



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO



1712

El sentido de lo indio en el Chiloé colonial.

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos

Autor/a: José Joaquín Saavedra Gómez.
Profesor/a Guía: José Luis Martínez C.

Santiago, enero 2015

Al cataclismo que me trajo todas estas cosas.

<u>Índice</u>	Pág.
1. De ida y de vuelta (Introducción, Tema, Problema, Objetivos, Hipótesis y Justificación).	
I. Antropología para la colonialidad.	002
II. Las guías para la crítica.	004
III. Ir y venir. Ir y venir.	016
2. Vivir distanciados los unos de los otros (Marco teórico, Metodología).	
I. El movimiento del espejo.	019
II. La diferencia colonial es un distanciamiento.	023
III. Ahí donde ocurren las cosas.	042
IV. La inclinación que nos une.	049
3. Lo que había quedado fuera (1712 pt.1).	
I. 1712	055
II. Quieta y pacíficamente.	067
4. Paraje.	
I. Hacia el paraje: paisaje y lugar.	101
II. Caví y paisaje.	103
III. Pueblo caví (encomienda).	130
IV. Capilla caví (misión).	144
5. Marea.	
I. Dejación.	170
II. Carácter, paisaje, sociedad.	181
III. Tentén y Caicai Vilú.	188
6. Tan Cerca.	
I. No hay mestizos en el bordemar.	212
II. La disposición afectiva de lo español en el Chiloé colonial.	217
III. El sentido de lo indio en el Chiloé colonial.	232

7. América latina sin personas.	242
8.Agradecimientos	246
9. Bibliografía	247

“Mientras vivimos aquí sentimos varios temblores. Un día sucedió que, mientras estaba de visita en una casa donde me apreciaban mucho, llegó un indio que vivía a algunas leguas de distancia de la ciudad y que había hecho tan largo viaje para comprar unas bagatelas que necesitaba; entre otras cosas, llevaba unas estampas de santos. Muy ufano con ellas, las sacó y las puso en manos de las señoras, que se santiguaron muy devotamente con ellas y en seguida las besaron; luego me las pasaron a mí, diciéndome que seguramente, como yo era un hereje, no querría besarlas. No se engañaron en sus conjeturas, porque las devolví al indio con ninguna ceremonia. En el mismo momento sintiose el violento choque de un temblor, que atribuyeron unánimemente a la cólera de los santos, y todos abandonaron la casa con la mayor prontitud que pudieron, antes que se les aplastara la cabeza. Por mi parte, en cuanto estuve fuera de la casa tomé el camino más corto hacia la mía, de temor que no fuera a romperme la crisma el populacho, que miraba en mí la causa de aquel desastre, y ya no volví más a aquella casa hasta que todo se hubo olvidado”.

John Byron, 1742.

De ida y de vuelta.¹

“Sentí en sueños mi liberación, como si los mares del Sur me hubieran ofrecido islas maravillosas por descubrir. Sería entonces el reposo, el arte conseguido, el cumplimiento intelectual de mi ser”.

Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego*.

I. Antropología para la colonialidad.

La siguiente es una investigación poscolonial, o por lo menos se enmarca en algunas de las discusiones de la teoría poscolonial latinoamericana. Esto significa que este texto pretende encargarse de la temática de la *colonialidad*. Esto no implica que haya que abordarla necesariamente en su sentido presente. Si comprendemos, de manera general, la colonialidad como un asunto que compete a un estado de nuestro mundo, sea éste occidental, moderno, post moderno o, mucho mejor, poscolonial; y si decimos, al mismo tiempo, que refiere a la existencia y permanencia de ciertas estructuras de conocimiento, epistemologías impuestas históricamente sobre la mayoría, entonces nos iremos a situar en el origen de dicha colonialidad. No en el origen de toda la colonialidad, del “Sistema Mundo Moderno Colonial, pero sí desde un lugar muy particular, al que pretendemos ir y del que pretendemos volver.

Mi aproximación a lo poscolonial es ontológica, propone dar cuenta de los fundamentos últimos de una teoría, situándonos en el lugar sugerido como origen para una situación que se ha ido desarrollando hasta la actualidad: el origen de un mundo que incluso hoy experimentamos, como latinoamericanos². Dejo de lado muchos de los asuntos que la teoría poscolonial ha tratado de manera profunda y extensa. No me hago cargo aquí, por ejemplo, de la relación entre la teoría y la localización geopolítica de quién la enuncia. Tampoco me refiero al origen histórico de la teoría poscolonial, o al asunto de las naciones que surgen durante la segunda mitad del siglo XX y que dan pie

¹Introducción, Tema, Problema, Objetivos, Hipótesis y Justificación.

² El concepto de ontología será muy utilizado en este trabajo. Compréndase el mismo de la manera siguiente: una relación existencial con las cosas del mundo, entendiendo “existencial” como un modo o inclinación particular hacia esas mismas cosas (como veremos, el reconocimiento, por ejemplo). Debe recordarse que el ser o lo que es y está siendo, ‘ontos’, reside en los entes, porque los entes son.

al conflicto entre colonialidad y colonialismo. Esta tesis no tiene que ver con el tercer mundo, o por lo menos no como tema específico, sino que, en principio, pretende realizar una crítica de la colonialidad como concepto clave para la teoría poscolonial. Se debe entender “crítica” como la pretensión de mostrar unos límites. Buscamos aquí los límites de una teoría que pretende explicarnos el origen del mundo en el que vivimos hoy. Pero no sólo eso.

Existen dos alternativas, o por lo menos así lo pienso, de hacer una crítica del alcance de una teoría, esto es, de mostrar unos ciertos límites para una teoría fundada en maneras específicas de comprender las cosas. La primera es filosófica y es el camino que no seguiremos aquí. Una aproximación filosófica implicaría trazar la historia de la ontología occidental, o la ontología de la historia de Occidente, situando en esa trayectoria la teoría poscolonial. Pero aquello nos dejaría en un nivel tal que nada nos sería dicho acerca de la posibilidad de que, “dentro” de la teoría poscolonial, exista algo que sea capaz no sólo de esclarecer los límites, sino de traernos algo que no hemos visto todavía. De nada vale una crítica si no esclarece un asunto que pudiera sernos novedoso, que nos instara a replantear de una u otra forma el mundo en el que vivimos, o por lo menos que nos permitiera dar unos primeros pasos en esa dirección. Así, la crítica que esta tesis pretende realizar no es una crítica filosófica.

La segunda alternativa para hacer una crítica de una teoría, sobre todo de una que describe un origen y una trayectoria histórica, es la manera antropológica, que es la perspectiva que tomo aquí. La manera antropológica implica describir el modo en que ciertas personas, en cierto período histórico, comprenden o comprendían tanto el mundo que los rodea como a sí mismos en ese mundo. No pienso dicha comprensión, sin embargo, como “relativa” al investigador o a otro tipo de conceptualizaciones, ya sea la occidental o alguna otra posible. Lo que produce el relativismo es que nada de lo que se dice puede ser tomado como una crítica real, como un límite dentro del cual pudiera aparecer otra cosa posible. El relativismo impide que se nos muestre algo más allá de la mera construcción simbólica frente a una realidad pasiva, que nada significa si no es a partir de una estructura de símbolos, de una cultura que es siempre la nuestra. Nada hay que criticarle a un mundo que siempre se construye desde sí mismo, de suyo inaccesible para otra construcción simbólica que ya le es relativa de antemano.

La teoría poscolonial no sólo “construye” un mundo, sino que posee ciertos fundamentos ontológicos que le pertenecen al mundo del que ella misma proviene. O, más específicamente, la teoría poscolonial no sólo establece una verdad por corrección y comprobación de la realidad, sino que se sustenta en una verdad del mundo que no es relativa. Esto es ciertamente para la teoría poscolonial como para lo que pudieran haber pensado los indios latinoamericanos en el siglo XVII, por ejemplo. Relativizar el mundo de los otros es alejarlo, ponerlo en distancia y no pensarlo más que en relación a uno mismo. Así, esta antropología no es relativista sino ontológica, tal y como lo propone el antropólogo Martin Holbraad (Holbraad, 2004: 3; 2008: 6). Entiendo la antropología como aquella disciplina que pretende levantar una experiencia de un modo de comprender el sí mismo, a los otros y a las cosas que no es relativa, sino verdadera ontológicamente *antes* que correctivamente. Una verdad que no es relativa a nuestras estructuras de significado sino que nos muestra algo nuevo. Como veremos, la crítica que propongo hacer de lo poscolonial proviene del sentido de lo indio en el Chiloé colonial, y no de una explicación o interpretación que regresara a nosotros desde un espejo.

Estos temas serán revisitados una y otra vez a lo largo de esta investigación. Así que, si por ahora parecen demasiado abstractos, espero que más adelante se vayan esclareciendo. En resumen, mi aproximación para hacer una crítica de la teoría poscolonial es la de una antropología ontológica, que permita establecer los fundamentos de dicha teoría, sus límites. El hecho de que me valga de la antropología implica situarnos en un mundo, en un concepto del sí mismo y de la existencia de los otros que se ubica, históricamente, en aquello que la teoría poscolonial ha puesto como el origen de la configuración colonial y colonialista. He escogido a los indios del Chiloé de los siglos XVI, XVII y XVIII para que nos muestren dicho camino.

II. *Las guías para la crítica.*

El archipiélago de Chiloé se ubica al sur de Chile, entre los paralelos 41° y 43° de latitud sur. Posee una isla principal, la Isla Grande de Chiloé, junto con un gran número de islas menores ubicadas en el mar interior que se forma entre la Isla y el continente por la costa oriental, y en la que se distribuyen la mayoría de sus habitantes. Por la costa occidental la Isla Grande queda expuesta al océano Pacífico, con playas de

difícil acceso y la cordillera escarpada, siendo muy pocos los lugares poblados. El archipiélago se constituye por la emergencia de la cordillera de la costa, en parte sumergida desde el Reloncaví hacia el sur junto con los valles intermedios característicos del país. Hacia el norte, la cordillera es más alta y es llamada Piuchén, mientras que hacia el sur, a la altura de Cucao, su altura disminuye y se la llama Pirulil. Posee una superficie de 9,181 km², y para el año 2012 contaba con una población total de 167,659 personas. En términos administrativos pertenece a la provincia de Chiloé y Palena, en la Región de los Lagos. El clima de la Isla Grande ha sido descrito como “templado marítimo lluvioso”, con precipitaciones de menos de 2000mm en su parte oriental y de más de 3000mm en la costa occidental.

El archipiélago fue conquistado por los españoles, después de varios reconocimientos e intentos frustrados, en 1567, en una expedición comandada por el Capitán Martín Ruiz de Gamboa. Con el acto de la fundación de la Ciudad de Castro³, en febrero del mismo año, pasa a formar parte de la Capitanía General de Chile, a la manera de una provincia de corregimiento. Pero durante gran parte de su historia colonial el archipiélago será una gobernación, además de intendencia a finales del siglo XVIII, pasando a depender directamente del virreinato del Perú por un breve período de tiempo. Su límite norte fue Osorno, hasta la destrucción de la dicha ciudad en 1602 perpetrada por los indios “alzados” al sur del río Bío-Bío, llamados a veces “huilliches”, otras veces “cuncos”, muchas veces “bárbaros”.

Al refundarse Valdivia en 1645, el término de esta provincia deslindó con Chiloé en el Río Bueno, hasta finales del siglo XVIII. Por el este, el archipiélago limitó con la parte septentrional del lago Nahuelhuapi, específicamente con el río Limay. Sin embargo, durante todo el período colonial se pretendió que la dicha Gobernación tuviera jurisdicción hasta el Océano Atlántico, por las tierras patagónicas. Por el oeste, la provincia de Chiloé alcanzó hasta el “Mar del Sur”, el Océano Pacífico (Vázquez de Acuña, 1992: 117 – 120).

³Ubicada en el centro de la Isla Grande hacia el oeste, al este del río Gamboa y frente a la península de Rilán. Durante la época colonial sirvió de capital de la Provincia, siendo sede del Cabildo y del corregidor (si bien no del Gobernador, que al estar al mando de las fuerzas militares residía en el fuerte de Chacao (Urbina, 1998: 29). Con la incorporación del archipiélago a Chile en 1826 cede, en 1834, el título de capital a la más recientemente construida ciudad de Ancud, centro portuario de la provincia. Esto hasta 1982, año en el que Castro vuelve a ser capital, debido a su crecimiento durante el siglo XX. Castro es la tercera ciudad más antigua de Chile con existencia continua.

La provincia de Chiloé estuvo aislada durante prácticamente todo el período colonial, tanto de las Indias en general como de la Capitanía de Chile en particular. Siguiendo a Rodolfo Urbina, Chiloé habría compartido ciertas características que le son comunes a las provincias alejadas de las audiencias o de las regiones centrales de las Indias: “(...) *indios pobres, encomiendas de servicio, zonas inestables, ‘milicia feudal’ inactiva, coexistencia de la encomienda y de la misión, ausencia de una burguesía no encomendera que disputase el poder a los feudatarios, encomenderos autoritarios, privilegios de frontera, permanencia de la encomienda en el tiempo como institución económica vital (...)*” (Urbina, 2004: 10).

Así, por su ubicación austral al otro lado de la frontera del río Bío-Bío, territorio de los indios “alzados” que destruyeron las siete ciudades “de arriba” en 1599 y 1600 (Osorno, Valdivia, La Imperial, Villarrica, Santa Cruz de Coya, San Andrés de los Infantes, San Felipe de Arauco), y por estar ubicada al norte de los extensos archipiélagos entre los que navegaban varios grupos de indios apenas conocidos para el siglo XVIII (poyas, caucaes, chonos, calenes (Enrich, 1891b: 249 - 250), es dable decir que Chiloé se encontraba geográficamente aislado entre dos fronteras. Al mismo tiempo, debido a la lejanía de los centros administrativos, la provincia estaba políticamente marginada: los gobernadores eran agentes externos que, por lo general, monopolizaban el comercio con Lima (un solo barco al año llegaba a nuestra gobernación) afectando directamente la calidad de vida de los vecinos criollos. Estos últimos, por su parte, no cumplían las leyes ni las disposiciones reales, sobre todo las de las pagas y los tributos de los indios, convirtiendo la encomienda en una suerte de esclavitud feudataria que nunca recibía visitas y que mucho menos era supervisada por el Protector de Indios (Contreras et al., 1971: 16; Marino, 1985: 77 - 78). Así, la provincia de Chiloé existió en un doble aislamiento político y geográfico que provocó, en gran medida, un cierto “arcaísmo” en comparación con otras sociedades coloniales, tanto en las relaciones sociales como en su extrema pobreza e incapacidad de acumulación económica (Urbina, 1998: 8).

Aquellos que conozcan la historia colonial del Archipiélago de Chiloé podrían argumentar que la posición del archipiélago fue tan marginal durante los tiempos coloniales que no valdría la pena levantar desde él una crítica a la teoría poscolonial. De

éste reclamo, digo que mientras más particular y liminal sea aquello a lo que nos estemos refiriendo, mucho mejor. Chiloé es un lugar que las teorías e interpretaciones que se ocupan de Latinoamérica han sido incapaces de ver. Se ha escrito bastante acerca de su historia, pero pocos han asumido una perspectiva interpretativa acerca de él, una que permitiera no solamente “encajar” la Provincia en el resto del panorama colonial latinoamericano, entre los siglos XVI y XIX, sino una que se preocupara de lo que las particularidades mismas de Chiloé tienen que decir. Tómese al historiador Rodolfo Urbina, por ejemplo, que ha sintetizado gran parte de los siglos y temáticas coloniales del archipiélago. Al mismo tiempo ha hecho ver, cuando se lo propone, cómo es que la Provincia y sus procesos estaban relacionados con desarrollos más generales que ocurrían en las Indias, por ejemplo la constitución de la provincia de Chiloé como intendencia en el contexto de las fundaciones de intendencias promovidas por la Corona (Urbina, 1998: 75 – 94).

Pero nada dice Chiloé acerca de las Indias. En los textos de Urbina Chiloé es un espectador mudo de la historia que le ocurre al mundo de manera fulminante, mientras que en los tristes parajes isleños todo se retrasa, todo se estanca. Es como si, por el solo hecho de estar aislado, Chiloé no tuviera nada que decir. Es sintomático que los indios de Chiloé sean insistentemente asimilados a los indios mapuches del continente. Muchos describen, por ejemplo, las dinámicas misionales chilotas durante la Colonia, o el aspecto pacífico de los indios chilotes, incluso las características de la ya conocida revuelta de 1712, pero pocos se han puesto a pensar en quiénes eran, cómo es que se relacionaban con las cosas que les ocurrían o hacían ocurrir. Manuel Muñoz Millalongo es el único autor que ha hecho una interpretación consistente de la trayectoria histórica de los indios de Chiloé desde el siglo XVI hasta hoy, con la resistencia y la defensa de la tierra. Sin embargo, Muñoz es insistente en que aquella trayectoria se condice con la lucha indígena del continente, negándoles a los indios chilotes cualquier particularidad (Muñoz, 1996: 35, 46): es como si nada les hubiera ocurrido realmente durante la Colonia. La Provincia de Chiloé, la más austral de las provincias de la Corona, enmudece frente a los macro procesos que se van desarrollando, al parecer, en lugares mucho más importantes que ella.

Las razones por las que pienso que el Chiloé colonial y particularmente sus indios tienen algo importante que decir las iremos revisando más adelante. Baste con

decir, por ahora, que me parece que la particularidad de nuestra Provincia, a saber, su aislamiento y la manera en que las instituciones coloniales ocurren en el archipiélago, muestran un camino para la crítica del origen de la colonialidad propuesta en la teoría postcolonial latinoamericana. No sólo eso: la antropología del Chiloé colonial, de la que nadie se ha preocupado particularmente (excluyendo el texto de Cárdenas, Montiel & Hall, de 1991, y el de Marino, de 1985), esconde una nueva forma de pensar los fundamentos ontológicos de la colonialidad. Para la teoría postcolonial el origen de la colonialidad está en cierta relación concreta entre un sujeto y otro, encubierto este último por un mito que justifica una estructura epistemológica. Para poder hablar de esa relación originaria debemos acudir a ella, a su existencia real y particular, así como ocurre en Chiloé entre los indios y los españoles. Sólo ahí nos encontraremos con los fundamentos ontológicos de la postcolonialidad; sólo ahí la crítica podría convertirse en algo más que un mero límite.

El tema de esta investigación es “el sentido de lo indio en el Chiloé colonial como crítica a la teoría postcolonial latinoamericana”. El concepto de sentido es complejo y lo discutiré más adelante. Baste decir por ahora que “sentido” no es distinto de dirección o inclinación respecto del entorno, de los otros y del sí mismo. Es desde lo indio en la Colonia chilota que levanto una crítica hacia los fundamentos ontológicos de la teoría postcolonial. Podría criticarse que hablar de lo indio es ya situarme desde lo político y no desde lo antropológico, puesto que es conocido que dicho concepto es impuesto por los españoles durante la Conquista sobre los habitantes del continente americano. Sin embargo, no es estrictamente necesario pensar lo indio como el establecimiento, a la fuerza, de un denominador común para una cantidad considerable de personas, en un territorio de considerable extensión. En vez de “indio” podríamos decir “nativo”, “aborigen” o “gente que estaba ahí antes de que llegaran los españoles”. El concepto de indio será siempre más cómodo, tanto bibliográficamente como en el uso de fuentes primarias. Además, al hablar de indio es más fácil imaginar una conexión entre la colonia y la época contemporánea, en la que usamos la palabra “indígenas” para hablar acerca de más o menos las mismas personas.

Muchos autores, como Walter Mignolo, Guillaume Boccara o Manuel Muñoz Millalongo, trazan una “línea continua” entre los indios y los indígenas, una línea sobre

todo política, de identidad por oposición y resistencia. Por eso me es más cómodo referir a aquella gente no española de Chiloé como indios: los conquistadores los llamaban así y ellos mismos usarían ese concepto para sí mismos, eventualmente. Más adelante, estos descriptores serán útiles para entender el mestizaje y sus consecuencias. En resumen, pretendo usar tanto “indio” como “español” sin ninguna carga simbólica, o por lo menos con la menor carga simbólica que me sea posible. Les hayan puesto “indios” o no los conquistadores a estas gentes no es un tema que me interese particularmente, si bien no le resto importancia a las investigaciones que se preocupan de ello. Pero esta investigación en particular no comienza a pensar desde la problemática del “descubrimiento” sino desde la “conquista”, que ocurre bastantes años después (setenta y cinco años en el archipiélago de Chiloé).

Enrique Dussel, en “1492: *El encubrimiento del Otro*”, define la figura histórica de la conquista a partir del *Ego Conquiro*, el Yo Conquistó:

"El que establece sobre otros pueblos la dominación del mundo español es un militar, un guerrero. El "Conquistador" es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su "individualidad" violenta a otras personas, al Otro (...) la "Conquista" es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como "lo Mismo". El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como "encomendado" (Dussel, 1994: 40– 41).

Como veremos más adelante, es en la Conquista que se impone el encubrimiento de lo Otro, según la teoría postcolonial. Es por ello que la figura histórica de la Conquista nos interesa particularmente. La siguiente figura que nos interesa, históricamente posterior a la de la Conquista, es la de la colonización del mundo de la vida. Tal y como lo establece Dussel:

"América Latina fue la primer colonia de la Europa moderna - sin metáforas, ya que históricamente fue la primer 'periferia' antes que el África y el Asia- la colonización de la vida cotidiana del indio, del esclavo africano poco después, fue el primer proceso "europeo" de 'modernización', de civilización, de 'subsumir' (o

alienar), al Otro como 'lo Mismo' (...)Es el comienzo de la domesticación, estructuración, colonización del 'modo' como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana”(Dussel, 1994: 47 – 48).

Son estos dos momentos los que nos interesan aquí, tanto en términos históricos como del fundamento de la teoría postcolonial. No me interesa el descubrimiento en sí mismo, y tampoco los procesos posteriores asociados a la Independencia.

El sentido de lo indio en Chiloé es difícil de definir. Las fuentes que describen a los indios chilotes entre el XVI y el XVIII son escasísimas. Sabemos muy poco de sus prácticas, de cómo pensaban, de cómo vivían. Es por ello que decidí centrarme y usar como eje un evento particular en el que, pienso, se muestra de manera súbita y clara la dirección de lo indio en Chiloé, su sentido de las cosas y de las personas del mundo: la revuelta indígena de 1712. La pregunta de la presente investigación queda como sigue: “¿Cuál es el sentido de lo indio en el Chiloé colonial, a partir del incidente de 1712? ¿Qué nos dice acerca de la teoría postcolonial latinoamericana?”.

Como es de esperarse, propongo también una hipótesis. Pero esta hipótesis sólo nos será útil para saber dónde buscar y no para contrastar una respuesta explicativa de una estructura de investigación. Esto sobre todo porque hablar del sentido de lo indio en el Chiloé colonial es lo mismo que hablar del sentido de la colonialidad en el Chiloé colonial. Y esto no se explica, sino que se *muestra*. Una explicación solamente refiere a las estructuras simbólicas que ya poseemos sobre algo (Wittgenstein, 1997: 144 – 145). Con esa aproximación, nada nuevo podríamos decir de la colonialidad o, más específicamente, nada nuevo podrían decirnos los indios chilotes acerca de la colonialidad, de su origen, de sus fundamentos ontológicos, si es que solamente pretendemos comprobar una hipótesis. Mi hipótesis es que el sentido de lo indio se revela en la relación entre españoles e indios durante la colonia chilota, en un paisaje determinado. El paisaje de esta provincia es esencial para lo que aquí nos compete. Así, mi objetivo general es “describir la manera en que los indios de Chiloé se relacionan con el paisaje y con los españoles, a la luz del incidente de 1712”.

Por otro lado, como ya he sugerido, profundizar en la relación entre españoles e indios en términos ontológicos nos lleva al fundamento ontológico de la colonialidad poscolonial. El primer acto concreto que despliega el movimiento colonial y colonialista, histórico y epistemológico, es el acto del conquistador sobre el

conquistado. Las relaciones que nacen de la conquista son las relaciones que configuran la posibilidad de la colonialidad como sentido de la época moderna.

Debido a que la hipótesis nos guía hacia la relación entre los indios y los españoles todos nuestros objetivos específicos refieren a dicha compleja relación. En esta investigación antropológica se siguen, no necesariamente en este orden, los siguientes pasos:

1. Descripción del proceso histórico de conquista en Chiloé, junto con el proceso de institucionalización del sistema colonial español en el archipiélago (encomienda y misión).
2. Descripción del fenómeno de la unión residencial entre indios y españoles.
3. Descripción de la revuelta de los indios de encomienda de 1712.

Con estos objetivos específicos propongo llegar al fin último de esta tesis: hacer una crítica de los fundamentos de la teoría postcolonial latinoamericana desde el sentido de lo indio en el período colonial de Chiloé. O, dicho de otra manera, esclarecer los límites de la teoría poscolonial latinoamericana desde esta provincia, dando espacio a que se nos revele aquello que el sentido de lo indio pudiera decir.

Pero antes de comenzar con esta empresa es necesario definir dos asuntos que establecen cierto marco para esta investigación. El primero de ellos refiere a los indios de los que nos ocuparemos aquí. En el Chiloé colonial existieron tres tipos de indios. Estaban los indios reyunos, que habitaban en Calbuco, cerca del continente, según establece el Padre Rosales en 1674 y para el siglo XVI, por ejemplo (Rosales, 1877 [1674]: 294). Fueron descendientes de aquellos indios que pelearon en la batalla contra los indios rebeldes a principios de la Conquista, particularmente durante la revuelta indígena del año 1598 (mal llamada por algunos “Desastre” de Curalaba) y el éxodo de los españoles de Osorno a Chiloé. Por estas razones disfrutaban de ciertos beneficios. No fueron encomendados por lo menos hasta finales del siglo XVII, con la aparición de las “encomiendas de muchachos” (Contreras et al., 1971: 27). De estos indios no nos ocuparemos aquí puesto que no formaron parte ni de la llamada misión circular ni, en principio, de la encomienda: no tuvieron que ser “civilizados” por la Corona española.

Sin embargo, los reyunos tendrían un papel particularmente importante en la revuelta de 1712.

Existían también los indios neófitos. Los neófitos eran indios capturados en el extremo sur de la provincia, provenientes de diferentes “naciones” o grupos: caucagües y chonos, poyas y kalenes (Enrich, 1891b: 249). Se distinguían bastante del resto de los aborígenes que vivieron en Chiloé: trashumantes, canoeros, dedicados casi exclusivamente al mar con una dieta a base de pescado, mariscos y lobo marino. A principios del siglo XVIII fueron reducidos en distintas islas del archipiélago: las Chauques, unas islas pequeñas cercanas a la isla de Quinchao, Chonchi y otras islas ubicadas al sur de la Isla Grande (Enrich, 1891b: 250, 258). Como veremos más adelante, el hecho de estar reducidos en pueblos los hace de por sí diferentes de los indios que nos interesan en esta investigación: los indios de encomienda o “veliches”. Los indios neófitos eran libres de navegar por los fiordos del archipiélago, pero con el paso del tiempo fueron asimilados por el resto de los indios de la Provincia.

Los indios que vivían al sur de la Isla Grande, entre la punta de Queilen y lo que hoy conocemos como Quellón, ocupando las zonas de Paildad, Compu, Chadmo, Huilad y Tranqui, eran los llamados indios payos, que durante las últimas décadas del siglo XVIII fueron atendidos por un misionero franciscano de la recién fundada ciudad de San Carlos de Chonchi, en 1767 (Gay, 1845: 186). Los payos rara vez fueron tomados en cuenta por los españoles, cronistas y misioneros, y poco se sabe de las diferencias que tenían con los otros indios de la Isla Grande. Vivían en zonas de difícil acceso, en las costas australes de la isla de Chiloé, y durante el siglo XVIII fueron objeto de una misión por reducción. Así, los indios payos también son distintos a los indios que nos interesan aquí.

Los indios en los que en esta investigación se profundizan son los de encomienda, los indios “veliche”. El concepto de veliche para describir a los indios de Chiloé, que habitan la costa occidental de la isla grande y en las islas del mar interior, lo recoge el texto de Cárdenas, Montiel y Hall (Cárdenas et al., 1991). Al mismo tiempo, nos guiamos por un documento del año 1674 encontrado en el Archivo Nacional de Chile, referido a los indios de pueblo de Malloa, específicamente a la posesión de tierras, en la VI región. En dicho documento se hace una comparación entre los indios yanaconas y los indios veliche, contrapuestos a los indios de pueblo:

“(...) y en caso que los indios voluntariamente paguen en jornales su tributo no se les ha de llevar cosa alguna de terrazgo y aperos pero si lo pagaran en plata y además terrenos declarados pagará el terrazgo cada indio en los dichos terrenos a la razón de cuatro patacones cada año y a dos reales cada día de jornal como va declarado la cual se ha de entender con los yanacona y los veliche y no con indios de pueblos (...)”⁴.

Ni yanaconas ni veliches eran indios que vivieran en reducciones, y por lo tanto podían acceder a terrazgos si se cumplían ciertas condiciones. No eran indios libres ni tampoco indios en pie de guerra contra el español. En 1549, en el Perú, el encomendero Gómez Arias llama “esclavos” a los yanaconas. Los recibió del kuraka⁵ de Huácar, Páucar Guaman, asegurándose el servicio de indios en su morada. Según Bernand y Gruzinski, la institución inca de los yanaconas se condecía con la institución española del servicio personal, puesto que en tiempos prehispánicos las propias comunidades entregaban a los caciques y a los príncipes un cierto número de personas de buena familia, para tareas de distintos tipos. Muchos de esos yanaconas pasaron a servir al español. Yanacona, término quechua, designaba entonces a todos aquellos indios que no vivían en su comunidad de origen, miembros o no del grupo de los yana bajo el imperio Inca. Por lo tanto, los yanaconas estaban exentos del trabajo obligatorio de la mita, siendo en teoría trabajadores libres. Sin embargo los hispanos se dieron a venderlos junto con las tierras en las que se habían empleado, porque los dichos indios no pertenecían al encomendero que los contrataba: venían aparejados con el lugar donde habían estado trabajando (Bernand & Gruzinski, 222 – 224: 2005). Así, los indios yanaconas son indios esclavos. Siguiendo el documento citado más arriba, esto nos hace suponer que los veliches no pudieron ser esclavos pero tampoco indios reducidos, aunque sí sujetos a encomienda.

Esto es, efectivamente, lo que ocurre en Chiloé: los indios chilotes encomendables son indios que no han sido reducidos a un pueblo en el que pudieran trabajar para el encomendero. Es por ello que se los puede llamar veliches, siguiendo la

⁴ Real Audiencia Vol. 3037, f22. Aprovechamos de decir aquí que nuestras transcripciones de documentos antiguos adaptan ortografía y abreviaturas al tipo de escritura actual. Por ejemplo: dicho en vez de dho, etc.

⁵ Vocablo quechua para gobernador principal o ‘cacique’ de una provincia, autoridad comunal en el Tawantinsuyu.

terminología española. Lo que no sabemos, sin embargo, es de dónde proviene el vocablo. Se ha asociado veliche con huilliche: los huilliche, o indios huillis, fueron indios no sometidos a la Corona que habitaron desde las ruinas de la ciudad de Osorno hacia el sur. Es probable que el término, que no refiere a una etnia sino a una ubicación geográfica (“gente del sur”), haya incluido a una gran variedad de grupos aborígenes, como los cuncos o los osornos. Quizás veliche era un término utilizado entre los indios Araucanos para referir a las gentes de las islas de Chiloé, diferenciándolos de los huilliche. Al no reducirse a los indios chilotes, como veremos más adelante, el vocablo pudo haberse generalizado en el Reino de Chile para referir a un tipo de indio en particular: aquel que no está reducido pero que sin embargo es encomendable. Sin embargo, éstas no pasan de ser meras especulaciones: es también probable que los indios chilotes hayan pertenecido al área designada como aquella en la que habitaban los huilliches, Willimapu, o que “veliche” fuera un concepto deformado por los españoles. Según Lenz:

“veliche *esp.* Con referencia a Chiloé, = el lenguaje de los mapuches de Chiloé, VIDAL GORMAZ 51. Así toma la forma *tb.* El señor CAÑAS PINOCHET (...) *veliche según VALDIVIA (...) forma castellana por huilliche*” (Lenz, 1910: 401).

Etimológicamente, “veli” no tiene una traducción exacta. En general, en la lengua mapuche se utiliza para desear un bien a otra persona. “Che”, como es sabido, ha sido traducido como “gente”, por lo que “veliche” podría significar “gente a la que se le desea un bien”, “gente buena”, “gente que desea el/un bien”. Si bien estos alcances podrían sernos útiles más adelante, sobre todo cuando analicemos el conocido carácter pacífico de los indios de Chiloé, nos abstendremos de seguir este camino de reflexión, sobre todo por la falta de fuentes al respecto. Nos limitaremos a decir que en Chiloé había veliches, indios no reducidos pero obligados a tributarle al encomendero. Al mismo tiempo, daremos cuenta de las diferencias que existían entre los indios chilotes y los indios de más al norte.

Estos indios encomendables fueron los indios que el conquistador de Chiloé y luego gobernador de Chile, Martín Ruiz de Gamboa, repartió entre los españoles con los que fundó la ciudad de Castro en 1567 (Cavada, 1914: 21 – 22). Los indios

encomendados habitaban la parte occidental de la Provincia, fueron objeto de la llamada misión circular y vivían repartidos por los cerros y las playas, dispersos en el paisaje. Su origen es incierto, pero se ha propuesto que podrían descender del contacto entre los huilliches y los chonos, antes de la llegada del español. Si se revisan los conchales al sur de Chiloé, por ejemplo, es evidente que desde hacía siglos que vivían en esos parajes grupos canoeros dedicados al trabajo del mar, desde hace por lo menos cinco mil años (Mera, 2012: 26). Dicho contacto pudo haber dado origen tanto a un desplazamiento de los chono hacia el sur, constituyendo lo que los españoles llamaban “naciones de la llama”⁶ como, al mismo tiempo, a los indios veliche, que habrían heredado de ellos la dalca, una embarcación de tres tablas amarradas entre sí con cuerdas vegetales (Ovalle, 1646: 430; Byron 1955 [1769]: 105 – 106). Según mi trabajo etnográfico en el archipiélago, realizado entre los años 2013 y 2014, tanto en la comunidad indígena de Inkopulli de Yaldad como en la de Tweo Coldita, ambas al sur de Quellón, existen conchales de grupos canoeros. Los pobladores de dichas comunidades han construido sus casas muy cerca de los conchales, si no encima, lo que demostraría una profunda continuidad entre los chono, los veliche y los indígenas de la época actual.

El segundo asunto que es necesario definir refiere al período que abarcamos para la historia colonial de Chiloé: desde 1567, con la llegada definitiva de los españoles, hasta 1712, con la revuelta indígena que cambiaría el rumbo de la Provincia durante el siglo XVIII. Sin embargo, por la falta de fuentes, es necesario recurrir a documentos y crónicas más recientes, muy posteriores a 1712, pero que esclarecen varios puntos que son de nuestro interés.

Entre 1567 y 1712, propongo aquí, se configura el paisaje chilote⁷ con la encomienda, la misión, la capilla y, sobre todo, el caví. En este proceso se constituye el sentido de lo indio en la Colonia de esta provincia. Después de 1712 el asunto de esta historia será uno cada vez más distinto: en 1783 los indios derrocan la encomienda y se

⁶ Real Audiencia Vol.1638. Juicio de Residencia a Antonio Manríquez de Lara. 1684.

⁷ Como se dará a entender a lo largo de este trabajo, comprendo el paisaje chilote como una continuidad entre la tierra y el mar, mediada por el bordemar y por el movimiento de la marea. Esta continuidad del paisaje, siempre virtual y nunca completamente actualizada (puesto que se mueve perpetuamente), es esencial para comprender la ontología de los indios chilotes y, por ende, una posible crítica a la colonialidad poscolonial. Al mismo tiempo, el paisaje así conceptualizado subyace a la relación entre españoles e indios en el espacio insular.

convierten en una nación independiente reconocida por la Corona, los misioneros jesuitas son expulsados y arriban los curas franciscanos en 1767, Chiloé pasa a formar parte del Virreinato del Perú en 1765 y se preparan las condiciones para lo que será el conflicto de la independencia, con la fundación del fuerte de San Carlos de Ancud en 1784, ciudad exclusivamente española. Sin embargo en este período, entre 1712 y finales del siglo XVIII, es dable observar los resultados de un proceso que comienza en el siglo XVI y que irá conformando una particular manera de ser.

III. *Ir y venir. Ir y venir.*

Hay una estructura con la que pretendo decir las cosas. Dicha estructura se fue constituyendo con la lectura de los documentos, de los textos históricos, de la teoría postcolonial latinoamericana, de la experiencia etnográfica en distintas comunidades de Chiloé. Es una estructura de la escritura, una forma con la que espero mostrar el sentido de lo indio en Chiloé, entregando no sólo hipótesis comprobadas o refutadas, sino también algo que pudiera interpelarnos, desajustando los límites de la colonialidad. Como se verá más adelante, la principal crítica a la teoría postcolonial que manejo aquí es que la dicha teoría comienza a pensar desde un lugar específico para regresar siempre sobre él, suponiendo que se han roto las estructuras con la confrontación de una verdad frente a la otra, pero constituyéndose al fin y al cabo en un mismo movimiento dialéctico. Puede parecer sorprendente que una teoría anti colonial, o que por lo menos pretende sentar las bases teóricas para desterrar la colonialidad del mundo, termine regresando a los fundamentos ontológicos de la modernidad colonial, de su nacimiento y su desarrollo. El problema, me parece, es la búsqueda política de reivindicación de los pueblos de Latinoamérica en pos de un cierto proyecto moderno. Ésta búsqueda comienza sobre un “trauma” que hace las veces de eje del pensamiento postcolonial: la violencia como punto de despliegue de la historia moderna, por lo tanto colonial y, al mismo tiempo, la pretensión de superarla mirando hacia atrás, con una cierta nostalgia del punto de partida. La búsqueda de la reivindicación política, así, regresa sobre aquello que se pretendía reivindicar, y nada nuevo se nos presenta en ese movimiento.

No quiero negar la violencia ni la monstruosidad de la Conquista de América. Cerrar los ojos ante la sangre, el sufrimiento, el exterminio de las gentes, es un

despropósito histórico y moral. Tampoco sugiero que la reivindicación política de los pueblos latinoamericanos sea absurda, por ejemplo: no hay posición alguna desde la que un antropólogo pudiera denostar las intenciones de los oprimidos, políticas o de otro tipo. Pero sí propongo ir y venir. Dejar de pensar por un momento en la universalidad mítica de la modernidad impuesta y volvernos hacia lo más mínimo del mundo, a aquello que sabemos particular que parece estar a la deriva de las estructuras que gobiernan la sucesión del progreso humano. La justificación de la importancia de esta investigación radica en su movimiento: de ida, desde los cimientos de una teoría contemporánea hacia los humildes ranchos chilotes del siglo XVII y XVIII; de vuelta, con algo entre las manos que abriera el espectro de la verdad de la colonialidad como andamiaje de la época moderna. Para ello se debe evitar la derivación de explicaciones desde el método, desde los recovecos simétricos de la teoría contrastada, desde la jerarquía de las fuentes: filósofos, teóricos, documentos inéditos, historiadores, el antropólogo, indígenas contemporáneos, todo se configura en un mismo nivel, mano a mano con el español y con el indio, con el paisaje chilote de la Colonia. Solamente de esa manera, en la que todos los elementos se significan entre sí, podrá mostrarnos algo nuevo, una crítica de los límites en vez de una repetición de los fundamentos ontológicos de nuestro punto de partida.

No hay ontología si la ontología no sufre una transformación desde el Otro que aparece, al mismo tiempo, como radicalmente distinto y radicalmente igual. Debemos desligarnos del relativismo y asumir una postura en la que no sólo podríamos ser refutados, sino también transformados en la relación establecida con aquello de lo que se habla. Pero en este caso la transformación posible es un tanto compleja, teniendo la ida y la vuelta algo de imaginadas: propongo acudir al pasado cuando solamente estamos construyendo el pasado desde el presente. Pero, aun así, esos indios y esos españoles del XVI, del XVII y del XVIII no están muertos todavía. De otro modo sería imposible que habláramos acerca de ellos, así como decir que la realidad en la que aquellas gentes llevaron su existencia puede decirnos algo. Me parece sumamente displicente pensar que, como los que hablan somos nosotros, lo único que podríamos discutir son nuestras propias condiciones de construcción del presente. Si no asumimos el hecho de que algo es capaz de interpelarnos desde lo más recóndito del mundo entonces escribir acerca de estas cosas *no tiene sentido*. Construimos el pasado, es

cierto, pero la construcción no se hace en el aire como si nada de aquello hubiera ocurrido. Independientemente de los cuidados que se deban tener al consultar las fuentes, en términos de los posibles sesgos y, sobre todo, de la siempre esgrimida inconmensurabilidad de las cosmologías en el espacio y en el tiempo, si comenzamos nuestro periplo desde la imposibilidad pensada del sentido compartido y de la semejanza entonces hemos fracasado antes de comenzar. Es sólo asumiendo aquel borde, aquella frontera que ya no es relativa a nosotros, que podemos mostrar algo acerca de otra cosa, de lo que es vivir en un mundo.

Así, la importancia de esta investigación, su razón de ser, es la propuesta de que Chiloé tiene algo que decir y que nosotros podemos escucharlo, dejándonos transformar por ello. Al mismo tiempo, esta investigación es un viaje, un ir y un venir, como se ha dicho. En todo viaje aparecen cosas inesperadas, y siempre existe el riesgo de perder el rumbo, sobre todo en un paisaje tan frondoso como el paisaje colonial chilote, en el que no había más caminos que las orillas de las playas. Comenzamos desde el concepto de colonialidad para adentrarnos en las selvas húmedas del archipiélago, y debo advertir que a veces puede parecer que la dirección ha sido perdida por completo, que lo poscolonial ha desaparecido de nuestro horizonte. Sin embargo, puedo asegurar que al final del viaje nuestra partida y nuestro destino vuelven a aparecer, a pesar de que el peso de la historia de Chiloé pudiera, de vez en vez, hacernos pensar lo contrario.

Vivir distanciados los unos de los otros⁸.

“Hoy es uno de esos días en que me acongoja, como una entrada en prisión, la monotonía de todo. La monotonía de todo no es, sin embargo, más que la monotonía de mí mismo. Cada rostro, aunque sea el de aquel a quien vimos ayer mismo, es otro hoy, puesto que hoy no es ayer. Cada día es el día que es, y nunca hubo otro igual en el mundo. Sólo en nuestra alma está la identidad – la identidad sentida, aunque falsa consigo misma – gracias a la cual todo se asemeja y simplifica”.

Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego*.

I. El movimiento del espejo

Lo que está en el fundamento de la teoría postcolonial latinoamericana es el reconocimiento⁹, es decir, una representación del mundo en la que el sujeto se refleja y se encuentra a sí mismo, constituyéndose hacia dentro. Representación es asegurar y ajustar lo real en su objetividad. En la representación se reelabora lo real y se lo dispone de antemano como un conjunto de objetos que son *para* dicho representar asegurador, ajustador. Representar es, por lo tanto, poner ante sí y traer hacia sí las cosas del mundo (Heidegger, 2007: 170). Dicha manera de pensar le pertenece a la tradición moderna, como un cierto modo de aproximarse a las cosas.

Esto es lo mismo que decir que la teoría postcolonial comparte con la tradición moderna sus fundamentos ontológicos últimos, a pesar de la intención de levantar una crítica geopolítica contra el Sistema Mundo Moderno Colonial (Mignolo, 2000: 11). La teoría postcolonial asume que el origen de la Modernidad es tanto filosófico como político, puesto que vino a nacer con un hecho muy concreto: la Conquista de América, como instancia en la que el Otro es subyugado y que da inicio a la constitución del sujeto filosófico (Dussel, 1994: 47 – 48). Comprendemos el reconocimiento en su sentido más radical u originario, como el acto de constitución del sujeto frente a su objeto, vínculo representacional en el que el propio sujeto se observa a sí mismo. Es

⁸ Marco Teórico, Metodología.

⁹ En esta investigación, debe comprenderse el concepto de reconocimiento en términos pre-políticos, es decir, como una estructura ontológica a priori que le pertenece a una manera particular de aproximarse al mundo. Como veremos más adelante con Homi Bhabha, el reconocimiento en términos ontológicos aparece en el modo de la *resemblance*, del parecido del sí Mismo con el sí mismo.

desde aquí que los teóricos postcoloniales comienzan a pensar, poniendo en el origen de la reflexión a la representación como reconocimiento desde la violencia.

Heidegger llama a este sujeto *subjectum*, en “*La época de la imagen del mundo*” (Heidegger, 1984: 72). El *subjectum* no sólo sujeta al mundo para sí mismo constituyéndolo a imagen suya, sino que se encuentra sujeto a él por la imperiosa necesidad de reconocerse, justificando una continuidad interna que se funda en la realidad transformada en espejo. Lo que voy a proponer aquí es que la teoría postcolonial cae en este mismo juego representacional, puesto que el punto de partida sugerido para pensar es la violencia de la representación mítica y epistemológica. Esta representación es la que construye la colonialidad desde la *diferencia colonial*. Al mismo tiempo, la diferencia colonial es aquella distancia que se traza cuando el *subjectum* se justifica a sí mismo en la representación del Otro, ocultándolo bajo una diferencia impuesta, en general jerárquica y homogeneizadora. Es una forma del etnocentrismo que la teoría postcolonial efectivamente asume, sobre todo en lo que refiere a la etnicidad y a la hegemonía sobre el territorio como una superación de la Modernidad colonialista (por ejemplo en Mignolo, 1995: 243; 2000: 12).

Asociar la crítica poscolonial de la colonialidad con el reconocimiento de sí no es algo nuevo. Tenemos un guía, o por lo menos una dirección sugerida. En sus *Metafísicas Caníbales*, Viveiros de Castro dice:

“Hay quienes todavía creen que la antropología es el espejo de la sociedad. No, ciertamente, el de las sociedades que dice estudiar – ya no somos tan ingenuos (aunque...) –, sino de aquellas en cuyas entrañas fue engendrado su proyecto intelectual. Es conocida la popularidad de que goza, en ciertos círculos, la tesis según la cual la antropología, exotista y primitivista de nacimiento, no puede ser otra cosa que un teatro perverso en el que el “Otro” siempre es “representado” o “inventado” de acuerdo con los sórdidos intereses de Occidente. Ninguna historia, ninguna antropología puede camuflar el paternalismo complaciente de esa tesis, que transfigura a esos autodeclarados otros en ficciones de la imaginación occidental, sin voz ni voto. Acompañar semejante fantasmagoría subjetiva con una evocación de la dialéctica de la producción activa del Otro por el sistema colonial es simplemente agregar insulto a la injuria, y proceder como si todo discurso “europeo” sobre los pueblos de tradición no

europea no tuviera otra función que iluminar nuestras “representaciones del Otro”, es hacer de cierto postcolonialismo teórico el estadio último del etnocentrismo. A fuerza de ver siempre al Mismo en el Otro – de decir que bajo la máscara del Otro es “nosotros” lo que nosotros mismos contemplamos -, terminamos por contentarnos con acortar el trayecto que nos conduce directamente al final y nos interesamos más que en lo que “nos interesa”, a saber, nosotros mismos” (Viveiros de Castro, 2010: 15).

La pista de Viveiros de Castro es esencial: propone que (cierto) postcolonialismo, quizás sin notarlo, busca un concepto de “nosotros” en el Otro, un reflejo; que su origen no es más (ni es menos) que el punto de partida de la Modernidad, ocultando al Otro a imagen y semejanza suya. Lo único que la teoría postcolonial latinoamericana podría ver en el Otro es cómo es que se lo representa según las estructuras simbólicas que a ella le pertenecen. De una empresa tal no podría surgir nada más que una pura recursividad que, incluso si progresa, lo hace en espiral, volviendo siempre sobre sí misma, sin dejarse interpelar realmente por otros conceptos, otras relaciones con el mundo no relativas a la estructura de representación perteneciente al sujeto.

En el contexto de la Conquista de América, el problema de la representación y del reconocimiento se traduce en la diferencia colonial como mecanismo etnocéntrico, que permite la constitución de la colonialidad como fundamento epistemológico y geopolítico. Así, la diferencia colonial oculta tanto al Otro como al quid del problema que la teoría postcolonial pretende resolver. Para hablar de la diferencia colonial y de lo que ella significa me refiero a tres autores que se mueven en el ámbito de la postcolonialidad: Enrique Dussel, filósofo y teólogo de la liberación; Walter D Mignolo, pensador geopolítico de los bordes del Sistema Mundo Moderno Colonial; y Homi Bhabha, teórico del postcolonialismo, nacido en India y delimitador de la representación como reconocimiento, y que propone con ello una desestructuración política de la identidad Moderna. La selección de estos tres autores no pretende agotar una teoría que es, ciertamente, mucho más extensa de lo que será descrito a continuación. Importantes autores han sido aquí dejados de lado (Aníbal Quijano y su trabajos acerca de la constitución de la colonialidad del poder, la colonialidad y el colonialismo, Santiago

Castro-Gómez y la construcción epistemológica de la colonialidad desde un “punto cero” del conocimiento y como modo de la experiencia del mundo, la geopolítica del Tercer Mundo de Arturo Escobar, así como su crítica al concepto de desarrollo, las reflexiones acerca de la subalternidad de Gayatri Spivak, y un largo etcétera). La razón detrás de esto es doble: por un lado, la extensión de este trabajo no permite repasar todos los autores poscoloniales (además de que no es su pretensión referir a toda la teoría poscolonial) y, por otro, he querido centrarme aquí en un “esqueleto” epistemológico de la teoría poscolonial, esto es, en sus fundamentos más básicos y no así en otras ramificaciones, como la extensa discusión colonialismo/colonialidad (que refiere más bien, según lo entiendo, a asuntos contemporáneos) o la subalternidad. De este modo, me parece que la filosofía de Dussel, que comienza desde la Conquista y problematiza el asunto de la representación en la historia periférica, y la “bajada” geopolítica de Mignolo como proyecto y lectura étnica de construcción de mundos en pugna, muestran de manera más transparente la ontología poscolonial que es esencial para la crítica de la colonialidad, en su mismo origen y hacia el presente. Por último, Homi Bhabha es de mi interés sobre todo por su análisis del fenómeno del reconocimiento.

Hilando sus reflexiones en un sólo bloque teórico, dentro del que pretendo pensar los asuntos que nos competen, propongo una manera distinta de aproximarnos al problema de la relación entre el indio y el español, es decir, al problema de la constitución de ciertos sujetos que representan la realidad. Dicha perspectiva refiere a la inmediatez pre – representacional y sobre todo a las consecuencias de asumir que el problema del reconocimiento es el problema de la frontera entre la naturaleza y la cultura. La inmediatez de la manera de ser en el mundo supone de antemano una nueva relación con el paisaje que no es necesariamente representacional, que no constituye sujetos sino que personas. Este movimiento ya no será aquel que va desde la imagen hacia el espejo, desde el sí mismo hacia el sí Mismo.

II. *La diferencia colonial es un distanciamiento.*

Si se quiere comprender los fundamentos ontológicos y el proyecto político de la teoría postcolonial es necesario referirse a Enrique Dussel. A este filósofo le debemos la idea de situar el origen del sujeto cartesiano en la Conquista de América, en la violencia del ocultamiento del Otro y en el mito del progreso sacrificial en pos de la civilización universal, de su historia. Al mismo tiempo, es Dussel quien nos propone que no basta con dar cuenta del mito en el que la Modernidad se funda, sino que es necesario proponer una manera para la liberación que residiría, en este caso, en el reconocimiento del otro como Otro, como voz que adviene desde “afuera”. Me parece que gran parte de las reflexiones posteriores de distintos autores tienen a las obras de Dussel como referente, sobre todo porque supo establecer que lo que se le impone al Tercer Mundo, en un movimiento ontológico, tiene su piedra angular en América, en la muy concreta relación entre españoles e indios. Así, Dussel regresa sobre los fundamentos modernos y desprende de ellos un proyecto que, en teoría, los supera. Pero en vez de eso, según propongo aquí, el otro sobre el que se han construido todas las utopías posibles desaparece bajo una voz que ya existía de antemano.

Para comprender el proyecto de Dussel y sus fundamentos ontológicos es necesario establecer que, en gran parte, su crítica postcolonial a la Modernidad se centra particularmente en Hegel. Es el movimiento de la conciencia hegeliana, su dialéctica absoluta como Razón ilustrada, la que “ocurre”, por así decirlo, en 1492, realizándose desde ahí el principio del Ego Cogito, además del etnocentrismo que le pertenece de suyo. Según el propio Dussel, Europa parte desde sí misma para su realización, ciega a otros mundos. Esto es así porque ella se asume como portadora del “Espíritu”, dándose un cierto derecho sobre el resto de las gentes. Es desde aquí, entonces, que se construye tanto el “eurocentrismo” (a saber, que Europa es la medida de todo lo existente) como el concepto de Periferia, impuesto sobre los sujetos colonizados. Pero para que esto fuera posible, esto es, para que una tal Razón Ilustrada fuera posible, tanto el Descubrimiento como la Conquista tuvieron que ocurrir, constituyéndose aquel “ego” moderno que observa al mundo solamente a su imagen. Así, según Dussel, América Latina se conforma, desde 1492, como la Alteridad en sí misma, una “otra cara” de la Modernidad (Dussel, 1994: 19 – 21).

La ontología hegeliana se despliega de manera tal que abandona al Otro en lo encubierto sobre el mito de su propia superioridad, instaurando la necesidad de expandir la dicha ontología hacia otros “sujetos”. La experiencia radical que se tiene de otro, que inauguran España y Portugal, constituye el fundamento ontológico para la Modernidad: verse a sí mismos en el Otro y nada más que a sí mismos, es decir, primero una representación, un encubrimiento, un traer al otro como imagen, y luego un reconocimiento de lo que Dussel llama “lo Mismo” (cuando el movimiento se cierra al Otro) o bien “Totalidad” (cuando el movimiento está abierto a lo exterior) (Dussel, 1973: 97).

Para el movimiento de lo Mismo, tal y como todo lo óntico, lo Otro está contenido en él. El espíritu que aún no es infinito, impulsado todavía hacia la verdad, se encuentra ya en un mundo presupuesto, de apariencias. Al mismo tiempo el espíritu finito, al ser una manifestación limitada del espíritu absoluto, ya se presenta como aquel que engendra desde sí a dicho mundo. El mundo queda puesto en el interior de la subjetividad absoluta como absolutización de la subjetividad moderna (Dussel, 1974: 116). Es de esta manera que el Otro queda dentro de la ontología moderna como lo otro, una escisión en la que el movimiento de la subjetividad se reconoce a sí misma (Dussel, 1973: 103). Dicho de otra manera, lo otro no se asume en su radicalidad externa al Yo, es decir como un *rostro*, como *el* Otro, sino que se subsume a lo Mismo en el sentido de la representación (el encubrimiento histórico de la Conquista) y del reconocimiento (el movimiento de la subjetividad absoluta sólo ve su propio movimiento, lanzado hacia la verdad).

Según Dussel, el problema del Otro como interior a la conciencia es que el proyecto emancipador de la Modernidad nunca se realiza. Esto ocurre porque el movimiento no se puede relanzar hacia la novedad que existe, antropológicamente, en el exterior: el Otro radical, distinto a mí. El movimiento del Espíritu hegeliano como lo Mismo es dialéctico, y sólo es capaz de “ver” las oposiciones que le son internas (Dussel, 1974: 114).

La Totalidad, por otro lado, está abierta a lo que pudiera serle externo, puesto que al estar totalizada no repite necesariamente su movimiento fundamental hacia sí. Siempre a partir del movimiento dialéctico y tomando su mismo punto de partida, Dussel propone la constitución analógica del método del reconocimiento y de la

emancipación: el método analéctico. Ya no nos encontramos con una identidad y unas ciertas diferencias que pudieran serles internas al sujeto absoluto, sino más bien con pura irreductibilidad y distinción. El Otro ya no puede ser reducido al sí Mismo, a la Totalidad, gracias a su externalidad radical (Dussel, 1973: 103). Es por ello que la apertura hacia el Otro traerá pura novedad: la analéctica es un método de la escucha, del reconocimiento de la existencia distinta del Otro y, por lo tanto, es un método ético, político. Si se asume que lo Mismo no reconoce la posibilidad de la exterioridad, debemos decir también que la Totalidad reconoce aquello que está encubierto, por lo menos desde 1492, por el *Cogito ergo sum*, que se va constituyendo desde la Conquista hasta las reflexiones cartesianas de 1636. El encubrimiento del Otro a partir de la representación, desde las condiciones internas de las diferencias dialécticas, proviene de la relación interna entre la conciencia del Yo y la *res extensa*, lo óntico que se vuelve objeto de la subjetividad absoluta y, por lo tanto, pura subjetividad o proyección del movimiento dialéctico mismo.

El asunto del reconocimiento del otro como distinto, en Dussel, se comprende mejor si se da cuenta de su proyecto político: la transmodernidad, una modernidad total y universal aunque no “en sí Misma”, sino que vuelta más allá de sus límites en un movimiento que va *hacia* el Otro, que escucha al Otro, y que luego regresa al movimiento dialéctico que se despliega como Historia Universal. El proceso histórico que Dussel propone realizar es el siguiente:

"(...) en primer lugar, el discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige dialéctica y ontológicamente hacia el fundamento. En segundo lugar, de-muestra científicamente (epistemática, apodícticamente) los entes como posibilidades existenciales. Es la filosofía como ciencia, relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico. En tercer lugar, entre los entes hay uno que es irreductible a una deducción o de-mostración a partir del fundamento: el 'rostro' óntico del Otro que en su visibilidad permanece presente como transontológico, metafísico, ético. El pasaje de la totalidad ontológica al otro como Otro es analéctica, discurso negativo desde la totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al Otro positivamente desde la misma totalidad; discurso positivo de la totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del Otro desde el otro"(Dussel, 1974: 183).

Se hace evidente que, independientemente de que la crítica central se dirija hacia Hegel, ya no puede haber una desestructuración del proyecto moderno, sobretodo porque el movimiento inicial es de suyo el movimiento hegeliano. El encubrimiento del Otro desde 1492 y la consecuente violencia que le pertenece, oculta tras el mito del desarrollo y del sacrificio (a saber, que la racionalidad se mueve desde Europa hacia Latinoamérica y que la pérdida de culturas y de gentes es un precio a pagar), no parece ser más que un error histórico, una grieta en la comprensión que Europa tenía de sí misma, tanto de España y Portugal en un primer momento, como de Inglaterra y de los países nórdicos en un segundo momento, con el advenimiento de la filosofía iluminista. El proyecto transmoderno se justifica en el reconocimiento del otro como Otro, pero siempre para traerlo “de vuelta” hacia la Totalidad humana, que es la función de la filosofía latinoamericana. Efectivamente, tras el movimiento analéctico una dicha filosofía se hace posible como un pensar liberador que escucha al Otro oprimido, puesto que el hombre latinoamericano ha sido descubierto como exterioridad metafísica *respecto* al hombre nordatlántico. Efectivamente, tras el movimiento analéctico una dicha filosofía se hace posible como un pensar liberador que escucha al Otro oprimido, puesto que el hombre latinoamericano ha sido descubierto como exterioridad metafísica *respecto* del hombre nordatlántico (Dussel, 1974: 195. Uno de los supuestos de esta conclusión es que la Historia es universal. Si no fuera así, el hecho particular de la opresión de los pueblos americanos no tendría por qué ser asociado a una Totalidad cerrada sobre sí misma. La liberación analéctica es universal toda vez que el filósofo le devuelve al otro su posición, por decirlo así, en la Totalidad que lo ha mantenido oculto a través de un mito. Efectivamente, según el propio Dussel:

“La filosofía latinoamericana es, entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa, y norteamericana, pero antecediendo a la filosofía africana y asiática posmoderna, que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial: la filosofía de los pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial, no ya en el sentido hegeliano unívoco, sino en el de la universalidad analógica, donde cada persona, cada pueblo o nación, cada cultura, puede expresar lo propio en la universalidad analógica,

que no es ni universalidad abstracta - totalitarismo de un particularismo abusivamente universalizado- ni la universalidad concreta - consumación unívoca de la dominación"(Dussel, 1974: 196).

La transmodernidad no es nada más ni nada menos que eso, un momento de la "filosofía humana". La Totalidad de la Historia Universal se despliega desde sí Misma, a través del filósofo, hacia la externalidad metafísica donde el Otro reside antropológicamente, concretamente, escuchándolo y devolviéndole la Totalidad perdida, reconociéndolo en la representación. Para que esta reflexión sea lograda debe comenzarse necesariamente desde el punto que le corresponde a la violencia como encubrimiento y, por lo tanto, a la representación como reconocimiento posible del sujeto frente al mundo, pero esta vez asumiéndose la existencia del otro como tal, como novedad. Para Dussel la representación fijada como eje es esencial, puesto que su objeto político es el reconocimiento del sujeto universal frente al mundo que se despliega tanto dialéctica como analécticamente. Y cuando hablamos de sujeto universal hablamos sobre todo de la Razón como posibilidad emancipadora, ya no sólo de la inmadurez kantiana, sino que a su vez del mito que oculta a la externalidad metafísica. La preocupación de Dussel es que el mito de la Modernidad, que nace en la Conquista, es del todo irracional y, al ser irracional, es imposible que cumpla la promesa de la liberación humana (Dussel, 1994: 147). Es evidente que aquello sigue respondiendo al proyecto Moderno pero desplazado desde sí mismo, en un movimiento nuevo. Tómese, por ejemplo, el siguiente extracto:

Si uno radicalizara una crítica a la filosofía liberadora de Dussel, tendríamos que decir que el Otro no tiene realmente voz si no es para justificar el proyecto transmoderno. Digo esto porque no hay analéctica metafísica si no existe dialéctica desde la Totalidad dominadora, lo que significa que el Otro radical no es otro para sí mismo ni otrifica tampoco la Totalidad: en principio, su condición es la del dominado que será reconocido como parte de un movimiento mayor, desde una voz propia que sin embargo le pertenece antemano en un movimiento que se supone universal (el de la historia y el de la filosofía). El Otro es relativo a la Totalidad porque le es externo. En el quid de la filosofía dusseliana aparece la representación porque se busca reconocer al otro como culturalmente apto para formar parte del movimiento dialéctico. Así, la

filosofía latinoamericana, y Latinoamérica en general, no puede escapar al problema de la otrificación, que regresa a imagen y semejanza de la ontología que ya se está desplegando desde la Conquista como *Cogito ergo sum*, Yo Conquisto, Yo Encubro.

Se puede definir a Dussel como un filósofo postcolonial: su problema inicial es el de la Modernidad y su filosofía propone un proyecto político que la supera en términos de la Razón emancipadora. Al mismo tiempo, en su filosofía racionalista y representacional se esconde el germen de la colonialidad y de la diferencia colonial. La colonialidad se funda con la Conquista puesto que el encubrimiento del Otro supone que se impondrá sobre él la episteme particular de Europa. La realización del sujeto cartesiano es la extensión de la colonialidad de la época moderna en el tiempo, y esto es lo que el mito pretende ocultar. Pero el mito de la Modernidad colonialista no puede subsistir sin la diferencia colonial, es decir, el hecho de que aquel que ha sido encubierto es esencialmente externo, relativo al sí Mismo: es en el otro que se reconoce la Totalidad para proyectarse en pura transmodernidad. La diferencia colonial ya expresada en relaciones concretas, por ejemplo entre españoles e indios, es la que permite, en la práctica, justificar la violencia que el mito esconde. El mito que oculta el encubrimiento y la diferencia colonial se copertenecen de tal manera que la colonialidad se convierte en el eje epistemológico de la época moderna. En resumen, la colonialidad sustenta y se sustenta en la representación de otro, donde cierta particularidad histórica se reconoce a sí misma, sustentada como reconocimiento en la diferencia colonial impuesta.

Tal representación de otro en pos del reconocimiento ocurre de manera violenta, es decir, a través del encubrimiento, del no – reconocimiento de la externalidad. El encubrimiento requiere de un mito para que el reconocimiento se sostenga: la superioridad del que realiza la representación, *el subjectum*, y el sacrificio del otro dentro de la subjetividad absoluta, con el fin de realizar un cierto proyecto emancipatorio. Es aquí donde la diferencia colonial sostiene toda la estructura: sin la diferencia concreta, así como pensada e impuesta, entre unos y otros, el mito de la Conquista no puede legitimarse y el reconocimiento que la colonialidad sostiene, epistemológicamente, se desarma. Y ocurriendo aquello se deconstruye la Modernidad, puesto que ya no habría imagen del mundo en la que el sujeto pudiera sujetarse, observarse.

Para que la diferencia colonial sea operativa como concepto es necesario que la única forma del despliegue de la Historia Universal sea una diferencia colonial como *distanciamiento*. La peligrosa cercanía entre unos y otros no le sirve a una filosofía que funda su reflexión en la violencia irracional de la representación y que busca el reconocimiento como proyecto político fundado en la Razón. Si no existe este distanciamiento colonial, identificado aquí con la diferencia colonial, entonces la relatividad de la externalidad, la cultura de un otro que no puedo descifrar, es imposible.

La diferencia colonial le es útil tanto a la colonialidad como a la transmodernidad: la colonialidad requiere del distanciamiento para generar el encubrimiento del Otro y generar el reconocimiento de lo Mismo; la transmodernidad se funda en el distanciamiento para subvertir la dialéctica hegeliana a partir del reconocimiento externo, metafísico. Tanto la Modernidad irracional como la Transmodernidad racional tienen un mismo punto de partida: la diferencia colonial como la que sostiene a la colonialidad a través de un mito. Lo que Dussel provoca es la apertura de un camino para que la racionalidad se cumpla como liberación, pero subsume al mundo entero bajo una universalidad absoluta que ya no esconde su origen particular sino que lo niega en nombre de la alteridad¹⁰.

Pero dicha alteridad es una trampa: es solamente metafísica, no ontológica. No tiene más mundo que el de la opresión colonial o el de la relatividad respecto de una Totalidad que la llama. Recordemos aquí que, para Dussel, Latinoamérica es *la otra cara* de la Modernidad. América Latina debe ser reconocida, debe ser escuchada pero puesta de regreso en un movimiento que, al parecer, nos pertenece a todos por igual. El filósofo, en pocas palabras, se hunde en un etnocentrismo insalvable, puesto que el etnocentrismo reside de suyo en el reconocimiento. Ir a reconocer a otro es reconocer el sí Mismo sin la disposición de asumir a otra ontología como verdad plena, sino siempre como verdad relativa a quien la escucha. La externalización de la filosofía latinoamericanista de Dussel provoca, al fin y al cabo, que el otro no tenga Otro, sino

¹⁰ Siguiendo a Carmen Bernard, preferimos el concepto de otredad antes que el de alteridad (que muchos autores utilizan; Dussel, por ejemplo): Esto porque, según la autora, el concepto de alteridad, proveniente del latín *alter*, refiere a una réplica doble donde uno de los entes es "el segundo". El doble es una réplica inversa o complementaria del sí mismo, pero siempre subalterna. Por otro lado, el concepto *alius* significa "el otro", aquel que es de suyo distinto (Bernard, 111: 2001). Es sintomático, en este sentido, que Dussel utilice el concepto de alteridad para referirse al otro del Sí Mismo: el alter se subsume a ser "el segundo" que, si bien es escuchado, se constituye como reconocimiento del sujeto, como réplica.

que sea solamente el Otro de la Totalidad. Según sugiere Viveiros de Castro, es sólo asumiendo la existencia radical del otro del Otro, de una manera interna a la existencia, que nos percatamos de que somos el otro del Otro, al igual que el otro vuelto Mismo: “(...) *el otro del Otro no era exactamente el mismo que el otro del Mismo*”.(Viveiros de Castro, 2010: 28)

La crítica de Walter Mignolo a Dussel refiere a la labor específica del filósofo. Mientras para Dussel el filósofo latinoamericano debe reconocer al Otro en su externalidad, para regresarlo a la Totalidad y constituir el proyecto Transmoderno, Mignolo propone una mirada epistemológica. Esto significa que el pensamiento de aquellos que viven en los bordes o en las fracturas del sistema queda no solamente subsumido, sino que ha venido ejerciendo una resistencia frente a la epistemología universalizada del Sistema Mundo Moderno Colonial. El Sistema Mundo Moderno Colonial es el mundo que nace tanto desde la Conquista, como constitución de la epistemología moderna, como desde el sistema económico capitalista temprano, al configurarse el circuito comercial del Atlántico. Por eso, aquello que Dussel llama Liberación Mignolo lo llama Descolonización (Mignolo, 2008: 238). Son, entonces, dos proyectos políticos distintos.

Según Mignolo, Dussel propone una doble operación de deconstrucción y de reconstrucción, esto es, una suerte de llamado desde una posición epistémica subalterna pero localizada por la filosofía de Occidente (Mignolo, 2008: 240). Frente al dilema de la apropiación de la filosofía europea como eje del reconocimiento del Otro, el autor convierte la filosofía de Dussel en una teoría geopolítica dirigida hacia la práctica descolonizante. Esto dice relación, sobre todo, con que Mignolo se sitúa desde el problema del pensamiento de borde o de la Razón subalterna. Para sostener esta teoría postcolonial de borde, descolonizante y que desplaza el llamado *loci de enunciación* desde la epistemología del sujeto absoluto hacia el conocimiento subalterno del Tercer Mundo, el autor construye los conceptos de colonialidad y de diferencia colonial. Todo lo que hemos desprendido de Dussel, inclusive estos dos conceptos, aparece explícitamente en la reflexión geopolítica de Mignolo. Pero, como el propio concepto de geopolítica nos hace pensar, las propuestas son aquí espacializadas o, en términos postcoloniales, todo conocimiento, tanto el teórico académico como el de los pueblos

oprimidos, está localizado y ya no sólo metafísicamente pensado. La subversión del Sistema Mundo Moderno Colonial (agregando la colonialidad al concepto acuñado por Wallerstein) es una divergencia espacial de traslado del pensamiento desde un lugar específico hacia otro, desde una episteme hegemónicamente localizada hacia otra, esta vez subalterna: lo que Mignolo llama “*loci de enunciación diferencial*” (Mignolo, 1996: 14).

En relación a la dependencia entre la diferencia colonial y la colonialidad (tomada directamente de Quijano, aunque no completamente), Mignolo es bastante claro:

"The fundamental difference is indeed the colonial difference, since it is not just a case of incommensurable cosmologies or worldviews but a difference articulated by the coloniality of power. Consequently, the two are historically and logically linked to each other in a relation of dependency".(Mignolo, 2008: 236)

Al mismo tiempo, Mignolo establece que la dicha articulación espacial del poder, desde el siglo XVI y el surgimiento del llamado “circuito comercial atlántico”, es lo que Quijano llama “colonialidad del poder”. De este modo, la modernidad (ontológica, una manera de relacionarse con las cosas del mundo) y el sistema mundo moderno (geopolítico, epistemológico) se copertenecen como paradigmas. Pero mientras Dussel aboga por analizar la modernidad, Mignolo se preocupa del sistema mundo, sobre todo porque tiene una cierta visibilidad espacial, poniendo a la modernidad y a la colonialidad la una junto a la otra. A su vez, y siguiendo en gran parte las reflexiones de Quijano, el autor piensa que la modernidad gira en torno a Europa, mientras que el sistema mundo trae a la colonialidad como un componente de la modernidad misma, antecediéndola, muy diferente del colonialismo como un acto concreto, que es de hecho posterior (Mignolo, 2008: 228).

Mignolo le adjudica a Quijano asuntos que son esenciales. Por ejemplo, que la colonialidad está situada antes del siglo XVIII, tal y como lo planteara Dussel, definiéndola como una estructura de poder que antecede a la Modernidad. Además, la colonialidad se diferencia del colonialismo, si bien ambas son formas de imposición del poder colonizante. Quijano es quien sitúa la constitución del Sistema Mundo Moderno

Colonial en el circuito Atlántico, que constituye la conexión geopolítica de dependencia entre el “centro” y la “periferia”. Ahora el capitalismo se nos aparece fundado en la colonización, situando a Latinoamérica en la constitución misma de la Modernidad.

Pero la productividad de Mignolo en esta macro teoría no es nada menor. Si bien se apoya en las bases propuestas tanto por Dussel como por Quijano, el autor sitúa el problema de la colonialidad en el espacio, es decir, en las geopolíticas del conocimiento. Si el colonialismo es la imposición efectiva del poder, entonces la colonialidad como estructura está geopolíticamente situada, con un contenido que es siempre epistemológico¹¹: todo locus político es un locus de enunciación distribuido geopolíticamente, por lo tanto desplazable. Se debe tener en cuenta que la enunciación es el decir algo, y que decir algo significa, por lo general, elaborar un discurso que realiza un juicio del mundo; al mismo tiempo, el juicio se sostiene en una estructura de significación epistemológica, en principios de conocimiento que permiten que nos refiramos al mundo.

Así, mientras la colonialidad es el loci de enunciación de la Modernidad, la diferencia colonial aparece como el loci de enunciación de la Razón postcolonial, puesto que dicha diferencia, como lo hemos desprendido del argumento de Dussel, es la manera concreta en que la colonialidad se sostiene (y viceversa). Dicho de otra manera, la diferencia colonial va aparejada de una subalternización del conocimiento, mientras que el pensamiento de borde no puede ser pensado sin la diferencia colonial:

“(...) it is the recognition of the colonial difference from subaltern perspective that demands border thinking”. (Mignolo, 2000: 6)

Pero es la misma diferencia colonial la que debiera permitir un pensamiento postcolonial, en el sentido político del término: la “otra cara” de la colonialidad es la

¹¹ Debe hacerse notar que Santiago Castro-Gómez establece que la colonialidad es ontológica, mientras que aquí sugiero que es epistemológica, es decir, una estructura que moviliza y actualiza la ontología del reconocimiento. Efectivamente Castro-Gómez, en una entrevista del año 2012, define la colonialidad como un modo de valoración (desde nuestro punto de vista, una inclinación hacia las cosas del mundo) (González & Rodríguez, 2012: 187). Para nosotros, lo que antecede ontológicamente a la modernidad/colonialidad es el reconocimiento representacional como modo de ser. La colonialidad opera como un modo de conocimiento de sujetos sustentada en la diferencia colonial y en un mito de superioridad. Si bien la distinción es analítica (¿cómo distinguir de manera clara y distinta el conocimiento del modo del ser que lo realiza? ¿cómo distinguir el conocimiento de la vida misma?) nos parece atinente distinguirnos del autor, con el fin de no generar confusiones.

diferencia colonial que contiene la posibilidad de su subversión geopolítica. Al poner Mignolo la diferencia colonial como loci de enunciación, deja de existir el filósofo que libera la Totalidad desde el Otro metafísico, y aparece la Razón postcolonial. Esto sólo puede ocurrir desde el conocimiento de fractura y del pensamiento desde los bordes, constituidos por la posición epistémica de la colonialidad y su diferencia. El loci de enunciación diferencial se desprende de la diferencia colonial.

Si la colonialidad y la diferencia colonial se copertenecen, sostenidas por el mito de la universalidad epistémica de la Modernidad (como nos sugiere Dussel), ¿cómo es posible subvertir, realmente, la episteme geopolíticamente localizada de la Modernidad? La diferencia colonial se funda en el modo del conocimiento científico, a saber, la relación entre el sujeto y el objeto; éste conocimiento, a su vez, tiene sus fundamentos ontológicos en la representación y en el reconocimiento, en el *subjectum* que hace del mundo su propia imagen. En dicha representación se les exige a las cosas que se presenten ya como representaciones, desde aquella imagen del sujeto que es siempre la imagen del mundo (Heidegger, 1984: 73). Por esta misma razón, que la diferencia colonial es el locus desde el que se piensa una nueva Razón postcolonial diferencial, es dable pensar que el resultado de la propuesta de Mignolo no es menos moderno que la Modernidad que se funda en la colonialidad. Para profundizar en esta paradoja es necesario acercarnos al proyecto político de Mignolo: la diversalidad.

La diferencia colonial como loci de enunciación permitiría eventualmente la reestructuración diferencial del conocimiento a nivel global. Pero frente a la universalidad supuesta de una episteme (la colonialidad), lo que Mignolo propone es un mundo hegemoníamente diferenciado, diverso en todas sus epistemes posibles: diversalidad. Mignolo la describe como el proyecto universal de la diversidad, alternativo al relativismo y alterno a la universalidad. La diversalidad supondría una red de confrontaciones planetarias en un contexto globalizado (Mignolo, 2008: 256). Lo interesante aquí es la relación entre relativismo, universalidad y episteme. Al estar las epistemes siempre geopolíticamente distribuidas, es decir, al generar y ser generadas por y desde *locus*, lo que está en el fundamento de la diversalidad es la relación de una episteme particular con el espacio. Así, lo universal que subraya el asunto de la diversalidad es efectivamente la perspectiva epistémica sobre el espacio o, dicho de otra manera, del entorno vuelto territorio. El problema es uno de hegemonía: la relación

entre una estructura de significación (o cultura) y la capacidad de control sobre el espacio.

Mignolo asume que el punto de partida es el relativismo cultural. Pero, al mismo tiempo, propone que dicha perspectiva es insuficiente, puesto que no da cuenta del contexto del poder y la dominación. Para el autor, el relativismo cultural como inconmensurabilidad de cosmologías sería operativo para los siglos XVI y XVII pero no para los siglos posteriores, puesto que la coexistencia de grupos en un mismo marco global, definido por la colonialidad, hace que las relaciones semióticas entre unos y otros no puedan ser distanciadas en términos de relatividad. (Mignolo, 1995: 237)

Lo que debe asumirse en la realidad postcolonial, entonces, es una diversidad cultural o pluralismo que nace del mismo pensamiento de borde, desde la diferencia colonial (Mignolo, 1995: 15). La relatividad cultural es el punto de partida, pero éste se transforma cuando observamos las relaciones localizadas entre unos y otros ¿Quiénes o qué son aquellos que se relacionan entre sí, en términos de poder? La respuesta es bastante simple: mundos. O, mejor dicho, supuestos centros de mundo, *axis mundi*, que constituyen etnias, *ethnos*, distintos conceptos de “nosotros” que se vienen a materializar políticamente (Mignolo, 1995: 231, 242 – 243). El problema de lo que Mignolo llama la comprensión pluritópica, tanto teórica como políticamente (en términos de la existencia de múltiples grupos organizados), es étnico: gentes que comparten maneras de referir al mundo desde epistemes localizadas, formas del conocimiento que se imponen las unas sobre las otras, y que se derivan del problema del relativismo cultural hacia el asunto que compete a los conflictos de poder.

Sería relativamente simple, con todo lo referido acerca de la teoría de Mignolo, decir que la diversidad se sustenta en el reconocimiento y en la representación. A mí entender efectivamente lo hace, pero no debido a una falta de intención por parte del autor por escapar del problema. Mignolo plantea que el asunto de la colonialidad tiene que ver con que el conocimiento subalternizado es un conocimiento “otro”o, mejor aún, “otrificado”. Utiliza entonces el concepto de gnosis, una alternativa tanto para la episteme, como conocimiento teórico fundado en el sujeto y el objeto, como para la hermenéutica en el sentido de la interpretación. Estas últimas son maneras occidentales del saber, establecidas como universales desde la específica particularidad Europea, la

diferencia colonial y la colonialidad del poder. La gnosis, entonces, se identifica políticamente con el pensamiento de borde (Mignolo, 2000: 17).

Además, la etnicidad no se sostiene necesariamente en el reconocimiento. Esto sobre todo porque Mignolo es cuidadoso de no caer en la diferencia entre la Naturaleza y la Cultura, tema que será central en nuestras reflexiones: las personas no están fuera de la naturaleza sino que participan en y de ella. El autor propone que, antes que para la identidad como tal (a pesar de que, en un nivel superior, el *axis mundi* sí define un nosotros localizado), aquellos mecanismos de conocimiento (gnosis) que ciertos grupos de personas poseen y comparten sirven tanto para la supervivencia como para el control del territorio. En los procesos de colonización, según el autor, personas de distintas culturas luchan por preservar la posesión sobre unos ciertos territorios, conceptualmente inclusive. Esta necesidad de posesión apunta a unas necesidades programadas en dominios específicos de interacción entre unos y otros (Mignolo, 1995: 333). Aquí la cultura no se comprende como representación, que es la lógica del relativismo cultural, sino como *enactment*, un tipo de representación práctica, un juicio, un hacer-acto que se presenta como alternativa cognitiva a la representación y que, extrañamente, sirve no sólo para pensar sino que para resolver “necesidades programadas”. Extraña solución para la paradoja del reconocimiento, la diversidad y la Modernidad.

Para comprender la localidad de los grupos, sus posiciones geopolíticas y las relaciones de dominación, es inevitable referir a la hegemonía. La diferencia colonial, la colonialidad del poder, el locus de enunciación diferencial, el relativismo cultural, la diversidad cultural, el pensamiento de borde como gnosis y, en fin, la diversidad como proyecto, son todos descriptores que, necesariamente, deben ser analizados desde el concepto de hegemonía como una cierta relación de control y superación de las limitantes del entorno, configurando un territorio que será sobrepasado, satisfaciéndose las necesidades específicas de un organismo que piensa: el ser humano.

Es en este punto donde se hace incomprensible la alternativa tanto de la gnosis como de la materialidad natural de la etnicidad, propuesta por Mignolo. La hegemonía étnica, tanto como control de un territorio así como un acto de definición del sí mismo, nos lleva necesariamente al problema de la representación, y por lo tanto del reconocimiento: no es posible pensar en el control político hegemónico de un espacio, cuyo origen es el relativismo cultural, si no asumimos una relación que fuera solamente

epistémica respecto del entorno, incluso si la manera del conocimiento no se sustentara, en principio, en la relación entre sujeto y objeto. Independientemente de que el relativismo cultural sea transmutado en un campo político de control y de develación de saberes subalternos, ese espacio que se constituye desde los bordes y fracturas del Sistema Mundo Moderno Colonial es un espacio representado en el que los grupos se reconocen, o que por lo menos reconocen como propio: un espacio que “me pertenece” y al que me “conecto” según ciertas conceptualizaciones cosmológicas que permiten que me lo apropie. La teoría postcolonial de Mignolo suele ser sumamente contradictoria y esto se debe, según pienso, a la posición que pretende ocupar: los bordes, las fracturas de la Modernidad, muestran la colonialidad y la posición del Otro desde la diferencia colonial, pero en el intento de salvar aquello que el Otro es o podría serse recupera una política del reconocimiento que le pertenece a la colonialidad misma como fundamento, incluso si se invoca la gnosis o la relación de sobrevivencia en un entorno que, en principio, no sería necesariamente representado pero que finalmente sí lo es, al entrar en juego la diversidad como proyecto de hegemonías múltiples.

Lo importante de notar aquí es que tanto para Dussel como para Mignolo el problema de la diferencia colonial como soporte de la colonialidad es un problema de reconocimiento y representación. En Mignolo el enfoque es étnico: se sostiene en un modo de conocimiento, sea cual sea dicho modo, que busca el control de un territorio para hacerse posible, controlando los contenidos del sí Mismo en términos hegemónicos. Sea el relativismo cultural de los siglos XVI y XVII o el marco común de la colonialidad, hecha efectiva desde el siglo XVIII, el problema sigue siendo el mismo: la lectura de lo Otro no escapa ni puede escapar, tanto en Dussel como en Mignolo, del problema de la representación y del reconocimiento, de la necesidad de sujetar el mundo para sostener la existencia de la propia subjetividad. Estos son los fundamentos ontológicos de la teoría postcolonial y, por lo tanto, del concepto de diferencia colonial como experiencia concreta.

El otro no tiene Otro en la colonialidad, puesto que la mirada está siempre puesta en un proyecto político que se funda en la Modernidad y cuyo mito se sustenta en la diferencia colonial. La diferencia colonial aparece como el principio de la redistribución geopolítica global en el territorio, en Mignolo, y como base de los fundamentos

ontológicos de lo Mismo moderno en Dussel. Lo que se pretende realizar con el proyecto postcolonial, superando una trayectoria colonialista de más de quinientos años, es un reconocimiento total: universal transmoderno en Dussel, diversal pluritópico y gnóstico en Mignolo. Si bien ambas lecturas han hecho visible, desde la teoría de la postcolonialidad, cómo es que se ha ido construyendo la estructura ontológica y política de la Modernidad, desde 1492 hasta la época contemporánea, ambas a su vez invisibilizan las posibilidades internas de la colonialidad. Dicho de otra manera, la obsesión por la continuidad del reconocimiento, por la constitución de un sujeto nuevo que pudiera surgir de la trayectoria colonialista, oculta otras formas de comprender tanto el entorno como la persona misma y sus relaciones concretas. Este último es el asunto que más nos interesa en esta investigación.

Respecto de la obsesión por el reconocimiento como fundamento de la colonialidad, en “*The Location of Culture*” Homi Bhabha¹² nos entrega ciertas luces de dicho proceso, tanto esclareciendo lo que él llama *resemblance* como mostrándonos, nuevamente, que lo postcolonial como teoría se ha vuelto impensable si no es desde la representación como reconocimiento.

Según el autor, el discurso colonial o, como lo he venido llamando, la colonialidad, se copertenece con un imaginario (imagen del mundo) y en este sentido supone tanto una identidad en términos de diferencia y representación como una ausencia de ella, un vacío, al regresar la imagen del Otro proyectada desde un “espejo”. La identidad es la imagen construida representacionalmente que regresa trunca en el reconocimiento que se hace del Otro y al que se le ha impuesto una diferencia específica, la diferencia colonial. En el Otro me observo a mí mismo pero, al mismo tiempo, observo el vacío y la ficción de la construcción jerárquica. La objetivación representacional que se hace del Otro, desde la colonialidad, se encuentra siempre amenazada por el regreso de la mirada. Al identificarse la relación imaginaria se muestra la existencia de un otro alienante y en su movimiento se deja siempre un rastro de pérdida, de ausencia. El reconocimiento y, al mismo tiempo, la negación de la

¹² Somos conscientes de que el autor no tiene como objeto de reflexión a Latinoamérica ni, más específicamente, el problema mismo de lo étnico (que es lo que aquí nos preocupa), sino más bien el asunto racial. Sin embargo, sus reflexiones acerca de la representación colonial, el reconocimiento como *resemblance* y la subversión política del discurso colonial son esenciales para trazar los límites de la teoría postcolonial como colonialidad y diferencia colonial.

diferencia interna (puesto que se homogeniza al Otro al hacerlo externamente diferente), será puesta en cuestión por la representación de la otredad y por lo tanto del sí Mismo, de su origen, de su continuidad (Bhabha, 1994: 77, 81).

Así, la relación entre representación y reconocimiento nunca es unilineal, puesto que aquello que se representa vuelve como construcción diferencial, poniendo en jaque la posibilidad de un reconocimiento completo. Asumo, entonces, que tanto la transmodernidad como la diversidad sostienen su proyección política en una situación postcolonial como la que Bhabha describe, desde el Tercer Mundo, para los fundamentos ontológicos de la colonialidad (que es, al mismo tiempo, el fundamento epistemológico de los mismos).

El pilar de la identidad con lo que le es imaginariamente externo, es decir, lo idéntico de la imagen del sí Mismo hacia sí mismo, así como su profundidad histórica y su continuidad en el tiempo, se sostiene en la relación “*sign-as-symbol*” que sugiere Roland Barthes: *Abgrund*. Bhabha la describe de la siguiente manera: “(...) (A) *verticality that creates a totemic resemblance of form and content ceaselessly renewed and replenished by the groundspring of history*” (Bhabha, 1994: 50). El reconocimiento es aquí la *resemblance*, su antecedente, un parecido del sí Mismo con el sí mismo en el que el *subjectum* se reconoce como ya sujeto a la imagen del mundo. El reconocimiento, como lo hemos visto hasta ahora, no es político todavía sino de suyo ontológico, al constituirse como una manera de relacionarse con el mundo: en la Modernidad colonial sólo me reconozco si soy parecido a mí mismo, a mi propia representación. He aquí la clave del reconocimiento y de la ausencia que la representación devuelve al sujeto: no es dable reconocerse como igual a mí mismo puesto que la sujeción del mundo en la representación no es completa y, por lo tanto, el reconocimiento es siempre un parecido de sí, una *resemblance*. Se construye entonces un mito histórico que la colonialidad justifica para la representación instituida desde la diferencia colonial, y en la que el sujeto se reconoce como existente frente a la homogeneidad jerarquizada del Otro ya diferenciado. Dicho mito (que es el mismo mito que viéramos con Dussel), el signo que se transforma en símbolo, es el que peligra permanentemente cuando la imagen del espejo regresa trunca. La ausencia que la representación le retorna al reconocimiento

daña la posibilidad del parecido de lo Mismo, por lo que la diferencia colonial debe ser sostenida con más ímpetu que antes.

He ahí la obsesión por la continuidad del sujeto en la que caen tanto Mignolo como Dussel: Mignolo con la hegemonía étnica, Dussel con el proyecto de liberación universal transmoderno. Ambos tropiezan con la paradoja del mito que hace del signo metonímico, circunstancial, una metáfora mítica de un sí Mismo que nunca puede completarse puesto que la representación trae ante sí la cosa a la manera de una imagen de la cosa, no como la cosa misma: se *re-presenta* lo presente. Tanto Dussel como Mignolo remplazan el mito de la diferencia colonial por otro distinto, que sin embargo aún se sostiene en la *Abgrund* moderna.

Sin embargo, pienso que Homi Bhabha nos presenta una respuesta satisfactoria que lograra aliviarnos del problema que subyace a la Modernidad colonial. Efectivamente, el autor es capaz de visualizar que el problema de la colonialidad reside en la relación entre la representación y el reconocimiento como *resemblance*, pero la solución postcolonial del autor no es más que otra – cara deconstruida del reconocimiento como mito de continuidad. Bhabha transforma el reconocimiento como *resemblance* en el problema del reconocimiento político, que subvierte la diferencia colonial en el intersticio de la representación, es decir, en la ausencia que el espejo devuelve al discurso colonial y al sujeto que lo sustenta. Se pasa de la ontología de la identidad de la imagen, en la que el sujeto se reconoce como *resemblance*, al problema de la cultura, la política y la interrogación. Ya no estaríamos enfrentados con el problema del ser sino con el de las estrategias discursivas de la contingencia, un cuestionamiento permanente del mito en el ámbito de la política y de la cultura (Bhabha, 1994: 49).

Dirigirnos hacia el asunto político, de la interrogación y de la cultura, es movernos desde la identidad hacia la identificación. La identificación sólo emerge *entre medio* de la negación y de la designación de la diferencia, y se realiza en la lucha entre la exigencia epistemológica de conocer al Otro y su representación en el acto de articulación y enunciación. Esto significa que la subversión del discurso colonial, en su intención de generar una continuidad para el sujeto que representa, ocurre en la huella de la ausencia de la representación. En la identificación la identidad no es un a priori ni se pretende que sea un ciclo cerrado, sino que es pura repetición e iterabilidad, puesta

cara a cara con el símbolo metafórico del mito del reconocimiento (Bhabha, 1994: 50). Frente a la presencia del Otro se presenta la ausencia y frente a la representación se presenta la repetición. En este sentido, la propuesta política de Homi Bhabha, que ya no es un proyecto sino una deconstrucción postcolonial, es el anverso de la colonialidad (Bhabha, 1994: 50).

El Otro aparece como la *negación* de la identidad como imagen: una puesta en juego político de un reconocimiento ontológico que ahora se aparece (o desaparece) como des-reconocimiento político. Esto ocurre en un Tercer Espacio entre la representación y el Otro homogenizado que se constituye en el momento justo en que el reflejo regresa invertido, subvirtiéndolo al sujeto, desarmándolo en la metonimia formal, desplazando el contenido de la colonialidad. El Tercer Espacio, que es el espacio político, es irrepresentable y constituye, al mismo tiempo, las condiciones de enunciación que aseguran que el significado y los signos de la cultura no tengan una unidad primordial: todo signo es apropiable, traducible, rehistorizable, releíble de una manera nueva (Bhabha, 1994: 37). No hay aquí ontología posible, y tanto el sujeto como el Otro objetivado quedan vacíos en la práctica política. Pero el Otro sigue siendo aquí herramienta de la Modernidad colonial: es la ausencia metonímica, el punto vacío de la representación colonial, la fractura de la metáfora colonialista, el rastro sin nombre que nace del poder colonial. La diferencia colonial es dislocada, así como la relatividad cultural, pero sólo para presentarnos un *espacio vacío*, de conflicto político, donde nada puede ser fijado realmente, solamente enunciado y repetido, imitado (Bhabha, 1994: 60).

Lo que hemos logrado hasta aquí es definirnos un espacio dentro de la teoría postcolonial, en su origen y su límite: el origen es la diferencia colonial *como distanciamiento*, constituida en el acto violento de 1492; su límite es el reconocimiento como *resemblance*, la manera inmediata del ser de la Modernidad, según la representación que constituye una imagen del mundo y en la que el Otro queda inscrito desde la colonialidad como fundamento epistémico. Tanto el violento distanciamiento concreto que supone la diferencia colonial como el *resemblance* del reconocimiento en la imagen del mundo (que es siempre representación) se copertenecen, constituyendo el mito de la continuidad del *subjectum*. Esto ocurre de diversas maneras, pero en todas ellas el ciclo regresa sobre sí mismo. El espejo parece ser irrenunciable, porque el punto

de partida (y el de llegada) de la colonialidad es la diferencia colonial como distanciamiento. Los tres autores escogidos, para delimitar el espacio teórico en el que nos movemos, comienzan a pensar desde el problema de la colonialidad como acto de representación de unos sobre otros, buscando definir la posición del Otro, su *función* en el esquema. Cómo es que el otro es construido en la maraña moderna y en su historia es la temática central de la teoría postcolonial: el Otro analéctico en Dussel, el Otro étnico en Mignolo, el Otro anverso en Bhabha¹³.

La violencia que subyace a la colonialidad, la diferencia colonial, es irrenunciable. Pensar más allá de ella, como si no existiera o no hubiera existido, no es ni podría ser mi pretensión. Pero sí pienso que es posible una alternativa a la colonialidad, ya no desde el problema de la Modernidad como trayectoria sino desde el Otro *como tal*. Extrañamente, la teoría postcolonial aboga incesantemente por el Otro, pero es patológicamente incapaz de visibilizarlo más allá del problema del mito del sujeto continuo. Esta patología viene del reconocimiento mismo: al definirse el punto de partida de la colonialidad *en* el sujeto, y al situarse la colonialidad *desde* el sujeto y su construcción, el espejo se conserva intacto porque el fundamento ontológico, externalizado o no, hegemonizado o no, deconstruido o no, sigue siendo el mismo.

La razón es muy simple: el otro Latinoamericano no parece tener Otro, una metafísica como lo diría Dussel, y por lo tanto no posee una ontología (una relación con las cosas del mundo) ni mucho menos una antropología (una posible comprensión de ontologías otras, o de la propia). La colonialidad actúa, desde la teoría postcolonial, como una reflexión epistemológica acerca de la Modernidad, asumiendo *de antemano* el contenido de la relación entre españoles e indios, por ejemplo. Existe, evidentemente, una jerarquía impuesta, pero dicha jerarquía colonial es una *forma*. Desde este punto de vista la teoría postcolonial es puramente formal, puesto que invisibiliza las experiencias coloniales concretas, tanto las actuales como aquellas que operan como origen del Sistema Mundo Moderno Colonial. La representación y el reconocimiento, si bien existentes, *ocurren en el tiempo*, y por lo tanto están lejos de ser lo único que ocurre en aquello que llamamos colonialidad. Pienso que la teoría postcolonial es y ha sido

¹³ Debido al tema que nos convoca aquí, es el Otro étnico de Mignolo el que más nos interesa, por lo que seguiremos dicho camino.

productiva al fundar la trayectoria de la Modernidad en la diferencia colonial y en el mito del sujeto, pero su proyecto político ha terminado por universalizar una ontología particular.

III. *Ahí donde ocurren las cosas.*

El problema del objeto y de la representación como reconocimiento es, al mismo tiempo, el problema de la naturaleza y de la cultura. En el fundamento de la teoría postcolonial está inscrita la distinción entre lo universal y lo particular, entre el contenido y la forma, entre lo material y lo simbólico. En la cultura existe de suyo la posibilidad de representar algo que está más allá de ella, mientras la naturaleza actúa como el objeto pasivo en el que dicha representación se realiza. La cultura se reconoce en la naturaleza de forma negativa, es decir, por una diferencia radical de distanciamiento.

El ser humano, para el pensamiento científico moderno, no es del todo natural: su capacidad de significación de objetos externos lo separa de la continuidad material del mundo pasivo que lo rodea. Por otro lado, la distinción entre naturaleza y cultura no está exenta del problema del Otro con el que tratamos más arriba. En primer término, aquellos que supuestamente están más cerca de la naturaleza poseen un nivel de civilización menor, es decir, *menos cultura*, y se encuentran por ello más cercanos al origen del ser humano. Esto permite jerarquizar a los grupos humanos desde el etnocentrismo de quien constituye la separación entre la naturaleza y la cultura (Ingold, 2000: 64). Y si en vez de una perspectiva evolucionista recurrimos a la perspectiva que compete al relativismo cultural, son los *otros* los que pasan a tener cultura; son los otros los que *creen* y simbolizan cosas, mientras que de “este” lado de la frontera se explican y se interpretan sus creencias y símbolos (Holbraad, 2004: 3).

Siguiendo al antropólogo Tim Ingold, se debe distinguir entre dos tipos de naturaleza: la realmente natural, que es el objeto de estudio de las ciencias naturales, y la que es culturalmente percibida, el objeto de estudio de los antropólogos. Sin embargo, en la fórmula “la naturaleza es culturalmente construida” la naturaleza viene a ser observada desde dos ángulos: como el producto de una construcción y como su precondition. Nos encontramos aquí con una paradoja. La distinción de la que se deriva

la diferencia entre Naturaleza y Cultura, entre la substancia física y la forma conceptual, existe clara y distintamente para el pensamiento Occidental. Pero al mismo tiempo debe reconocerse que el concepto de naturaleza, al denotar un mundo externo de substancia y de materia a la que se le da tanto forma significativa como contenido, es ya parte del mundo de intenciones desde el que se sitúa el proyecto occidental de su ciencia, del estudio objetivo del fenómeno natural. Por ende, la noción de que los mundos intencionales existen, y que las realidades humanas son construidas culturalmente, descansa en el mismo fenómeno ontológico. Caemos entonces en un “vórtice de infinita regresión” donde la naturaleza siempre reaparece como una representación de sí misma (Ingold, 2000: 42).

Pretendo en este apartado dar un “paso atrás” desde la representación para buscar una relación inmediata y “primitiva” con el mundo en un sentido ontológico. Para esto me refiero a la obra “*Ser y Tiempo*”, de Martin Heidegger, específicamente a la relación primaria que ocurre junto con la ocupación circunspectiva de la cotidianidad media, el modo más inmediato de la existencia, en el mundo más inmediato de la misma¹⁴. Visto de esta manera, el conocimiento representacional teórico de las cosas que *están ahí* (Vorhandensein) está fundado en un modo de ser inmediato que le es previo. Por lo tanto, para que se nos aparezca el conocimiento de lo que está meramente ahí, se requiere de una *deficiencia* previa en aquel quehacer que se ocupa absortamente del

¹⁴ Debido a la complejidad de la filosofía heideggeriana, nos es imposible ceñirnos aquí a todas las distinciones analíticas de la estructura existencial a priori de la vida humana. Pero es necesario establecer que en la traducción de Jorge Eduardo Rivera de *Ser y Tiempo* se hace una diferencia sustancial entre los conceptos de “existencialidad” y de “existencia”. La primera refiere a la estructura a priori de la vida humana, al *Dasein*, como veremos más adelante, y la segunda solamente al aspecto óntico, a las cosas. No haremos esa distinción aquí. Debe advertirse también que, a pesar del uso extensivo que se hará de la filosofía de Heidegger en esta investigación, somos conscientes de las limitaciones que ella misma presenta para una perspectiva antropológica. Por ejemplo, para Heidegger la filosofía es solamente la historia ontológica de Occidente. Esto quiere decir que la relación del *Dasein* con las cosas, y las transformaciones de dicha relación, son sólo aplicables a la trayectoria del pensar que proviene desde Grecia (Heidegger, 2009: 40 – 47). Por otro lado, Heidegger es enfático al decir que su perspectiva *no es antropológica, sino ontológica*. Así, al filósofo no le preocupa la suma de las maneras específicas con las que se construyen mundos posibles, sino más bien el Ser que se revela en la relación del *Dasein* consigo mismo (Heidegger, 2009: 66 – 71). Desde este punto de vista, es difícil hablar de un *Dasein* no occidental, o de una ontología no occidental: no podemos saber con certeza, desde Heidegger, si el Ser existe o no más allá de Occidente. Sin embargo, tomamos de Heidegger los conceptos que nos son útiles, sobre todo porque describen una relación inmediata, todavía no representacional, con las cosas y el sí mismo. La inmediatez mundana, circunspecta, del *Dasein* “primitivo”, nos permite explorar otras maneras de ser que no se fundan en el reconocimiento. Debemos especificar, por último, que asumimos que una manera de ser, inclinación, ontología o “*Dasein*” puede ser compartida por un grupo de personas que tienen una manera de vivir en común (en este caso, españoles e indios chilotes).

mundo. Cuando dicha deficiencia ocurre, la existencia cotidiana y circunspecta queda en un “mero-permanecer-junto-a” la cosa referida (Heidegger, 2009: 81-84).

En el modo primitivo de la existencia el trato con los entes intramundanos ocurre desde la manipulación y del uso, no del conocimiento teórico: al conocimiento representacional le antecede la ocupación, la inmediatez del trato en el mundo y con las cosas. Aquí, en este terreno fenomenológico, las cosas son en sí mismas, en su inmediatez: *pragmata*, aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato mismo de la ocupación circunspectiva. En este modo de la ocupación, que es el más inmediato, las cosas aparecen como *útiles* “antes” que como objetos, por ejemplo. A esto Heidegger le llama *estar a la mano* (Zuhandenheit) (Heidegger, 2009:91): aquello con lo que nos vemos en el uso cotidiano (Rivera en Heidegger, 2009: 263).

Lo que nos interesa aquí es que la deficiencia, en una estructura fenomenológica previa, provoca el modo de la contemplación constataadora de propiedades, el paso de un *en sí* de la cosa a aquello que *está ahí*, según un aspecto u otro de la misma. Lo que se había *dejado estar* para que fuera *tal y como está y para que lo esté*, en libertad de ser lo que es como a la mano (Heidegger, 2009: 106), sirve de fundamento para un conocimiento que opera en el modo de la aprehensión, una manera de estar-en-el-mundo (Heidegger, 2009: 83).

Pero dejemos el estar-en-el-mundo para más adelante. Por ahora, hago notar que si uno cambia el término *deficiencia* por el de *contradicción*, *conflicto* o incluso el *deviolencia*, se comprende de forma más profunda el asunto de la teoría postcolonial: al fundar la reflexión en la diferencia colonial como el acto de origen del mito colonialista, la relación con lo que ocurre de manera inmediata, ontológica, queda oculta bajo la representación de las cosas que aparecen como lo que *está ahí*, es decir, como un problema a resolver, a aprehender y a conservar en su solución: lo que *está ahí* debe ser determinado, enunciado. Al pensar Heidegger que no se debe asumir que el modo de la aprehensión y de la retención remite a un sujeto que busca la concordancia con la realidad, lo que se nos sugiere es que la representación es un modo de ser que se sostiene en una estructura existencial previa. La teoría postcolonial invisibiliza estos asuntos al tomar como fundamento de la existencia el problema de la Modernidad, ya no como un modo de ser sino como el límite de lo existencialmente posible. El

problema no es, entonces, la representación en sí misma, sino el olvido de aquello en lo que se sostiene.

Si aquello en lo que dicha actitud representacional se funda, sin saberlo, es esclarecido, la Modernidad colonial aparece como un modo ontológico (una manera de ser), una inclinación específica que nace del conflicto de 1492. Un modo ontológico, en fin, que pone a la representación como principio de constitución de la persona y del mundo. Es un *distanciamiento* del sujeto frente a aquello que contempla, desanclado de la inmediatez ontológica, de la *cercanía* con las cosas del mundo. Debemos asumir que, si seguimos la teoría postcolonial desde la fenomenología de Heidegger, lo que hace la Modernidad coloniales convertir al Otro en algo que está-ahí, un objeto que es encubierto, a través de la colonialidad. Al mismo tiempo, aquel que es violentado por dicha objetivación se desdobra de sí mismo y se observa como objeto, pretendiendo reconocerse como sujeto en un proyecto político.

El cómo es aquella inmediatez con el mundo, mostrada más arriba, la recojo de la antropología ecológica de Tim Ingold. Lo que me interesa particularmente aquí es dar cuenta de una constitución más inmediata de la persona, y ya no la del sujeto que busca reconocerse a sí mismo en el mundo.

Aquella explicación que nos refiere a una manera representacional de aproximación a las cosas del mundo, y que al mismo tiempo define la constitución de la persona como *subjectum*, se copertenece con el gran dualismo metafísico occidental, a saber, la distinción entre humanidad y naturaleza. Para tal perspectiva el ser humano es una excepción entre los animales que no pertenece completamente al mundo de la naturaleza, como se dijo más arriba. La persona, según el pensamiento Occidental moderno, es una mente que está siendo acarreada por un cuerpo separado de ella; al mismo tiempo, la mente está constituida por estructuras de significado que son puestas *sobre* un mundo externo, a la manera del sujeto y del objeto. Para Tim Ingold el problema de esta perspectiva es que se asume de antemano que la condición humana es previa al mundo de la vida, a diferencia de aquellos entes que sólo actuarían por instinto¹⁵. La propuesta del autor es inversa: la condición de persona es la característica

¹⁵ Es importante referir aquí al pensamiento moderno posterior a René Descartes: el de la Ilustración del siglo XVIII. Fue el naturalismo científico, que dio sus primeros pasos durante el dicho período, el que propuso la dualidad entre naturaleza y *alma* en el ser humano, haciéndolo portador exclusivo de la

de un ente que *ya está* en el mundo, que se constituye en su movimiento, en las relaciones que lo vinculan con el ambiente (Ingold, 2000: 42).

En este nivel la diferencia ontológica entre Naturaleza y Cultura se hace innecesaria y sería un tipo de conocimiento fundado en un nivel fenomenológico anterior. El concepto de persona se transforma: todo organismo es persona, porque todo organismo posee relaciones significativas con el ambiente inmediato y con las otras personas – organismo que lo rodean. Esto implica que la percepción ya no puede ser una observación ajena al mundo, distanciada de él, sino que las maneras de percibir son maneras de actuar en el ambiente (Ingold, 2000: 13). No existe entonces un sujeto y un objeto “suspendidos” sobre el desarrollo de la vida, puesto que son las personas en el ambiente, las múltiples relaciones en las que están inmersas, las que generan la posibilidad misma de la existencia (Ingold, 2000: 19).

De este modo, las personas están constantemente *viniendo a ser*, moviéndose en el ambiente y junto con otros en el desarrollo de la vida misma (Ingold, 2000: 143). Esto transforma radicalmente el concepto de persona que se maneja, por ejemplo, en la teoría poscolonial: una entidad substantiva, el sujeto, cuya forma es una función de especificaciones tanto genéticas como culturales proveniente de nuestros predecesores, anterior a la relación con otras entidades (Ingold, 2000: 143).

¿Qué es lo que diferencia, entonces, a una persona de otra, o a un grupo de personas de otro? En principio, tanto las plantas como los animales, tanto los humanos como los no – humanos, son organismos: son y generan locus de desarrollo, de relación y de vida. Al mismo tiempo, *la vida se copertenece con el ser*; así, el organismo no es una cosa viva, sino la encarnación de una cierta manera de estar vivo, *being alive*, habitando lugares particulares y relacionándose de maneras compartidas con el ambiente (Ingold, 2000: 89, 148).

intención y del pensamiento. En la *Historia Natural* de Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, una investigación monumental como pocas veces se han escrito, esta idea se nos hace particularmente evidente. La naturaleza del ser humano se condice con la de una persona constituida frente a lo material: los objetos, para Buffon, sólo tienen realidad para la mente o el alma inmortal, indivisible, inmaterial, del “hombre. Al mismo tiempo, la intención sobre las cosas sólo le corresponde al homo sapiens como separado de su propia corporalidad (que no es más que una suma de órganos), vuelto entonces hacia sí mismo homogéneamente: la naturaleza del alma es estar separada de la naturaleza, lo que pone al hombre como superior a todo lo que lo rodea, contenido dentro de su propio cuerpo. Es simple desprender de aquí, entonces, la ontología que distingue entre la naturaleza y la cultura; es evidente, a su vez, que estas ideas reflejan, todavía, los fundamentos del pensamiento occidental (Buffon, 1785: 355 – 361).

Asumiendo que el despliegue de la vida y del ser se copertenecen, en esta investigación hablaré de maneras de ser. Este concepto refiere, a su vez, al concepto de habitar, *dwelling*. La perspectiva del habitar, que Ingold recoge casi íntegramente de Heidegger, implica que el mundo es mundo solamente cuando es habitado. Aquel mundo que se habita con una manera de ser específica es ya significativo, puesto que los significados son inmanentes al paisaje¹⁶: no son una construcción sino que exigen ser descubiertos. El mundo es *revelado*, abierto a través del significado y viceversa (Ingold, 2000: 21 - 22). ¿Pero cómo es que las maneras de ser en el mundo revelan dicho mundo, si no es a través de la representación? Según Ingold, las diferencias culturales son, *en realidad*, diferencias de habilidad, *skill*. Estas habilidades no son técnicas del cuerpo sino capacidades de acción y de percepción que una persona – organismo posee por estar situada en un ambiente (Ingold, 2000: 5).

Siguiendo la antropología ecológica de Ingold, la persona no se constituye necesariamente en una oposición con el mundo ni en un reconocimiento de sí misma en una imagen, sino que *viene a ser* locus de desarrollo y de vida. Sin embargo, aún nos queda por describir un cierto tipo de inclinación existencial para poder desprender, de todas estas reflexiones, el concepto que define nuestra investigación: *sentido*. Dicha inclinación es aquella que la persona – organismo establece (o no) consigo misma en un nivel pre – representacional, es decir, *pre-identitario*. Si la representación implica un reconocimiento frente a lo que está ahí en un nivel político, el reconocimiento se transforma entonces en la búsqueda de la identidad subjetiva, compartida. La identidad es una vuelta sobre el sí mismo pero sólo a la manera de la representación: es un derivado del reconocimiento puesto que me identifico a *mí*, siendo el otro nada más que un espejo. Lo que nos interesa, entonces, no es la identidad, sino una vuelta inmediata sobre la manera de ser posible.

Heidegger define la experiencia ontológica humana como *Dasein*, Ser-ahí. Esto significa que, ontológicamente, en la experiencia humana el ser es abierto en la relación con los otros entes. El *Dasein* es aquel ente que puede preguntar por el Ser, por su sentido, porque a él le corresponde el Ser en cada caso: el *Dasein*, al inclinarse hacia los

¹⁶ Por ahora usamos los conceptos paisaje y ambiente de manera indistinta. Más adelante veremos por qué son lo mismo y por qué se diferencian.

entes y al estar entre los entes, se las ha, al mismo tiempo, con el Ser (Heidegger, 2009: 36-40). Al Dasein le pertenece el ser-cada-vez-yo-mismo y por lo tanto la posibilidad del modo de la *propiedad*, de la *impropiedad* o de la *indiferencia*: la aperturidad específica con respecto a sí mismo (Heidegger, 2009: 74).

El Dasein posee una estructura existencial a priori, a saber, el estar-en-el-mundo. Esta estructura no es de significados o de signos relacionados entre sí, como si constituyeran símbolos de y para la realidad. Tampoco es un sistema. Al ser una estructura existencial refiere a momentos estructurales que se copertenecen. Cada uno de dichos momentos contiene a los otros (Heidegger, 2009: 74). El estar-estar-en-el-mundo es la posibilidad misma de la manera de ser, por lo tanto de la ocupación circunspectiva de la cotidianeidad media¹⁷.

El estar-en-el-mundo como estructura existencial está constituido por tres momentos o modos de ser: el *quién* del Dasein, el *mundo* y el *estar-en*. No analizaremos aquí las dos primeras estructuras, sino solamente el estar-en, referido al Ahí del Dasein, *Da*. En el estar-en se totalizan las estructuras del Ser-Ahí, con una inclinación hacia las maneras en que el Dasein abre y se abre al Ser. El estar-en del Dasein abre el mundo de y para los entes así como para sí mismo y en las posibilidades últimas de su existencia. (Dasein, 2009: 151).

El estar-en como modo existencial del Dasein posee dos formas constitutivas y cooriginarias, a saber, la disposición afectiva y el comprender. Ambas nos interesan particularmente, puesto que refieren a los modos en que el Dasein se abre respecto de sí mismo y, por lo tanto, a su relación con las cosas. Pero en la determinación de una manera de ser en particular la apertura hacia la existencia nunca es total, e incluso puede ocurrir que la determinación de nuestro propio ser se nos oculte. Si nos interesa el sentido de lo indio en el Chiloé colonial, que surge de la diferencia colonial concreta que se constituye entre el indio y el español, entonces la disposición y la comprensión como determinantes de las maneras de ser en Chiloé son esenciales. Manera de ser, disposición afectiva y sentido son los conceptos que hemos escogido para profundizar

¹⁷ El modo inmediato en el que nos las habemos con el mundo no es, sin embargo, el más originario ni el más libre. La cotidianeidad media circunspecta, que es la *ocupación* (*Besorge*), está vuelta hacia los entes como lo que son, pero no está vuelta sobre sí misma, es decir, no revela su totalidad última, *el cuidado* (*Sorge*).

en la colonialidad y en la diferencia colonial chilota, con el fin de no caer de antemano en el problema de la representación.

De la disposición afectiva decimos que es lo más cotidiano y conocido ónticamente: el estado de ánimo. En los estados de ánimo originales el Dasein queda abierto ante su ser en cuanto Ahí(Heidegger, 2009: 154).Por ende, El Dasein está o no abierto a su manera de ser, a su determinación existencial en el estar-en. La disposición afectiva como apertura (o no) al sí mismo se relaciona con un cierto asumir ontológico de aquel venir a ser determinado existencialmente en una manera de ser particular. Al mismo tiempo, existe una disposición afectiva hacia la propia relación con el mundo. Esto no implica, sin embargo, que se comprenda de suyo el ser de la existencia misma, el estar-en-el-mundo como tal, puesto que aquello requiere de una mirada contemplativa que no ocurre solamente por el existir mismo. Esto nos obliga a asumir que el sentido de la manera de ser no puede ser obtenido, directamente, de los datos que manejamos, sean de fuente primaria, etnográficos o recopilados y descritos por los historiadores. El sentido es, entonces, aquello que une el asunto del que hablamos con aquella manera en que hablamos lo que hablamos.

IV. *La inclinación que nos une.*

No podemos asegurar que indios y españoles hayan estado abiertos a la existencia como algo posible. Esto es imposible de saber. Podemos interpretar las relaciones que tenían entre ellos y con el paisaje, o qué disposición profesaban frente a ello, porque las acciones y los modos inscritos en la historia pueden ser descritos, relacionados entre sí. Esta investigación, hasta ese punto, es entonces *interpretativa*: asumo mi posición de autor que relaciona ciertas cosas entre sí para obtener resultados significativos que describan una situación en particular, a saber, la relación entre indios y españoles bajo la colonialidad chilota.

Como establece Holbraad, traer significados desde un lugar o un tiempo hacia nuestras propias estructuras de interpretación es de suyo representacional puesto que se asume que los otros *creen* que, consiguientemente, dichas creencias deben ser interpretadas con el sólo fin de agregarlas al bagaje de conocimiento preexistente

(Holbraad, 2004: 3). Esto opera desde un mundo ya comprendido ontológicamente según una determinación existencial, es decir, ocurre un reconocimiento de la representación a la manera postcolonial. Si mi método de aproximación a la colonialidad y a la diferencia colonial chilota, en términos de la relación entre indios y españoles, se fundara en una comprensión representacional, entonces no estaría describiendo nada nuevo, o nada que la teoría poscolonial no hubiera dicho antes. La mía no es una investigación poscolonial pero sí ocupa su mismo espacio: el origen de la colonialidad en la diferencia colonial entre indios y españoles en Chiloé. Es para aproximarme a la colonialidad de una manera pre – representacional, o que ya no tenga al reconocimiento como eje ontológico, que me valgo del concepto heideggeriano de sentido. Este se condice, a su vez, con el de comprensión.

Según Rivera, el comprender no es un acto intelectual por medio del cual captamos una significación, y tampoco tiene que ver con aquello que es contrario a explicar. Comprender es, en su sentido último, un acto que se identifica con el ser mismo del Dasein, que es un saber lo que ocurre consigo mismo en el modo de su posibilidad existencial (Rivera en Heidegger, 2009: 471). Así, en el comprender se da el modo de ser del Dasein que es el poder – ser: el Dasein es primariamente un ser posible. Pero la posibilidad no tiene que ver con un poder – ser en el vacío, puesto que el Dasein, al estar afectivamente dispuesto, ya ha venido a dar en determinadas posibilidades: la manera de ser es una posibilidad del Dasein, pero es en la comprensión que damos cuenta de la posibilidad de(1) ser posible, porque El dasein es un *ser-posible entregado a sí mismo*, es posibilidad arrojada.

Es en la comprensión, entonces, donde aparece el concepto de sentido, como horizonte de aquello que ha sido estructurado por el *haber previo*, esto es, por la posibilidad existencial misma de una cierta manera de ser. De manera más sencilla, sentido es “aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo”, es todo lo que puede ser comprendido. Es, por ende, un horizonte para cualquier manera de ser, donde algo se hace comprensible como lo que es, y abarca todo lo que pudiera ser interpretable en sentido inmediato (Heidegger, 2009: 170). Así toda existencia, en cuanto posible, tiene sentido y, sobre todo, otorga sentido.

La comprensión sólo tiene sentido porque el sentido le es propio como estructura y la da una cierta dirección al proyectarse del Dasein hacia sí mismo y hacia el

mundo. Al mismo tiempo, el sentido le da forma a lo articulable y a lo articulado por la comprensión: es, por decirlo así, el límite interno y externo de un mundo posible en el que ciertas personas viven. Nada podría ser comprendido de la posibilidad de la existencia si no existiera el sentido como inclinación posible y de lo posible; todo lo que la interpretación interpreta ha sido ya articulado por el sentido.

Pero el sentido no es necesariamente uno que se quedara fijo en un sólo mundo o en un Dasein específico, porque el sentido va de un Otro al otro Otro en la experiencia misma de lo posible. Según el propio Heidegger

“En distinción a lo simplemente problemático y a todo lo indudable, lo digno de ser preguntado otorga por sí mismo la clara ocasión y el libre apoyo para que podamos responder y apelar a aquello que interpela nuestra esencia (...) Seguir el camino que un asunto ya ha tomado por sí mismo, se dice en alemán sinnen, sinnend. Introducirse en el sentido es la esencia de la meditación (Besinnung). No estamos aún en la meditación cuando sólo estamos en la conciencia. Meditación es más. Es el resignarse (Gelassenheit) a lo digno de ser preguntado. A través de la meditación, así comprendida, llegamos propiamente allí donde, sin tener experiencia ni transparencia, ya moramos largo tiempo”(Heidegger, 2007: 184).

Lo digno de ser preguntado es el Ser que nos interpela y que el Dasein abre en su Ahí. Aquella interpelación nos ocurre en un camino, que en este caso debiera ser pensado como el estar – en más originario. Buscar el sentido es seguir ese camino que lleva a la propia determinación del Ser, a través de la *meditación* como *resignación* al Ser, donde moramos ya de suyo. Según lo veo, esto quiere decir que tanto nuestro sentido como el de otro, en este caso el de lo indio en el Chiloé colonial, abren el Ser como posibilidad de la existencia en sentido último. Moramos porque nuestra manera de ser es posible, y es esa la comprensión que se busca en y desde el sentido. De este modo el Otro no tiene sentido en sí mismo: los caminos de sentido ya recorridos llevan al Ser como posibilidad, y la única manera de mostrar un sentido que no es el propio es asumiendo que su condición es de suyo verdadera, entendiendo verdad no como corrección sino como *apertura*(Heidegger, 2009: 235). Apertura es abrirme al sentido que va desde mi comprensión hacia un sentido que *podría* o *pudoo* que, de

hecho, nos pertenece a todos en la existencia como posibilidad. El sentido que resulte no será relativo sino, más bien, un camino que viene hacia el mundo desde el Chiloé colonial por una vía ontológica y transformadora, desprendida de ciertas maneras de ser que se comprenden la una a la otra.

Similar es aquello que Holbraad llama *ontografía* (Holbraad, 2008). El autor toma el concepto de otredad en términos ontológicos antes que epistémicos (es decir, ya no según la relatividad del conocimiento de un otro frente a mí) y asume que la ontología de Otro implica una transformación de la propia ontología. Pero para ello se debe estar *abierto* a la verdad de Otro (que es de suyo *la verdad*, por lo que no puede ser meramente integrada, como intenta Dussel). En este caso, nuestro sentido se abre a la posibilidad del sentido de lo indio en Chiloé colonial, y así nos transforma (y también se transforma lo indio). La dirección de la transformación de un sentido que se convierte en otro, ontológicamente, no puede ser interpretada ni tampoco explicada puesto que pertenece a una dimensión pre-óptica, a saber, el ser que determina al estar – en como manera de ser. La transformación pretendida, que va hacia el sentido de lo indio a través de todos aquellos “pasos”, y que luego regresa hacia nuestro sentido existencial, es el movimiento de lo posible como lo internamente común, y este movimiento sólo puede ser *descrito*, es decir, *mostrado*. O según Wittgenstein: “Aquí sólo se puede describir y decir: así es la vida humana” (Wittgenstein, 1997: 146).

Describir se opone a explicar porque la explicación retrotrae lo visto a las estructuras de la explicación, mientras que la descripción pretende mostrar algo acerca de la vida humana (y no humana). Metodológicamente, mostrar es el opuesto de “muestrear”: la muestra busca la explicación o la comprobación de una hipótesis en un campo previamente delimitado, objetivado para el conocimiento concebido como comprobación. Como dije antes, mi hipótesis (que el sentido de lo indio en el Chiloé colonial se desprende de la relación entre indios y españoles) es sólo la puerta de entrada para una descripción: se invierten los parámetros de la investigación, comprendida como una hipótesis que debe ser comprobada en la interpretación o en la explicación, incluso en la descripción. Así, la escritura de esta investigación, capítulo a capítulo, va trazando el sentido de lo indio en Chiloé siguiendo la transformación de los límites de la colonialidad; un asunto que le concierne a la Modernidad, vale decir, a las

fronteras ontológicas de la postcolonialidad. El modo mismo de la escritura muestra el sentido de lo indio en el Chiloé colonial como transformación.

Es difícil referirnos al sentido de una manera de ser desaparecida. Me aproximo al Chiloé colonial con las interpretaciones de múltiples documentos y textos, además de datos etnográficos, buscando tener una experiencia de un sentido que, podría pensarse, ya no existe. Aquella experiencia de ir interpretando algo que, en teoría, ha dejado de existir, es lo que se escribe y se muestra como *sentido*. La no existencia, en este movimiento, se convierte en existencia de sentido. Aquí, prácticamente todo (exceptuando algunos datos de etnografías recientes) nos adviene de lo que fue escrito, pero en lo escrito existe también lo que buscamos: lo que se escribió entre el siglo XVI y el XVIII tenía un horizonte de sentido, y lo que se ha escrito más contemporáneamente busca hacer sentido de todo aquello. Así, aunque no “escuchemos” ni a los indios ni a los españoles del Chiloé colonial, nuestra lectura será siempre la de dejarnos llevar por una o por varias maneras de ser. Existe algo, entonces, que todavía nos habla acerca de las cosas que ocurrieron en aquella provincia alejada, si bien debemos conservarla con mediana sospecha: casi todos los documentos están escritos o desde el punto de vista español o desde el punto de vista de los misioneros, jesuitas y franciscanos, cada uno con sus intenciones particulares. Sin embargo, y en el entendido de que el sentido de lo indio es el sentido de lo que ocurre en el Chiloé colonial, pienso que la experiencia del sentido existente desde/hacia ellos y desde/hacia nosotros supera las subjetividades que pudieran oscurecer las maneras de ser. Mi método de lectura es entonces etnográfico, y por lo tanto interpretativo—ontológico.

Por último, como ya se ha sugerido, no utilizo una clasificación jerárquica de las fuentes utilizadas. Esto porque mi perspectiva etnográfica pretende poner en diálogo todos los elementos recogidos para levantar, desde ahí, un horizonte de sentido para la colonialidad en Chiloé. A lo único que podemos referir como técnica metodológica utilizada es al uso de un programa computacional interpretativo y de clasificación, implementado con el fin de organizar los datos disponibles y de tener mejor acceso a ellos durante la escritura.

La obtención de documentos “primarios” se realizó, primero, en la Universidad de Concepción, a partir de fichas que referían a ubicaciones de documentos en el Archivo Nacional. Se seleccionaron documentos relacionados con la investigación y se revisaron luego en máquinas de microfilm, en Santiago. No distingo aquí entre tipos de documentos (visitas, vacaciones de encomiendas, relaciones, etc.) sino que recojo aquellos datos que me parecen pertinentes. Sin embargo, se especifica el tipo y el nombre del documento que se está utilizando en cada caso. Referimos también, más extensivamente, a documentos inéditos de la Colección Medina, revisados en formato microfilmado en la Biblioteca Nacional, y cuyo catálogo puede ser consultado en la Biblioteca Americana José Toribio Medina (Biblioteca Nacional).

Lo que había quedado fuera. (1712 pt.1)

“La vida es un ovillo que alguien enmarañó. Hay un sentido en ella, cuando desenrollada y completamente extendida o cuando enrollada como debe ser. Pero, tal como está, es un problema sin ovillo propio, un enredarse sin tener dónde”.

Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego*.

I. 1712.

Hasta la década del setenta del siglo pasado la historiografía chilota no había dado verdadera cuenta de la más grande revuelta ocurrida en el archipiélago de Chiloé durante la Colonia: la de los indios encomendados en 1712. Esto es cierto tanto para Francisco Cavada con su *“Chiloé y los chilotos”* (Cavada, 1914) como para Pedro J. Barrientos con *“Historia de Chiloé”* (Barrientos, 2013), historiadores clásicos y fundamentales del archipiélago. Las razones para esto son, en principio, dos. Primero, se creía que los indios chilotos eran sumamente pacíficos. Esto se justificaba, como es de pensar, en documentos históricos, por ejemplo en las Cartas Anuas de principios del siglo XVII, cuando el jesuita Padre Diego de Torres presidía la Provincia misional del Paraguay:

“Estos indios de Chiloé hablan la lengua de Chile, serán diez o doce mil almas, algunas de ellas cristianas pero sin conocimiento casi (...) son de muy blandos y muy buenos naturales, suelen traer muchos de ellos a Chile a vender y decíame un padre que los catequiza y confiesa a menudo y había estado en muchas partes del Perú que no había visto gente de tan buenos naturales en todas ellas(...)”(Torres Bollo, 1927[1609]: 22).

Este extracto es de un documento muy antiguo, anterior a la constitución de la misión jesuita en Chiloé. Debido a este tipo de descripciones tan tempranas se hacía difícil pensar que los indios de Chiloé hubieran podido levantarse contra el español, o

que un levantamiento en específico hubiera sido demasiado violento como para ser digno de notarse.

La segunda razón es similar a la primera: no existían muchos documentos que dieran cuenta de la revuelta. Desde la década del setenta en adelante, sin embargo, aparecen documentos como “*Historia de la Provincia de Chiloé*”, de Abraham de Silva y Molina, del año 1899¹⁸, en el que se hace una pormenorizada y cruenta descripción de la revuelta de febrero de 1712. No es sino a principios de la década del noventa, sin embargo, que el aspecto guerrero de los veliche es seriamente discutido, sobre todo desde las relaciones sugeridas entre los mapuche – huilliche y los veliche de Chiloé. Cárdenas, Montiel y Hall, en 1991, publican “*Los chono y los veliche de Chiloé*”, trabajo en el que se trazan similitudes entre los indios del archipiélago y los del continente. Se intenta, en dicha investigación, poner en valor el carácter guerrero del indio chilote, tanto a través de la revuelta de 1712 como de un análisis más o menos pormenorizado de las capacidades y prácticas guerreras veliche (Cárdenas et al., 1991: 254 – 258). Así, en el contexto de la revalorización del veliche como un actor que no se limita a ser un sujeto pasivo en la historia colonial, es con la revuelta de 1712 que se dan los primeros pasos.

La revuelta de 1712 ocurre casi exclusivamente en el centro de la isla grande, en algunas islas adyacentes como Quinchao, y *solamente implica a los indios de encomienda*. La rebelión pretendía deshacerse de los encomenderos y no de los españoles en general, o del gobierno del rey¹⁹. Como veremos más adelante la encomienda en Chiloé, hasta fines del siglo XVIII, fue la institución base de la provincia, en términos económicos y de segregación poblacional por status. Siendo Chiloé una provincia aislada, los encomenderos hacían y deshacían con los encomendados, robándoles sus hijos y sus mujeres y adjudicándose pueblos completos, cuales feudatarios (Urbina, 1998: 131). La encomienda en Chiloé se había convertido, como en otras partes aisladas de las Indias, en *servicio personal*, una forma de esclavitud: sometimiento sistemático y continuo del encomendado, y trabajo forzado, sin paga alguna, en contradicción con las disposiciones reales establecidas por la

¹⁸ Fondo Varios, Vol.138.

¹⁹ Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile de José Toribio Medina. “*El presidente de Chile Don Juan Manuel de Ustáriz a S. Majestad, 7 de octubre de 1714*”. Tomo 176, Pieza n°3849.

Corona. En palabras del historiador Rodolfo Urbina, la encomienda chilota fue una institución “arcaica” que sirvió para el sustento del status de los españoles (Urbina, 1983: 132).

Los españoles que no eran encomenderos ni tampoco “vecinos de Castro”²⁰, los más pobres o los mestizos, vivían muy cercanos a los indios (Urbina, 1983: 61), convivían en los mismos “pueblos” y hablaban la misma lengua que ellos. Lo mismo ocurría con los propios encomenderos, aunque estos se distinguían tanto de los indios como del resto de los españoles porque no necesitaban trabajar. A pesar de que los españoles de la plebe cumplían labores de milicia (sin paga y, por lo general, forzados a trabajos de mano de obra para los más acomodados), procurando que, en los mismos pueblos de indios, no hubiera revueltas (Urbina, 1983: 106), estos criollos no fueron el objeto del levantamiento de los indios veliche. El gatillante fueron los excesos de la encomienda, su modo institucional corrupto. Según Urbina, es en el encomendero José de Andrade, a principios del siglo XVIII, que este exceso se muestra con mayor claridad. El encomendero arbitraba impunemente sobre la vida de sus tributarios, castigándolos personalmente con palos, golpes y vejaciones violentísimas: a un veliche le prendió fuego, a otro lo azotó a palos, a otro le reventó el ojo con un zueco y a otros los raptó y los envió como esclavos a Chile, si bien esto último era bastante común (Urbina, 1990: 78).

Varios documentos dan cuenta de que el antecedente de 1712 es, efectivamente, el abuso. Tómese por ejemplo la carta del gobernador de Chile Don Juan de Ustáriz al rey en 1714, acerca del asunto de quién debería ser gobernador de Chiloé pasado ya el alzamiento: *“Maestre de Campo General don Pedro de Molina (...) que los conserva en paz y sosiego y a los encomenderos les hace los traten como deben a los indios que su inquietud le motivaron por oprimidos demasiado en el trabajo y no darles el*

²⁰ Pertenecientes o cercanos al Cabildo de Castro, capital de la Provincia; los “beneméritos” o descendientes de los primeros conquistadores (Urbina, 1983: 104). Los llamamos “españoles” a pesar de ser, a todas luces, criollos (o incluso mestizos), porque era común decir de la provincia que los descendientes de hispanos siguieron sosteniendo su supuesto abolengo peninsular, incluso sin ser encomenderos, hasta el siglo XIX. A este fenómeno nos referiremos en otro capítulo, al final de esta investigación. Por ahora, tómese como ejemplo el siguiente extracto de una carta enviada por el Cabildo de Castro al Obispo Auxiliar Pedro de Azúa e Iturgoyen, después de su visita a las encomiendas de Chiloé en 1741: *“(...) todos los españoles de esta Provincia, vecinos y moradores nobles y plebeyos estamos continuamente ocupados en el servicio del Rey y bien de la República”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile de José Toribio Medina. *“Carta sobre visita a los indios de Chiloé, 7 de octubre de 1741”*. Tomo 185, Pieza n°4171.

*vestuario y demás cosas que eran de su obligación (...)*²¹. Pero además de los más de ciento cincuenta años de vejaciones perpetradas por los encomenderos con el servicio personal, a principios de 1712 se dan ciertas circunstancias que hacen viable la rebelión de los encomendados, a saber, el abandono del fuerte de la isla de Calbucoque hizo el Capitán Alejandro Garzón Garaicoechea.

Garzón había sido enviado a Calbuco, donde residía parte de la infantería de la provincia del archipiélago, por el presidente de Chile, Juan Andrés Ustáriz, como “*capitán del fuerte de Calbuco con funciones de Gobernador en los lugares donde no estuviese el titular*” (Cárdenas, 2011: 11). Con esto, Ustáriz pretendía poner en la provincia a un pariente y agente comercial suyo, para obtener algún provecho de ella. Ni Marín de Velasco, gobernador de Chiloé, ni el Cabildo de Castro estuvieron de acuerdo con su llegada, gestándose un conflicto entre las autoridades. Velasco mandó a llamar a Garzón pero éste hizo caso omiso, argumentando que él era gobernador de derecho y que no estaba dispuesto a reconocer a otro. Velasco decidió entonces embarcarse hacia Calbuco, invitando al “insurrecto” a una reunión que resolviera el asunto, pero Garzón alegó que tenía labores de guardia que cumplir. El gobernador decidió publicar un bando que declaraba al rebelde como desobediente de las órdenes dadas por el rey, asegurándose al mismo tiempo que todos los capitanes acudieran al fuerte de Chacao, ubicado al norte de la Isla Grande, por si el problema se agravaba. Pero Garzón prefirió escapar hacia el norte, dejando el fuerte de Calbuco casi abandonado por completo (Olguín, 1971: 21).

Con estos hechos el levantamiento era sólo cosa de tiempo. Incluso, antes de la llegada de Marín de Velasco, que tomó posesión de su cargo en 1711 (Olguín, 1971: 20), los indios habían pretendido rebelarse durante el gobierno de Lorenzo Cárcamo Olavarría, pero confiaron en que la visita del Obispo de Concepción, Diego Montero de Águila, influyera en las malas costumbres de los encomenderos insulares, cosa que no ocurrió. Marín no hizo más que empeorar las cosas, haciéndose de criados indios y siguiéndoles la corriente a los vecinos del Cabildo (Cárdenas: 2011: 11). El gobernador usó a su favor el sistema de *depósitos*, que era la institución con la que se suponía debía enriarse la conducta de ciertos indios al dejarlos en las casas de vecinos selectos, pero

²¹ Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile de José Toribio Medina. “*El presidente de Chile Don Juan Manuel de Ustáriz a S. Majestad*”. 7 de octubre de 1714. Tomo 176, Pieza n°3849.

que terminó convirtiéndose en algo mucho peor: por ejemplo, el mecanismo con que gobernadores se apropiaron impunemente de indios de servicio (Olguín, 1971: 22).

El 26 de enero de 1712 varios loncos o caciques²² se reunieron en Quilquico, cerca de Castro, a jugar “un juego de chueca” o palín. Según Cárdenas, “el palín es la excusa que (...) encubre la dicha reunión que en realidad habría tenido fines bélicos”(Cárdenas, 2011: 12). Esto está lejos de ser cierto, sobre todo si seguimos el argumento de Guillaume Boccara: que el palín es una forma de la guerra o un acto guerrero en sí mismo, de producción de status social (Boccara, 2007: 138). Tómese en cuenta además que el propio Padre Rosales observa que la “chueca” de los indios de Chile es un entrenamiento y un preparativo para la guerra, incluso para los niños (Rosales, 1877 [1674]: 118). Así “(...) de estos juegos de chueca suelen salir concertados los alzamientos, porque para ellos se convocan de toda la tierra y de noche se hablan y se conciertan para rebelarse. Y así los gobernadores suelen prohibir este juego y estas juntas por los daños que de ellas se han experimentado”(Rosales, 1877 [1674]: 177). En el juicio de residencia al gobernador de Chiloé Antonio Manríquez de Lara, realizado el año de 1684, se busca saber si es que el gobernador saliente había o no mostrado preocupación por prohibir las “juntas” de los indios, esto es, las borracheras:“(...) si saben que dicho Antonio Manríquez ha evitado en el tiempo de su gobierno las borracheras y juegos de chueca y otro género de juntas de los naturales donde se hacen muchas ofensas a la Majestad Divina (...)”²³. Muchos de los entrevistados responden que el gobernador sí ha buscado evitar los juegos de chueca y las borracheras. Sin embargo el séptimo declarante, don Ignacio Barrientos, vecino de la ciudad de Castro, parece disentir, sugiriendo que tanto las borracheras como la chueca

²² Es sabido que el concepto de lonco es remplazado, por vía de las instituciones españolas, por el de cacique entre los grupos araucanos. En Chiloé, los caciques se encargaron principalmente de defender al “pueblo de indios” respectivo frente a los abusos del encomendero. Sin embargo, por el poder que ejercía sobre los tributarios, el encomendero podía fácilmente destituir de su cargo a un cacique y poner a algún indio de su conveniencia. Es interesante que, según Urbina, en un pueblo de indios podía existir más de un cacique, mientras que en otro podía existir ninguno (Urbina, 2004: 119). A su vez, es importante notar lo que sugiere el gobernador Francisco Hurtado de Mendoza acerca de la relación entre los caciques y los religiosos misioneros franciscanos a finales del siglo XVIII, a saber, que los dichos curas nombraban caciques indiscriminadamente para que estuvieran exentos de tributo, suscitando conflictos entre caciques de un mismo pueblo, así como entre los caciques y los indios sin cargo (Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile de José Toribio Medina. “*Extensa representación del gobernador de Chiloé sobre los franciscanos y vecinos de la provincia*”. 01 de Julio de 1788, San Carlos de Chiloé. Tomo 207, Pieza n°5171).

²³ Real Audiencia, Vol. 138, f137.

seguían siendo comunes para finales del siglo XVII: “*Dijo que ha visto que en el tiempo de su gobierno borracheras y juegos de chueca permitiendo uno y otro sus ministros y oficiales*”²⁴.

Baste decir que Cárdenas se equivoca: el palín, al que los españoles llamaban chueca, no *encubre* la guerra, sino que es su condición. Más aún: el palín siguió existiendo desde la conquista hasta por lo menos 1712. Esto será esencial para nuestra investigación, más adelante. Por ahora, lo que debe quedar en claro es que los españoles no se equivocaban al prohibir la práctica del palín en Chiloé, así como en otras partes de la Capitanía de Chile: la junta de Quilquico fue el comienzo de una de las revueltas más cruentas que se haya conocido en las Indias, sólo algunas semanas después de un juego de palín, un olvidado diez de febrero.

La junta de Quilquico, realizada en las cercanías de Castro, no convocó a representantes de todos los indios de Chiloé, sino a los grupos más cercanos. Según Urbina no participaron en ella los indios de las islas más retiradas. A su vez, algunos ni siquiera habrían alcanzado a actuar, como es el caso de los habitantes de las Chauques, Apiao, Alao, Tranqui y Chelín, estas dos últimas bastante inmediatas a la Isla Grande. Por ello, es probable que solamente los indios cercanos a la ciudad de Castro se alzaran en armas, esto es, entre Quetalco por el norte y Paildad por el sur, junto con los de Quinchao de Lemuy, las dos islas mayores después de la principal (Urbina, 1990: 81).

Según Claudio Gay la visita del obispo de Concepción, algunos meses antes del alzamiento indio, indujo a los cuncos y osornos de más al norte a atizar el descontento de los veliche. Los huilliches supieron aprovechar el mal humor que crecía entre los chilotes después de las nulas soluciones que trajo la visita del religioso. Así, los cuncos y los osornos habrían instado a los veliche a aprovecharse de la ausencia del comandante de Calbuco. Los veliche, ahora decididos, “*(...) cayeron de pronto sobre algunos encomenderos, que se hallaban tan ajenos como descuidados de tamaño acontecimiento, y los degollaron, despidiendo con su sangre la flecha de la guerra*” (Gay, 1845: 382 – 383)²⁵. Es en la noche del diez de febrero de 1712 que estalla

²⁴ *Ibidem.*, f160.

²⁵ La flecha de la guerra, según observó el Padre Rosales en 1674, era la manera en que distintas parcialidades de indios chilenos o *levos* instaban a otras a entrar en la guerra: “*Pero aunque cada uno gobierna su jurisdicción sin ninguna dependencia ni subordinación a otro, con todo, cuando se ofrece*

la rebelión. Las acciones bélicas de los indios se centraron en el curato de Castro, tanto en la Isla Grande como en las islas adyacentes, sobre todo en Quinchao. Se quemaron las casas de los vecinos, se ajustició a varios criollos y se destruyeron los campos, sitiando la ciudad (Urbina, 1990: 81). Por la celeridad de las acciones y la cercanía geográfica de los indios con los españoles, la milicia apostada en Chacao nuncarecibía la información de manera expedita, mucho menos podía llegar a tiempo al centro de la isla o a cualquier otro lugar donde estuviera ocurriendo algún conflicto. Piénsese que, en línea recta, Chacao dista 112 kilómetros de Castro. Piénsese ahora que para 1712 no existía todavía un camino principal sino extensas zonas boscosas y oscuras que obligaban a usar las orillas de playa como zonas de tránsito. Esto explica la demora de varios días de la tropa reglada en llegar a Castro.

Tanto Chacao como Calbuco eran fuertes pensados para la defensa contra los huilliches, al norte del Canal, y no para la defensa interna. Era la milicia constituida por la plebe la que, en teoría, debía detener a los indios alzados, pero tanto los pertrechos facilitados como los estímulos eran insuficientes: los milicianos eran pobres y obligados al trabajo de la madera en la cordillera, o a la confección de embarcaciones para españoles más poderosos que ellos. De esta forma una rebelión, bajo la circunstancia que fuera, siempre resultaba difícil para los hispanos.

Durante todo el día diez los indios sitiaron a los españoles en Castro, matando a varios y tomando a niños y mujeres como prisioneros, aunque sin poder entrar en la ciudad. El gobernador Marín de Velasco se encontraba en Chacao, recién venido de su intento de incursión para detener a Garzón. En Calbuco, abandonada por éste, vivían apostados los indios reyunos, indios del rey cuya ascendencia les daba ciertos privilegios: descendían de aquellos guerreros que entre 1600 y 1604 habían peleado

tratar de materias de guerra y en que les va la conservación de su libertad y de sus tierras, toma la mano, como dijimos, el Toqui general y los convoca sacando su hacha de pedernal negro ensangrentado, como estandarte de guerra, y envía a los demás Caciques la flecha ensangrentada y unos nudos en un cordón de lana colorada, y con esto los convoca como una carta provocatoria para pelear y derramar sangre enemiga”(Rosales, 1877: 112). Lo observa también González de Nájera, que en 1614 escribió acerca del poder de la “saeta ensangrentada” entre los indios de Chile: “(...) pasa de cacique en cacique por todas las provincias, como si volara la anunciadora insignia de guerra que lleva el mensajero, que es una ensangrentada saeta, y para tocar el arma más viva, la suele acompañar cabeza de español, si acaso les ha caído uno en sus manos. La cual no sólo infunde en los indios de guerra animoso deseo de venir a las armas con los nuestros, pero aún los más confirmados indios de paz de nuestras fronteras los incita, mueve y obliga a declarada rebelión, por muy amigos que nos hayan parecido (...)”(González de Nájera, 1971: 98).

junto con los españoles en la guerra contra los indios alzados, sobre todo en los hechos de Osorno (Urbina, 1983: 111). No pagaban tributo y, según don José de Moraleda y Montero, en 1788,“(…) *en estos de Calbuco hay una especie de soez altanería que, como característica de ellos, los distingue de todos los demás, y en fuerza de ella no se prestan con la pronta deferencia que los otros (se refiere a los veliche) (…)* Para un tal proceder creen tener fundamento en el mérito que jactan haber adquirido sus antepasados y en algunos privilegios como si los méritos, empleos o distinciones diesen derecho para una insolente altivez” (Moraleda y Montero, 1888: 130). Quizás este comportamiento pudiera explicar ciertos eventos de la revuelta, que veremos pronto.

Fue toda una suerte para los encomenderos: con la salida de Garzón no todos los reyunos habían abandonado el fuerte de Calbuco. Así, cuando seis mensajeros veliches les entregaron la flecha de la guerra, manchada de sangre encomendera, los calbucanos los apresaron inmediatamente:

*“En la tarde del mismo día llegaron a la residencia del gobernador los caciques de la reducción de Calbuco, don Pablo de Arel y don Luis de Nahuelhury, y el capitán de amigos Pedro Gutiérrez trayendo presos a los seis indios mensajeros que habían llevado la flecha de la guerra a los indios calbucanos en solicitud de su apoyo al levantamiento que debían hacer los indios de Chiloé para acabar con los vecinos españoles, quemarles sus casas y destruirles sus estancias”*²⁶.

Mientras tanto, en los pueblos de indios del centro de la provincia, los españoles habían ido a esconderse entre las montañas boscosas, sobreviviendo a la matanza. Los veliche, por su parte, habían fracasado el mismo día diez, por no poder sumar a su empresa a los reyunos de Calbuco: sin ellos, el levantamiento no alcanzaría ni Calbuco ni mucho menos Chiloé continental. Los seis emisarios fueron trasladados al fuerte de Chacao el día once para ser ejecutados con el beneplácito del gobernador. Desde ese momento, poco les duraron los aires de triunfo a los veliches. Fueron sofocados por las armas de Juan de Aguilar y de don Diego Telles de Barrientos, cuando salieron de la ciudad de Castro arremetiendo contra sus enemigos allá por el pueblo de Calen. Ambos desbarataron las distintas agrupaciones de indios en torno a Castro, hasta que el día

²⁶ Fondo Varios, Vol. 141 f3.

trecede febrero llegó a la zona la tropa reglada de caballería de Chacao, al mando del capitán Alonso López de Gamboa, y la tropa miliciana, al mando del corregidor de Castro, Fernando de Cárcamo y Céspedes (Urbina, 1990: 82).

Volvamos en el tiempo. El once de febrero de 1712 dos cartas fueron recibidas en el fuerte de Chacao, residencia del gobierno de Chiloé, que informaban acerca del sitio de Castro y del pronto arribo de algunos refugiados. El gobernador le hizo saber al corregidor Cárcamo, que se encontraba en Chacao atendiendo el conflicto con Garzón, que debía regresar a la ciudad mientras él organizaba las tropas. Fue ese mismo día en la tarde que arribaron los reyunos con los seis prisioneros veliche. Con todos estos sucesos Marín de Velasco decidió declarar estado de guerra y reunió a toda su gente bajo el castillo. El sábado trece de febrero llegan a Chacao los fugitivos de la ciudad de Castro, relatando “horrorizados” cómo los indios habían quemado las casas de las islas y asesinado a más de treinta españoles. Abraham de Silva hace una descripción muy interesante de la violencia en la revuelta, que transcribo íntegra:

“Los maestros de campo don Diego de Vera y don Bartolomé de Vera, hermanos corregidores que habían sido de la ciudad de Castro, habían caído bajo el hacha del asesino.

Don José de Andrade.

Don Diego de Barrientos.

Don José de Vilches y su mujer, a quienes después de asesinarlos les prendieron fuego.

Don Lázaro de Alvarado y sus dos hermanos cayeron en poder de los indios y conducidos al cuartel de los insurgentes, uno de ellos de un hachazo cortó la cabeza a don Lázaro.

Don Domingo de Cárcamo, sorprendido en el sueño a media noche, viendo su casa incendiada corrió con su mujer a la puerta a tiempo que un sobrino suyo, don Cristóbal Mazote, caía muerto de un mazazo en la cabeza. Volvió don Domingo a su cuarto abrazado por llamas a tomar su espada y con ella se abrió paso entre los asesinos. Perseguido por éstos, se arrojó al mar y alcanzó a nadar como un cuarto de legua hasta que al fin, extenuado y debilitado, cayó en poder de unos que le seguían en una piragua. Fue sacado a tierra y ahí asesinado inhumanamente. Más feliz su mujer,

aprovechándose de la oscuridad de la noche, alcanzó a escapar envuelta en un faldellín y refugiarse en el monte.

El capitán don Ignacio de Leyva, a quién cortaron la cabeza y, recogiendo la sangre en una botija, bebieron de ella, se untaron la cara, mojaron las puntas de sus lanzas y empaparon paños que dieron a chupar a sus hijos; asaron sus carnes y se las comieron y aderezaron los huesos de los muslos para hacer flautas.

Fueron también degollados el mayordomo del contador don José Colmeneros, un niño de éste y otro niño del contador don Juan de Aguilar”²⁷.

Para el trece de febrero, con la tropa reglada de caballería, las milicias y con los capitanes Juan de Aguilar y Diego Telles, comenzaba a someterse completamente la rebelión. La matanza de indios no cesó desde el día diez, sobre todo por la tropa miliciana. Los jesuitas se vieron en la obligación de intervenir para que la masacre no terminara con el exterminio de toda la población encomendable, instando a los indios a que depusieran las armas, a pesar de los crueles castigos a los que algunos fueron sometidos (Cárdenas, 2011: 18). Éstos fueron brutales: todos los caciques involucrados, que conformaban una población importante en términos de peso político, fueron decapitados en la capital por orden de Marín de Velasco²⁸.

Al parecer, el número de españoles asesinados no superó las treinta y siete víctimas. En comparación con el número de indios muertos, la cifra es bastante menor. Según Cárdenas los veliches ajusticiados, tanto en la revuelta como en la represalia, fluctuaron entre los cuatrocientos y los ochocientos (Cárdenas, 2011: 18). El rango excesivo entre las cifras se debe, como es de imaginar, a la existencia de datos contradictorios, como nos lo hace ver Urbina en una nota al pie de su trabajo “*Gobierno y sociedad en Chiloé colonial*” (Urbina, 1998: 169). Según el autor, algunos dieron el número de tres españoles y ochocientos indios muertos (esto significaría, sin embargo, el exterminio del 80% de la población indígena encomendable); otros, como el encomendero Agustín Gallardo, suman treinta españoles y cuatrocientos indios ajusticiados, mientras que algunos hablan de “cuatrocientos indios en campaña y otros ajusticiados”, o de ochocientos muertos entre españoles y veliches. Lo cierto es que los

²⁷ Fondo Varios, Vol. 141, f3 – 4.

²⁸ Para esto puede consultarse el juicio de residencia que se le hace a Marín de Velasco, en Real Audiencia Vol.3044.

eventos de 1712 fueron devastadores para la provincia: los indios perdieron un alto número de gente, los españoles a sus principales encomenderos y Chiloé una buena tajada de su mano de obra. Con el correr de los años el juicio externo sobre la revuelta tenderá a inclinarse en favor de los indios. El presidente Ustáriz, que había conseguido que Marín de Velasco fuera suspendido de sus funciones como gobernador, es culpado en su juicio de residencia por haber dejado las puertas abiertas a la rebelión con el abandono Garzón²⁹. Marín de Velasco, otrora culpable,regresa a Chiloé para mantener la encomienda dentro de los límites de la ley, a diferencia de los gobernadores anteriores, que habían tolerado los abusos. En este contexto, el gobernador reducirá las horas de trabajo de los encomendados, entrando en abierto conflicto con los beneméritos (Urbina, 1990: 85). Cabe destacar aquí que los gobernadores eran, por regla general, enviados desde fuera para presidir la provincia; que se encargaban tanto del gobierno como de la tropa reglada y que, por monopolizar el comercio, solían enfrentarse con los vecinos de Castro (Urbina, 1998: 45).

Pasada ya la rebelión, en la capital del reino se tiende a poner más atención en la encomienda insular y en su funcionamiento. Entre 1717 y 1724 los encomenderos pierden cada vez más terreno, ganando los indios adherencia por parte del gobierno central. En 1717 el propio presidente de Chile, Santiago Concha, dictó nuevas ordenanzas para la encomienda chilota, rebajando el tiempo de trabajo de seis a tres meses. Pero los españoles de Chiloé, como ya era costumbre, hicieron caso omiso de las instrucciones, tensando relaciones durante los próximos treinta años y hasta por lo menos la visita del obispo auxiliar Pedro Felipe de Azúa e Iturgoyen, en 1741. Fue Azúa quien puso la institución entre sus límites a pesar de la resistencia de los encomenderos, que seguían aferrándose a un sentido de la nobleza fundado en los privilegios deslindados de la época de la Conquista³⁰. En 1746 este tipo de roces hicieron que la Provincia estuviera “a punto de sufrir un nuevo enfrentamiento” (Urbina, 1990: 85).

²⁹ Se puede consultar el juicio que se le realizó a Marín de Velasco en Real Audiencia Vol. 3048. Se lo acusaba del usufructo ilegal de tablas, además del alzamiento mismo de los indios por la paga injusta de tributo.

³⁰ Es interesante consultar aquí la carta de 1741 que el Cabildo de Castro le envía al obispo auxiliar Azúa. En ella se hace evidente que los españoles no pueden desaferrarse de la encomienda, que se sienten superiores a los indios por su ascendencia y que exigen se les trate según su abolengo (Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile de José Toribio Medina. “Carta a Azúa”. 16 de abril de 1743. Tomo 185, Pieza n°4171).

Es en la segunda mitad del XVIII que la encomienda por fin empieza a decaer en Chiloé, para ser abolida definitivamente en 1782. Con la ordenanza de 1717 y con la exigencia de Azúa de que la dicha ordenanza se cumpliera, los indios lograron el goce de nueve meses de libre empleo, mientras que los encomenderos e incluso los jesuitas estimaban que los nueve meses de ocio de los indios serían perjudiciales para la provincia. Los veliches se rehusaban a trabajar para los encomenderos, que poco a poco iban dando cuenta de que el servicio personal estaba por llegar a su fin, puesto que el gobierno central y la Corona veían con mucho mejores ojos a los indios. Cuando los españoles beneméritos intentaban apelar la nueva ordenanza de trabajo, la propia Real Audiencia ordenaba que se cumpliera lo anteriormente establecido (Urbina, 1983: 136).

Frente a esto, los vecinos encomenderos forzaron el trabajo de los indios durante los tres meses disponibles, llegando incluso a imponerles trabajo nocturno. Pero la Real Audiencia intervenía insistentemente en favor de los indios con el propósito de que las disposiciones se cumplieran. En 1761 el presidente de Chile escribe al Rey de España que los indios chilotes debían quedar libres de encomienda y de servicio personal, tributando directamente al Rey. Entre las razones aduce que los indios de Chiloé son los únicos que pueden llamarse cristianos, que son más laboriosos que los españoles, muy fieles a ellos y enemigos de los indios del continente (Urbina, 1983: 137, 139 – 140). En este contexto los veliches amenazan con un simbólico suicidio colectivo, en 1774, a través de múltiples cartas enviadas a un abogado de indios del virreinato del Perú, don Mateo Cosme, y escritas en 1772 por el procurador del puerto de Chacao, Diego Malverde:

“300 y tantos años que estamos en la esclavitud de las encomiendas (...) nos embarcaremos en nuestras piraguas y nos perderemos la vida en estos mares; desesperados nos botaremos al mar; estos es lo último que pedimos todos”³¹.

³¹ Documentos inéditos para la Historia de Chile de José Toribio Medina. “Primera Carta al Señor Don Mateo Cosme, Abogado de los Indios y Naturales de la Ciudad y Corte de Lima”. 1773. Tomo 196, Pieza n°4707

En 1767 la Corona se manifiesta por primera vez acerca del asunto, ordenando ser informada sobre el número de tributarios y encomenderos, mientras se realizaban estudios acerca de la posibilidad de la plena libertad de los indios. Trece años después, con una nueva Real Cédula, se decidía la extinción de la institución. Con esto los indios chilotes comenzaban a constituirse como república, tributando directamente al Rey. En 1781, un año después, las encomiendas fueron definitivamente incorporadas a la Corona (Urbina, 1983: 140)³².

II. *Quieta y pacíficamente*

Han existido por lo menos dos formas de interpretar los hechos ocurridos en Chiloé durante el verano de 1712. La primera ya la hemos abordado: que los abusos de la encomienda llevaron a los indios encomenderos a rebelarse contra los españoles

³² El proceso de abolición de la encomienda en Chiloé no estuvo aislado de lo ocurrido en América Latina en general. Según Tulio Halperin Donghi la explotación agrícola, durante la colonia, forma una “suerte de segunda zona” (Halperin, 2005: 22), dependiente tanto de la zona mercantil como de la zona minera, recibiendo de ambas los “ecos” de una economía mercantilizada. A su vez, el rubro agrícola es capaz de generar desarrollos propios para el autoconsumo, elaborando sus propios “signos de riqueza”. Es una solución al desequilibrio entre la zona minera y la zona mercantil, pero ambos polos pretenden obtener beneficios de aquella zona más ambigua: gran parte de lo que las Indias tiene que ofrecer se cosecha ahí, trabajo, alimentos, tejidos y bestias de carga a bajo precio tanto para las ciudades como para las minas. Los feudatarios, en América Latina, tenían mucho menos poder que en Chiloé, presionados por el poder oficial (la minería) y el poder privado de las ciudades. Se les obligaba incluso a hacer que los indígenas a su cargo intercambiaran productos que no necesitaban, con el fin de que se dinamizara el mercado y no se encarecieran los productos agrícolas. Esto es lo que Halperin llama “pacto colonial”, operativo entre el XVI y el XVII (diferenciadamente dependiendo de la cercanía respecto de las minas) pero que sufre ciertas transformaciones para el XVIII. Ahora la Metrópoli decide tomar un nuevo papel en la economía colonial, más directo, para sostener el retraso de su propia zona campesina y mejorar la competencia con potencias en desarrollo (Halperin, 2005: 24). Los borbones comienzan su reinado en España con Felipe V en 1724, y son ellos los que imprimen un sello más “modernizante”, si se quiere, a la Corona y sus colonias, hasta 1787. La Corona española iba perdiendo terreno, sobre todo en las Antillas, donde se habían instalado holandeses, ingleses y franceses, colonias que ya gravitaban hacia una economía de plantaciones. Las reformas borbónicas del sistema comercial son introducidas entonces entre 1772 y 1778, por Carlos III de España, provocando, en primer lugar, que la metrópoli ya no recibiera solamente metálico desde sus colonias, y en segundo que sus Indias se convirtieran en un mercado consumidor, prohibiéndose el comercio con otras potencias. España intenta instalar un monopolio de la compra-venta ya no sólo para los metales sino para toda clase de productos: ya no sólo recibe bienes, sino que obliga a las colonias a comprarlos. Esto afecta directamente a las élites productivas y políticas de las distintas Colonias, puesto que el sistema administrativo que se requiere para una liberalización mercantil imperial es muy complejo, haciéndose necesario *incorporar a la masa indígena a la sociedad española*, eliminándose el régimen de tierras comunitarias (Halperin, 1985: 51). Así, los indios chilotes durante el siglo XVIII son vistos de buena manera no solamente por la revuelta de 1712: las reformas borbónicas estaban en pleno reordenamiento institucional instalando intendencias, centros de jurisdicción de menor influencia que los virreinos, con el fin de establecer un mayor control sobre la producción y desbaratando así las redes de poder colonial en las Indias.

beneméritos, depositarios de encomienda. Así piensa, por ejemplo, Urbina: “*Como dirán los indios más tarde, el alzamiento no fue contra el rey, ni contra la iglesia ni contra todos los españoles, sino contra los encomenderos y la encomienda*” (Urbina, 1990: 76). La misma opinión parece tener Cárdenas: “*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*” (Cárdenas, 2011: 8).

Me inclino aquí por la dicha interpretación, aunque me parece incompleta y no lo suficientemente profunda cuando se trata de la convivencia entre indios y españoles. Sobre todo porque la circunstancialidad que se le adjudica a la revuelta parece opacar la real reacción india, la existencia india – chilota en su manera de ser. En resumen, no me parece que la rebelión haya sido una respuesta mecánica a un problema solamente particular: tiene, más bien, un sentido. Esta posición no es nueva. Nótese por ejemplo el análisis realizado por Ranahit Guha para las revueltas campesinas de las administraciones coloniales inglesas subsumidas al Raj, y sobre todo acerca de la historiografía “contrainsurgente” que les ha negado a los sujetos alzados contra el régimen colonial una conciencia acerca de lo que estaban haciendo. El autor establece que prácticamente ninguno de los alzamientos descritos, ocurridos entre el XVIII y el XIX, fueron espontáneos, sino que estuvieron precedidos por otras movilizaciones o deliberaciones, o incluso por súplicas y peticiones de mediación. Así, revueltas de altas consecuencias para la existencia cotidiana de los implicados nunca eran tomadas improvisadamente o a la ligera por sus actores, recurriéndose a ellas en casos en que la vida social misma se había vuelto “intolerable” (Guha, 1999: 2 – 3). 1712, en Chiloé, no fue distinto de esto: cuando digo que la rebelión tenía un sentido, digo al mismo tiempo que los indios sabían muy bien a lo que iban y por qué. Así, decir que los hechos del diez de febrero se debieron a una mera respuesta contra la encomienda carece de fundamento, puesto que corta de raíz la posibilidad de la comprensión profunda de los acontecimientos.

Existe también una segunda interpretación de los hechos, que ya analicé extensivamente en otro trabajo (Saavedra, 2011). Dicha interpretación sitúa la rebelión de 1712 en la continuidad étnica y política de una cierta organización para el control

hegemónico y legítimo sobre el territorio. Raúl Molina asume que el problema de la tierra huilliche de Chiloé se gesta con la encomienda, continuando hasta la República chilena en una resistencia étnica que busca la liberación de la nación, o bien del pueblo (Molina, 1987: 24). Pienso que es efectivo que, gracias a la encomienda, los encomenderos controlaron muchos territorios que antes eran indígenas (aunque ¿puede hablarse de un concepto de *propiedad* para sociedades sin Estado durante los tiempos precolombinos?). Pero es también cierto que el problema central de la Colonia chilota, para los veliche, era el modo en que la institución de la encomienda ocurría en el archipiélago, y no específicamente la propiedad de la tierra.

Manuel Muñoz Millalongo convierte el problema de la tierra en un problema étnico. Por lo menos desde el encuentro de Quilquico, los indios chilotos habrían establecido una manera resistente de controlar y conservar sus “elementos” culturales, reproduciéndolos en una relación hegemónica con el territorio; una resistencia sostenida en una organización sociopolítica que, hoy por hoy, es llamada Consejo General de Caciques de Chiloé, y que constituye la verdadera identidad williche (Muñoz, 1996: 46, 49, 60, 108, 112). Es la machulla originaria, la familia extendida veliche como relación de preservación y respeto por la tierra, la que se constituye como el fundamento del control sobre el espacio, protegida por niveles más altos de organización política (Muñoz, 1966: 108).

Esto nos recuerda lo propuesto por Mignolo: la diferencia colonial se subvierte, en la resistencia geopolíticamente situada, desde un *axis* étnico que reproduce ciertas prácticas simbólicas que entran en conflicto con otras para hegemonizar el territorio. Lo que Muñoz busca es una continuidad político- representacional de lo veliche en Chiloé, trazando una línea identitaria a lo largo de la historia para un proyecto que, como hemos visto, surge de la relación entre colonialidad y diferencia colonial: la subversión del mito. Lo que hace la organización sociopolítica, que conserva la relación hegemónica con el territorio, es generar un proceso permanente de conocimiento autorreferido: en ella se “guardan” o controlan las claves culturales con las que un grupo determinado se identifica. 1712 representaría el quid del reconocimiento frente a la usurpación del espacio, ahí donde lo étnico se realiza como tal.

Ambas interpretaciones, la circunstancialista y la étnica, adolecen de algo. La primera en su superficialidad e incapacidad de situar una inclinación de lo indio más allá de lo contingente; la segunda en la supuesta continuidad política de lo indio en Chiloé, sostenida en una oposición étnica latente que se realiza en la resistencia. Esta última perspectiva pasa por alto, según pienso, dos cosas: la convivencia entre indios y españoles en el paisaje insular y un asunto algo más complejo de tratar, ahora que hemos reconocido el aspecto guerrero de los indios chilotes: los indios veliches como indios pacíficos.

Esto no es lo esencial. Algo ha quedado afuera, un asunto que ha sido invisibilizado una y otra vez. Más arriba enumeramos todas las ejecuciones que los indios hicieron de los españoles, sobre todo durante el día diez de febrero de 1712. Una de ellas, sin embargo, ha escapado a todo análisis o interpretación de la revuelta:

“El capitán don Ignacio de Leyva, a quién cortaron la cabeza y, recogiendo la sangre en una botija, bebieron de ella, se untaron la cara, mojaron las puntas de sus lanzas y empaparon paños que dieron a chupar a sus hijos; asaron sus carnes y se las comieron y aderezaron los huesos de los muslos para hacer flautas”.

En Chiloé no sólo hubo revueltas, sino también *antropofagia ritual*. Extrañamente, en ninguno de los otros conflictos ocurridos durante el siglo (y algo más) anterior a 1712 existe algún registro de la dicha práctica³³.

A pesar de lo que se creía hasta por lo menos la década del setenta del siglo pasado, a saber, que los indios chilotes eran bastante pacíficos y civilizados comparados con los indios de más al norte, entre los siglos XVI y XVII los conflictos fueron varios. Durante el XVI, en las islas Chauques, el capitán Oyarzún fue muerto en un enfrentamiento con los indios que vivían ahí. En 1583 los naturales que vivían en torno al río Ancud se alzaron contra el conquistador y Francisco Hernández Ortiz (que más

³³ No discuto aquí la importancia que reviste este hecho para la etnología mapuche. Según lo que, en general, ha sido establecido historiográficamente, el canibalismo en Arauco dejó de existir durante el siglo XVII. Según Boccara, las prácticas antropofágicas fueron abandonadas en pos de una preferencia cada vez más acentuada por el maloqueo, constituyéndose un nuevo sistema de riqueza y de status (Boccara, 2007: 303 – 359). Así, el acto caníbal registrado en Chiloé durante la revuelta de 1712 es bastante tardío. Más aún: como veremos en los párrafos siguientes, los indios chilotes no practicaban el canibalismo.

tarde fundaría Calbuco) sofocó la rebelión. Tanto en 1600 como en 1643 los veliche se aliaron con corsarios holandeses, ocupando y saqueando las posesiones de la Corona. Simón de Cordes, en mayo de 1600, hace toma de la ciudad de Castro junto a los indiosveliche, habiendo espantado de tal manera a los hispanos que la mayoría tuvo que refugiarse en la iglesia del lugar. Sin embargo, el veinte de mayo los españoles arremetieron contra el invasor y obligaron al holandés a salir del archipiélago. Las represalias contra los caciques involucrados incluyeron ahorcamientos y la quema de chozas indias en varias islas cercanas. También en mayo, pero de 1643, barcos corsarios se apoderaron del fuerte de Carelmapu, en el continente, y con el apoyo de los veliche se hicieron de la guarnición de Castro, permaneciendo ahí por dos días, sin resistencia alguna y con los españoles replegados en los montes. El capitán Brouwer era quien dirigía la empresa. Sin embargo, la intención de la dicha expedición holandesa era alcanzar Valdivia, hacia donde se dirigieron en agosto con cuatrocientos setenta veliches a bordo de las naves. En 1655 la falta de municiones en los fuertes auguraba un intento de rebelión que les costó la vida a cincuenta o sesenta caciques, supuestamente coludidos con un cacique cunco que planeaba un gran alzamiento (Enrich, 1891: 626). En 1656, por razones similares, fueron muertos 14 caciques (Cárdenas, 2011: 7 – 8).

Es de notar que, tanto en el texto de Cárdenas como, por ejemplo, en los libros de Urbina, no hay referencia alguna a la antropofagia ritual³⁴. Es improbable que aquella interpretación que sugiere que la causa de la revuelta de 1712 fue la encomienda pudiera explicar la antropofagia como algo más que un dato aislado. Al mismo tiempo, el hecho concreto de la antropofagia pone en riesgo la teoría étnica de la rebelión, incluso si sumamos todas aquellas revueltas que no harían más que extender la continuidad política de lo indio, desde las organizaciones contemporáneas hacia el pasado remoto. La pone en riesgo porque la antropofagia ritual, en sí misma, opera según el principio de la *cercanía*, no de la distancia, del *peligro* no del control de las propias herramientas culturales.

Guillaume Boccara, en la investigación titulada “*Los Vencedores*”, establece que la guerra es el “hecho social total” de la vida de los mapuches al sur del Bío –

³⁴ En “*Gobierno y Sociedad*”, la única referencia que Urbina hace de la muerte de don Ignacio de Leiva es la siguiente: “*El capitán Ignacio de Leiva murió decapitado y aunque parece una exageración, los rebeldes bebieron su sangre, luego lo asaron y comieron de él.*” (Urbina, 1998: 170)

Bío por lo menos hasta el siglo XVIII. Según su parecer, la organización sociopolítica de los mapuches precolombinos constaba de círculos concéntricos que se interceptan siguiendo el principio de la alianza. El *loves* un grupo de rucas que, por lo general, comparten lazos sanguíneos entre sí, patrilinealmente. Estaría luego el *quiñelov*, como un primer nivel de identidad política. Dentro del *quiñelov* los *lov* suelen buscar alianzas tanto matrimoniales como de compadrazgo, lo que es lo mismo que decir que los *quiñelov* son endogámicos. Y, si bien no queda del todo claro en el texto, es posible pensar que los *lonkos* presidían los distintos *quiñelov* como jefes de linaje (usando el término linaje, aquí, de manera clasificatoria y no necesariamente sanguínea). Por último, existe el nivel más amplio y permanente, llamado *levo* cuando el sentido es político o *rewe* cuando es religioso. Es aquí donde se reproduce la “cultura” mapuche. Al centro del *rewe*, etimológicamente “lugar puro” (re: puro, sin mezcla; solamente, exclusivamente; we: lugar donde algo se realiza) (Augusta: 1991: 195), está el canelo, el árbol sagrado bajo el que se realizan los principales rituales, como el propio *nguillatún*. En el *levo* se decide acerca de aquellas rencillas o delitos que no han podido ser resueltos de otra manera y que deben ser traídos ante el maestro de paz; en fin, podría decirse que el *levo*, en este esquema, es una versión de la sociedad (Boccaro, 2007: 31 – 82).

El *rewe*, además de designar un lugar de reunión ritual, designa también el lugar o instrumento de comunicación entre los hombres, deidades y espíritus ancestrales que habitan el *Wenu Mapu* ‘tierra de arriba’³⁵. Se asocia entonces al *prapahue*, tronco de peldaños labrados similares a los de una escalera, adornado de distintas formas y puesto frente a la casa de la *machi* que lo usa, en las ceremonias, como medio para ‘ascender’ al *Wenu Mapu* (Moulian, 2010: 62). Según Rodolfo Lenz, el *prapahue* es un “árbol de ceremonias de la *machi*; consiste en un tronco de árbol grueso que se entierra, generalmente un poco inclinado, saliendo más o menos dos metros de la tierra; en el

³⁵ Al parecer, el *Wenu Mapu* es lo que Rosales describe como el mundo de los grandes antepasados, más allá del mundo presente, que es sin embargo material puesto que en él prosiguen las grandes guerras, incluso contra el español. Los antepasados se asocian aquí con el *Pillán*, debido a su status en vida, sobre todo guerrero: “Y a unos y a otros llaman *Pillán* (...) Y que los *Pillanes* de los Españoles y de los Indios tienen allá su enemiga, y conservan sus rencores y pelean unos con otros. Y así en habiendo truenos en las nubes sale de sus casas los indios valientes y soldados que murieron en la guerra que están peleando los españoles. Y los hablan y animan diciéndoles que hagan como buen *Pillán*, valeroso y de presunción, y que no se dejen vencer del *Pillán* del Español, que son los soldados difuntos, sino que muestren brío y los venzan” (Rosales, 1877: 164).

lado anterior hay una tosca escalera tallada y en la parte superior amarran ramas de canelo. El árbol de los mapuches. La machi sube para ciertas ceremonias a la plataforma en lo alto del tronco, donde canta y baila con el cultrún (...) el rehue era el símbolo sagrado de la “parcialidad”, como dicen los cronistas (...)” (Lenz, 1910: 680).

Lo interesante es que la identidad sociopolítica que el levo constituye no es *hacia adentro sino hacia afuera*. Según Boccara los mapuches precolombinos tenían dos estados sociales: el de la paz y el de la guerra. El *Genvoye* era el encargado de los períodos calmos en los que los indios vivían relativamente tranquilos. Pero la vida social cambiaba completamente cuando del rewe era desenterrado el *toquicura*, el hacha negra, por el jefe de guerra o *Gentoqui*. Los niños, los viejos y las mujeres huían a los montes, ocultos en pequeñas fortalezas, mientras un levo se enfrentaba con el otro, o varios levos entre sí. En períodos de paz los grandes hombres o *ülmen* eran los que acaparaban toda la atención, por su frugalidad y capacidad de reunir al *quiñelov* en torno suyo. Sin embargo, en la guerra o *weichanel* escenario lo ocupaban los *conas*, los grandes guerreros (que, si daban una buena batalla en la que el pillaje fuera considerable, podían llegar a ser grandes *ülmen*), junto con las cabezas de los “escuadrones” de guerra, los *toquis*. Los *toquis* ostentaban su status no por herencia, como ocurría con el *Genvoye* o con el *Gentoqui*, sino por sus hazañas frente al enemigo: *todo se jugaba en la guerra*. Aquellos que, al morir, pretendían tener el honor de seguir peleando las grandes guerras en el otro mundo, y no sufrir en un inframundo repleto de papas negras y de tierra estéril, debían ser grandes *conas*. Así, la guerra movilizaba a la sociedad mapuche: un levo frente al otro, varios levos frente a otros levos más distantes, produciendo y reproduciendo redes “plásticas” de status, así decirlo (Boccara, 2007: 120 – 142).

Lo que quiero subrayar aquí es la guerra como modo de pensar la otredad: si no sirviera para eso, entonces no sería un hecho social total. Según Boccara, la guerra mapuche es un operador de cambio puesto que capta, digiere y diferencia, elaborando una cierta relación con el otro desde un concepto particular de alteridad (Boccara, 2007: 119). Esto porque el objeto de la guerra como dinamización de la sociedad mapuche es hacerse con la otredad. La antropofagia ritual funciona aquí como “exocanibalismo”: se consume el cuerpo del Otro porque la posibilidad de la existencia reside en ese Otro, en

las características que residen en su cuerpo. Pero no en cualquier cuerpo, sino en el del enemigo capturado que será decapitado y consumido. Así se refuerzan los lazos entre los vivos y los espíritus, se sella un pacto entre aliados en una guerra, se hace apropiación de las cualidades del enemigo o se debilita el cuerpo social de los adversarios (Boccaro, 2007: 150 – 151). Para los indios araucanos cortar la cabeza de un enemigo de renombre significaba cortar la cabeza del grupo al que dicho enemigo pertenece, asociándose el cuerpo humano con el cuerpo social. Se consumía también el corazón de la víctima, ya sea animal o humana, repartiendo sus pedazos entre los presentes, para hacer un pacto de guerra o de paz. En el corazón del guerrero consumido están contenidas muchas de sus cualidades, sobre todo su valor, que en el acto mismo del consumo pasan a formar parte de los comensales. Es interesante notar que los mapuches solían realizar un ritual junto a la víctima viva (sin pretender sugerir aquí que nos encontramos frente a una lógica sacrificial), antes del consumo de su corazón o de otras partes de su cuerpo. Aquel a ser canibalizado es obligado a lanzar pedazos de madera en un hoyo, nombrando uno a uno a sus parientes. Con esto se “simbolizan” las batallas venideras y a todos aquellos que caerán más adelante, comprobándose además que el “sacrificado” es efectivamente un guerrero de renombre (Rosales, 1877 [1674]: 124 – 125). No sabemos si esto ocurrió con Ignacio de Leiva o no.

La sangre era de suma importancia en estos rituales, vinculándose a la con el corazón “como un flujo vital dotado de una gran fuerza”, por lo que los mapuches untaban sus toquicura y sus flechas con la sangre de la víctima para fortificarlas (Rosales, 1877 [1674]: 112 – 113). Tanto para el cráneo como para el corazón, nos dice Boccaro, la sangre de un hombre común no es la misma que la de un hombre importante, sobre todo en el aspecto guerrero (Boccaro, 2007: 160 – 161). Por último, los mapuches usan los huesos de las piernas del cautivo, vaciándolos de la médula y haciendo con ellos flautas que serán utilizadas en otras ceremonias. Según el autor, los indígenas creían que a través del instrumento hacían sonar la voz de la víctima: hablar y tocar un instrumento tienen la misma raíz, *dungun*. La voz, a su vez, es parte importante del alma, haciéndose entonces música con el alma del muerto (Boccaro, 2007: 162).

Del resto del cuerpo los araucanos echaban sus despojos fuera del círculo ceremonial, porque ya no poseía ninguna cualidad que fuera importante (Boccaro, 2007: 163). Con esta lógica exocaníbal, Boccaro concluye que la guerra, entre los mapuches,

funciona en dos niveles. Primero, permite la reproducción dinámica de la estructura sociopolítica puesto que, al poner en competencia a distintos levos, produce guerreros cona y, por lo tanto, mapuches ülmen, creando status social, movilización de riquezas, posiciones políticas, etcétera. Pero por otro lado la guerra es constituida por y constituye la “mapucheidad”, al construir la diferencia en una “búsqueda bélica del sí mismo” (Boccaro, 2007: 176). Lo que existe es una apertura al Otro desde una estructura sociopolítica exogámica en términos caníbales, rituales. La diferencia con otro no se constituye desde el Yo, sino desde un arrojamiento hacia la otredad, reproduciéndola en el acto mismo de la apropiación concreta de las características de un cuerpo.

Pero dicha lógica sólo era operativa entre los mismos mapuches, es decir, entre grupos de personas que compartían una misma manera de entender el acto guerrero y sus implicancias: la guerra podía ser detenida, había una transición del estado de guerra al estado de paz, se podía enterrar el Gentoqui bajo el canelo, *voye*, de manera tal que las consecuencias de la guerra nunca eran demasiado catastróficas (Boccaro, 2007: 195). Contra el español (argumenta Boccaro), el hecho de tener que enfrentar una guerra permanente hizo que los indígenas convirtieran su exocanibalismo en una identidad étnica fija, contenida en organizaciones menos inestables y con un esquema de poder menos esparcido. El autor llama a esto *etnogénesis* (que no es un concepto nuevo, ciertamente, pero cuyo extensivo uso no nos interesa particularmente aquí) (Boccaro, 2007: 392 – 409). O, dicho de otra manera, el proceso por el cual los mapuches se reconocen a sí mismos como mapuche desde aquellas lógicas estructurales que les son preexistentes: el canibalismo ritual se convierte en una forma de la etnicidad como reconocimiento.

El asunto que compete al exocanibalismo como motor de transformación identitaria y productor de identidad *desde* la otredad proviene de las reflexiones de Viveiros de Castro acerca de los tupis guaraníes del Brasil. Siguiendo las reflexiones de este autor, sin embargo, el canibalismo no puede ser comprendido sin las nociones de perspectivismo y de multinaturalismo.

El perspectivismo es la concepción de que el mundo está constituido por una multiplicidad de puntos de vista, vale decir, que cada existente es potencialmente un centro de intencionalidad. Cada perspectiva aprehende al resto de los existentes según

sus propias características y capacidades. Sin embargo, por más que lo parezca, esto no es un relativismo representacional, sino más bien una “cosmopolítica” repleta de distintos tipos de actuantes humanos y no humanos con disposiciones perceptivas similares, “almas” semejantes. Esto quiere decir que todas las criaturas actuantes, poseedoras de perspectiva o de alma, que es aquí lo mismo, se ven a sí mismas como personas humanas, siendo entonces personas de por sí (Viveiros de Castro, 2010: 34). Pero el perspectivismo como aproximación es incomprensible sin el multinaturalismo como condición. El multinaturalismo, opuesto a la relatividad cultural o a la diferencia entre Naturaleza y Cultura, supone que el alma (la cultura) es parte de lo mitológicamente *dado* (Viveiros de Castro, 2010: 189) es decir, le es potencialmente común a todas las especies³⁶. Desde este punto de vista las especies poseen un cuerpo característico, que no es sinónimo de fisiología o de anatomía sino de maneras de actuar, actitudes, relaciones. Como el alma (la representación) es el fondo común sobre el que los cuerpos se constituyen, la persona como “centro de intencionalidad constituido por una diferencia de potencial interno” (Viveiros de Castro, 2010: 38) es anterior a la humanidad. Sin embargo la perspectiva, que reside en el cuerpo como una discontinuidad en el fondo de la cultura, *no puede ser relativa*; con todo, humanos y no humanos ven las cosas de la misma manera, pero no están viendo las mismas cosas (Viveiros de Castro, 2010: 53).

Por ejemplo, un buitre ve un cadáver agusanado como un pescado, un jaguar ve la sangre como cerveza, y así. No son objetos que unos vieran de una manera y otros de otra, sino que la perspectiva se sitúa de un cierto modo específico frente a un complejo en permanente devenir entre dos límites externos: cadáver | pescado, sangre | cerveza. Lo que existe entonces es una multinaturalidad en “desequilibrio perpetuo”, heterogénea y equívoca entre sí, donde la cercanía presenta en sí misma un peligro: dos entes con distinto cuerpo, distinta perspectiva, *no pueden ser humanos al mismo tiempo*.

El mundo del perspectivismo y del multinaturalismo es un mundo, según lo pienso, de las distancias. Es solamente en la cercanía donde se puede interpretar la volición de una perspectiva alterativa, lo “doble” que se esconde en la corporalidad de aquel que es no humano: porque “conocer es personificar”, porque todo Otro es siempre

³⁶ Según se ha venido reflexionando en la etnología mapuche, aquel fondo común es el *espíritu*, mientras que el alma configura la individuación como discontinuidad perspectiva. Consúltese, por ejemplo, el trabajo de Magnus Course (Course, 2011).

persona, y el conocimiento es siempre una abducción de la agentividad (Viveiros de Castro, 2010: 41 – 42). La cercanía con otros cuerpos, y con otras perspectivas, es entonces peligrosa, potencialmente contaminante, y se corre el riesgo de ser abducido.

Esto ocurre en dos niveles. Primero, respecto de la posibilidad cierta de “convertirse en un animal”, el peligro ocurre no porque la “discontinuidad” heterogénea entre las especies, como cuerpos perspectivados, se convierta en una “continuidad”: la continuidad ya está dada de manera virtual, en el “fondo” de la figura, en el alma. La continuidad es, por así decirlo, tanto el medio de captar a otro, abducirlo, como de perderse a sí mismo. Se hace necesario, entonces, definir aquí el concepto de virtual, siguiendo en este caso la propuesta de Gilles Deleuze. En primer término lo virtual es real, posee una realidad propia, tal y como lo material. El asunto, sin embargo, radica en que lo virtual es real sin ser actual, es ideal sin ser abstracto. Lo virtual debe ser descrito como una parte del objeto real (de una práctica, de una cosa, etcétera): cada objeto tiene una de sus partes inmersa en lo virtual (Deleuze, 2002: 314). Al ser la estructura la realidad de lo virtual, éste está de suyo determinado, y es al mismo tiempo lo completo del objeto, si bien determinándolo solamente en parte.

Esto quiere decir que las dos partes del objeto no se parecen, puesto que sus procesos de diferenciación son distintos: existe una imagen actual y una imagen virtual del objeto (Deleuze, 2002: 316). La solución será, por lo tanto, distinta al aspecto del problema virtual, sobre todo porque la dicha solución se plantea desde el campo de la “constitución de un organismo” (organismo persona, en esta investigación) (Deleuze, 2002: 318). Dicho de otra manera, y según pienso, lo virtual es inseparable, como problema, de la constitución de la persona, y la constitución de la persona estará siempre referida a un plano virtual al que, al fin y al cabo, pertenece. Estas reflexiones serán esenciales mientras más nos acerquemos al final (y al principio), esto es, a una colonialidad transpuesta en Chiloé.

Volviendo a lo que nos compete aquí, el peligro radica en que la constitución de la persona como *devenir* desaparezca, que se cruce el umbral de la afinidad. El chamán, capaz de convertirse en animal y de comunicarse con el otro mundo, existe en la zona de peligro, en la ambigüedad dada entre una especie y la otra, en el medio de la afinidad liminal. Según el autor, la afinidad reside en aquello común que separa una existencia

de otra, y por lo tanto la diferencia es tanto una externalidad como una cercanía que siempre *tiende* a cero pero que nunca podría (¿o debería?) ser cero.

Siguiendo el texto *Mil Mesetas* de Deleuze y Guattari, Viveiros de Castro propone que el devenir es una desterritorialización de la relación que él mismo crea, de los dos términos que une y desune, poniéndolos en una “conexión parcial”. Aquí no se habla de devenir *en* algo sino de *estar* deviniendo: estar permanentemente *siendo* en límites externos los unos a los otros, pero sin embargo continuos en su dicha exterioridad. El indígena, en este caso, no deviene *hacia* un objeto, por ejemplo, en la relación de afinidad hombre | jaguar; no hay trascendencia (un “más allá” como para la representación y el reconocimiento, por ejemplo) sino una inmanencia esencial del *aquí*: no busco volverme jaguar, sino que estoy deviniendo peligrosamente jaguar (Viveiros de Castro, 2010: 167). En términos de la externalidad, de la heterogeneidad hacia afuera, todo devenir es una alianza. Existen, según el autor, dos tipos de alianza: una alianza extensiva, cultural y sociopolítica, y una alianza intensiva, contranatural y cosmopolítica.

La primera alianza es la del parentesco como lo conocemos: produce filiaciones. La segunda alianza es la alianza chamánico-caníbal: se buscan las diferencias externas sobre la continuidad de fondo, y en el camino de regreso (el chamán vuelve a su cuerpo – perspectiva) la diferencia continua se actualiza en la síntesis de la especie como heterogeneidad perspectiva. La primera alianza, la de la filiación, asume que en el “dentro” de la externalidad todo pariente es siempre consanguíneo, porque no puede existir afinidad en la “aldea ideal”. La afinidad es el sinónimo del peligro, de la contaminación, de la posibilidad de dejar de ser lo que se es (Viveiros de Castro, 2010: 171). Pero es en la alianza intensiva donde realmente se *deviene*, donde el ser lo que se es cobra sentido: se deviene – otro. El otro es siempre el enemigo: contra él se hace la guerra tanto en el plano actual como en el plano virtual. La otra perspectiva, el otro cuerpo, el otro modo de actuar amenaza con la humanidad propia. Es con dicho concepto que debe comprenderse el canibalismo ritual, esto es, no como un modo de producción filo-genético, sino como un modo de predación intensiva, exogámica, una “reproducción por captura simbiótica” y por “repredación ontológica”. La interiorización caníbal del otro opera como condición de la exteriorización del sí mismo (Viveiros de Castro, 2010: 187 - 188). La única manera de *ser*, entonces, es un devenir

que obliga a la contigüidad absoluta, esto es, al peligro de la cercanía de almas corporizadas. Quizás esto es lo que vio Rosales entre los indios de Chile, cuando escribió “(están) *persuadidos a que las almas son corpóreas y a que en otra vida comen y necesitan abrigo (...)*” (Rosales, 1877 [1674]: 164).

Podríamos pensar que el canibalismo ritual en Chiloé, observado en 1712, se explica más o menos fácilmente con las descripciones que Viveiros de Castro hace de la ontología amerindia, puesto que el propio Boccara trata a los mapuches como si su origen fuera amazónico: más o menos por rebote los indios chilotes formarían parte del complejo del perspectivismo multinaturalistacanibal. Sin embargo, nos vemos enfrentados por lo menos con dos problemas. Primero, no existeregistro de acto canibal alguno que no haya sido el perpetrado sobre don Ignacio de Leiva. Este hecho podría ser explicado por la ausencia de una frontera, como la del Bío – Bío, que hubiera hecho del canibalismo un asunto estructuralmente deseable para los chilotes. Pero cuando los españoles se asentaron definitivamente en Chiloé, como vimos, no se encontraron con un “estado de guerra” ni con “lógicas guerreras”, como ocurrió en Arauco, sino con, y a pesar de todas las emboscadas y revueltas, unos indios que les parecieron pacíficos. Independientemente de que la historiografía chilota haya ido olvidando, poco a poco, las descripciones que hacen de los indios unos aborígenes bien dados a la paz, nos parece que ellas tienen algo que decir acerca de lo que aquí nos convoca, a saber: qué es lo que está *detrás* de 1712.

En primer término, es evidente que los indios chilotes jamás le hicieron guerra al español. Es distinto hacer una guerra que generar una resistencia. Resistencia hubo en distintos momentos, como ya vimos, pero no así una guerra civil sostenida ni una guerraritual como la que ocurrió en Arauco por lo menos hasta terminado el siglo XVII. Cuando los españoles llegan a Chiloé, sobre todo las primeras veces, lo que reciben de los indios son repentinas *malocas*³⁷ y no una guerra de expulsión. Y si los indios no le hicieron guerra al español es improbable, según pienso, que tuvieran una guerra ritual entre ellos mismos. Es en esta parte de la reflexión donde me parece que el asunto de los

³⁷Término de los indígenas de Chile que pronto acuñaron los españoles. Refiere a una razzia o saqueo de algún grupo de gente (otro levo, por ejemplo) con el fin de robar mujeres y mercancías. Según Boccara, durante el siglo XVIII los conas pasaron de ser guerreros a maloqueros, buscando enriquecerse en pos del status (Boccara, 2007).

“indios pacíficos” se hace más visible: quizás los veliche no hayan sido pacíficos “hacia afuera”, pero sí que lo eran “hacia adentro”. “*La posesión y servicios de los dichos indios quietos y pacíficamente por el Mariscal Martín Ruiz de Gamboa (...)*”³⁸ decía Catalina del Corral en 1583, utilizando una expresión jurídica de la época dirigida a la validez de la posesión de la encomienda, acerca de los indios que le habían sido entregados a su marido y que fueron luego “arrebataados” por Pedro González, otro encomendero de los primeros años de la Conquista. Pero a pesar de ser, como digo, una expresión jurídica, sin embargo describe de muy buena manera la actitud general de los aborígenes del archipiélago, como veremos.

La referencia a la “quietud” como civilización, el “orden” de los indios de Chiloé en el paisaje a principios de la Colonia (si bien, como ya se dijo, referente a un asunto de justificación jurídica que, según pienso, se ajusta a la realidad chilota, como se verá en adelante), contrasta con la extensa lista de hitos violentos que enumeráramos más arriba. Propongo aquí que este “quietos y pacíficamente” podría referir no sólo a su actitud inicial frente a los españoles, sino también a las relaciones entre los indios mismos: lo que los conquistadores efectivamente ven, coincidentemente con las condiciones necesarias para poseer una encomienda, es que los chilotos están “quietos”, esto es, que no viven en un permanente estado de guerra ni entre ellos ni con el enemigo europeo. Es por esto que los españoles creen que los veliche son buenos para la encomienda y que los misioneros alaban su disposición al evangelio.

Se dice que en la década de 1540 Alonso de Camargo tuvo que haber visto Chiloé a lo lejos, sus costas occidentales, en su viaje para explorar los pasos del Estrecho de Magallanes y colonizar la Tierra del Fuego, que le fuera entregada por Carlos V. La expedición fue un fracaso, se perdió completamente una nave en el mar y sólo una de las que viajaban, la de Camargo, logró cruzar el estrecho y llegar al Océano Pacífico, mientras que la última regresó a España en condiciones paupérrimas (Barrientos, 2013: 2). Pero el que es laureado por ser el “descubridor de Chiloé” es don Francisco de Ulloa (Cavada, 1914: 16). Ulloa bautizó como “Coronados” el Golfo al sur del Reloncaví, que luego sería llamado golfo de Ancud. Un encuentro más profundo con los indios que poblaban aquella geografía, y que no se limitara a un mero

³⁸ Real Audiencia Vol. 1182, f45.

enfrentamiento, ocurrirá cuatro años más tarde, cuando el nuevo Gobernador de Chile, don García Hurtado de Mendoza, dio al Capitán don Juan Hernández Ladrillero la misión de explorar, nuevamente, el Estrecho de Magallanes. Se le dieron dos naves, reconociendo en su regreso el golfo de Ancud y el canal de Chacao, y trayendo noticias de una imaginada riqueza de las tierras del archipiélago. En 1558, febrero, el propio García Hurtado de Mendoza, acompañado por Alonso de Ercilla y Zúñiga, salió desde Valdivia para reconocer personalmente la parte austral del nuevo país, poniendo pie frente al Chacao el 28 del mismo mes. El propio Ercilla escribió sus primeras impresiones, algunos dicen que en el tronco de un árbol:

*“Era un ancho archipiélago, poblado
De innumerables islas deleitosas
Cruzando por uno y otro lado
Góndolas y piraguas presurosas”* (Ercilla, 1999 [1589]: 688).

No parece haber ni ápice de violencia ni de enfrentamiento alguno en lo que Ercilla ve. Su descripción es paisajística, donde los indios cruzan las islas “por uno y otro lado”. Es apreciablemente bucólica, y siendo uno de los primeros en tener un contacto real con los indígenas chilotes, no percibió animosidades adversas ni resquemores. Al no poder seguir avanzando, enfrentados a la “selva” que se los impedía, regresaron “sirviéndoles de guía un indio joven que se ofreció de buena voluntad para enseñarles un camino más corto”. De regreso, el 27 de marzo de 1558, García de Hurtado y Mendoza fundó San Mateo de Osorno (Barrientos, 2013: 14).

Es Francisco Villagra el que hace un segundo intento, con más o menos seriedad, de hacerse del archipiélago, habiendo sido nombrado gobernador en reemplazo de García Hurtado de Mendoza. Villagra, en compañía de Pedro de Valdivia, había conocido Chile hasta el mismo Canal de Chacao, sin cruzarlo, y en su nueva posición, que le fue otorgada en 1561, pretendía llegar hasta la Isla Grande y repartir sus riquezas. Sin embargo ese año, en sus expediciones por Concepción, Cañete, Angol e Imperial, revisando el estado de la guerra y quedándose en Valdivia, se vio aquejado por un terrible reumatismo, y tuvo que enviar en expedición a Juan López de Porres y a Juan Álvarez de Luna (Barrientos, 2013: 15 – 17). Según Barrientos, el “bergantín” en el que

estos hispanos acudieron a Chiloé “*tocó en varios puntos de los canales, tal vez en el archipiélago de las Chauques, Quinchao, Lemuy y otras islas*” (Barrientos, 2013: 17). La información traída por estas correrías habría hecho que Villagra viera con cada vez más interés la empresa que pretendía: consideraba, en efecto, que aquellas tierras insulares eran ricas en recursos, probablemente en oro.

Pero Villagra no podría emprender viaje sino hasta el año siguiente: la situación de la guerra al norte de Villarrica iba cada vez peor. Los soldados de Cañete mostraban descontento y tuvo que exigir ser acarreado por los indígenas en una silla para calmar los ánimos en distintos puntos al sur del Bío – Bío. El 28 de enero estaba ya en Valdivia presto a salir hacia Chiloé, pero los cabildos de Cañete, Concepción y Arauco exigían su presencia. Reunió unos treinta y cinco hombres, algunos caballos y “*perrechos*” y salió hacia el norte. Coincidentemente, y a la altura de la isla Mocha, “*asaltáronle vientos contrarios que le impidieron gobernar, haciendo rumbo a este archipiélago*” (Barrientos, 2013: 19). La explicación más obvia de este extraño giro de rumbo es que Villagra tenía una desarrollada obsesión con Chiloé, o que por lo menos tenía una exagerada confianza en sus riquezas. El gobernador entró en el archipiélago por el oeste, hacia el Golfo de Ancud, el 20 de noviembre de 1562. La nave, sin embargo, varó en un banco de arena, cerca del río Pudeto, lugar donde los españoles tuvieron que alojarse para reparar la embarcación. Una noche fueron asaltados por un grupo de indígenas y se vieron “*obligados a hacerles frente tras un fiero combate que pudo haber sido de consecuencias fatales, si los castellanos no logran subir a sus caballos y reponerse, emprendiendo una ofensiva enérgica y sangrienta*” (Barrientos, 2013: 19). Al parecer Villagra logró entablar buenas relaciones con los indios mientras esperaba el día en que la marea subiera lo suficiente como para desencallar, pero al ver que el barco se enderezaba los indios atacaron nuevamente, durante la noche y hasta la mañana. Fueron los hispanos, esta vez, quienes salieron victoriosos.

La conquista efectiva de Chiloé ocurre algunos años más tarde, en 1567, con el arribo del Mariscal Martín Ruiz de Gamboa. Según se establece en la “*Primera Información de Servicios de Martín Ruiz de Gamboa*”, del 6 de abril de 1567, hecha en la misma ciudad de Castro, el conquistador estuvo en Tucapel cuando los indios de Concepción, Confines e Imperial se alzaron en guerra, habiendo reuniendo a una gran cantidad de indios amigos de Santiago, junto con un grupo de españoles, para

enfrentarlos. Martín Ruiz de Gamboa organizó a los españoles del sector, pacificando el lugar, y *“después de haber hecho los castigos necesarios, con sus llamamientos e inteligencia trajo de paz a muchos lebos y reparticiones de indios que estaban en guerra”*³⁹. Ocurrido esto, y enviado por el señor gobernador Rodrigo de Quiroga, se hizo de un grupo de gente para la “conquista y población” de Chiloé “lago y archipiélago del que se tenía verdadera noticia”⁴⁰. Juntó entonces a soldados y caballeros en Valdivia, Villarrica, Osorno y otras partes de la zona cercana a Arauco, todos bien armados.

Sin embargo estos datos, que aparecen en un interrogatorio sugerido por el propio Martín Ruiz, el mariscal será desmentido más adelante por Cristóbal de Arévalo, alguacil mayor. Según él mismo, *“los servicios que dice ha hecho a S.M no son tantos ni en tanta cantidad ni calidad como su interrogatorio manifiesta, porque la guerra que dice hizo a los naturales rebelados de las provincias de Arauco y Tucapel y sus comarcas no estaban tan pertinaces ni rebeldes que nos los pudiera apaciguar muy fácilmente el señor gobernador Rodrigo de Quiroga”*⁴¹. Pero lo interesante de la interpelación de Arévalo es que desmiente un asunto defendido tanto por Martín Ruiz de Gamboa como por el Cabildo de Osorno. Dice Martín Ruiz, en su interrogatorio:

*“Si saben que, junta la dicha gente de guerra, principió con ella la dicha jornada, y llegó al lago y bahía que llaman de Chillué(hoy Chacao), que tiene una legua, poco más o menos, de ancho, donde hay grandes corrientes de agua, el cual dicho lago o bahía se entendió no poder pasar los caballos sino en navíos, y por ser negocio prolijo y el invierno muy cercano, atreviéndose, mediante Dios, a su ventura el dicho general, echó los caballos a nado en piraguas, que es un artificio de indios, de tres tablas cosidas con hilos (...) y pasó los dichos caballos que fue cosa de admiración y que jamás se ha visto ni oído ni entendido cosa semejante (...)”*⁴².

³⁹ Documentos Inéditos para la Historia de Chile. “Primera información de méritos de Martín Ruiz de Gamboa” 1567.1era. Serie, Tomo XIX, 1899: 231.

⁴⁰ Por “lago” suele referirse al Golfo de Ancud, que alcanza hasta el seno del Reloncaví.

⁴¹ *Ibidem.* pp. 233

⁴² *Ibidem.* pp. 231

Esto es lo mismo que describe el Cabildo de Osorno, en mayo de 1567:

“(...) él salió del estado de Arauco donde seguía la guerra y casi solo vino a la ciudad Imperial, Ciudad Rica, Valdivia y Osorno en las cuales con su prudencia y buenos medios, sin gastar de vuestra Real Caja un peso de oro juntó a su costa ciento y veinte hombres con los cuales partió para Chilué, isla que cae en esta costa del Mar del Sur la vuelta del estrecho de Magallanes y llegado a una bahía de una legua en ancho de mar que cae en cuarenta y dos grados de latitud de la banda del sur acometió a pasar a nado casi quinientos caballos guiándolos ciertas navecillas que en aquella mar se usan (...)”⁴³.

La información que entrega Cristóbal de Arévalo, alguacil mayor y promotor fiscal de la Real Justicia, es diferente, según se evidencia en el interrogatorio que propone, en contra del suscrito por Gamboa, para hacer una correcta relación de méritos del mariscal:

“Si saben que la jornada que han hecho descubrimiento, conquista y población de estas provincias de Chillué, fue a costa de S.M. y gastó para hacerla de su real hacienda más de seis mil pesos de oro, y la bahía tan encarada que dice que pasó a nado con los caballos, puesto que pareció cosa temeraria acometerla, se pasó sin riesgo ni trabajo, sino a costa de los naturales, que ellos de su voluntad vinieron sin hacerles fuerza alguna, con sus piraguas, navíos con que ellos pasan de una parte a otra, a pasar la gente, y en lo que articula fue a unos descubrimientos donde pasó trabajos, la tierra y mar de estas provincias es tan fértil y abundosa y fructífera y de gente tan doméstica, que antes se tiene por recreación descubrirlas y andarlas, que no por trabajo y encarecimiento de servicios (...)”⁴⁴.

⁴³Carta del Cabildo de la Ciudad de Osorno a S.M Dando Noticia de la Jornada de Martín Ruiz de Gamboa a Chiloé, 1567. Manuscritos Medina, Tomo 84, doc. 1066. pp. 64

⁴⁴Documentos Inéditos para la Historia de Chile de José Toribio Medina. “Primera relación de méritos de Martín Ruiz de Gamboa”. 1567.1era. Serie, Tomo XIX, 1899: 234.

La propuesta de interrogatorio hecha por Arévalo nos muestra una historia bastante más plausible que aquella que propuso Martín Ruiz, a saber: ninguna clase de gasto por parte de Su Majestad y una extravagante cruzada de caballos de más o menos cinco kilómetros por el Canal de Chacao, sin ayuda alguna. Arévalo sugiere que fueron los propios naturales, tan *domésticos*, los que cruzaron a Martín Ruiz de Gamboa y sus acompañantes hacia la Isla Grande, haciendo de la “conquista” un verdadero paseo. Don Diego Bustamante, “en nombre de Martín Ruiz de Gamboa”, dice hacer “cierta probanza” de lo sugerido por el fiscal: según él, Gamboa se dirigió hacia Chiloé porque aquellos con los que había acudido hasta Arauco, estando pacificada ya la zona, buscaban algún grado de gratificación.

Es el segundo interrogatorio propuesto el que termina por aplicarse. El único entrevistado que aparece registrado en la relación de Castro se cuadra con Martín Ruiz de Gamboa, habiéndolo acompañado en la campaña de Chiloé y beneficiado en la repartija de indios para encomienda. Dice que aquellos que ayudaron al contingente de españoles a pasar del continente a la Isla Grande fueron los indios de Osorno (es decir, los que vivían más cerca del seno de Reloncaví)⁴⁵, por orden del conquistador. El mismo año, en Concepción, se hace una segunda relación, más extensa y con más testigos. En su mayoría, éstos aseguran que la entrada de Martín Ruiz, junto con ciento diez hombres (Hanisch, 1982: 12) y cuatrocientos caballos, fue pacífica y condescendiente, muy posiblemente porque los indios no opusieron resistencia alguna. Por ejemplo, según lo dicho por Juan Moliner, vecino de la ciudad de Castro:

“(…) este testigo se halló presente y vio cómo el dicho General, con gran solicitud y cuidado, procuraba no se hiciese daño a los naturales en sus personas ni haciendas, y visto por ellos que el dicho General miraba mucho por ellos, le salían a los caminos algunos caciques e indios de paz, a los cuales les exhortaba y daba a entender el bien y provecho que con la ida de los españoles a sus tierras y naturales venía y había de aprovechar para en la doctrina de nuestra santa fe católica, como en la demás policía y buena vida y conservación suya, lo cual este testigo le vio hacer al

⁴⁵ *Ibidem*. pp. 242

*dicho General con mucho cuidado y solicitud que a otro ningún capitán de los con quien este testigo ha andado (...)*⁴⁶.

Según Barrientos la empresa de cruzar los caballos (sea el número que haya sido) duró cuatro días (Barrientos, 2013: 21), y el periplo por la Isla Grande se hizo por las playas, con ayuda de un barco traído desde Valdivia, durante diez días, hasta llegar a lo que hoy es el río Gamboa⁴⁷, donde se fundara San Antonio de Castro. A Chiloé le llamó Martín Ruiz “Nueva Galicia”. Por su parte, los aborígenes“(…) *se mostraron sumisos y hospitalarios desde los primeros momentos. Sometiéronse a los extranjeros, a quienes ayudaron, no sólo en la pesca, construcción de casas y piraguas, desmonte de bosques, vigilancia de los animales, pastoreo y cultivo de los campos, sino también con los escasos víveres que poseían*”(Barrientos, 2013: 23).

La conquista de Chiloé estuvo lejos de ser una conquista sangrienta: no hubo violencia concreta de por medio, por lo menos al principio. La configuración de una diferencia colonial en el sentido del ocultamiento, y por lo tanto una colonialidad que se expresara en instituciones clasificadoras de sujetos y productoras de un cierto conocimiento impuesto, no tiene su origen en la entrada del español en el archipiélago. Lo interesante es que es muy improbable que los indios chilotes no hayan sabido acerca de la guerra que en ese mismo momento se desarrollaba más al norte con otros indios similares a ellos, puesto que, como veremos, entablaban sostenidas relaciones con los llamados huilliches: aun así los veliche le permitieron la entrada al conquistador. Pienso que esta es la razón más gravitante por la que, a pesar de los levantamientos ya descritos e incluso después de 1712, los veliche sean o hayan sido vistos como los indios más pacíficos, dóciles, cristianos y civilizados de las Indias españolas, en diversos documentos e historiografías tanto coloniales como contemporáneas, partiendo, por ejemplo, por el mismo Barrientos:

⁴⁶ *Ibíd.* pp. 296

⁴⁷ Según Cárdenas, los indígenas llamaban a este río con el nombre de “Quiquihue”, o “*lugar donde abundan los helechos costilla de vaca*” (Cárdenas, 2005).

“Es de notar como un hecho característico, que en tiempos de la conquista, todos los indígenas de estas tierras vivían unidos por estrecha amistad y vínculos de familia. Hablaban el mismo idioma, excepto los chonos, patagones y fueguinos. No hay noticias de querellas sangrientas y pleitos lugareños. Así se explica el grado de civilización a que habían llegado y los progresos hechos en la agricultura y otras faenas campesinas”(Barrientos, 2013: 78).

Este extracto es un ejemplo claro de la visión que tenían los historiadores de los indios chilotos antes de conocerse con mayor profundidad la revuelta de 1712. Pero, como ya hemos visto, aquella opinión no estaba del todo injustificada. Por ejemplo, el historiador Padre Lozano, en su *“Historia de la Compañía de Jesús”*:

“(…) los Huilles carecen totalmente de vestido, expuestos a las inclemencias del Cielo, y de los tiempos: causa de tener las carnes denegridad, y el cabello críen negro, y duro como cerdas, de que no discrepan sus genios broncos, y groseros, diferentes de los de Chiloé, y de otras Islas cercanas, que, como en el color, les hacen también ventaja en ser afables, humildes, mansos, y superiores en el valor a los Huilles, a quienes cautivan, para servirse de ellos, o venderlos”(Lozano, 1754: 34).

Nótese además lo que sugiere el padre Ovalle sobre la diferencia entre los indios de Chiloé y los indios araucanos, por ejemplo:

“(…) con todo ello su natural de suyo altivo (de los indios de guerra Arauco) y belicoso, se ha hecho tan inhumano y feroz con el ejercicio continuo de la guerra que es menester doblada gracia del cielo para rendirle y sujetarle al yugo del Evangelio, que la han de menester los Indios de otras Provincias que hay en este mismo Reino de Chile, como son los de Chiloé, y otros, donde por estar libres del ruido de las armas, están como una cera para recibir la ley que les predicán (...); pero estos Araucanos, y demás indios fronterizos de la guerra, están tan encarnizados en el odio de unos contra otros, como lo muestran en las crueldades con que se vengán del enemigo (...)”(Ovalle, 1646: 374).

Como dije más arriba, es de pensar que los indios chilotes no hacían la guerra ritual entre ellos, es decir, no reproducían, dentro del archipiélago, su propio devenir en la externalidad virtual y afín a la que se vuelve el exocanibalismo: son buenos para el trabajo y moldeables al evangelio, quietos y pacíficos, tal y como se espera de una buena encomienda. Esto no significa, sin embargo, que no hayan existido alianzas entre un grupo y otro, incluso con indios que no fueran chilotes o veliche. Tómese, por ejemplo, el siguiente extracto del testamento de la india Anda Vebún, escrito en 1631:

“En el nombre de Dios amén sepan cuantos esta carta de testamento última y postrimera voluntad vieren como yo Ana Vebún india natural de la provincia de Chiloé hija legítima de Diego e Inés indios naturales difuntos el dicho mi padre natural de Osorno y la dicha madre de Chiloé ya difuntos (...)”(Retamal, 2000: 174).

Entre los chilotes y los osorno existían alianzas matrimoniales y, por lo tanto, un contacto más profundo que el mero conocimiento de la existencia del otro. Se debe recordar que ambos son considerados como “indios de Chile” y que, en general, comparten una misma lengua. Según Alejandro Malaspina, que viajó hasta los confines del Imperio Español, anclando en Chiloé en febrero de 1790, el idioma de los huilliches y el de los chilotes son, efectivamente, similares (Malaspina, 2004: 237).

Podríamos concluir, siguiendo la teoría de la alianza de Viveiros de Castro, la existencia de una guerra exocanibal entre los huilliches y los chilotes, esto es, relaciones exogámicas entre levos del archipiélago y del Willimapu, en el entendido de que los indios de Chile compartían (y comparten todavía) una cierta cosmológica con los indios de la Amazonía, como se ha sugerido⁴⁸. Sin embargo este no es el caso. Según Francisco de Cortés Hojea, que viajó con Juan Ladrillero entre 1557 y 1558 (enviados por Hurtado de Mendoza), los indios al norte del Chacao, siendo muy buenos guerreros, son temidos por los indios de “Coronados”, es decir, los indios chilotes

⁴⁸Debe decirse aquí que no es del todo apresurado hacer una relación como la que se ha establecido. El propio Lévi-Strauss en, el tercer tomo de las Mitológicas, “*El origen de las maneras de mesa*”, analiza un mito mapuche, a saber, el de Tentén y Caicai Vilú, a la luz de las relaciones mitológicas que, según el autor, cubrirían toda la América indígena, relacionándose entre sí estructuralmente. En este caso, parece haber una relación estructural entre los mitos amazónicos de la calvicie y el mito mapuche acerca del mismo asunto (Lévi-Strauss, 1970: 153).

(Cortés de Hojea, 1879 [1558]: 518). Al mismo tiempo los indios del archipiélago, como observa Vázquez de Acuña, no habrían sido demasiado hábiles en batalla. En la expedición de Villagra de 1562, como vimos, los aborígenes recibieron a los conquistadores sin animadversión y sin embargo, pasados los días, pretendieron asaltarlos cuando el barco desencalló gracias a la marea. Los indios se habrían mostrado guerreros no muy diestros, armados con palos y lanzas que no manejaban con mucho “vigor” (Vázquez de Acuña, 1970: 150).

Hemos visto hasta ahora que los indios del archipiélago son pensados como pacíficos por los españoles, esto es, más prestos al trabajo de encomienda (como “una cera”, escribió Ovalle; efectivamente “quietos y pacíficos”, como rezaba la expresión). Solamente hacían malocas, como las que perpetraron algunas veces contra los recién llegados conquistadores en el siglo XVI. Todos los extractos que hemos revisado nos llevan a lo mismo: si bien la revuelta de 1712 existe, junto con otros alzamientos, no deja de ser cierto que para los observadores externos los veliche eran indios de paz que recibieron al español casi sin chistar y que, además, no emprendían empresas guerreras los unos contra los otros. Generaban alianzas, por ejemplo, con los indios del norte que, sin embargo, eran más guerreros que ellos, y que habían levantado una brutal resistencia frente la Corona. Indios de Chile pero pacíficos, indios chilotes pero caníbales: los datos parecen contradecirse entre sí.

Además de generar alianzas con levos más o menos lejanos, los veliche se relacionaban los unos con los otros en el archipiélago, como lo muestra el siguiente relato recogido por Ovalle, escrito por el Padre Diego de Boroa (Provincial del Paraguay entre los años 1634 y 1641) acerca de lo descrito por el misionero Juan del Pozo sobre una india amancebada:

“Fueron los Padres luego a confesarla, y hallaron que la que estaba ya casi difunta estaba amancebada muchos años había, mas con sumo deseo de ver un Padre que la ayudase en su necesidad, y así su gozo cuando le vio entrar por sus puertas fue a medida del deseo que había tenido. Por las circunstancias que concurrieron se coligió que el indio que la tenía la ocultaba y no la dejaba ir a la Iglesia cuando pasaban los

Padres por aquella isla (que así lo suelen hacer porque ni los reprehendan ni los aparten). Confesole la india cómo deseaba la cual dejó luego con mucha voluntad a su galán y a los hijos que de él había tenido: y para mostrar más los quilates de su penitencia, a vista de los padres se hizo llevar como pudo a otra isla donde tenía deudos (...)”(de Boroa en Ovalle, 1646: 406).

Lo interesante aquí es que la india moribunda regresa a otra isla, donde probablemente está su grupo de origen y su “levo”, quienes, es de suponer, la entregaron como segunda esposa al indio en cuestión. En este caso el concepto *deudos* debe ser comprendido en relación a aquellos que entregaron a la dicha mujer a cambio de ciertos productos a modo de dote, realizándose una alianza. Así, el sistema de alianza en el archipiélago no era diferente del de los indios de Chile, si omitimos la ausencia de la guerra ritual exocanibal y, como veremos más adelante, la existencia de un modo más pobre de la poligamia. Ahora bien: al existir este tipo de alianzas entre agregaciones diferentes es dable pensar que las relaciones entre los indios no eran armónicas, incluso sin existir la guerra. La hechicería en el archipiélago era muy común hasta por lo menos finales del siglo XVIII (y lo sigue siendo), con la importante presencia de las machis, como observa Moraleda y Montero en su viaje a Chiloé entre 1786 y 1793 (Moraleda y Montero, 1888 [1793]: 208), o el padre Olivares en 1738 en su *Historia de la compañía de Jesús en Chile*:

“Los indios, además de los muchos que hallaron infieles, que fue preciso traerlos al verdadero convencimiento (al llegar los jesuitas a Chiloé en 1608), después de reducidos no querían olvidarse de la antigua costumbre de la pluralidad de mujeres, ni de sus machitunes, y artes supersticiosos de curarse, o brujerías (...) los brujos o hechiceros públicos, ninguno se manifestará por temor del castigo; mas ocultos, harto se decía de que los había, que no se quieren olvidar de sus diabólicas costumbres contra estos vicios (...)” (Olivares, 1874 [1738]: 375 – 376).

La hechicería entre los indios de Chile se copertenece con su concepción de la muerte, a saber, que ninguna muerte es natural y que, por lo tanto, toda muerte puede ser vengada. González de Nájera es muy claro en este punto, cuando escribe acerca de los araucanos en 1614:

“(...) y también porque viviendo juntos, hay entre ellos tantos celos y otras familiares pasiones y rencillas, como gente que carece de justicia y leyes, que cada día se dan venenos unos a otros, especialmente porque tienen entre sí muchos hechiceros, que siempre fomentan sus discordias y bandos. Y como tienen creído por cosa infalible que entre ellos no hay muerte natural, quiero decir por dolencia, y por lo cual no se maravillan de las muertes de los que ven morir de heridas y de otros violentos casos, no muere ninguno de enfermedad que no digan los suyos que le dieron ponzoña o bocado (como allá dicen), y que de aquella vino a morir porque naturalmente no podía” (González de Nájera, 1971 [1614]: 139-14).

Existiendo hechicería en Chiloé, entonces, se puede asumir que entre los indios veliche existían rencillas y venganzas, a pesar de la aparente inexistencia de la guerra. Según Rosales, *“(...) se ha llegado la general causa del consumo de los indios(de Chiloé), que es el darse venenos unos a otros por sus continuos rencores y venganzas, con que ellos mismos se acaban”* (Rosales, 1877 [1674]: 294). Lo mismo observó Malaspina:

“Los indios son conocidamente huilliches(se refiere a los veliche) y dotados por consiguiente de las dos características de aquella nación: desconfianza y superstición, degenerando ésta en una excesiva credulidad en los prestigios y encantos que trasciende no sólo a las enfermedades, partos, etc., si también al uso del veneno, como sea autorizado de las señales augurales y la necesidad de liberarse de un enemigo, de una mujer, de un marido”(Malaspina, 2004: 241).

Sabemos ahora que los veliche son pacíficos entre sí y que, al mismo tiempo, la hechicería fue bastante común durante todo el período colonial (si bien pensar que la baja en la población de los naturales de Chiloé se debió a la hechicera es ir un poco

lejos, según pienso). ¿De dónde proviene, entonces, el carácter guerrero de estos indios insulares, sus flechas, sus lanzas, su palín, sus distintos alzamientos y sobre todo el de 1712? Varios cronistas e informantes de primera mano refieren, si bien superficialmente, a un conflicto permanente entre los veliche y los indios al sur del archipiélago, sobre todo los más inmediatos, a saber, los chonos y los guaitecas, si bien a través de malocas y no de una guerra permanente. Según Olivares, por ejemplo:

“(...) asentaron los padres las paces (de los chonos) con los indios de Chiloé, con quienes tenían reñidas malocas de unos con otros, las cuales duraron mucho tiempo, que hasta el año de 706, sé que los chonos venían a maloquear a los de Chiloé, y los españoles con los indios salían a castigar y traían muchas piezas o personas de mujeres y muchachitos prisioneros” (Olivares, 1874 [1738]: 372).

También el padre Francisco Enrich describe esta relación entre chonos, guaitecos y chilotes que, según el jesuita, venía ocurriendo desde “tiempos antiguos”:

“De tiempos antiguos estaban los guaitecos en guerra casi continua con los de Chiloé, con grandísimos daños para ambas partes. Mediaron, pues, los jesuitas, y como verdaderos ministros de paz se empeñaron en hacerla entre los naturales de entrambos archipiélagos”. Y, a su vez: “Otro tanto pasó con los chonos y guaitecas, no obstante su extrema rudeza, y el odio con que miraban cuanto les iba de Chiloé, a causa de las frecuentes malocas que los chilotes les daban” (Enrich, 1891: 383, 461).

La relación entre veliches y chonos, y entre veliches y guaitecas, parece haber sido sumamente conflictiva y prolongada desde antes de la llegada del español. Los españoles aprovecharon estas circunstancias y salieron a maloquear junto con los isleños hacia los archipiélagos del sur, para apresar y someter “piezas” que luego servirían como esclavos⁴⁹. Es de notar que Cañas Pinochet, en su texto de 1910,

⁴⁹Para estos asuntos es interesante consultar, por ejemplo, la *“Expedición de Bartolomé Diez Gallardo (1674 - 1675)”* (1886) Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile. Año XI Santiago de Chile, Imprenta Nacional, Calle de La Moneda, Santiago. También, es necesario referirse a *“Expedición de Antonio de Vea (1675 - 1676) Relación diaria del viaje que se ha hecho a las costas del estrecho de Magallanes con recelo de enemigos de Europa por don Antonio de Vea”* (1886) [1676]. Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile, Año XI. Santiago de Chile, Imprenta Nacional. Consúltense además el viaje del padre José García,

describe para por lo menos finales del siglo XIX una maloca de los indios australes sobre los chilotos:

“Los isleños de Puluc, Tabón y Queno, del grupo de Carelmapu, refieren las tradiciones conservadas de sus mayores, según las cuales los chonos hacían frecuentes incursiones en esas islas – Venían los chonos por tierra costeando el continente y por mar para facilitar con sus embarcaciones el desembarque en las islas que iban a agredir (...) En el Sur de Chiloé se conserva la tradición de una invasión de los chonos llevada a efecto a mano armada y en forma sorpresiva. Ese asalto tuvo por objeto quitar violentamente sus mujeres a los chilotos y llevárselas cautivas a sus islas (...) Algunos años después, una partida de chilotos penetraba en las islas chonas, también de sorpresa, matando a cuantos indios caían a sus manos, recobrando algunas de sus mujeres y llevándose cautivas a otras” (Cañas, 1910: 153).

A pesar de las malocas, nos ha llegado alguna información acerca de intercambios pacíficos entre ambos grupos de indios. Gracias al naufragio del Wager, John Byron tuvo la oportunidad de observar las prácticas de los indios australes, en este caso Patagones:

“Algunas hembras llevaban puestos collares, y manillas, sin poder nosotros discurrir por donde las habrían adquirido, respecto de haber juzgado por la grande admiración que manifestaban a nuestro arribo que no habían visto hasta entonces gente culta (...) Se puede conjeturar con algún fundamento que durante una parte del año tendrán estos salvajes alguna comunicación con los indios que habitan las fronteras de los establecimientos españoles; por cuya vía pueden haber adquirido las manillas y collares, que servían de adorno a sus mujeres” (Byron, 1955 [1769]: 68, 69).

No sabemos si este intercambio entre chilotos e indios australes de la frontera española existía antes de la llegada de los españoles o no. Lo que estos datos muestran, sin embargo, es que ambos grupos de aborígenes se conocían y tenían tratos los unos con los otros. Podemos asumir con ello que los indios chilotos establecían relaciones de

en *“Diario del viaje i navegacion hechos por el padre José García de la Compañía de Jesús desde su Misión en de Cailín, en Chiloé, hacia el sur, en los años 1766 I 1767”*.(1889) [1767]. Anales de la Universidad de Chile tomo 33.

alianza con otros grupos del nortey que mantenían un contacto conflictivo con los canoeros de más al sur. Lo que pretendo sugerir aquí es que es probable que el contacto con los huilliches les haya dado a los veliche una cierta noción de la guerra ritual, así como un maloqueo, más o menos intensivo, contra los chonos habría justificado la existencia de prácticas guerreras como el palín, o la confección de arcos, flechas y lanzas. Pienso que los veliche conocían la guerra ritual pero no la practicaban intensivamente. Sin embargo, debido a las “razzias” sobre las gentes del sur, conservaban prácticas guerreras similares a las de sus vecinos del norte que les habrían permitido levantarse contra los encomenderos en distintos momentos del período colonial. Ahora bien, ¿por qué los indios del Archipiélago no recibieron al conquistador con una apertura guerrera y exocaníbal, de afinidad virtual? Muy probablemente porque, a pesar de conocerla, no les era posible practicarla. Tómese el siguiente extracto que nos dejó González de Nájera sobre los indios de Chile:

“(...) digo ahora que de todas aquellas cosas en que tienen ventaja a nosotros en su guerra, aquella con que más nos la hacen, es la misma fortaleza de su tierra, y aún la principal en que todavía fundan y confían que les ha de servir para cuantas rebeliones quisieren hacer de aquí al fin del mundo, especialmente después que tantas experiencias tienen hechas de ella, puesto que todas las veces que se han levantado y se levantan cada día, es teniendo confianza en la segurísima guarida de sus montes y riscos (...) No aguardan a que los obliguen grandes ocasiones, porque de balde se vuelven cada día a su natural casa, que para ellos es el paraíso terrenal, y más fuerte que los más fuertes castillos de Europa, porque no se puede batir ni minar, pues mal se pueden batir montes ni minar ciénagas, ni se pueden sitiar ni minar por hambre, porque es tanta la abundancia de comidas y tan buenas, que producen sus fértiles valles, montes y quebradas, que no tienen necesidad de esperar a ser bastecida de otras partes por vía de acarreto”(González de Nájera, 1971 [1614]: 87).

González de Nájera asocia la capacidad de guerra y de repliegue hacia los cerros, esencial para el *weichan* mapuche, a una particular relación con un paisaje que aparece, a ojos del español, como benigno, casi acogedor. Mientras tanto, como observa el Padre

Juan del Pozo entre 1635 y 1636, a través del Provincial Padre Diego de Boroa, el paisaje de Chiloé no parece ser así de cómodo ni bucólico:

“(...)un archipiélago de muchísimas islas distantes unas de otras, y los habitantes de ellas tan desamparados (...) por la mucha falta que tienen de abrigo y de comida, que sólo se sustentan con algún marisco y con unas raíces de la tierra, sin saber qué cosa es trigo, ni otro mantenimiento más regalado(...) Los mares son inquietos, borrascosos y sujetos a las furias de los vientos. Las embarcaciones unas piraguas tan pequeñas y frágiles que solo verlas y mirar las olas del mar que navegan causa tanto temor que sólo puede vencerlo un Apostólico celo de las almas” (de Boroa en Ovalle, 1646: 405 – 406).

En un paisaje tal, montuoso y tempestuoso, es difícil sostener una práctica tan compleja como la guerra ritual: existen serios problemas para la organización de los unos con los otros. Vimos ya que Martín Ruiz tuvo que llegar hasta el río Gamboa a través de las playas y a merced de los caprichos de la marea. Otro ejemplo de esta dificultad de contacto entre unos y otros, que afectaría terriblemente a los españoles entre el siglo XVI y el XVIII, nos los da el Padre Lozano, en 1754: *“En los nueve meses del año se puede navegar este Archipiélago, aunque se encuentra a cada paso un riesgo; pero en los tres del Invierno son tan continuas las tempestades y vientos que para totalmente la navegación de las piraguas y comunicación de unas Islas con otras”*(Lozano, 1754: 31). Similar es lo que observa el Fray González de Agüeros, en 1791: *“Está también regularmente cada familia sola en su casa, sin comunicarse con los demás tal vez en algunas semanas, y si es tiempo rigoroso de temporales y lluvias se pasan meses sin verse los unos a los otros. Infíerese de esto, y de lo que antecedentemente he dicho, ¿qué harán, y cómo estarán en tanta soledad, y lastimosa constitución?”*(González de Agüeros, 1791: 113).

Muchos intentaron explicar, sobre todo durante el siglo XVIII, por qué Chiloé era tan mísero y pobre. Los jesuitas tendieron, durante el siglo XVI, a relacionar este hecho innegable con las inclemencias del tiempo y la crudeza del paisaje⁵⁰, pero

⁵⁰Nótese, por ejemplo, lo que dice en 1609 el Padre Provincial Torres respecto de las inclemencias del paisaje y la pobreza en Chiloé: *“El Padre Melchor Venegas y el Padre Mateo Esteban han estado cerca de dos años en la provincia de Chiloé, navegando siempre por las innumerables islas, expuestas a casi*

ciertamente existieron otras explicaciones. Por ejemplo el alférez Lázaro de Ribera, en su discurso del año 1782, intenta explicar la miseria y atraso de la provincia con el abuso de los gobernadores sobre el comercio insular (Ribera, 1897 [1782]: 14-20). Algunos años más tarde, en la década de 1790, Moraleda y Montero opina que es la dispersión de la población la que habría llevado a los chilotes a la miseria y a la indigencia (Moraleda y Montero, 1888 [1793]: 205). Sin embargo, sea el archipiélago estéril o no, prácticamente todos los cronistas concuerdan en que la provincia de Chiloé era pobre y que su clima no era fácil. En un contexto tal, es difícil imaginar tanto una guerra ritual exocaníbal entre los veliches, de una isla a la otra, como una guerra declarada contra los españoles que entraron en la Isla Grande. Otro argumento que pienso justifica lo que he venido sugiriendo es la baja poligamia existente entre los indios del archipiélago, en comparación con los del continente. Los indios de Chiloé no “tenían” muchas mujeres puesto que no tenían los recursos suficientes y, por lo tanto, no eran demasiado ricos, si se los observaba bajo una óptica araucana. Tómese, por ejemplo, lo que observa el padre Enrich:

continuas tempestades, sirviéndose ellos como medio de transporte de una pequeña canoa, compuesta de tres tablas, y no clavadas con clavos, sino amarrada o cosida con una especie de sogas delgadas. Hay que combatir la tempestad no con velas, sino con remos. Hay que trasladarse de noche, por la mayor serenidad del cielo y por la menor vehemencia de los vientos; lo que, empero, no dura mucho, volviendo pronto viento contrario y fuerte. No hay piloto, ni instrumentos náuticos, por muchos bajíos, y toda la mar austral está llena de escollos. El vaivén de tan pequeño barco es terrible; y sucede frecuentemente, que cuando el viento sopla un poco más fuerte, se llena el bote de agua y casi se va a pique; y los remeros salpicados por las olas quedan mojados hasta los huesos; lo que muchas veces sucedió también a los Padres”(P. Diego de Torres, 1927:[1609] 24). También lo que describe el Padre Ferrofino: “Confío en el Señor ha de ser este un vergel muy deleitoso para su majestad y yo por lo que a mi toca escojo trabajar en él todos los días de mi vida y en ninguna manera me parece que conviene desamparar esta provincia de Chiloé donde hay tantas y tan extremas necesidades y aunque la tierra es pobre y corta todo lo imaginable que por decirlo en una palabra le falta todo lo necesario. Pero es de grandísima edificación vernos que sabemos vivir con todo con su pobreza y que lo que buscamos no son comodidades ni regalos sino almas y las más desamparadas de cuantas hay en el mundo y cuando no tuviésemos aquí otro sustento más que el de los indios y hubiésemos de andar con mantas de indios y aun muy rotos soy de parecer que ninguna manera se desampare esta viña del Señor y será de grande consuelo en el nuestro si en tales necesidades algún tiempo padeciéremos por amor de los prójimos y por amor del Señor nos consuela y nos da ánimo y esfuerzo para llevar eso y mucho más”(Baptista Ferrofino, 1927[1609]: 24). Así, bajo el concepto de la Compañía, el paisaje determina la pobreza de los indios así como la propia dificultad de realizar la misión, lo que vuelve el trabajo de los padres una empresa “edificante”, en el sentido de la total falta de comodidades y del permanente peligro de naufragar.

“Dotados de un carácter manso y sufrido, vivían contentos con la escasez indicada. No sé si por pobreza, o por su moderación no eran comunes entre ellos ni la poligamia, ni la embriaguez, ni los malones” (Enrich. 1891: 148).

Así como el resto de los elementos típicos que se describen para los indios de Chiloé (embriaguez, malones, idolatría y, podríamos agregar aquí, guerra), la poligamia es poco común, prácticamente inexistente. Tenemos un dato recogido por el Padre Ovalle, a través del Padre de Boroa, acerca de un indio que vivía con dos indias esposas de él (de Boroa en Ovalle, 1646: 397) pero, ciertamente, aquel es un número bastante menor si se lo compara con los grandes hombres de la zona de Arauco, que movilizaban enormes cantidades de status a través del ofrecimiento de “borracheras” y del llamamiento a guerras. Es muy cierto que las primeras descripciones de los indios veliches no refieren a la dicha pobreza de la que hemos venido hablando. De hecho, en aquel viaje en el que iban Alonso de Ercilla y el gobernador García Hurtado de Mendoza se nos sugiere la existencia de “oro de quilates” y de plata, aparte de la ganadería y del cultivo del maíz en muchas islas pobladas (Jerónimo de Vivar, 1956: 208).

Pero la existencia de riquezas auríferas en cantidades considerables es desmentida a los pocos años de la conquista de Martín Ruiz de Gamboa. Solamente existía oro, y los indios lo obtenían “al voleo” de los ríos y de las orillas de playa en muy poco volumen. Convencidos ya de este hecho los conquistadores dejarían de buscar riqueza en los minerales para forzarla de la mano de obra y, sobre todo, de la venta masiva de esclavos chilotos a Chile central y a las minas cercanas a Valdivia, práctica que será la causa principal del descenso catastrófico de la población indígena del archipiélago entre el siglo XVI y el XVII (Contreras et al., 1971: 12-16). Al mismo tiempo, si bien a su llegada los españoles observan que existía en el archipiélago el cultivo de distintos productos (papa, quínoa, maíz, mango⁵¹), es improbable que el trabajo agrícola haya sido demasiado extenso, sobre todo por el estado de los terrenos, todavía cubiertos de montes e inaccesibles durante todo el período colonial. Era sabido, además, que los veliche habitaban casi exclusivamente la costa oriental y las islas del

⁵¹El mango se produjo en Chiloé en bajas cantidades hasta por lo menos finales del siglo XVIII, como se observa en la Relación escrita en 1773 por el gobernador Carlos de Beranger, fundador de la ciudad de Ancud (Beranger, 1893: 39).

mar interior, como veremos más adelante. Según Alonso de Ercilla, en “*La Araucana*”, los indios veliche sembraban también legumbres, viviendo en casas “humildes”: “*Vi los indios y casas fabricadas/ De paredes humildes y techumbres / Los árboles y plantas cultivadas / Las frutas, las semillas y legumbres (...)*” (Ercilla, 1999 [1589]: 697).

Pero este cultivo se habría limitado a la franja litoral, sin penetrar intensivamente en el bosque, y gran parte del sustento se habría obtenido del mar (con el uso, por ejemplo, de los corrales de pesca, descrita por Cortés de Hojea) (Contreras et al., 1971: 13). Así, por ejemplo, los comentarios de Hojea, hechos en 1557 y diez años antes de la conquista definitiva del archipiélago, deben ser tomados con precaución, sobre todo porque es posible que buscaran justificar la necesidad de ocupar aquellos territorios australes:

“(...) de esta provincia de Ancud hay grandísima fama de su fertilidad de mucha comida de maíz crecido y gran mazorca, papas y por otros quínoa y una de tierra baja sin monte y de casas grandes de 4 a 6 puertas, de la obediencia que tienen a los caciques que no siembran sin su licencia los indios(...)y las papas las guardan en unos cercados de caña de un estadio en alto y de seis y siete pies de hueco, (...)y tres cercados de papas y tienen a seis y a cuatro y a ocho ovejas cada indio y a los caciques a doce y a quince y a veinte y sólo una oveja atan y todas las otras ovejas van sueltas tras ellas, no meten en casa más de las que son lanudas, las demás quedan en el prado (...)” (Cortés de Hojea, 1879 [1558]: 516).

En fin, no es descabellado pensar que efectivamente existieron zarcillos y otros accesorios elaborados con el poco oro volante que había en el archipiélago, como describe Vivar, y se puede asegurar que existía también un cierto grado de ganadería sostenida en la oveja de la tierra o *chilihueque*⁵² (junto con la vestimenta de lana y las técnicas de tejido más o menos complejas) (Mariño de Lobera, 1865 [1594]: 230) y una agricultura a baja escala o de subsistencia, pero es difícil demostrar, con los datos disponibles, la existencia de un paisaje chilote altamente intervenido, o de una riqueza tal que pudiera sostener unos ciertos niveles de status similares a los de Arauco,

⁵² El “carnero de la tierra”, cuya lana servía incluso para hacer velas, aparte de vestimentas (Nota 3 en Gallardo, 1886 [1675]: 527). Probablemente una suerte de guanaco.

suficientes como para permitirse la movilización de las parcialidades indígenas en pos de la guerra ritual. Como veremos cercanos al final de esta investigación, es de pensar que la “producción radical de diferencia” que una maloca o que la guerra ritual suponen, requiere de ciertos incentivos que movilicen las endeble redes de status del archipiélago.

Hemos descrito, entonces, el por qué los veliche no reaccionaron con una guerra ritual frente a la llegada de los españoles⁵³, y cómo es posible que, no habiendo existido la dicha guerra como mecanismo precolombino privilegiado, hayan sido capaces de “retomar” dos siglos después unas prácticas exocaníbales que, según hemos visto, ni siquiera les pertenecían en un principio, siendo a todas luces indios de Chile, emparentados con los huilliches, los araucanos y otros aborígenes cuya antropología se fundamenta en la exogamia virtual intensiva. Sobre la continuidad evidenciada en el pensamiento veliche entre 1567 y 1712, sabemos que los dichos indios conservaron el contacto con los indios de más al norte, así como con los de más al sur, durante todo el período colonial, permitiéndose así que la guerra ritual y las prácticas guerreras mismas siguieran existiendo como posibilidad práctica.

Se podría pensar, entonces, que la revuelta de 1712 tendría un carácter étnico, en el sentido de la reproducción de una identidad interna con la que se defendería lo propio en oposición a un grupo que es culturalmente disímil: un sí Mismo dialécticamente constituido en términos de un control hegemónico sobre el espacio que justificaría, más adelante, una gnosis diferencial. Esto, sin embargo, sería simplificar la existencia, en 1712, del acto caníbal mismo: si bien no hay razones para dudar de que los veliche tomaron una postura contraria a la de los españoles encomenderos a principios del siglo XVIII, se debe recordar que el complejo caníbal amerindio implica una metafísica en la que el locus del Yo deviene permanentemente fuera de sí mismo, reproduciendo una

⁵³ En “*Tesoro mitológico de Chiloé*”, de Narciso García Barría, se propone una idea muy similar a la que he venido exponiendo hasta ahora: “*Es digno de hacer notar la ausencia completa de seres guerreros* (en la mitología chilota). *Este hecho nos induce a pensar en una vida pacífica, sin riñas bélicas, no por una circunstancia excepcional de sentimientos pacifistas, sino sencillamente porque la configuración geográfica, en primer lugar, no era la más adecuada para las prácticas guerreras: luego, porque no había grandes diferencias en cuanto a condiciones de vida, ni mucho menos antagonismos de clase dentro del sistema comunitario que los impulsara a hacerse la guerra*” (García Barría, 1985: 48). Sin embargo, y según el mismo autor, el *Trauco*, espíritu de los bosques que violenta sexualmente a las mujeres, sería un indicio de la existencia de alguna herencia o resabio de prácticas guerreras: siempre lleva un hacha (símbolo de poder entre los mapuche) y, además, sus raptos recuerdan el maloqueo.

diferencia que se abre desde el peligro de la afinidad virtual (o, lo que es lo mismo, que el concepto de Yo no es operativo en términos ontológicos: no se busca un parecido de sí mismo con el sí Mismo). Visto así no sabemos todavía por qué, en una revuelta como la de 1712, unos indios chilotes deciden comerse a un capitán benemérito español: se puede asumir una postura étnica como modo de resistencia frente al invasor, pero muy distinto es *buscar reproducir un cierto tipo particular de diferencia*. Para averiguarlo propongo dar cuenta de la manera en que la colonialidad, a partir de una diferencia colonial específica, se realiza en el Chiloé colonial, cómo es que se establece: un fundamento ontológico distinto. Pienso que solamente de esta manera será posible iluminar las relaciones entre indios y españoles chilotes durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Interpretadas estas relaciones, sus distintas complejidades, propongo se nos muestre el sentido de lo indio en el Chiloé colonial, sobre todo a partir de la expresa necesidad de la diferencia exocaníbal que queda en evidencia con los hechos de 1712.

Paraje.

“Todo el amontonamiento irregular y montañoso de la ciudad me parece hoy una planicie, una planicie de lluvia. Por donde quiera que aleje los ojos, todo es color de lluvia, negro pálido. Tengo sensaciones extrañas, todas ellas frías. Ahora me parece que el paisaje esencial es bruma y que las casas son la bruma que lo vela”.

Fernando Pessoa, *Libro del Desasosiego*.

I. *Hacia el paraje: paisaje y lugar.*

En Chiloé la colonialidad se funda en el paisaje. Esto quiere decir que los dos dispositivos con los que la Corona impone sus términos sobre los indios de Chiloé, tanto para su sujeción efectiva como para su civilización, se pliegan a la distribución geográfica de la población que constituye y es constituida por el paisaje (Saavedra, 2011: 41 – 56). La institución del colonialismo y la constitución de la colonialidad, como distanciamiento respecto de un otro diferenciado desde un mito específico de superioridad endogámica y continua, viene a depender de un (otro) *haber previo*, de la inmediatez de la vida en el paisaje insular. Me preocupa particularmente la distribución de indios (y de españoles) en la geografía chilota porque, peculiaridades aparte, pienso junto con Tim Ingold que, así como no es posible hablar de paisaje sin hablar de cómooes que se habita, tampoco es posible hablar de los habitantes sin hablar del paisaje en el que viven (Ingold, 2000: 100).

De la constitución de la persona en el paisaje chilote nos encargaremos en el capítulo siguiente. Por ahora, me avoco al asunto que concierne a la colonialidad y al paisaje. Siguiendo nuevamente a Tim Ingold, definimos paisaje como el mundo conocido para aquellos que habitan en él y en sus lugares, y que *viajan* por aquellos senderos que los conectan (Ingold, 2000: 193).

En relación al concepto de ambiente el de paisaje no es demasiado diferente, incluso pueden ser pensados como sinónimos. La diferencia estaría, sin embargo, en que el paisaje pone el acento en la forma, mientras que el ambiente refiere a la función entre el organismo y su entorno (Ingold, 2000: 193). Por otro lado, no se debe confundir el paisaje con, por ejemplo, la tierra. Al contrario de la tierra el paisaje es cualitativo y

concreto, cubierto de contornos y texturas, mientras que el concepto de tierra es más bien abstracto. Al mismo tiempo el paisaje no es lo mismo que la naturaleza, llevándonos ésta a la separación ontológica entre el mundo de las intenciones y el mundo simbólicamente construido. Así, mientras la naturaleza existe “allá afuera”, el paisaje se copertenece con las personas que lo habitan. Por último, y esto me interesa especialmente, el paisaje no es espacio: el paisaje se habita, el espacio se representa; por el paisaje se viaja, el espacio se mide en términos de distancias absolutas que no dependen, ni podrían depender, de la perspectiva del organismo en movimiento, sino de una imagen construida de antemano, una perspectiva fija referida a sí misma, estática (Ingold, 2000: 191).

Estas diferencias nos devuelven a la etnicidad y el territorio. Sobre todo en lo que refiere al espacio, como un complejo vacío y hecho de distancias, el control hegemónico y étnico sobre el territorio, en pos de la homogeneidad representacional del sí Mismo hegeliano, sólo puede ser establecido como *único* problema cuando se invisibiliza el paisaje que, en este caso, es el *haber previo* e inmediato de una manera de ser, una que ya lo habita de suyo. Mi aproximación a la colonialidad, como ya he sugerido, no tomará como punto de partida la etnicidad en términos de representación y reconocimiento, puesto que el dicho reconocimiento depende de un vaciado simbólico antecedente. Éste ocurre, según pienso, en la diferencia colonial como imposición de una violencia que desestructura, o pretende desestructurar, un cierto mundo que servirá de espejo que devuelve un reflejo trunco. Dicho vacío es justificado por el mito continuista de la Modernidad. El paisaje no aparece aquí como una externalidad a representar, sino como un *conjunto de lugares relacionados entre sí*.

La copertenencia entre lugar y paisaje podría resumirse así: el lugar contiene el todo del paisaje en una relación particular que establece con él. Todos los lugares del paisaje son los mismos pero, al mismo tiempo, todos los lugares son distintos (Ingold, 2000: 192). El concepto de lugar contiene la idea de que las personas no existen antes de las relaciones con otros y con el paisaje: es inmersos en estas relaciones que los organismos habitan y establecen vínculos con el entorno en el que viven, develando los significados que lo constituyen. Por su parte el habitar (o la ocupación circunscriptiva de la cotidianidad media), al contrario de lo que presupone la teoría poscolonial con el concepto de hegemonía, no es una mera ocupación del espacio, puesto que una

ocupación tal exige una estructura simbólica impuesta sobre él que se lo apropie, tanto en términos de las prácticas de *enactment* descritas por Mignolo como del concepto mismo de cultura.

Tal y como el paisaje, los lugares no son espacios vacíos. Según lo establece el antropólogo José Andrés Isla en su artículo “*Un lugar en el mundo*”, aún sin publicar, y citando al geógrafo Jacques Lévy, el lugar es el espacio en el que las *distancias no son pertinentes* (Isla, 2006 ms: 28): un espacio que no presenta límites ni intersticios. Por lo menos para los pewenche de Alto Bío – Bío (con quienes conviviera el antropólogo), el lugar, en este caso el *lovo*, lo que es lo mismo, el grupo residencial patrilocal, es el elemento fundante de “*toda una geografía*” (Isla, 2006 ms: 41). Así, y como el lugar se copertenece con el paisaje, éste último se define ya no por una problemática de las distancias sino de las cercanías, de las proximidades (Isla, 2006 ms: 6), esto es, de un tipo de diferencia distinto al que asume la teoría postcolonial o la colonialidad misma, cuando asume el distanciamiento del *subjectum* como punto de partida para la reflexión. Desde la perspectiva del lugar, entonces, la representación como reconocimiento en la distancia no tendría sentido alguno (y por lo tanto tampoco una etnicidad puesta en el vacío).

En Chiloé, tal y como en otras partes de Chile, los indios vivían dispersos en el paisaje, con un sistema de distribución geográfica que los españoles llamaban “*caví*”. Como veremos, el *caví* es similar al *levo* mapuche. Pienso que es sólo a partir del *caví* que se comprende la configuración del paisaje del archipiélago durante la Colonia y, por lo tanto, la manera en que la colonialidad se realiza, desde la diferencia colonial y el mito que la encubre, en la provincia más austral de las colonias españolas.

II. *Caví y paisaje.*

El concepto de *caví* se usó desde muy temprano para describir la manera en que los indios veliche habitaban el archipiélago. En 1558 Cortés de Hojea observa, navegando el “golfo de Coronados”, que “(...) *de esta provincia de Ancud hay grandísima fama de su fertilidad de mucha comida de maíz crecido y gran mazorca, papas y otros, quínoa y una de tierra baja sin monte, y de casas grandes de cuatro a*

seis puertas y de la obediencia que tienen a los caciques que no siembran sin su licencia los indios de sus cavíes” (Hojea, 1879 [1558]: 516). Juan Ponce, en el juicio contra su persona de 1583 por el uso indebido de cuatrocientos treinta indios de su encomienda (los embarcó a todos en un navío construido a la fuerza por los mismos veliche, y luego se los llevó consigo a Santiago), declara que “(...) *me encomendó*(Martín Ruiz de Gamboa) *en la dicha ciudad de Castro un repartimiento de indios los cuales son el caví de Guachimavida con el cacique Güilligüerque y la isla Llinuachao (...) y la Laiteque* (se refiere a Laitec)”⁵⁴.

Del concepto de caví ya he hablado en otra parte (Saavedra, 2011: 42, 48). En resumen sugerí que, si bien el caví puede ser asimilado al levo cuando cruzamos del río Cautín hacia el sur⁵⁵, como horizonte territorial y de pertenencia para los grupos residenciales, estos no operarían de manera exactamente igual, sobre todo para Chiloé. Como ya propuse, las prácticas exocaníbales eran inexistentes, o por lo menos poco comunes, entre los veliche, y por lo tanto el caví no habría tenido la función de constituir el eje que define el paso de la guerra a la paz, como sí ocurría con el levo entre los araucanos. ¿Qué es, entonces, el caví?

Según Bengoa, tanto el levo como el caví refieren no solamente a una parcialidad administrativa sino que denominan también reuniones, ritos y ceremonias. Estas reuniones ocurren en ciertas ocasiones, entre ciertas personas y en espacios específicos, con el objeto de celebrar algún asunto, de administrar justicia o de dirimir lo que concierne a la guerra y a la paz (Bengoa, 2013: 160). Esto quiere decir que, antes que conglomerados fijos, el levo y el caví eran organizaciones circunstanciales que dependían de múltiples factores para congregarse.

Tal y como el levo, el caví es una unidad suprafamiliar que sitúa a un conjunto de personas bajo un cierto liderazgo político (que, como ya hemos dicho, es sumamente dúctil) (Moulian, 2010: 62). La diferencia entre caví, levo y, como vimos en otro capítulo, rewe, nunca es demasiado nítida, puesto que tanto el caví como el levo, según el Padre Luis de Valdivia, son rewes. Efectivamente, “*Lebo: una regua de Arauco*” y

⁵⁴ Real Audiencia Vol. 1182, f45.

⁵⁵ Debe notarse que Latcham observa algunas diferencias entre los indios al norte del Cautín y los que viven al sur. Por ejemplo, el tamaño de las viviendas sería mayor entre los huilliches (Latcham, 1924: 116 – 117).

“*Cahuín: junta o regua*” (Valdivia, 1684: s/n). Según Jerónimo de Vivar en 1558, y para los indios chilenos del sur,

“*Ciertas veces del año se ajuntan en una parte que ellos tienen señalado para aquel efecto que se llama regua, que es tanto como decir ‘ parte donde se ajuntan’ (...) este ayuntamiento es para averiguar pleitos y muertes, y allí se casan y beben algo (...) Si tienen guerra con otro señor todos estos cabis y señores son obligados a salir con sus armas y gente a favorecer aquella parcialidad según y como allí se ordena*” (Jerónimo de Vivar, 1956: 160).

Debe notarse que, como asumen muchos autores (Bengoa, por ejemplo), *caví* deriva de *cahuín* (Bengoa, 2013: 160 – 161). Siguiendo lo que dijéramos más arriba del *levo* (que es la organización de distintos *lov* o grupos residenciales) y del *rewe* (que es el lugar sagrado, abierto a lo cosmológico), el *caví* era un tipo de organización, reunión o junta más o menos estable pero no centralizada y que operaba, por lo menos al sur del Cautín, en torno a un *rewe* o, lo que es lo mismo, en torno a un *lugar*. *Cahuín* o *caví* significa aquí varias cosas. En principio, como lo nota el Fray Félix de Augusta en 1916, “*kawiñ*” es “*cualquiera fiesta o más bien borrachera que hacen en ocasión del nguillatún, de certámenes, carreras, trillas, inauguraciones de casas o canoas, entierros, etc. (...) hacer cahuín, celebrarlo*” (Augusta, 1991: 79). El *caví* es una fiesta, una borrachera que se convoca entre ciertas personas de un cierto grupo y que, a su vez, ocurre en torno al *rewe*: el *caví*, como símil del *levo*, no tiene que ver solamente con el asunto político y de la justicia, sino que se condice con la reunión festiva.

Rewe, desde su partícula *we*, es aquí un *lugar*, pero, al mismo tiempo, significa nuevo, reciente (Augusta, 1991: 247). Recordemos además lo que ya se dijo en otro capítulo: que *re* es lo puro, lo que no tiene mezcla. Hablar del lugar, aquello que no tiene mezcla ni intersticios, y del *caví* como *cahuín*, es hablar de la constitución y reconstitución de lo nuevo en torno a lo que no está diferenciado y, según pienso, de la homogeneidad de unas perspectivas puestas contra el “fondo” de la figura cosmológica; aquel fondo sería, entonces, aquello en torno a lo cual el *caví* se reúne.

El concepto de la reunión, el reunir o lo reuniente, lo comprendo desde las reflexiones de Heidegger en torno al *logos*, según el texto “*La esencia de la verdad*”. El

logos es aquella causa que reúne las causas restantes de un ente, trayéndolo desde lo ausente a lo presente: el logos supone ya la reunión, se sobrepone a todas las causas. Les es, por decirlo así, anterior: es la causa reunidora, la inclinación misma hacia el reunir. Las causas restantes son, según el filósofo, la causa final o *telos*, la causa formal y la causa material. Éstas, al ser reunidas en pos de traer algo hacia lo presente, son responsables-deaqueel “venir a lugar”(Heidegger, 2007: 120 – 123). Por ello, debe entenderse aquí el reunir, o el reunirse en torno a, como un traer desde lo ausente, de lo virtual, a lo presente.

A su vez, se puede comprender el asunto de lo “nuevo”, *we*, desde las clásicas reflexiones de Víctor Turner acerca de la *communitas* (Turner, 1969). La *communitas* es la comunidad ritual de los unos frente a los otros, cara a cara, y que se devela cuando la estructura social queda suspendida en el ritual. La vida social se constituye como un permanente proceso de renovación que se desarrolla en la relación dialéctica entre estructura y *communitas*, “de la homogeneidad a la diferenciación” (Turner, 1969: 102). Pero para nosotros el asunto no tendrá que ver, o no completamente, con las relaciones sociales, sino más bien con el fundamento ontológico que se juega entre la continuidad y la discontinuidad virtuales que le dan forma a la exterioridad afín entre perspectivas distintas. En este sentido el *caví*, como volcado sobre el *rewe*, permite la reproducción del plano virtual donde se constituye, como veremos más adelante, el concepto mismo de persona *veliche*.

Volvemos aquí a la reflexión de Isla en torno al *lov* como lugar en el mundo: el lugar es un espacio de cercanías, proximidades, y no de distancias o de intersticios. La reunión del *caví*, como lo que ya está reunido en torno al *rewe* (la reunión es siempre potencial, posible), y como reunión que reproduce la virtualidad cosmológica, es el proceso mismo de constitución o de reunión de aquello que no puede estar distante. Y, particularmente en el archipiélago (puesto que los *huilliche* también tenían *cavíes*), es una reunión que no se condice con la guerra. Entonces ¿qué podría ser aquello en torno a lo que se reunían los indios de Chiloé? ¿Qué es lo que traían a presencia?

En sus viajes por el sur, Mariño de Lobera describe la organización indígena ya no como *levos* y *lovs*, sino como *cavíes* y *machullas*:

“Luego dio el Gobernador orden en que se hiciese lista de todos los indios del distrito los cuales estaban repartidos entre sí por cavíes que quiere decir parcialidades, y cada caví tenía cuatrocientos indios con su cacique. Estos caciques se dividían en otras compañías menores que ellos llaman machullas, los cuales son de pocos indios y cada uno tiene un superior, aunque sujeto al señor que es cabeza del caví” (Mariño de Lobera, 1865[1594]: 140).

Según Latcham, la machulla es un conjunto de construcciones, *catanes* o, lo que parece ser lo mismo, *rukas*, unas viviendas de tamaños diversos donde podían dormir varios indios, tendidos sobre cueros de animal puestos en el suelo. Así, la machulla era en sí misma una unidad social muy similar al *lov*, constituida por un conjunto de habitaciones: el *catán* o *ruka* era la residencia y la machulla un grupo de parientes (Latcham, 1924: 118). En otro lugar, sugerí que no existían *quiñelovs* ni similares en Chiloé o, lo que es lo mismo, no habría existido una organización intermedia entre el *caví* y la machulla (Saavedra, 2011: 42). Esto se relaciona con la ausencia de la guerra entre los *veliche*: eran los *quiñelovs* los que constituían una primera frontera identitaria y política, permitiéndose de manera interna, y a través de los *lonkos*, comenzar la convocatoria respectiva para el *weichan*. Tómese, por ejemplo, un extracto de un documento citado por Latcham, acerca del derecho sobre el *caví* de Truquén y a manera de interrogatorio, en 1565:

“12. Ítem, si saben que el dicho caví Palpalen es caví grandey tiene debajo de sí muchas parcialidades y cavíes pequeños, que en lengua de los naturales llaman machuelas, y de esta manera hay en el distrito de esta ciudad otros muchos cavíes grandes que tienen debajo de sí y sujetos a sí otros cavíes pequeños que se llaman machuelas y pichicavíes.

14. Ítem, si saben que la sujeción que hay en esta tierra de los cavíes pequeña los grandes, que son pichicavíes y machuelas, es que los pequeños se juntan y hacen su congregación en el caví grande, y allí matan y comen sus ovejas, y allí tienen y hacen sus contratos a manera de mercados y hacen sus casamientos y conciertos para guerra y para paz y si saben que los tales cavíes pequeños que en esta tierra llaman pichicavíes y machuelas, algunas veces tienen sus propias casas, y no por eso se tienen ni se

*nombran por cavíes principales, ni dejan de ser sujetos antes lo son alcaví grande, donde ellas y otras machullas hacen junta general y tienen y matan ovejas”*⁵⁶.

Lo importante es que en este documento no se refiere a una organización intermedia como la supone Boccara, por ejemplo. De hecho la machulla, al ser un pichicaví o pequeño caví, parece relacionarse de manera directa con el caví, siendo una versión reducida de él. La machulla, así como el lov en el que piensa Isla, es también un *lugar*, tal y como el caví; este último, entonces, pasa a constituirse en una reunión de lugares que se realiza en la *communitas* del rewe. Lugar de lugares. Sin embargo, hay algo que diferencia al caví de la machulla: no es sólo la sumatoria de pichicavíes sino que, al existir el rewe como eje cosmológico del caví, la reunión con la que se trae a presencia la relación entre la continuidad y la discontinuidad virtual ocurre en torno a algo. ¿Pero en torno a qué?

Recordemos lo que dijimos un poco más arriba: el lugar, en este caso la machulla, contiene una cierta totalidad en su relación con el paisaje. Por lo tanto, el paisaje tendrá que ver con cómo es que existían las machullas, tanto antes de la Conquista como durante la Colonia chilota. Lo que los españoles observaron al llegar al archipiélago fue la gran dispersión de los grupos veliche en el paisaje. Martín Ruiz de Gamboa repartió a los indios según sus cavíes, que estaban dispersos por la costa oriental de la Isla Grande y por las islas del mar interior, sin siquiera conocer su número (Urbina, 2004: 33)⁵⁷. Tómese por ejemplo lo dicho en el documento de la primera información de servicios de Martín Ruiz de Gamboa, en 1567:

“7. Ítem, si saben que, pasado el dicho lago, fue descubriendo, como descubrió, las dichas provincias de Chiloé y las demás a ella comarcanas e islas, que hay gran multitud de ellas pobladas de muchos naturales (...)

⁵⁶ Expediente del litigio de Alonso Benítez con Baltazar de León, “*Sobre el derecho al caví Truquén con sus caciques e indios a él sujetos, que son en los términos de la ciudad de Valdivia*”. 18 de octubre de 1565. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile de José Toribio Medina. Tomo XVIII. En Latcham, 1924: 120-121.

⁵⁷ Según José Luis Romero, la fundación de una ciudad (Castro, en este caso) es la manera en que el conquistador toma posesión del territorio sobre el que se le ha dado derecho. Pero el territorio era muchas veces desconocido o, por lo menos, no conocido en su totalidad. En este sentido, tomar posesión es realizar un hecho fundacional que permite, entre otras cosas, convertir en real algo que, en principio, era meramente hipotético: las tierras entregadas por la Corona a los conquistadores, de antemano y por derecho (Romero, 1977: 54).

8. Ítem, si saben que, teniendo la orden de S.M. manda en nuevos descubrimientos, conquistas y poblaciones el dicho General, atrayendo de paz a los naturales de dichas provincias, y a la mayor parte de ellos ha puesto de paz debajo de la obediencia y amparo de S.M., como a sus vasallos, y los demás que restan vienen cada día de paz (...)⁵⁸.

Las islas, como bien sabemos, están dispersas por el mar interior de la Isla Grande. En segundo lugar se atraen “de paz” a los indios, quienes acuden día tras día al recién bautizado río Gamboa, lo que nos hace pensar que los naturales vienen desde lejos y que, por lo tanto, no viven concentrados en algún paraje en específico. Esto no es extraño. Según González de Nájera, los indios de Chile no tienen ni ciudades, ni villas ni lugares concentrados donde vivir, rehusándose a “congregarse en pueblos” debido al miedo a la hechicería (González de Nájera, 1971 [1614]: 48).

Lo interesante aquí, y como veremos más adelante, es que a pesar de estar bajo el yugo de la Corona los indios veliche no fueron reducidos en pueblos, como era común en otras partes de las Indias e incluso en la frontera del Bío – Bío, tanto para la explotación de mano de obra como para la evangelización. Esta característica hará de la Colonia chilota una realidad muy particular. La manera dispersa de distribución geográfica que se atiene a la costa de la Isla Grande, vuelta hacia el mar interior, y que puebla con la misma lógica las islas menores, se conservará prácticamente intacta hasta por lo menos las últimas décadas del siglo XVIII, con la fundación de Chonchi en 1767 y la de Ancud en 1768 (que, aun así, no eran ciudades *per sé*). Por ejemplo, el Padre Diego de Torres Bollo, en 1611, cita una carta que le fue enviada por el Padre Joan Baptista Ferrofino, misionero de la Provincia de Chiloé, escrita probablemente entre noviembre de 1608 y el año de 1609, según las estimaciones de Moreno Jeria (Moreno Jeria, 2007: 90):

⁵⁸ Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. “Primera información de servicios de Martín Ruiz de Gamboa”. 1567.1era. Serie, Tomo XIX, 1899. 231 – 232.

“Sus casas (las de los indios veliche) son unos bohíos de paja, y están puestas a buen trecho la una de la otra a causa de tener suficiente tierra para labrar (...) Así, aunque se ha tratado diversas veces de reducirlos a poblaciones junto a la playa del mar, nunca ha sido posible (...)” (Baptista Ferrofino, 1927[1609]: 108 – 108).

A pesar de la brutalidad perpetrada por los españoles durante el período de conquista, casi cuarenta años después los indios siguen viviendo dispersos. Más aún: viven todavía en los mismos lugares, como atestigua una anciana prisionera por los indios aucaes, Luisa Pizarro, natural de Osorno (y expulsada de allí entre 1599 y 1602). La mujer fue entrevistada por el holandés Hendrick Brouwer el 16 de julio de 1643, y relata experiencias que datarían, por lo menos, del año 1610, habiendo vivido en Quinchao durante treinta años:

“Los españoles saben apropiarse todo lo que tienen los indígenas, sin que reciban éstos por los servicios otra cosa que alimento, vestidos e instrucción en la religión cristiana; pero no pueden ser vendidos ni enajenados ni trasladados de una isla a otra, sino que deben permanecer y concluir su vida en el lugar donde han sido adquiridos y nacieron” (Brouwer, 1892 [1643]: 50).

En la carta dirigida al Provincial del Paraguay Mucio Vitelleschi, en 1618, el padre y misionero del archipiélago Pedro de Oñate observa algo muy similar acerca de la dispersión:

“(...)(Los padres) andan en perpetua misión isla arriba y abajo visitando y haciendo todos nuestros ministerios, no solamente en un fuerte de españoles, que está a la punta más cercana de la isla más cercana a Chile sino también y con afecto y frecuencia a los indios derramados por toda la costa de la isla (...)” (Oñate, 1929 [1618]: 193).

Gracias a la visita del Obispo Auxiliar Azúa en 1741, sabemos que la dispersión seguía existiendo durante el siglo XVIII y más o menos de la misma forma que durante el XVI: *“Acordando hacer esta visita en esta ciudad por el tiempo de la concurrencia*

referida, por no agravar a los encomenderos e indios tan dispersos en las islas(...)” (Azúa, 1984: 243). Y, para 1757, el padre Nepomuceno Walther observa que “(...) *donde lo exige la necesidad hay que trasladarse a visitar a los enfermos a distancias de una o de más leguas; éstos no tienen otro alivio espiritual durante todo el año por no haber ningún sacerdote en los lugares indicados*” (Walther en Cárdenas, 2000: 80 - 84). Beranger, gobernador de la provincia de Chiloé entre 1767 y 1772 (apenas expulsados de las Indias los jesuitas...) y fundador de la ciudad de San Carlos de Ancud, explica que aquellos que en el Archipiélago son referidos como “pueblos” no son, realmente, pueblos:

“Respecto que queda relacionado el orden de las poblaciones formadas en esta provincia y siendo lo demás en el sistema de dispersos en toda la extensión de las orillas del mar y esteros de esta isla, y demás pobladas, sólo falta advertir que las setenta y seis capillas que comprenden de indios que llaman pueblos, no son sino el nombre, pues las capillas consisten solas, y los indios viven distantes de modo que cuando se les junta para las misiones forman ranchos débiles (...)” (Beranger, 1893: 28).

Una de las consecuencias de conservar el sistema de dispersión de las machullas, y por lo tanto de los cavíes, es que los llamados “pueblos de indios” no significaron pueblos urbanos sino, por decirlo así, pueblos geográficos (Saavedra, 2011: 48). Los indios acudían desde sus lejanos “ranchos” a una capilla levantada por los jesuitas para los días de misión (Moreno Jeria, 2007: 108), pero en general vivían “derramados” por la costa y por los cerros. Nótese lo que describen los misioneros para 1609:

“Llamo pueblo: el que tiene diez o doce casas, porque el que es mayor no pasa de las cien almas, y habrá de estos en la isla como treinta, y aunque los indios pueden andar a pie por tierra, no lo hacen por el mucho trabajo del camino de montes, bosques y arroyos grandes que se han de pasar, y así de ordinario los andan en piraguas de playa a playa, por mar, pero es grandísimo trabajo” (en Torres Bollo, 1927[1609]: 116-117).

Una característica esencial de las machullas es que están dispersas por el paisaje, tanto en la Isla Grande como en las islas del mar interior. Los indios veliche no vivieron en pueblos, porque aquellos “pueblos” no eran más que grupos de casas casi siempre abandonadas y solamente ocupadas durante los días de misión. Las machullas, entonces, son conjuntos de ranchos separados los unos de los otros, lo que nos recuerda lo que dijera González de Nájera acerca del terror que los indios de Chile le tenían a vivir los unos junto a los otros: la única manera de observar el efecto de la brujería, de “rastrearla”, es la distancia. Además, las machullas vivían prácticamente aisladas entre sí durante gran parte del año (sobre todo en invierno, como dijera el padre Lozano), reuniéndose para sus borracheras, sus ritos y con la visita de los padres misioneros. La dispersión, sin embargo, no era todo lo que había en el habitar chilote.

Es de suma importancia, para lo que pretendo decir en esta investigación, que demos cuenta de cómo se ubicaban las machullas en el paisaje, en el sentido de la dispersión geográfica antes descrita. Se ha dicho ya que los indios vivían en sus cavíes, ubicados tanto a lo largo de la costa oriental, hasta por lo menos lo que hoy es la comuna de Chonchi (más al sur, desde Queilen, era territorio de los payos), así como a lo largo de las costas en las islas del mar interior. En menor medida, se documenta la existencia de grupos de indios viviendo más al interior, pero que habrían mantenido contacto con los habitantes de las costas. Las tempranas observaciones de Hojea (que, como hemos dicho, deben ser tomadas con precaución) son bastante decidoras:

“(...) en un Cabí que llaman Quilen (probablemente la isla de Quilán) dicen que son oro y sácalo el cacique que llaman Queteloany en los cavíes que están en la costa del mar que se toma mucho pescado lo cual comen y dan de balde a los de la tierra adentro” (Hojea, 1879 [1558]: 516).

Para la primera década del siglo XVI, el padre misionero Joan Baptista Ferrufino observa, de primera mano, que los indios han escapado hacia los montes del interior, lo que se condice con una vida en las costas previa a la llegada del español:

“(…)y también porque estuvieran muy expuestos a los malos tratamientos de los soldados españoles, que asisten en los fuertes, y suelen correr toda aquella costa de los cuales aun con estar escondidos los indios la tierra adentro entre los montes y breñas no se pueden valer, y les hurtan cuanto tienen hasta los hijos y mujeres, y sobre esto los maltrata de palabra, y obra, y los llevan por fuerza para que vayan remando en las Piraguas, y como es gente humilde y pacífica, y amedrentada con los múltiples trabajos que les imponen el Rey y sus amos no se atreven a hablar, porque no les ha de valer para más que acrecentar sus duelos y así por ambas dos razones viven en la tierra adentro escondidos, y a donde hayan suficiente comodidad para sembrar sus papas y algún poco maíz, el cual pocos son el que le alcanzan”(Ferrofino, 1927[1609]: 108 – 109).

Más adelante se verá con más detalle el abuso perpetrado por los españoles sobre los indios. Acerca del tema que nos convoca aquí, el padre Nicolás del Techo, en su *“Historia de la Provincia del Paraguay”*, escrita entre 1649 y 1673, observa que los indios *“(…)vivían solamente de lo que produce el mar, así que residían en la costa antes de que llegasen los europeos(…)”* (del Techo, 1897 [1673]:88). Según el padre Enrichel marisco *“es el principal alimento de todos aquellos isleños que por lo mismo vivían diseminados por la costa”* (Enrich, 1891: 147). La dispersión en las costas, volcada hacia el mar, nos recuerda el tipo de alimentación y producción descrita en un capítulo anterior: una gran dependencia de los productos del mar y un escueto trabajo agrícola. Esta manera de habitar el archipiélago se conserva durante gran parte de la Colonia, exceptuando, como veremos, el período entre la llegada de Martín Ruiz de Gamboa y el arribo de los jesuitas.

Los veliche vivían “derramados” geográficamente y volcados hacia el mar, habitando, mayoritariamente, tanto las costas de la Isla Grande como las de las islas del mar interior. Al no penetrar sistemáticamente en los montes propongo que los indios del archipiélago vivían *entre los montes y el maro*, lo que es lo mismo, en el *bordemar*. Y si son las personas con sus prácticas las que constituyen el paisaje y viceversa, entonces el paisaje de Chiloé es la dispersión de las machullas y las prácticas de quienes las conforman, reuniéndose en torno al caví. El caví, como reunión que trae algo a lo presente, aparece entonces como el paisaje mismo, o por lo menos como una versión de

él: *unparaje*. El paisaje, por otro lado, es abierto significativamente como una continuidad entre la tierra⁵⁹ y el mar, sobre todo a través de aquellas prácticas agrícolas veliche que se vuelcan hacia la marea. Porque la marea es el borde que moviliza al paisaje, a cada uno de los cavies – paraje, al repetir aquella continuidad subyacente entre la tierra y el mar.

Es esta una propuesta, para comprender la ontología veliche de Chiloé, inversa a la de Mauricio Marino en su trabajo de 1985. Perdido entre análisis bastante equívocos (como el de la existencia de una burguesía chilota a finales del siglo XVIII, o de un extravagante capitalismo feudal sin metálico), el autor presenta sin embargo un esquema interesantísimo, trazando relaciones entre ciertos elementos del paisaje chilote en razón de su continuidad: la naturaleza a la que se enfrentan los chilotes es una donde la tierra y el mar son mediados por el cielo (Marino, 1985: 36). Al mismo tiempo, la relación entre la cultura (la vida en la tierra reproducida por la choza) y la naturaleza, se constituye estructuralmente a través de la madera, con la construcción de dalcas, viviendas y, más contemporáneamente, de palafitos (Marino, 1985:36 – 37).

Como he venido insistiendo, no pienso aquí en términos de una relación entre naturaleza y cultura que tuviera que ser mediada: más bien, lo natural y lo cultural se copertenecen, deshaciéndose de este modo aquella diferencia. La relación entre la tierra y el mar, a través del cielo, no es necesariamente una operación estructural, sino un permanente devenir de lo uno en lo otro *en* el bordemar. Mientras Marino vuelca la mirada hacia la madera (seguramente porque el motor del escueto mercado del archipiélago, entre mediados del siglo XVII y el siglo XVIII, era la producción maderera), es decir, hacia la “cultura”, nosotros nos situamos en la orilla y nos volcamos hacia el mar, tal y como los veliche de antaño.

La propuesta del bordemar no es nueva, aunque escasamente tratada en la antropología del archipiélago. En el pionero trabajo de los arquitectos Edward Rojas (amigo entrañable, y uno de los investigadores de Chiloé que más ha influido en mi antropología del Archipiélago) y Renato Vivaldi, “*Chiloé, cultura y bordemar*”, la arquitectura chilota aparece como síntesis de las prácticas marítimas y terrestres en un lugar antes que en un espacio, una ocasión antes que un tiempo, “(...) *es decir, el significado que el espacio y el tiempo cobran para el hombre de Chiloé*” (Vivaldi

⁵⁹ Entiéndase tierra, aquí, no en su sentido abstracto, sino como *suelo*.

&Rojas, 1981: 3). Quizás en términos un poco hegemónicos, pero no por ello menos esclarecedores, los autores sugieren que “*Chiloé gana su borde para conquistar su territorio y su maritorio*” (Vivaldi& Rojas, 1981: 8). Decir que Chiloé gana su borde es decir, al mismo tiempo, que Chiloé se vuelve borde para constituir (prefiero este concepto antes que el de conquistar) tanto su mar como su tierra: hay aquí una continuidad inherente al bordemar, como el lugar en el que Chiloé se vuelve a sí mismo como paisaje y, en ese mismo movimiento, hacia el “cosmos” (Vivaldi& Rojas, 1981: 13). En palabras de los autores, “*conformar lugar en el bordemar ha sido la actitud original del hombre en Chiloé*” (Vivaldi & Rojas, 1981: 16). Al mismo tiempo “*el hombre accede a los dos elementos (tierra, mar) y cuenta con el cielo como su mediador*” (Vivaldi& Rojas, 1981: 8): el cielo, el mar y la tierra, como también lo sugiere Marino, se copertenecen entre sí. Debemos apuntar, sin embargo, que nuestra postura en el bordemar es diferente a la de estos arquitectos: para ellos, el espacio se apropiaron el fin de construir un lugar de resguardo frente al mar; el bordemar como abstracción se convierte en un lugar en aquel construir establecido por el hombre. En sentido inverso, y como sugiere Heidegger en “*Construir habitar pensar*”, estimo que el habitar es el haber previo del espacio (Heidegger, 2007: 210): se vive primero en el lugar y el espacio es, en principio, una abstracción vaciada de significado. El lugar no se construye sino que se constituye en el mismo habitar en una relación, por decirlo así, simbiótica, correlativa, móvil. Sólo así se hace posible comprender el bordemar del archipiélago en toda su dimensión antropológica.

¿Cómo se ve la continuidad interna del paraje – caví cuando miramos hacia el mar y su movimiento? Recorro ahora a observaciones etnográficas recientes, realizadas por mí, en el contexto del Plan de Desarrollo Territorial Indígena (PDTI), dependiente del Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP) del Ministerio de Agricultura, implementado por el Consejo General de Caciques de Chiloé desde el año 2011 en las comunidades indígenas de Weketrumao, Coinco, Inkopulli de Yaldad, Tweo de la isla Coldita, Piedra Blanca y Caylín, todas ubicadas en la comuna de Quellón, en el extremo sur de la Isla Grande. Me interesan particularmente las prácticas económicas agrícolas y marinas, más aun aquellas que los comuneros recuerdan que se usaban, por lo menos, entre la primera década de 1900 y la década del ochenta del siglo pasado. Hoy por hoy,

estas comunidades reproducen una economía de semi subsistencia: cultivo, recolección y pesca para el autoconsumo (siembra de papas y de hortalizas, vegetales, hierbas y condimentos en huertas e invernaderos; árboles frutales para consumo directo del fruto y para la producción de chicha; recolección de choritos, si bien actualmente muy escueta; pesca casi exclusiva de robalos con el uso de redes) y el trabajo asalariado o la venta de productos, tanto artesanales como de producción agrícola y ganadera; o bien productos obtenidos del mar, generalmente ahumados en fogón.

La continuidad entre la tierra y el mar es inseparable del cielo, específicamente de la luna⁶⁰. Es bien sabido que la marea es un actor esencial en la vida del archipiélago, y esto no escapa a la ontología veliche (hoy referidos como williches). Para la marisca, por ejemplo, era de suma importancia conocer los ciclos lunares. Don Santiago Segundo Llancahuén Nehue, de 71 años y comunero de Tweo Coldita, recuerda que

“Se bajaba (a la playa) en veces igual⁶¹, sí. No era todos los días. Se bajaba como dos veces al mes. Se bajaba cuando había mareas buenas, que se bajaba. Por la luna. Cuando son las bajas mareas con la creciente así, ahí hay buenas mareas. Cuando es caída está en merma y no baja nada casi”.

Esto se copertenece con lo que los veliche llaman *pilcanes* (las mareas más bajas) y *maleos* (las últimas mareas del pilcán). En Weketrumao, María Zunilda Nauto Legue, de 52 años, me lo refirió de esta manera:

“(...) la marea va con la luna igual. La alta marea es cuando está la luna llena, la baja marea, es cuando no crece ni baja, ahí está la luna por la mitad recién, ahí no sube ni baja la marea. El pilcán, para ir a mariscar... cuando está la luna grande así en esos días, esos días está buena la marea. El pilcán es el bajamar. Cuando la mar está recogida, y deja las playas libres llenas de mariscos, ese es el pilcán. El pilcán son varias mareas, pueden ser tres bajamares en la tarde anterior, y las otras tres en la mañana podrían ser de maleo. El maleo le llamamos al de la mañana, ese es el maleo,

⁶⁰ Sin embargo, no abordaremos el cielo en esta investigación, o por lo menos no de manera directa: los relatos sobre el origen del cosmos, como veremos en otro capítulo, han desaparecido, por lo que es difícil establecer la función mítica de la luna en el esquema propuesto.

⁶¹ Entiéndase *en veces* como *a veces*.

vamos a ir al maleo. El maleo es que ya son las últimas (mareas) que podemos aprovechar para ir a sacar mariscos”.

Así como la luna afecta al mar afecta también a la tierra, sobre todo en la siembra de papas y de hortalizas, vegetales, hierbas y condimentos de la huerta. Lo que me describieran Felipe Llancahuén y Nancy Nehue, de 36 y 31 años respectivamente, habitantes de Coldita continente, es esclarecedor:

“Nancy: Los ajos son en la creciente. Depende de las cosas igual, las cosas que van a dar sobre la tierra, el pepino, por ejemplo, eso se siembra en la creciente, para que crezca, florezca y de su fruto. La cebolla se planta en caída porque eso no tiene que florecer, solamente tiene que estar abajo. El cilantro, el perejil, si usted quiere que sea para semilla lo planta en creciente, y si no en caída, para cocinar. Porque ahí no florece, si uno quiere que florezca y dé fruto se planta en creciente.

Felipe: Se sigue la luna para sembrar. Las papas hay que sembrarlo en caída, y el trigo y la avena en creciente. Dicen que si lo siembra en caída la avena no crece na’ mucho. Lo que me pasó a mí que no creció mucho, quedó bajo, porque yo me había olvidado ya lo que conocía mi abuelo pero lo sembré igual y me dio resultado, pero en caída crece más. La papa en caída, según los antiguos, si lo siembras en creciente va a crecer y va a ser una tremenda papa de grande y adentro va a estar colgada. Por eso que dicen que la gente que de repente vende papas no siguen la luna cuando la venden en Quellón, entonces es bonita la papa, es grande, pero adentro está toda colgada. Colgada es que no se podría pero está por dentro cascareada”.

Así, se toma en cuenta la luna creciente para la siembra de todo aquello que grana ‘arriba’, mientras que la luna menguante o en caída se sigue para sembrar lo que grana ‘abajo’. Un caso interesante es el del trasplante de patillas de árboles frutales, que por lo general se realiza con los cambios de lugar (por ejemplo, una pareja recién casada, o un comunero o comunera que haya heredado o recibido un predio propio). Las patillas se plantan en caída, a pesar de que los frutos crecen arriba. La razón de esto es que, de plantarse en creciente, el árbol tenderá a llenarse de ramas y de hojas, pero no de frutos: los frutos provienen de las raíces, no de las ramas.

La explicación del por qué los productos de la tierra se siembran o se plantan con ciertas lunaciones específicas se condice con el movimiento de las mareas y de las corrientes. El mar afecta la tierra, se relaciona con ella: mar y tierra están hechos de la misma ‘materia’, algo les subyace que los une entre sí. Las razones que me diera en Inkopulli Jorge Colivoro Marchant, de 54 años, para las siembras y la lunación, muestran el dicho concepto:

“Se seguía la luna, algunos lo acostumbraban eso, la luna, días de la luna sí lo respetaban, porque los antiguos la mareas, los repuntes de marea... en las mermas se sembraba la papa, o se levantaba tierra en la caída, caída cuando la luna está mermando”.

Pienso que en lo que dice Jorge existe una cierta indistinción entre la tierra de cultivo y la marea: la tierra se ve afectada por la luna por medio de la marea. Aparece entonces una continuidad ontológica en el paisaje entendido como cielo, mar y tierra. Algo similar explica Rosa Teca, de 45 años, comunera de Weketrumao:

“Las mareas cuando estaban en mermas, sembraban, y así cuando la marea bajaba harto, ya no era apto para sembrar. Cuando bajaba mucho no se siembra porque decía que corría mucho la raíz de la papa. Quedaba más enraizada de lo que granaba. Era cuando la marea no está ni tan baja ni tan alta, en merma”.

Acerca de las corrientes de agua, Zunilda describe que

“(...) había que buscar una lunación buena(para la siembra), que esté en la caída, que no esté muy corrientes las mareas para que no estén raizudas, para que no se manchen adentro. Porque cuando usted abre esta papa por ejemplo, esta puede estar llena de raíces. Esas raicitas son bien duras, entonces para que no queden raizudas⁶² se hacía eso de sembrar en buena luna, esas papas fueron sembradas en buena luna (se

⁶²Esto es lo mismo que decir “colgadas”.

refiere a unas papas, de varios colores, que estaban cociéndose en una olla), *por eso están así, reventándose de bonitas*”.

Se entiende con esto que durante las lunas nuevas y las llenas ocurren los pilcanes, por lo que era común acudir a mariscar a las playas⁶³. Al mismo tiempo, las altas y las bajas mareas afectan negativamente las papas, las hortalizas, los vegetales y los condimentos de la huerta (“y *el cielo nos dice cuándo, cuánto tiempo y cómo (...)*” (Vivaldi& Rojas, 1981: 10). Sin embargo, esta no es la única manera en que puede observarse la continuidad ontológica que le es inherente al paisaje del archipiélago. Por ejemplo para ‘sanar’ a los pescadores maleados y sus redes, es decir, que habían sido objeto de alguna hechicería, se utilizaban ramas de árboles o incluso animales, como recuerda Felipe Llancalahuén:

“Los antiguos decían que iba a la pesca y no pescaba pescados era porque estaba maleado y había que castigarlo. Lo castigaban con un gancho de chaumán⁶⁴, tenía que salir pelando la hoja para que quede ya de bueno para pescar otra vez. Y las redes igual se hacía una hierba para que tenga suerte. Para la red se juntaba laurel, chaumán y mengroy⁶⁵. Los tres plantas, y de ahí se molía y con eso se le tiraba a la red completa. O si no se pescaba una lagartija, esas que andan en la pampa, entonces a la lagartija se le sacaba el puro cuerito y se amarraba en una punta de la red. Mi abuelo tenía una en la red. Mi abuelo pillaba cualquier pescado. En el bote se ponía una hojita de laurel. Pero si anda a la pesca nunca dejen traído ajo para hacer fuego en alguna parte. No hay que llevar ajo. Dicen que si lleva ajo no pesca ningún pescado. Si lo llevas en el bote, porque algunos lo llevan cuando pasan a hacer fuego y para hacer comida. No tiene que llevar ajo”.

⁶³Hoy los mariscos han desaparecido casi completamente de la zona, debido a la explotación excesiva sobre todo por parte de industrias que compraban moluscos limpios a los propios indígenas desde por lo menos la década del cincuenta.

⁶⁴Nombre indígena para la planta conocida como ‘quiscal’, común en el bosque valdiviano de Chile. Generalmente se encuentra bajo los árboles, a la sombra o bien en quebradas.

⁶⁵Planta que se puede encontrar a orillas de los esteros, de los ríos o de las playas. Lo llaman ‘apio de mar’ y se utiliza, además, para la preparación de alimentos (morcillas, por ejemplo).

Los elementos propios de la tierra afectan la suerte en el mar. Sabemos también que se usaban hojas de laurel para golpear los botes que saldrían a la pesca. Al mismo tiempo, era común hacer ‘siembras de mar’ (práctica que le pertenece a los williche de Chile en general) para que hubiera más y mejores moluscos. Según María Eduvina Neún Raín, de 62 años y perteneciente a la comunidad de Weketrumao

“(…) en el mar se tiraban semillas, pero todo eso era a través de una ceremonia, ahí sí existía una ceremonia, No era llegar y tirar la semilla, cualquiera no lo iba a hacer, tenía que haber una persona especial para eso. Era una persona muy especial, que tenían una sabiduría, solamente esos lo hacían. Reunía una ceremonia, había una ceremonia para hacer una siembra de mariscos. Tenía que hacerlo en los pilcanes, en las mareas más altas que había. Cantaban, de todo. Tiraban semillas al mar. Muchas semillas tiraban, depende de la semilla de qué marisco querían que aparezca en su playa. Podía salir, con el trigo, mucho chorito. Se tiraban muchas y solamente las tiraba la persona sabia”⁶⁶.

Tal y como la tierra, el mar puede ser sembrado; al mismo tiempo, los pilcanes se hacen útiles de nuevo y de la misma manera que para la recolección de mariscos. Se hace otra vez patente la existencia de una materia común entre ambos ‘mundos’, una materia homogénea y a su vez interna a lo que Marino llamara ‘naturaleza’. Ciertamente mar y tierra no son exactamente lo mismo, puesto que se afectan el uno al otro, pero de esto hablaremos más adelante, cuando abordemos el paisaje en su continuidad cosmológica.

Otro punto interesante es que los llamados brujos (o hechiceros) son capaces de malear la papa arruinando la siembra intencionalmente, provocando que las papas granen mucho en la planta (el *cauyo*) pero no debajo de la tierra. Al mismo tiempo, el

⁶⁶ Según Cárdenas algunas semillas, como la linaza, se tiran al mar para obtener el beneplácito de la Pincoya o “mujer Sumpall”, que domina los mares y su fertilidad: “LINAZA (*Linum usitatissimum*): f. La semilla cocida es considerada alimento predilecto de la Pincoya”. Y también: “PINCOYA: f. Patrona protectora de los mariscos y peces de la costa. Las encantadoras con sus poderes la mantenían bajo su control y, mediante siembras mágicas y otros rituales, lograban que la Pincoya fertilizara una playa, un estero o un sitio de pesca o marisca. Su cuerpo desnudo, su cabellera entre rojiza y rubia, y sus hermosas líneas femeninas han hecho del personaje un sueño de los lugareños. Su presencia sobre una roca o sembrando en una playa, con la cara vuelta hacia el mar, es señal que ese sitio será pródigo en mariscos. A diferencia de la Sirena, ésta no posee cola de pescado”. Al parecer, las ceremonias de siembra del mar buscaban que los mismos espíritus marinos fertilizaran el mar (Cárdenas, 2005).

maleo de la siembra se relaciona con el llamado maleo del pilcán, descrito por los comuneros como la instancia más adecuada para mariscar y que, a su vez, afecta a la semilla cuando es sembrada en la tierra: malear en la playa cuando la marea interviene en la tierra, malear la papa en el mismo pilcán. Me parece que la existencia de una continuidad entre la tierra y el mar queda aquí bastante esclarecida.

Había muchas maneras para afectar negativamente la siembra (echar tierra de cementerio en el medio del quechahue⁶⁷, por ejemplo), pero aquí me interesa particularmente una, relatada por Rosa:

“Es que antes la gente era muy, muy atrevida más bien dicho, todo eso que se fijaban, iban a traer la tierra del centro del papal, y lo tiraban, donde hay más corriente de marea para que esa siembra no grane. Eso lo vine a escuchar pa’ acá. Lo recogían esa tierra, lo llevaban en alguna cosa sería, y se iban en bote para hacer ese trabajo para que a la gente no le grane su siembra. Le tenían rabia, envidia”.

Esto se condice con lo que describiera González de Nájera para los indios de Chile: la hechicería como una manera instituida de relacionarse con los otros. Sin embargo, el acto sobre el quechahue siempre era reversible, como sugiere Felipe:

“Como en ese tiempo existía la palabra de los brujos, para que no le maleen la papa... había gente que quería que ese terreno no produjera. Se tiraba la tierra del cementerio, cuando la papa grana arriba en el cauyo que le dicen, es porque ya está maleá. Hay una mata que tiene el grano arriba en la hoja, papitas chiquititas, esa papa lo malearon, ya no sirve para semilla, eso hay que botarlo. También se decía que había un remedio para hacer eso, para que se pierda lo que hicieron. Pero eso dicen que había que ponerlo a secar al fogón, y tirarlo al agua después, secar la mata que está maleá, cuando está seco tirarlo al mar”.

⁶⁷El quechahue, según se me explicó en estas comunidades, es el terreno en el que se hacen las melgas para las papas. Las melgas son levantamientos de tierra angostos y largos donde crecen las papas. Antiguamente, eran hechos a gualato y con arado de buey. Hoy por hoy la tierra se prepara mucho más rápidamente con las máquinas cultivadoras a motor.

Las relaciones entre el mar y la tierra son bastante complejas: existe una continuidad subyacente, sobre todo dada por el efecto de la luna sobre una materia compartida, pero al mismo tiempo es evidente que existe un conflicto que reviste dicha continuidad. Este asunto lo trataré algo más adelante.

Por último, es necesario referir a la práctica de la construcción y uso del corral de pesca, que es una estructura de varas (o, más antiguamente, de piedras) puesta en la orilla del mar o en la desembocadura de un río, que al bajar la marea atrapa una gran cantidad de pescados que son luego apaleados y recogidos por los dueños del artefacto, generalmente machullas contiguas. Se podría dudar de la autoctonía del corral de pesca en el archipiélago, puesto que existían también en España, específicamente en Cádiz. Pero Vivar, en 1558, observa que “(...) *se halló (en Chiloé) el arte de aquellos corrales con que las toman (las sardinas) en Rota (lugar cerca de Cádiz)*” (Vivar, 1956: 208). Investigaciones arqueológicas y antropológicas recientes sugieren, por ejemplo, que los corrales de pesca habrían pasado desde los pueblos canoeros hacia el archipiélago en tiempos prehispánicos (Álvarez et al., 2008: 122). Por lo tanto, es dable pensar que los indios veliche habían ideado las mismas tecnologías que existían en España y en otras partes del mundo (como en Japón, por ejemplo): el corral de pesca no llegó a Chiloé por medio de los españoles.

Eduvina recuerda, para por lo menos la década del cincuenta del siglo XX, que

“Usé corral de pesca. El corral de pesca tiene una puerta, eran de pura vara de luma, no sé si miró el cerco que está allá afuera, así era, un cercado grande, y lo hacían a modo de un pescado. Así tenía que ser el corral, a modo de un pescado. La figura, la forma, eso, la forma de un pescado. Allá tenía un ala, y esa era un ala como de pescado, le decían, con el mismo cercado le retrataban un ala. Y acá arriba estaba la boca, y en la boca estaban las trampas”.

Esta descripción es, en términos ontológicos, muy compleja, por todas las relaciones continuas y discontinuas que se sugieren entre el mar y la tierra, y que aquí se muestran a través del uso del híbrido instrumento. Primero, el corral de pesca es como un cerco para la ganadería: de la misma manera que se guardan las ovejas se atrapan los

peces. Pero al mismo tiempo el corral de pesca era “a modo de un pescado”, como si el propio corral se convirtiera en una criatura marina capaz de atraer a las otras. Este tipo de reflexiones se comprenderán de mejor manera en el capítulo siguiente. Por ahora, baste con decir que el corral de pesca abre significativamente el bordemar como estructura puesta en y *de* la marea, y también al constituirse como punto en que la continuidad del mar y de la tierra se hace visible: el corral/pescado, el pescado en el corral. Así, por poseer características marinas, el corral de pesca puede ser afectado por asuntos que le competen a la tierra, como describe para Weketrumao Enedina del Carmen Güenteo Nagüelpañi, de 70 años:

“(…) hubo un tiempo, como usted me comentaba de los corrales, vinieron gente del otro lado, de San José de Tranquí, a pescar, dice mi mamá, conversa mi mamá que ellos igual pescaban con mi fina’o papá, muchos robalos. Entonces vinieron esta gente y los dueños del corral se enojaron, porque venían otra gente a sacar pescados, porque ellos no eran dueños. Y una señora le dijo, ‘ya, está bien que te enojaste, que yo te saqué dos, tres pescados o más, pero de aquí yo te quiero ver, de aquí en dos meses más no vas a tener pescados, van a correr lagartijas en tu corral’. Dicho y hecho. Dicen que las lagartijas, cuando había tiempo bueno, llegaban turbeneadas⁶⁸ adentro, igual que pejerreyes. Y ellos dicen que solicitaron buzos y poetas⁶⁹, abajo, donde el fina’o René, abajo, donde está más angostito, al frente del cementerio, al bajar donde la Iglesia, ahí dicen que encontraron esa gente, de buzos, de poetas, dos usos de hilar la lana. Dicen que estaban de lado y lado, con un ovillito de hilado, lana de oveja. Y esa era la trampa que no entraban los pescados, lo sacaron y empezaron a entrar”.

Lana y lagartijas: ambas terrestres, invaden y afectan el corral de pesca por medio de la hechicería. Nos topamos nuevamente aquí con un asunto que le compete más a la cosmología que a la ontología veliche. Lo que he dicho aquí, por ahora, es que con las prácticas económicas, y con la hechicería que traen aparejadas, los veliche abren el mundo significativamente como paisaje continuo: en principio, no hay una diferencia

⁶⁸ Esto es lo mismo que decir ‘turbulentas’.

⁶⁹ Los poetas son los romanceros: cantan improvisadamente en distintas situaciones, sobre todo en celebraciones. Se dice de algunos que tenían poderosas habilidades, como abrir las aguas o apartar los árboles del bosque.

entre las ‘materias’ con la que están hechos el mar y la tierra. Esta revelación del significado del mundo es posible porque los propios veliche viven en el bordemar, vueltos hacia el mar, donde la marea, con sus corrientes, replica constantemente la continuidad del paisaje. Es lo mismo que decir que, mientras no habiten en los montes y dentro del bosque, los veliche siempre están ubicados en un bordemar: en la tierra pero vueltos hacia el movimiento de la marea que, por efecto de la luna, determina en gran medida lo que ocurre, en este caso, en el dominio de lo agrícola (y viceversa). Las prácticas cotidianas de los veliche no pueden ser separadas de la continuidad ontológica del paisaje (tierra, mar y cielo) y, al mismo tiempo, las dichas prácticas no pueden comprenderse si no es *en* el paisaje ya abierto como tal. Es a este sustrato que se pliega, entonces, la colonialidad en Chiloé.

Tal y como la marea, los veliche prehispánicos eran móviles. Algunos cronistas y datos de primera mano nos refieren al traslado de las casas entre la costa y los montes. Como veremos en la sección siguiente, los veliche se escondieron entre los montes cuando comenzó el abuso de los españoles contra ellos. Al parecer, esta práctica de ir hacia los cerros (y luego regresar) no se debía solamente al miedo al enemigo, sino más bien a la necesidad de resguardo. Según el Padre Lozano, cuando describe los primeros pasos de la misión en Chiloé,

“(…)les dijeron (a los misioneros) que en esta sazón sería mucho menos fructuoso su celo, porque era imposible penetrar a lo interior de la isla, por ser asperísima y cerrada, ya con la espesísima maleza, ya con pantanos muy profundos, sin modo de pasarlos, para llegar al estalaje de los indios, que retiran a mucha distancia de la marina sus tales cuales casillas, huyendo de las fuerzas de las heladas al abrigo de los bosques” (Lozano, 1754: 40).

Frente a las inclemencias del clima, intratables si se encontraban cerca del mar, los veliche acarreaban sus propias casas y subían hacia los cerros. Sin embargo, no estaban vueltos hacia el bosque, sino que era la marina el eje que definía si era dable permanecer cerca de la playa o no. Existía también el traslado de la vivienda según la calidad del cultivo, como lo observó el Padre Ferrofino en 1609: *“(…) es menester casi cada año mudar sitio, y buscar nueva tierra por su mucha esterilidad”* (Baptista Ferrofino, 1927[1609]: 108). Por último, y más tardíamente, según lo escrito por el

Padre Segismundo Güell“(…) *suele suceder que cuando derribaron ya y quemaron los bosques cercanos, deshacen su casa y van a fabricarla junto al bosque, por no tener el trabajo de conducir la leña de tan lejos, como dicen ellos*”(Güell en Hanisch, 1983: 224).

Las casas de los veliche eran trasladadas según las inclemencias del clima y la producción de la tierra. De este modo, el traslado de la vivienda (que recuerda con mucha precisión la famosa ‘minga de *tiradura* de casa’ de Chiloé, hoy en desuso: los chilotes se reúnen para el acarreo de una casa de un lugar a otro, con bueyes, carreta y, de vez en vez, embarcaciones) devela nuevamente el movimiento mismo del paisaje abierto en una continuidad que *deviene*: la tierra, la marea, el cielo, en una relación continua. Son las machullas, como unidades familiares exogámicas de cooperación económica, las que abren al archipiélago como paisaje continuo⁷⁰. Y, según lo que se dijo más arriba, es la machulla como *lugar* vuelto hacia la marina la que abre ese movimiento. Recordemos que la relación entre el lugar y el paisaje es de suyo total aunque en una relación particular: en este sentido, las prácticas de las machullas constituyen al paisaje en términos de su continuidad material, pero la totalidad nunca les es dada. La reunión del caví de lo que ya está reunido, si bien parcialmente, es la reunión que trae a presencia al paisaje como lugar en común: las distancias entre machullas se anulan y el caví se constituye como eje de cercanías que se comunica con el ámbito de lo cosmológico o, mejor aún, que lo reproduce y es reproducido por él. Es

⁷⁰Podría preguntarse cómo es que se justifica la continuidad temporal entre los indígenas de hoy y los indios de la Colonia. En primer lugar, muchas prácticas actuales son rastreables hasta la llegada del español, y no solamente el corral de pesca. El cultivo de papas era extensivo, llegando a decirse que era el “*pan y sustento de todos aquellos isleños, a que ayuda mucho la grande copia que hay de pescado y mariscos*” (Rosales, 1878: 292). Si sumamos a esto la existencia de la hechicería, no habría por qué pensar que las prácticas de brujería aquí descritas no existieron en el siglo XVI, por ejemplo. Otra práctica agrícola que persistió hasta por lo menos principios del siglo XX fue el uso de la luma, a saber, un palo con dos puntas que servía para el deschampe, apoyando todo el peso del cuerpo sobre el mango. El uso de la luma es bastante antiguo y se lo apropiaron los mismo españoles, puesto que en el archipiélago no existía el hierro: “(…) *que habiendo sido tan denso y tan tupido el monte que se rozó, son tantas y tan tupidas las raíces que no es capaz de que se rompa con bueyes ni con lumas, antiguo aquí instrumento para la labranza(…)*” (Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile de José Toribio Medina. “*Carta sobre visita a los indios de Chiloé*”. 7 de octubre de 1741. Tomo 185, Pieza n°4171). Así, las prácticas más tradicionales asociadas al cultivo de la papa siguieron existiendo por lo menos hasta principios del siglo pasado. Además, las comuneras más antiguas refieren a muchas experiencias que tuvieron con sus propias abuelas, lo que nos hace pensar que lo hasta ahora relatado se remonta con toda seguridad hasta mediados del siglo XIX, y que no hay razones para pensar que no existía desde mucho antes, habiendo sido el archipiélago un lugar tan aislado.

en el caví que el paisaje *deviene*, que el paisaje continuo develado como mundo de significado en el bordemar se moviliza: los unos frente a los otros en la *communitas*. El paisaje, efectivamente, debe ser sistemáticamente reunido, porque una sola machulla es incapaz de abrir todo el mundo en la que existe.

En mi experiencia etnográfica se hizo notorio que, dentro de una misma comunidad (o caví, si se quiere), distintas machullas se ubicaban en distintos lugares y tenían prácticas disímiles, a pesar de que todos los comuneros conocían el trabajo en el mar y el trabajo en la tierra, además de las múltiples hechicerías existentes. Esto significa que, a pesar de haber estado las machullas volcadas hacia el mar por lo menos hasta principios de la década del noventa del siglo XX con la llegada masiva de las industrias pesqueras, la relación concreta de la machulla con el paisaje es parcial: algunas estarán más dedicadas a la agricultura que otras, por ejemplo. Además, recordando lo descrito por Vivar en 1558, algunos cavíes existían al interior y no necesariamente frente a la playa; aun así, recibían pescado de otros indios y probablemente mariscos. Esto sigue siendo así entre las comunidades indígenas de Quellón: quienes viven más hacia el interior, junto a las zonas tupidas de la cordillera, acudían muy esporádicamente al mar pero intercambiaban productos de la tierra por pescados y mariscos. Al mismo tiempo, las celebraciones y reuniones implican de suyo algún tipo de comida a ser repartida entre los asistentes: cerdos, corderos, gallinas, productos hechos con harina, peces y mariscos (sobre todo en los curantos) son accesibles a todos los que acuden desde sus machullas, por ejemplo en los medanes (fiesta convocada por la cabeza de una machulla o por el jefe de hogar, ofreciéndose distintos tipos de alimentos y, por supuesto, chicha, a cambio de un producto exigido de antemano a los invitados) o en el Wetripantu (fiesta del año nuevo en la que se comen todo tipo de platos, sobre todo el *chupún*, una bola de chuño hecha a las brasas, y el cerdo ahumado). El caví como reunión circunstanciales también, entonces, necesario: potencia el intercambio y la redistribución de productos, la mayoría obtenidos de un paisaje en común desde diferentes espacios dispersos, constituidos, como hemos visto, por la machulla como lugar.

Se requiere de las machullas reunidas *en tornoa* la presencialidad del paisaje para que éste se abra como continuo, porque la ontología veliche aquí propuesta depende de aquella continuidad radical, no relativa ni representacional si no

que verdadera. No hay aquí un sí Mismo que hiciera del paisaje su reflejo en un movimiento dialéctico, y por lo tanto no existe la etnicidad en términos de la hegemonía sobre el espacio: el espacio no existe todavía (aunque establecer relaciones de tiempo, en este caso, no tiene mucho sentido).

El caví, como paisaje reunido vuelto hacia el mar, nunca está completo: deviene permanentemente, como la marea. Las reuniones son esporádicas porque el paisaje mismo es esporádico, móvil: la continuidad que le subyace es sumamente líquida y el paso del mar a la tierra, sus afectaciones mutuas, requiere de una muy fina observación e interpretación de lo que ocurre en torno (por ejemplo, el uso de las hebras de lana, el corral en forma de pescado, la mata de papa maleada en el mar). Los cavíes sólo pueden ser la reunión del paisaje que deviene si es que existen otros cavíes. En efecto, y regresando a la etnografía, no existen diferencias externas entre un caví y el otro en términos de ser lugares, o lugares de lugares. Tweo de Coldita es una comunidad muy cercana al mar: prácticamente todos los comuneros son dueños de una embarcación. Casi la totalidad de las viviendas se ubican en la misma playa y las mareas interrumpen los senderos que van de un lugar al otro. Inkopulli se encuentra enclavada en las montañas de Yaldad, relativamente lejos del mar, y los indígenas de Coinco viven algunos en los montes y otros encima del estero de Huildad. Pero vistos los tres cavíes en su conjunto, y no como grupos externos entre sí organizados bajo un mismo complejo político (a saber, el Consejo General de Caciques de Chiloé), constituyen la continuidad del paisaje a la que me he estado refiriendo: el mar, la tierra y la conjunción de ambas, siendo Coinco en este caso el eje de la dicha continuidad.

El paisaje es uno solo, no tiene distancias. Cada caví es una versión del paisaje que deviene, que nunca se completa (la marea que sube, la marea que baja; las reuniones que vienen, las reuniones que van): es por eso que propongo decir que los cavíes son *parajes*, esto es, una suerte de ‘ejemplo’ del paisaje, un aspecto de él. Este concepto aparece en múltiples documentos pero no de la misma forma: a veces se dice que todo Chiloé es un *paraje*⁷¹. Pero en otros textos y documentos se emplea a la manera en que pretendemos aquí, por ejemplo, en el Informe de la contaduría general de

⁷¹Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile de José Toribio Medina. “Carta de este gobernador (José de Garro) sobre las condiciones de vida de Chiloé”. 1684. Tomo 167, Pieza n°3432.

1767 sobre la fundación de Chonchi, en el que se habla del *paraje de los payoso*, lo que es lo mismo, ahí donde viven los indios payos (que era, como sabemos, en Queilen). El gobernador Beranger también utiliza el concepto de parajes para hablar de porciones de un paisaje mayor: “*Las solas orillas de esta isla grande se ha expresado que están pobladas, esto es no en todas partes, en varios parajes, pues se reconocen aun las orillas de los puertos y ensenadas llenos de bosques y malezas intrincadas*” (Beranger, 1893: 14).

Quien usa más extensivamente el concepto de paraje, para referirse a ciertos lugares habitados dispersamente por los indios, es Rodolfo Urbina. Por ejemplo, Urbina establece que los españoles no redujeron a los indios, “*conservándose casi sin alteración los mismos parajes poblados que hallaron los conquistadores en 1567*”(Urbina, 2004: 32). Los cavíes eran comunidades formadas por algunos centenares de personas “en parajes costeros”, donde cada familia vivía en “ranchos”(Urbina, 2004: 93). Por lo tanto, seguimos a Rodolfo Urbina cuando decimos que, en términos paisajísticos, el caví constituye un paraje, o una parcialidad de un paisaje más amplio. Todo esto, sin embargo, no existe sin las personas que develan aquel mundo (y viceversa).

Pienso que el paisaje chilote como continuidad ontológica es virtual: real pero no necesariamente actual, completo pero no entero. Es en los parajes – caví, con las machullas como sus lugares reunientes, que el paisaje se actualiza, se diferencia y se resuelve en su continuidad develada. El paisaje es, en este sentido, una idea de paisaje que se hace concreta, contraefectuada en el caví como reuniente de las prácticas significativas de los veliches, ahí en el mundo en el que habitan. Así, la relación entre un caví y otro deviene permanentemente paisaje continuo (pero nunca entero), así como ocurre con las prácticas concretas de las machullas. Dicho de otra manera, las machullas y los cavíes son *afines* entre sí. Al mismo tiempo los cavíes, en general, se comunican unos con otros a través del mar, existiendo múltiples tránsitos que trazan las rutas marinas entre un bordemar y otro. Es de esta manera, como sugieren Rojas y Vivaldi, que el “aquí” se conforma a partir del “allá”, y que el “allá” se hace presente en el “aquí”: los cavíes, con ayuda de la dalca, se relacionan entre sí en el sentido de la *aquidad* (Rojas & Vivaldi, 1981: 13).

“La isla de Chiloé, la grande y las pequeñas, se unen a la tierra firme por el ‘puente inestable’ de la piragua. Todas las empresas isleñas tienen que contar con la navegación. La emprendedora isla con sus propios medios, humildes pero eficaces, realiza empresas notables y rutinarias: los alerzales cordilleranos dan las tablas, monoproducción, verdadero oro de las islas; las misiones circulares llevan en dalcas la salvación eterna a todos los puntos del territorio; las expediciones a la cordillera de Nahuelhuapi y a los canales y archipiélagos del sur amplían los horizontes más allá de las aguas circundantes y hasta los caminos a Valdivia y Osorno se han de descubrir desde el sur por navegantes andariegos, verdaderos anfibios de rutas infatigables” (Hanisch, 1982: 23).

Anfibio, dice Hanisch: ir de una orilla a la otra en la embarcación de madera de tres tablas amarradas; ir de la tierra al mar, de un bordemar al otro, de un paraje al otro, abriendo el paisaje en la peligrosísima navegación por aquellos fiordos⁷². Las alianzas entre machullas incluso de un caví al otro, incluso en la Isla Grande, se pactan con las dalcas que van y que vienen, así como lo presenciara Ercilla en 1558. El padre Rosales hace un profundo elogio de la dalca y de la manera de navegar que tenían los indios del archipiélago, habiendo navegado junto con ellos a mediados del siglo XVI:

“Cuando hay viento favorable tienden una vela, y a vela y remo vuela sobre la espuma, sin que la ofendan las hinchadas olas de aquellos tempestuosos mares, por más que se levanten hasta las nubes, que como es tan ligera y los pilotos tienen cuidado de enderezar la proa a chocar con las olas, están tan lejos de sumirla con su hinchazón y de ofenderla con su braveza, que antes la levantan como en brazos y bajándola en ellos la ponen en los brazos de la ola siguiente, y así de mano en mano o de cuna en cuna va nadando sobre los más crespos y erizados mares” (Rosales, 1877 [1674]: 175).

Los cavíes como lugares de lugares relacionados entre sí, con un solo paisaje reunido aunque virtual, y las machullas dispersas develadoras de un paisaje de una sola materia subyacente, pero nunca entero, son el *haber previo* a la llegada del español y de

⁷² Como veremos más adelante, sin embargo, no pienso que los chilotes puedan ser considerados anfibios.

aquellas instituciones que pretendieron fundar, a la fuerza, la diferencia colonial, instituir la colonialidad y sostener el dicho esquema epistemológico con la construcción de un mito de homogeneidad interna. Recuérdese aquí, respecto de la aquidad, que las machullas vivían aisladas durante gran parte del año, incluso en un mismo paraje, por lo que son las distancias entre unas y otras las que nos interesan especialmente. El caví es entonces pura aquidad: no hay una relación de hechicería, por ejemplo, entre un caví y otro, porque la exterioridad se “mide” desde las machullas. Esto quiere decir que la alianza no ocurre de caví a caví, sino de machulla a machulla: el caví no supone una identidad política, sino más bien una totalidad ontológica y cosmológica en el reunirse.

Entonces la colonialidad chilota ocurre en el paisaje continuo que es el Archipiélago de Chiloé: está necesariamente determinada por su virtualidad, sobre todo porque, como dije, los españoles no redujeron a los indios en pueblos. Más aún: como veremos ahora, los propios españoles se plegaron al dicho sistema geográfico hecho de parajes y de dispersiones, de cercanías que se transforman de pronto en distancias y viceversa. La colonialidad en la colonia chilota no ocurre, en principio, en el vacío del reconocimiento y no puede abstraerse del mundo en el que pretende subsistir: la diferencia colonial depende del paisaje que deviene como continuidad, la colonialidad ocurre en un *lugar* que son todos los lugares. Es sólo desde este punto de vista, según pienso, que se puede abordar tanto la encomienda como la misión en Chiloé.

III. *Pueblo caví (encomienda).*

Como dije en otra parte, la encomienda es el primer dispositivo con el que la Corona impone sus términos en Chiloé (Saavedra, 2011: 29). Así, la encomienda constituye el aparato institucional por antonomasia de la figura histórica de la Conquista: el Otro es encubierto violentamente a través de la imposición de la diferencia colonial y se lo integra, como objeto, a la Totalidad del sí Mismo desde una perspectiva etnocéntrica; ésta, en un segundo movimiento, justificará la colonialidad como fundamento epistemológico de la relación entre representación y reconocimiento como *resemblance*. El mito de la continuidad hacia adentro, a su vez, oculta la

diferencia colonial para justificar la localización epistémica de la colonialidad como universalidad sacrificial.

Como bien describen Bernand y Gruzinski, los conquistadores no llegaron al Nuevo Mundo para trabajar en la tierra, porque ya procedían de mundos agrícolas en los que habían sido sometidos a las labores más pedestres. Se sentían hidalgos, nobles, y por lo tanto pretendieron reproducir, en las Américas, el sistema de las campiñas españolas, donde los que hacían el trabajo pesado eran los villanos (Bernand & Gruzinski, 2005: 209). En Chiloé los españoles no actúan de otra forma. Ya repartidas las encomiendas por Martín Ruiz de Gamboa, a lo primero que se dedicaron estos “hidalgos” fue a la explotación de la mano de obra para la obtención de un oro que suponían, por los relatos de los viajeros que habían visitado el archipiélago, muy abundante, sobre todo cerca del Gamboa (Contreras et al., 1971: 12). Pero no lo era: el oro de Chiloé es oro volante, oro de las playas, y bastante escaso. Además, el número de indios era mucho menor al que se había prometido (nada menos que ciento cincuenta mil) y las encomiendas tuvieron que ser repartidas de nuevo:

“En la provincia de Chiloé que a poblar Martín Ruiz de Gamboa con los ciento ochenta hombres que llevó, pobló en ella la ciudad de Castro de Nueva Galicia, repartió a los principios mucho más número de naturales que después de visto y visitados se hallaron, porque repartió casi 160 mil indios, poco más, hay gran necesidad que se revea esta tasa (...)”⁷³.

Cuando los españoles se instalaron en Chiloé, en 1567 y a orillas del río Gamboa, el número de tributarios ascendía, según estimaciones de varios autores, a por lo menos diez mil indios (Contreras et al., 1971: 13), contándose algo así como cincuenta mil indios en total (Urbina, 2004: 33). Sin embargo, para 1593 los naturales tributarios no habrían sumado más de tres mil (Contreras et al., 1971: 13). La debacle poblacional de Chiloé entre el XVI y el XVII, perpetrada por los encomenderos, fue catastrófica. Según Urbina, el número de indios para 1599 no superaba los quince mil: un descenso brutal en el número de indios y en tan sólo treinta años. En 1602 no

⁷³ Colección de documentos inéditos para la Historia de Chile. “De los licenciados Egas Venegas y Juan Torres de Vera al Rey”. 7 de diciembre de 1567. 105 – 106. 2da. Serie, Tomo I, 1956. 105 – 106.

quedaban más de dos mil quinientos indios de tributo, esto es, unos doce mil naturales. En 1605 la cantidad de veliches no superaba los trece mil quinientos, y en 1613 los jesuitas contaron solamente nueve mil. En 1641, poco antes de la llegada del corsario holandés Hendrick Brouwer, la población indígena apenas alcanzaba los seis mil quinientos, disminuyendo a cinco mil en todo el archipiélago para el año 1700 (Urbina, 2004: 42 – 45).

Los números no describen con el horror suficiente el exterminio abismal de los indios de Chiloé: es de esta manera que la diferencia colonial se instala con toda la violencia del desprecio por la vida del otro, ocultando el sufrimiento y la vejación bajo el manto de la mismidad moderna en ciernes, el mito que en el futuro vendrá a justificar el “sacrificio”.

Como vimos en otro capítulo, la encomienda no operó bajo ninguna regla ni tasa en la provincia: el aislamiento les permitió a los encomenderos hacer y deshacer con sus encomendados. Cuando los españoles se dieron cuenta de que el oro de Chiloé era escaso, y que no podían abandonarla provincia para ir las tierras donde el dicho metal era extraído por otros conquistadores, decidieron volcarse hacia el segundo negocio más lucrativo disponible: la venta indiscriminada de esclavos hacia el exterior (Contreras et al., 1971: 14). Esto sólo se hizo posible bajo la versión más viciosa que adquirió la encomienda durante la Colonia: el servicio personal.

En las Indias, la encomienda fue pensada para que los aborígenes fueran civilizados a través del trabajo, habiéndose decidido ya, tras la bula *Sublimis Deus* de Paulo III de 1537, que “*dichos indios y todas las gentes que en el futuro llegasen a conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de sulibertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor*”(Paulo III en Tellkamp, 2004: 107). La encomienda suponía la cesión a un español benemérito, conquistador o descendiente de conquistador, el derecho a percibir el tributo que los naturales debían pagar a la Corona, a cambio de proveerles cuidado y evangelización (Eyzaguirre en Guarda, 1968: 151). Se sigue de la bula antes citada la conocida discusión de Valladolid, a saber: si son humanos los indios en sentido estricto, y si es realmente justo hacerles la guerra. La disputa se desarrolló

1550 a 1551, principalmente entre el Padre Bartolomé de las Casas (que argumentó en favor de los indios, aduciendo que no eran bárbaros y que, por ende, el abuso de los españoles era injustificado) y el Padre Juan Ginés de Sepúlveda (que argumentó en favor de la esclavitud natural de los indios, justificada en su condición de humanos por analogía, culturalmente inferiores al faltarles el cristianismo) (Tellkamp, 2004: 108 – 111).

Según Guarda, todo español era un agente activo en la cristianización de los indios, a través de la conversación y del contacto (Guarda, 1987: 25). Así, la Conquista de la Corona española en las Américas, según el debate de la interpretación correcta del indígena, implicaba el cuidado de los indios y su instrucción en la fe: estaban “depositados” en españoles particulares, si bien temporalmente, puesto que éstos eran parte del proceso de evangelización. Entonces los indios no eran siervos, si se sigue el argumento de la bula de Paulo III y las ideas de Las Casas. Todo lo contrario: los indios eran *encomendados*. La encomienda, como institución, provenía de las aldeas Moras asignadas a ciertos órdenes militares españoles durante la Edad Media, pero en el Nuevo Mundo tendría otro significado. En América, la encomienda no incluía ni la tierra ni las rentas, sino la entrega de una fuerza de trabajo específica, correspondida por ciertas responsabilidades del español para con los indios. Las dichas responsabilidades, por tratarse del cuidado y civilización de unos aborígenes tan distantes de la Iglesia Católica, debían ser de hispanos nobles y de renombre: los *vecinos* de los centros urbanos (Elliot, 2008: 165 – 167). Esto es particularmente importante para Chiloé porque los españoles del archipiélago no constituyeron sistema urbano alguno.

Los indios eran, por lo tanto, relocalizados (cosa que, como vimos anteriormente, en Chiloé no ocurrió durante toda la Colonia), se les otorgaban las “gracias y beneficios” de la civilización europea cristiana y ellos, a cambio, eran desarraigados de sus lugares de origen y obligados a trabajar en las estancias de sus dueños. Ya desde 1512, con las Leyes de Burgos, se consideraba que la encomienda no era una institución contraria a la libertad y autonomía del indio: los indios eran débiles y deficientes a ojos del español, y debían ser civilizados (Elliot, 2008: 167). Más de cincuenta años antes de la conquista de Chiloé la encomienda no podía ser usada, en teoría, como un modo de la servidumbre: era más bien una forma de integración progresiva del indio a la fe católica. El servicio personal iba en contra del propósito

inicial de la encomienda, pero esta institución ocultaba la necesidad de premiar a los conquistadores y de cumplir con sus expectativas, a saber, enriquecerse con el uso de mano de obra india y, con ello, justificar el status de nobleza que les caía por derecho. El servicio personal, explicado por el Padre Provincial Diego Torres de Bollo para toda la Provincia del Paraguayen 1609, es como sigue:

“(...) el servicio personal que los españoles, encomenderos y vecinos (que llaman) tienen de los indios, que es servirse de ellos y de sus mujeres e hijos como de esclavos sin que ellos tengan cosa propia y algunas veces apartando los maridos de las mujeres y muy de ordinario los hijos de los padres y a los que a los más les dan es algunas pocas tierras que de las muchas que les tienen usurpadas en que hagan sus pobres sementerillas y que a malas penas les dan tiempo para ello y a otros tienen en sus casas y les dan unas muy limitadas raciones de maíz o trigo, y raras veces alguna carne y un miserable vestidillo (...) y lo que peor es que teniendo estos vecinos y encomenderos obligación con precisa de dar doctrina bastante a sus indios y lo hacen a lo menos prefiriendo a esto sus intereses temporales traen a muchos ocupados toda la vida fuera de sus pueblos (...) Los inconvenientes que de este servicio personal se siguen no se pueden decir ni en mucho tiempo ni en mucho papel pero baste decir que esta es la causa principal por la cual a donde lea le ha habido algunos años se han consumido provincias muy grandes enteras(...)” (Torres Bollo, 1927[1609]: 9 – 11).

El servicio personal significó tanto la ocupación de todo lo que correspondía a la vida de los indios como también, según el Padre Provincial, el exterminio general de los indios en la Provincia misional del Paraguay. Es con el servicio personal, entonces, que los vecinos de Castro pueden vender a “sus” indios, perpetrando un éxodo radical en el archipiélago. Según el Padre Lozano

“(...) no contentos con servirse con ellos como esclavos contra los fueros de su libertad natural, se propasaba a venderlos y comprarlos como Negros de Guinea, siendo gente que no había ofendido a los europeos ni cometido delitos por donde mereciesen la pena de servidumbre(...)” (Lozano, 1754: 36)⁷⁴.

⁷⁴ Nótese de paso que, según Lozano, los negros de Guinea sí eran objeto legítimo de esclavitud. No así los indios.

Otros indios fueron puestos bajo directo servicio de los encomenderos, en sus casas, sin ser vendidos (o no todavía) al exterior, como describe Lozano para la primera década del siglo XVII: *“Para ella (se refiere a la doctrina cristiana) salían el Domingo los Indios de cada Encomendero desde sus casas (...)”* (Lozano, 1754: 448). A finales de 1608 los primeros misioneros que se embarcaron a Chiloé, Juan Baptista Ferrofino y Melchior Venegas, se encontraron en Valparaíso con una desagradable sorpresa, y prueba de todo lo que se les había informado antes de su viaje:

“(...) en cierto navío llegado de Chiloé supo el Padre Provincial acababa de arribar otro Navío del Rey, y despachó orden al Padre Vázquez, disponiéndose el transporte de este segundo, dejando el primero ya fletados: fundándose para este orden en el prudente recelo de que ocupándose ese navío en traer cada año de Chiloé indios vendidos contra toda justicia (...)” (Lozano, 1754: 7).

El propio Padre Joan Baptista Ferrofino observa de primera mano la venta indiscriminada de indios en Chiloé, sorprendido por la disminución de la población que la dicha práctica traía consigo:

“(Chiloé) está toda poblada de gente la cual de pocos años a esta parte ha ido en grande disminución, porque la minuta que se hizo ahora diez, o doce años consta, que había más de quince mil varones de lanza sin las mujeres, e hijos chiquitos, y ahora no hay más de tres mil almas grandes, y chicos en toda la Isla a causa de que las han ido sacando año a año los navíos que allá van, y solo dos años con estar allí la Compañía, que estorbábamos cuanto podíamos sacaron al pie de 400 y los traen a vender acá abajo (se refiere a Chile central)” (Baptista Ferrofino, 1927[1609]: 108).

La venta de indios seguirá ocurriendo, si bien en menor medida (y ya no hacia el exterior, o por lo menos por norma general), hasta bien entrado el siglo XVIII, como describe el Obispo Auxiliar Pedro Felipe de Azúa e Iturgoyen en su visita a las encomiendas del Archipiélago, en 1741: *“y a los mismos indios se estila venderles por cincuenta tablas al rendimiento del trabajo personal; y siendo todo lo referido contra la libertad de los indios(...)”* (Azúa, 1984 : 248).

Refiero ahora otros abusos perpetrados por los vecinos de Chiloé que, si bien menores en comparación, fueron comunes durante la Colonia de Chiloé. Azúa, con su visita de 1741, se percata rápidamente de que los encomenderos cobraban, en los tributos de los indios, los ocho reales que correspondían al cura doctrinero y los dos que le correspondían al protector; además, los corregidores condonaban los cuatro reales que los encomenderos debían pagar, puesto que los propios corregidores eran encomenderos o pertenecían al Cabildo, que en gran medida disponía de la suerte de los naturales⁷⁵. Los corregidores, simplemente no hacían las visitas de indios que les tocaba por obligación. Los encomenderos exigían el trabajo del indio durante todo el año, disponiendo los indios, generalmente, de solamente dos meses para sus trabajos personales; tampoco se les pagaba el jornal, debiéndoseles a veces más de diez años de paga. Sabemos que durante el siglo XVIII los indios encomendados que realizaban labores de pastoreo, por ejemplo, trabajaban sin parar, y que debían pagar con ocho días de trabajo la pérdida de una oveja de dos reales o, incluso, ofrecer un cahuín (aquí: borrachera, fiesta) al encomendero (Urbina, 1983: 141 – 143).

Poco y nada se preocupaban los encomenderos de la cristianización de los indios: los vecinos de Castro se los disputaban a los misioneros inclusive en los días destinados a la misión. Así, hasta bien entrado el siglo XVIII, los beneméritos de Castro dispusieron de todo el grupo familiar de los indios, a la manera de un feudo o de una estancia, heredando además sus tierras (Urbina, 1983: 143 - 144).

Frente a los abusos perpetrados contra ellos durante el período de Conquistalos indios veliche se refugiaron en “*breñas y fragosidades de la costa, o en la espesura de los bosques*” (Enrich, 1891: 215), de forma muy similar a los mapuches, que se guarnecían en los cerros durante los períodos de guerra. Según el padre Lozano

⁷⁵“(…) el Corregidor es encomendero y él es encomendero, hasta los soldados y los padres franciscanos son encomenderos, y los Mercenarios son encomenderos y los señores Alcaldes son encomenderos – todos son interesados, no hay quien abogue por los indios ni dé un testimonio verdadero (...)” (Documentos inéditos para la Historia de Chile de José Toribio Medina. “*Primera Carta al Señor Don Mateo Cosme, Abogado de los Indios y Naturales de la Ciudad y Corte de Lima*”. 1773. Tomo 196, Pieza n°4707

“(...)porque contra toda razón fueron sacados de su Patria, para venderlos por esclavos, o en Chile o en el Perú: por lo cual muchísimo tomar por asilo de su libertad la espesura de los bosques, donde por vivir libres de semejantes tiranías, pasaban con casi suma falta de todo (...)”; además *“se retiraban a las quebradas más fragosas, donde era forzoso atravesar bosques impenetrables, trepar por peñas(...)”* (Lozano, 1754: 32, 451)⁷⁶.

Según Enrich, estas escapadas a vivir en los montes se debían al miedo que los veliches tenían de los castigos que les propinaban los hispanos:

“Anteriormente el indio que cometía algún yerro o delito procuraba, para evadirse del castigo, huir a los montes, donde olvidaban cuanto habían aprendido (en la misión), y sufrían tantas privaciones y padecimientos que los más perecían” (Enrich, 1891: 214).

Volviendo sobre el asunto del éxodo de indios esclavos hacia el exterior, recién comenzado el siglo XVII los españoles parecen percatarse de que el descenso poblacional no era conveniente: la mano de obra disponible se estaba agotando. Una de las razones por la que Chiloé era económicamente viable, en 1567, era la falta de mano de obra en el continente, específicamente en el centro y en el norte del país, que se perdía en la guerra de Arauco (Conteras et al., 1971: 12). Incluso durante las primeras décadas del XVII la mayor fuente de ingreso para los españoles era el tráfico de veliches con el exterior: los españoles pretendían abandonar el archipiélago llevándose gran cantidad de indios, pero la Corona se rehusó a perder aquella posición estratégica

⁷⁶ Para 1643 Brouwer observa el mismo comportamiento entre las milicias españolas, el 6 de junio, en Castro: *“Al amanecer, después de haber empezado a bombardear la ciudad, apareció el enemigo, caballería e infantería, tanto en la playa como sobre la montaña. Entonces el mayor (a las órdenes del señor general) fue con todas las fuerzas a tierra, y colocando su gente en formación militar en la playa, el teniente Croeger subió con la vanguardia a la altura, seguido de los demás, de suerte que entraron en la ciudad sin resistencia alguna, encontrándola desocupada y destruida. Muchas de las casas estaban reducidas a cenizas; las demás, entre ellas las iglesias y otros edificios públicos, estaban sin techo y completamente vacías. Los habitantes habían huido con sus haberes al bosque (...)”* (Brouwer, 1892 [1643]: 41-42). Nótese, además, que la práctica de quemar las casas les pertenecía, en general, a los indios de Chile: *“(...) podrá correr y talar todas sus tierras sin que halle oposición ni llegue a ver indio alguno en todas ellas, y se volverá el campo cansado de andarlas sin coger fruto alguno; esto lo ocasiona no tener ellos que perder, porque por sí mismos pegan fuego a sus casas (...)”* (Gay, 1845: 491). Brouwer también observa la quema de casas en ciertas islas de Chiloé, el mismo 6 de junio (Brouwer, 1892 [1643]: 41).

en los mares del sur (Contreras et.al, 1971: 18). Pero con el progresivo fin de la explotación aurífera (definitiva en 1633) y de la venta de los naturales (que, para el siglo XVI, era normada con cada vez más dureza), los españoles, ya bien asentados en Chiloé, vuelcan su economía hacia la ganadería, la agricultura y, en mayor parte, a la explotación maderera en la cordillera continental: las actividades del campo eran útiles para la inmediatez de la vida indígena pero no para el afán de acumulación que tenían los encomenderos, que estimaban importante hacerse de productos de mejor factura, venidos de España (Conteras et al., 1971: 21 - 22).

Lo que me interesa particularmente aquí es que la transformación de la economía española de Chiloé durante el siglo XVII, del producto aurífero a la venta de esclavos, y de esta al rubro agrícola, contribuyó a que la población descendiente de conquistadores se dispersara por ella, abandonando la capital. Este es un proceso rastreable hasta muy temprano, como lo describe el Padre Enrich para la llegada de los jesuitas al Archipiélago, en 1609: *“Esta ciudad (Castro) sólo tenía entonces doce casas; los demás de sus cincuenta vecinos vivían por la costa o por el mar interior”* (Enrich, 1891: 149). Olivares observó algo muy similar:

“En esta isla está fundada la ciudad de Castro, de donde son vecinos todos los españoles que habitan este archipiélago, aunque no habitan en ella, que cada uno asiste donde tiene sus tierras y ganados y sementeras. Juntanse para la Semana Santa en la ciudad a cumplir con la Iglesia, las pascuas de Navidad, para elegir su cabildo de alcaldes y regidores” (Olivares, 1874 [1738]: 364).

Esto significa, en pocas palabras, que los españoles decidieron vivir junto con los indios y en sus mismos parajes y pueblos, y tan dispersos como ellos. Según el ya citado Olivares *“parte de ésta (Castro) está poblada de españoles e indios. Lo demás de la tierra de esta isla es montaña inhabitable. De las demás islas, la de Quinchao, Lemui, Quenac, Meulín, que es de la Compañía, Linlín y algunas de Calbuco están pobladas de españoles, otras muchas de indios; pero son muchas las que están despobladas”* (Olivares, 1874 [1738]: 366). Como veremos de inmediato, tanto españoles ricos como españoles pobres vivían dispersos, tal y como los indios, para el

siglo XVII. No existía demasiada diferencia entre ellos y, sobre todo, con los indios: unos y otros parecían vivir pobremente (Olivares, 1874 [1738]: 376).

La dispersión de los españoles por el archipiélago, ahí en los parajes donde vivían los indios desde tiempos precolombinos, ocurre, según pienso, por tres razones. Primero, el ataque de Baltasar de Cordes, aliado con algunos veliche en 1600, fue devastador para la sociedad española insular: el pirata se ocultó en las islas durante cuatro meses, ayudado por los mismos indios chilotes para su sustento diario. De los noventa españoles con ancestros hispanos directos que residían en Castro, des Cordes y los veliche dejaron solamente a cuarenta vivos, habiendo ya cuatrocientos hispano criollos repartidos por el resto del archipiélago (Urbina, 1983: 210; 2004: 63; Vázquez de Acuña, 1992: 408). Después de la masacre de des Cordes ocurrió otro hecho similar, según el Padre Fray Pedro González de Agüeros: *“Aún no recuperada aquella Provincia de este estrago, la sobrevino otro insulto el año de 1615 por otro pirata inglés llamado Jorge Spielberg, quien destruyó, saqueó cuanto se había esforzado y trabajado desde el anterior fracaso, y ejecutó otros gravísimos daños en aquellos isleños”* (González de Agüeros, 1791: 203). Se hizo, entonces, más conveniente vivir en lugares apartados y dispersos, ahí donde era menos probable morir por invasiones extranjeras. La ciudad de Castro no era segura, y tanto la plebe como los vecinos encomenderos prefirieron los parajes insulares antes que el cómodo río Gamboa. Según observó el padre Baptista Ferrofino

“El pueblo de los españoles llamado la ciudad de Castro está en la mitad de la dicha Isla grande en un muy lindo y hermoso sitio: tenía al pie de sesenta casas antiguamente, pero ahora no hay más de treinta, que el mucho descuido, flojedad y pereza de aquellos españoles han dejado perder las que había de tapia y teja, las cuales quedaron despobladas con la venida del inglés⁷⁷, que robó todo aquel pueblo, degolló, lanceó y quemó a los principales moradores de él”(Baptista Ferrufino, 1927[1609]: 109).

La segunda razón ya la hemos sugerido: estar cerca de los lugares donde los indios encomendados producen el alimento que, al fin y al cabo, sostiene a la sociedad

⁷⁷ Es común que a Baltasar des Cordes se lo llame “inglés” cuando, en realidad, era holandés.

insular. Con un tono quizás un tanto excesivo en sus lamentaciones, el Cabildo de Castro alega que “(...) *basta decir que nos vemos obligados a vivir con bárbaros entre esas incultas y espesas montañas sólo a fin de asegurar la comida*”⁷⁸. Pero la verdad es que, al vivir los encomenderos entre los indios, en sus mismos parajes, lo que se fue configurando fue un sistema de feudos, asunto que el mismo Cabildo de Castro asume como tal: “*los vecinos fuera de sus cargos anexos al empleo de feudatarios estamos toda la vida ocupados alternativamente en la administración de la Real Justicia (...)*”⁷⁹. O, según Rodolfo Urbina:

“Y porque el encomendero se hacía cargo de todo el pueblo, en el lenguaje cotidiano se le llamaba señor y más frecuentemente feudatario, y feudo a la encomienda, con un contenido ideológico que en Chiloé estaba más cerca que en Chile a la idea de señorío y feudo, como reminiscencia de antaño, aunque no lo fuera jurídicamente”(Urbina, 2004: 108).

La única manera con la que los encomenderos podían heredar las tierras indias y hacerse de los naturales, llevándoselos a sus propias casas y obligando a trabajar a las familias de los tributarios, era viviendo entre los veliche. Recordemos que los indios no podían ser enajenados de los lugares en los que vivían y habían nacido: de esta forma, la dispersión del sistema de machullas y cavíes se mantuvo prácticamente intacta, si bien los españoles estaban ahora dispersos por aquel paisaje.

La tercera razón que explica, según pienso, el por qué los españoles se plegaron al sistema de dispersión de machullas y, por lo tanto, de cavíes, es el miedo que le tenían a los indios después de la incursión de los Cordes. Se requería implementar un sistema de control de los posibles alzamientos en los lugares en los que los indios vivían, y de aquello no iban a preocuparse los soldados de la tropa reglada, que estaba destinada a la defensa de los fuertes que detenían a los williches alzados del norte. Según el alférez Lázaro de Ribera, en su discurso del año 1782, los milicianos de la provincia son, prácticamente, todos los españoles que no pertenecen a la tropa de los fuertes de Chacao o Calbuco, incluso los encomenderos (Ribera, 1897 [1782]: 13). Trabajan todo

⁷⁸ Documentos inéditos para la Historia de Chile de José Toribio Medina. “*Carta sobre visita a los indios de Chiloé, 7 de octubre de 1741*”. Tomo 185, Pieza n°4171.

⁷⁹ *Ibidem*.

el año, sin distinción de tiempo y sin la menor paga, y se los obliga a desempeñar el oficio de las guardias, los destacamentos, las comisiones, de vigías, cortar madera, levantar edificios, bogar las dalcas para el transporte, en fin, todos los trabajos de la provincia y que el Gobernador, los encomenderos y los militares estimaban convenientes para ellos. A los milicianos les quedaba poco tiempo para trabajar en su beneficio. Otra descripción interesante de los milicianos es la del fray Segismundo Güell, escrita en 1770, poco después de haber sido expulsados de las Indias los padres jesuitas:

“En lo militar es raro el modo que hay en Chiloé de contar la milicia, porque fuera de las dos compañías, una de Chacao y otra en Calbuco, pagadas por el rey, no hay otro soldado que reciba sueldo. Y con todo eso, todos aquellos que no son adecuadamente indios, todos son soldados y sin armas: bien que suelen tener su lanza, más no saben qué cosa sea fusil. Y cada compañía tiene sus capitanes, alféreces, etc., cuyos empleos son tan apetecidos, cuanto lo pueden ser los buenos y pingües gobiernos en Europa: sólo por tener aquella sombra de orden y de mando, que en llegando a este punto el chilote se olvidará de todo y aun de comer. Estos soldados numeristas tienen un trabajo muy grande. Ya en servir de correos, donde se ofrece, ya en estar un mes en Castro sin poderse mover, comiendo o ayudando, ya en remar, ya en servir a éste, ya al otro alcalde o gobernador (...) (Güell en Hanisch, 1983: 242).

Dos cosas son importantes de notar: primero, la condición de milicianos demuestra que los propios criollos de Chiloé, fueran descendientes de conquistadores o no, eran insistentemente abusados por los gobernadores y los soldados pagados. En segundo lugar, existen cargos dentro de la milicia que eximen a ciertos españoles de las penas del trabajo forzado (que, dicho sea de paso, *es casi idéntico al trabajo que hacen los indios encomendados y sus familias*): capitanes, alférez, etcétera. Estos cargos, como era de esperarse, eran generalmente obtenidos por descendientes de familias importantes: muchas de ellas tenían a sus hijos como soldados en los fuertes (Guarda, 2002). La plebe hispana, por su parte, estaba obligada a cumplir un rol que no les reportaba más que, quizás, un cierto orgullo extemporáneo por defender la sociedad estamental de la Corona española. Los milicianos existieron desde muy temprano.

Hendrick Brouwer y su gente escuchan, en 1643, escopetazos detrás de unos cerros (lo que contradice la versión de Güell para 1770: “*no saben qué cosa es un fusil*”) cerca de Ancud, disparados probablemente por milicianos que, luego, salieron al encuentro del holandés, desde los bosques, esgrimiendo sus lanzas, hablando un pésimo castellano y un muy buen veliche (Brouwer, 1892 [1643]: 35).

Así, como observa el fray Pedro González de Agüeros, el sistema de milicias supuso una excesiva dispersión de la población española. Incluso la ciudad de Castro pasaba casi todo el año vacía:

“El vecindario respectivo a esta Ciudad (Castro) es numeroso, pero está repartido y disperso; y así de continua residencia en ella no llegan a 150 vecinos. Consta principalmente de los que eran encomenderos descendientes de los primeros fundadores: de los más distinguidos y de los que llaman Moradores, que son Españoles, aunque no de la clase de aquellos: y últimamente componen este cuerpo, el resto de plebe, Españoles e Indios (...) y en la Plaza se forman todas las Compañías de Milicias, las que para estos días (religiosos) están precisadas a asistir a estas públicas demostraciones, lo que concluidas, todos se retiran á sus Pueblos y estancias, quedando como desierta la Ciudad” (González de Agüeros, 1791: 59).

A esta dispersión de los españoles por los lugares en los que habitan los indios Urbina la llama *pueblo encomienda*, intrínsecamente relacionado, este último, con el caví. Según el autor los antiguos cavíes pasaron a llamarse pueblos de indios; en muchos de ellos vivían también españoles, desde comienzos del siglo XVII. Así, las encomiendas de la provincia poseyeron una “realidad geográfica” antes que una realidad aldeana. Los naturales pertenecientes a ellas eran “de pueblo”, al conservarse los nombres y distribuciones de los cavíes: “pueblos-encomiendas”, cavíes-encomiendas a los que los indios estaban adscritos. No había en ellos ni rastro de urbanidad, debido sobre todo a la dispersión por los antiguos parajes (Urbina, 2004: 106). Así, los españoles vivían con los indios en sus cavíes, pueblos encomienda geográficos, lo que es lo mismo que decir *pueblos en el paisaje*. Los españoles estaban tan repartidos como los veliche, tanto los encomenderos beneméritos como la plebe. Y, según observa Ferrofino muy tempranamente, vivían en los mismos lugares que los

indios, esto es, volcados hacia el mar: “Están los pueblos a dos, y a seis leguas el uno del otro, y los más muy poco apartados de la playa y el mar” (Baptista Ferrufino, 1927[1609]: 117).

No todos los pueblos de indios, pueblos encomienda o, como lo prefiero, cavíes o parajes, estaban habitados por indios y por españoles al mismo tiempo, ni tampoco en cantidades más o menos equivalentes. La siguiente descripción de Segismundo Güell, de 1770, aclara cómo se configuraba la dispersión de los insulares para el siglo XVIII:

“Dalcahue está en los 42 grados y 30 minutos. Es un pueblo de indios muy pequeño, pero muy poblado de españoles. Más al sur, tierra dentro, está Quilquico, que tiene muchos indios y españoles con una bonita iglesia. Y más adentro tirando al norte, está el pueblito de Tey, lleno de españoles y pocos indios. Y al noroeste, entre bosques está Putemún, abundante de indios y pocos españoles. En los 42 grados y 40 minutos hay una lengua de tierra, cuya costa llena de pequeñas ensenadas tiene otros tres pueblos: Rilán, con buena iglesia, muchos españoles e indios, Curahue, pocos indios y muchos españoles, y Yutuy, lleno de ambos (...) Al oeste de Meulín está Linlín, distante como siete millas, que las compone un golfo, que da harto de hacer con el (viento) norte. Están en esta isla mezclados indios con españoles; es más fértil que Meulín y tiene una mediana iglesia. A poca distancia, por la parte del sur, está Llinua, isla pequeña, con su iglesia proporcionada, pocos indios y sólo una familia de españoles. Tres leguas y poco más al nordeste está la de Quenac, de quince millas de giro, cuyos habitantes son casi todos españoles. Tienen una buena iglesia y son bastante aplicados a las cosas de devoción, pero al mismo tiempo tienen fama de algo inclinados al machitún (...) Al este sureste está situada Apiao, toda poblada de sólo indios, con buena iglesia” (Güell en Hanisch, 1983: 226 – 229).

Lo que he querido decir, hasta ahora, es que la diferencia colonial impuesta por los hispanos con la Conquista, como modo de ocultamiento del Otro desde el sí Mismo y en un mito particular, dependió del haber previo del caví como paraje en la aquidad y, por lo tanto, de la dispersión de las machullas según un paisaje virtual actualizado: la continuidad de todos estos parajes en la tierra, el mar y el cielo. Ocultamiento del Otro es aquí violencia, el abuso que los españoles hicieron de la encomienda, ya de por sí

abusiva, convirtiéndola en servicio personal y esclavitud, trazando con ello la posibilidad misma de la representación como reconocimiento. La diferencia colonial se pliega, junto con la dicha institución, al modo de vida de los veliche, vueltos hacia la costa. La violencia no ocurre en el vacío ni puede vaciar los parajes de su significado, mucho menos desaparecer la virtualidad del paisaje continuo, a pesar del brutal exterminio de los indios del archipiélago. La diferencia colonial chilota, trazada desde los españoles hacia los indios como *distanciamiento* (control de los indios, venta de los indios, abuso de los indios, etcétera), se debatirá en la *cercanía* que se desprende del pliegue de los españoles sobre la marea que es, esta última y como he sugerido, el devenir del paisaje entero. No puede la dicha diferencia escapar al haber previo ontológico en el que pretende ocurrir, o a una inmediatez que la sitúa en *lugares* y ya no en espacios abstractos, hegemonizados, etnificados, lo que explicaría por qué la revuelta de 1712 no es una revuelta étnica. La etnicidad que podría suponerse a la distinción entre indios y españoles, mediada por la violencia que subsume al veliche a un dispositivo colonial específico, no puede realizarse como tal, puesto que la diferencia colonial es incapaz de “fijarse” fuera del devenir que el propio caví supone como paraje. Profundizaré en estos asuntos más adelante. Por ahora, debe reconocerse que en Chiloé la diferencia colonial no es lo primariamente fundante en términos de la relación entre españoles e indios. Todo lo contrario: ella misma debe ir a fundarse en condiciones que, finalmente, la determinan y la transforman, a saber, las condiciones de la ontología de Chiloé.

IV. *Capilla caví (misión).*

En Chiloé la misión fundada por los jesuitas en 1609, tal y como la encomienda, se pliega al sistema de cavíes, a un haber previo que la determina. Esto ocurre, sin embargo, de un modo distinto: si comprendemos la colonialidad como la instauración epistemológica de un reconocimiento (*resemblance*) de un sí Mismo, entonces la misión se sostiene en la diferencia colonial, constituyendo con ello la colonialidad de la colonia chilota: es la misión la que cambia el foco de la violencia impuesta a sangre y a fuego por el de la violencia que ordena, numera, conoce al veliche para transformarlo bajo la *resemblance* del sujeto colonial. Tal y como lo estableciera

Boccarda, la misión es el dispositivo de un nuevo esquema de poder que ya no es el soberano, el de la guerra activa o el de la puesta en escena del poder de la Corona, sino el poder civilizador, el del conocimiento de los sujetos sometidos a los esquemas particulares que distribuyen el poder: ambos dispositivos se copertenecen, el uno depende del otro (Boccarda, 2007: 231 – 302). En otros términos, la misión como herramienta epistémica, o como fundamento del reconocimiento representacional (conocer es, aquí, sujetar a otro como imagen del sí Mismo: la violencia de la diferencia colonial es un distanciamiento de representación), se sostiene en la encomienda.

La misión de Chiloé fue considerada por muchos la más exitosa de las Indias, o por lo menos de Chile, y por ello se la llamó “jardín de la iglesia”⁸⁰ (Casanueva, 1992: 7). Se consideraba desde las instituciones religiosas que los indios de Chiloé eran los más dóciles y los mejores conocedores de la Fe: “(...) y en la provincia de Chiloé todos generalmente confiesan y muchos comulgan que tienen más conocimiento de las cosas de la Fe”⁸¹. Por ejemplo, según Ovalle, al dividir las misiones de Chile en ciertas clases, escribe que

“A la quinta clase pertenecen las apostólicas misiones de Chiloé, a quienes este orden y modo de división que llevamos toca el quinto lugar siendo así que si consideramos lo crudo de sus rigores en la pobreza de la tierra y mala pasadía que de suyo tiene; en el retiro del sitio tan apartado del comercio humano, en lo proceloso del mar por dónde es dureza andar todo el año de una Isla en otra con manifiestos y frecuente peligros de la vida, no son de la quinta, sino de prima clase, aunque los comparemos con las más rigurosas que en todo el mundo tiene la Compañía” (Ovalle, 1646: 394).

Tómese a su vez lo que dice el Padre Olivares: que la misión de Chiloé “*es una de las más apostólicas y gloriosas misiones que tiene el orbe*” (Olivares, 1874 [1738]: 363). De los indios, el mismo jesuita sugiere que “(...) prometían hacerse todos

⁸⁰“Logra empero Chiloé en su natural desdicha la excelencia de ser un Jardín de la Iglesia; de suerte en cuanto se portó escasa la naturaleza, se portó por otra parte liberal la gracia”(Güell en Hanisch, 1983: 221).

⁸¹Jesuitas de Chile, Vol. 100, f169. “Carta del Capellán Luis Pacheco al Rey, acerca de los trabajos de los jesuitas en Chile y del sínodo que les corresponde”. 1648.

cristianos y seguir la ley de Dios, para cuyo cumplimiento les ayudaba mucho el no tener borracheras ni muchas mujeres por ser pobres y no tener grano que hacer chicha, ni allí llegar vino” (Olivares, 1874 [1738]: 372). Tanto como sugerí acerca de la ausencia de la guerra en otro capítulo, la docilidad de los indios y la falta en ellos de aquellas características propias de los “terribles” indios de Chile (belicosidad, poligamia, borracheras) eran vistas, tal y como para la encomienda, como beneficiosas para la evangelización. El Padre Lozano, haciendo una crítica mordaz a los curas encargados de los veliche antes de la llegada de los jesuitas a Chiloé, escribe que

“(…) la experiencia fue el más eficaz desengaño de esta errada persuasión (que los veliche eran poco dados a la fe), y convenció con claridad que la incapacidad de los bárbaros era tan supuesta como verdadera la culpable omisión de los que por no aplicarle trabajo de instruir su ignorancia los disfrutaban de imponderables bienes. Porque acudiendo a la explicación del Catecismo que hacían los Misioneros se enteraron en breve de los Misterios de nuestra Santa Fe, y después de cantar en su compañía por las calles en Procesión la Doctrina Cristiana, la repetían en sus casas con igual expedición e inteligencia que los mismos españoles” (Lozano, 1754: 37).

Los veliche fueron pensados por los jesuitas como fáciles de evangelizar y muy prestos a la fe Católica, aparte de excesivamente pobres y humildes. Como ya vimos en otra parte, según Ovalle los indios de Chiloé *“están como una cera para recibir la ley que les predicán (...)”*, sobre todo por vivir libres del *“ruido de las armas”* (Ovalle, 1646: 74). El Padre José Imhoff, en carta de 1717 al obispo de Concepción, describe el buen fruto que los misioneros obtienen de la misión entre los indios de Chiloé, *“pues son muy dóciles e inclinados a las cosas de Dios. No hay ninguno entre ellos que no sea bautizado, ninguno que tenga dos mujeres, ninguno que no sepa la doctrina cristiana”*: algunos incluso llegaban a azotarse en las procesiones en la ciudad de Castro, para el Viernes Santo (Imhoff en Hanisch, 1983: 198). Según el Padre Enrich, para 1692 ya se había abolido completamente la escueta poligamia que existía en el archipiélago (Enrich, 1891b: 16). Más importante aún es la carta del misionero de Chiloé Joan Baptista Ferrufino, hecha su misión del año 1609:

“Son ellos de natural tan humilde, afable y apacible, que obligan mucho, a quien los mira con ojos de cristiandad de los amar, y querer, y para el evangelio son los más aptos, y proporcionados de los cuantos he oído decir hasta el día de hoy. Tienen justamente el entendimiento claro y perspicaz, asentados y de suyo son muy inclinados a la piedad y religión”(Baptista Ferrufino, 1927[1609]: 109).

Sin embargo, y a pesar de la docilidad de los indios y de lo rápido que fueron evangelizados, el trabajo de los misioneros jesuitas en Chiloé era particularmente arduo. Pero el peligro mismo de aquella misión insular era recompensado por la buena respuesta de los indios, haciéndola una de las *“más apostólicas y gloriosas misiones que tiene el Orbe”*(Olivares, 1874 [1738]: 363):

“Todo esto está a cargo de los tres fervorosos hijos de Vuestra Paternidad que discurren por estos mares en Piraguas de muy pequeño porte hechas sólo de tres tablas con riesgo tras cada paso de la vida, socorriendo a la gente más desamparada que tiene la Iglesia(...) donde los aguaceros son continuos, y por esto la tierra es muy húmeda, llena de pantanos y montes asperísimos, y en medio de tanto rigor las confesiones que por aquellos mares e Islas desamparadas nos piden son muy frecuentes, y por impedirlo a veces el tiempo sucede estar tres y cuatro meses en una Isla al aire, al frío y al agua con no mayor abrigo que un pequeño manteo, y el sustento es de papas que son el mantenimiento ordinario de esta tierra, y cuando mucho algún marisco, con que experimentan muy crecidos trabajos, haciendo a despecho de ellos heroicos servicios a la divina majestad(...) aun cuando están en su sosiego todo es pobreza, todo incomodidades, todo desamparo, y un retiro tan grande del resto del mundo que no puede ser mayor” (Vásquez Trujillo en Ovalle, 1874 [1646]: 399).

Pobreza, peligro, docilidad: la cruda experiencia de los misioneros en Chiloé se debía no solamente al clima, sino también al hecho de que los indios no habían sido reducidos. La misión de Chiloé era una misión circular: de paraje en paraje, de isla en isla, durante gran parte del año. De esto me encargaré enseguida. Por ahora, es importante notar que incluso los propios españoles describieron la efectividad de la

evangelización y los peligros a los que los jesuitas se sometían en sus viajes por el archipiélago:

“Por la presente certifico a su Majestad (...) de cómo los religiosos de la Compañía de Jesús a diecisiete años poco más o menos que asisten en la dicha Provincia de Chilhué, dedicándose a la enseñanza y doctrina cristiana entre los naturales de aquella tierra predicándoles la ley evangélica con grandísimo fruto y edificación de las almas, en que pasan excesivos trabajos a causa de tener sus habitaciones los dichos naturales en islas diferentes y es fuerza para administrarles los sacramentos poner en grandes riesgos sus vidas embarcados en bajeles de tres tablas débiles y peligrosas en que se ocupa todo el año (...).”⁸².

Sin embargo, la relación entre españoles y jesuitas, desde la llegada de estos misioneros, no fue del todo buena, sobre todo porque los religiosos pretendían extirpar el servicio personal de la Provincia. Esto no era nada nuevo: siguiendo lo planteado por Rodrigo Moreno Jeria en su extenso trabajo *“Misiones de Chiloé Austral”*, los jesuitas se venían preocupando de ello desde hacía algún tiempo.

La Compañía de Jesús es reconocida dentro de la Iglesia Católica con la bula *Regimini Militantis Ecclesiae* de 1540, y llegaría a ser la gran protagonista de las misiones fundadas fuera de Europa (Moreno Jeria, 2007: 31). Pero, en lo que a América respecta, la entrada de sus religiosos en las colonias españolas no fue nada de fácil. Desde un principio los jesuitas encontraron, entre sus pares del clero, oposición para ser enviados a evangelizar el Nuevo Mundo: se consideraba que la Compañía era demasiado moderna y que, ocurrida ya la Reforma, era peligroso que se constituyeran nuevas congregaciones. Además, la Corona no permitió, hasta por lo menos 1550, que nuevas órdenes se asentaran en las colonias americanas, más que los franciscanos, los mercedarios y los agustinos. Pero, mejorando las relaciones externas de la Compañía de Jesús (con el rey Felipe II, específicamente), los jesuitas fueron aceptados en el Nuevo Mundo en 1566 (Moreno Jeria, 2007: 43 – 44).

⁸²Jesuitas de Chile, Vol. 100, f111. *“Declaración de Íñigo López de Basurto, Sargento Mayor de la Provincia de Chiloé, acerca de la labor de la Compañía de Jesús en el Archipiélago”*. Concepción, 1625.

Tuvieron que pasar algunos años, sin embargo, antes de que los misioneros jesuitas llegaran a América del Sur, luego de varios fracasos en distintos lugares (en La Florida, por ejemplo, murieron todos los misioneros entre los indios infieles). Es sólo en 1607 que se erige la nueva Provincia del Paraguay, propuesta por el Padre Diego de Torres Bollo, primer provincial de la Compañía de Jesús. Ocurrió que, en 1600, el Padre Torres fue designado Padre Procurador de la Provincia peruana. Viaja entonces a Europa con el fin de proponer la separación de la provincia del Perú en dos viceprovincias, para que los territorios fueran mejor atendidos: Nueva Granada en el norte y Paraguay en el sur, incluyendo el Río de la Plata. Pero al reunirse con el Preósito General, el Padre Claudio Aquaviva, lo que el Padre Torres obtuvo como respuesta fue otra cosa: la creación de una nueva provincia autónoma. La decisión fue tomada, sin embargo, cuando de Torres ya iba de regreso a tierras americanas, junto con varios religiosos recientemente reclutados. En 1604 llegaba por fin la confirmación de lo determinado desde Roma, y durante los próximos años el nuevo provincial se preocuparía de conformar la Provincia (Moreno Jeria, 2007: 82 – 83).

El 12 de marzo de 1608 se congrega la nueva Provincia del Paraguay en el Colegio de Santiago de Chile, deliberándose, entre otras cosas, acerca del servicio personal: se oficializa una postura crítica al respecto, estipulándose que el dicho tipo de trabajo se acercaba a la esclavitud antes que a la cristianización de los indios. Se decide, a su vez, hacer la misión entre los “infieles”, incluyendo Arauco y Chiloé. Según Moreno Jeria, las resoluciones tomadas por el Padre Diego de Torres Bollo, sobre todo con el servicio personal, generarían muy tempranamente ciertas complicaciones con los encomenderos, quienes se sintieron amenazados en sus intereses económicos incluso hasta el año de la expulsión, en 1767 (Moreno Jeria, 2007: 87 – 88).

Ocurrida ya la congregación, los Padres Melchior Venegas y Joan Baptista Ferrufino cruzan el Canal de Chacao en noviembre de 1608 (sin embargo, fue el Padre Luis de Valdivia el primer jesuita en llegar a Chiloé, en noviembre de 1595) (Tampe, 1981: 8). Fueron bien recibidos en la provincia, sobre todo por el Gobernador Don Tomás de Olavarría, cuya carta transcribe el propio Padre de Torres Bollo en su Anua de 1609:

“*El castellano de este castillo (habla de Carelmapu) es hombre principal vizcaíno (se refiere al gobernador Olavarría) recibió a los padres con tan grande consuelo y caricias cuanto parece que se podía desear y como los padres me escriben fue de su suerte que les dejó su casa sin que bastase réplica alguna y les proveyó algunas cosas que habían menester (...): ‘Bien se echa ver (comienza la carta) que la divina Majestad alumbra el entendimiento de Vuestra Paternidad pues ha enviado a estos benditos religiosos que tanto provecho han de hacer en las almas de los fieles así españoles como indios de partes tan remotas y con tanto trabajo yo tengo por muy dichosa suerte la ocasión que de servirlos se me ofrece y que de teniendo yo a mi cargo esta tierra hayan entrado tan esenciales y buenos religiosos en ella por lo cual sin duda ha de conseguir Vuestra Paternidad sin duda gran premio de la divina majestad y yo los serviré en cuanto pudiere y les daré las ayudas necesarias para que tenga cumplido efecto la misión’*” (Torres Bollo, 1927[1609]: 23 – 24).

Los misioneros fueron bien recibidos también en Castro, por lo menos por los pocos vecinos que todavía vivían ahí. Estaba en dicha ciudad la casa que se les había regalado, construida junto a la plaza, mantenida por el propio gobernador y que más tarde se convertiría en colegio incoado (o incompleto, dependiente de otro) y en residencia de los religiosos desde la tercera llegada de Venegas a Chiloé, en 1613, junto al Padre Prada (Tampe, 1981: 9, 11). Más aún: los propios castreños, en general pobrísimos, les entregaron el sustento para su residencia, con el fin de que se quedaran más tiempo, a pesar de que los jesuitas, en ese momento, no tenían claro si era o no factible fundar una misión en Chiloé (Moreno Jeria, 2007: 102, 312 – 316).

Venegas y Ferrofino, desde la primavera de 1609, hacen una *misión volante*, a saber, aquella en la que los padres visitaban con previo aviso y por algunos días uno o más pueblos, haciendo pláticas e impartiendo los sacramentos del bautizo, la confesión y la extremaunción (Moreno Jeria, 2007: 164). La misión volante de 1609 se convertirá luego en la misión circular, en 1624: una misión volante permanente y estable (Tampe, 1981: 13). Los dos Padres, en esta misión experimental, sientan las bases de lo que será el “Jardín de la Iglesia”: el *fiscal* y la *capilla*, esenciales para esta investigación.

Pero lo primero que los jesuitas tuvieron que atender fue a la población española y criolla en la ciudad de Castro y en los fuertes, así como a los indios de servicio. Los

indios de Chiloé eran oficialmente cristianos, pues habían sido encomendados desde hacía tiempo. A la llegada de la Compañía, residía en la provincia un cura permanente y otro que lo acompañaba, ambos franciscanos. Los franciscanos habían llegado al archipiélago hacía varios años, en 1568 (Nahuelanca, 1999: 52), formando feligresía en Calbuco y Carelmapu. Existía, además, un pequeño convento de mercedarios, que habían llegado con el propio Martín Ruiz de Gamboa para cumplir la función de capellanes e instruir a los naturales (Tampe, 1981: 8). Los indios, sin embargo, no habían recibido atención espiritual alguna, sobre todo por la falta de una empresa misional permanente que se ocupara del mayor problema que el archipiélago presentaba: la dispersión de los indios en un paisaje excesivamente difícil. A causa de la distancia entre parajes y al número de religiosos parecía de suyo imposible hacer una misión permanente en cada uno de los pueblos de indios. Por otro lado, los jesuitas se percataron prontamente que reducir a los indios en pueblos sería exterminarlos. Como escribió el Padre Baptista Ferrofino en 1609, reducirlos en pueblos habría hecho que “*se murieran de hambre*” (Baptista Ferrofino, 1927[1609]: 108).

Pasados cuatro meses, los Padres salieron en pos de su objetivo principal: los más de (todavía) diez mil indios que vivían repartidos en las islas y en los parajes más distantes de la Isla Grande. El Padre Venegas, chileno, manejaba la lengua de los indios de Chile, de la que el veliche difería muy poco. En Castro habían concertado ya con los caciques las visitas a las islas pobladas, durante aquellos cuatro meses entre los españoles. El periplo, y como lo harían otros jesuitas por los siguientes ciento cincuenta años, se navegó en las dalcas del archipiélago, con la ayuda de algunos indios que hicieron las veces de bogadores. Los padres fueron recibidos en las playas por los naturales, disponiéndose luego distintas actividades religiosas para ellos; terminados los días de misión, los misioneros levantaban junto con los indios una endeble estructura en el bordemar, las primeras capillas del archipiélago (treinta y seis, según el Padre Baptista Ferrofino). Con ellas se terminarían de constituir los pueblos de indios (si bien es probable que su fundación haya sido anterior: de muchos pueblos de Chiloé se desconoce la fecha exacta de su fundación). Efectivamente, los pueblos que hoy en día se conocen en Chiloé (Cucao, Notuco, Chonchi, Chelín, Apiao, Putemún, Achao, Ranco...) provienen de la existencia de una capilla en torno a la que se iría levantando, poco a poco, un villorrio cada vez más permanente (Tampe, 1981: 25).

El sitio escogido para la construcción de la capilla era el más apto para que los veliches pudieran *reunirse* en torno a ella, acudiendo desde sus machullas dispersas por el paraje. Así, en esta primera misión volante se sientan las bases para la misión circular, la misión permanente de los indios de tributo de Chiloé: se visita a los enfermos que no habían podido acudir a la reunión, se hace catequesis a niños y adultos, se realizan bautismos, se consagran matrimonios, se hace prédica en lengua nativa, se levantan las capillas y, como veremos, se dejan catequistas:

“Y de esta manera anduvimos toda aquella isla catequizando, bautizando los que no lo estaban, confesando, y finalmente casándolos, que no lo estaban, y dejamos en ella treinta y seis iglesias levantadas y renovadas, y en cada una de ellas su catequista, que sabía muy bien todo el catecismo, y la forma del bautismo para las extremas necesidades(...)”(Baptista Ferrofino, 1927[1609]: 118 – 119).

Además, los Padres Venegas y Ferrofino definieron el tiempo necesario para cada visita misional: tres días por capilla, recorriendo el archipiélago entero entre septiembre y febrero, aproximadamente. Ambos misioneros regresaron a Castro en febrero de 1610 (Moreno Jeria, 2007: 108 – 109).

Los problemas con los encomenderos comenzaron durante la segunda misión volante experimental, con la que los Padres pretendieron profundizar lo realizado entre 1609 y 1610 y contactar, por primera vez, con los chonos. Esta vez el Padre Venegas regresaba acompañado del Padre Mateo Esteban, en octubre de 1610, para hacer nuevamente la misión marítima: *“(Venegas y Esteban) volvieron a embarcarse a Chiloé, donde sé que llegaron con salud y aunque el navío ha vuelto no he recibido sus cartas, sólo sé que fue tan grande el consuelo de los indios con su vuelta, que vinieron desde sus islas a verlos, con sus piraguas enramadas, en señal de alegría”* (Torres Bollo, 1927[1609]: 119 – 120). La felicidad de los indios no era gratuita: con la ausencia de los religiosos los encomenderos habían persistido en los vicios del servicio personal, impidiendo a los veliches encargarse de las capillas (que se habían deteriorado notoriamente) y obligando a aquellos exentos de tributo, como los catequistas, a que

trabajaran en sus estancias⁸³. La venta de indios continuó tal cual, a pesar de los esfuerzos de Ferrofino y Venegas durante la primera misión (Lozano, 1754: 449).

Pasados los siete meses de misión, los Padres salieron hacia las tierras de los chonos en febrero de 1612, estando de regreso en Castro a principios de 1613. Los españoles se veían algo preocupados: el Padre Luis de Valdivia había enviado una carta en la que nombraba al Padre Venegas como visitador. Si bien el jesuita actuó con cautela, los encomenderos fueron igualmente juzgados por su mal trato a los indios: Venegas liberó a los indios del servicio personal, puesto que aquel derecho les correspondía por mandato del Rey. Al mismo tiempo, deslindó los derechos y obligaciones de encomenderos y encomendados (Enrich, 1891: 291).

El Padre Lozano sugiere que los vecinos de Castro “*propusieron no ejercer en adelante la inicua granjería de comprar o vender indios (...)*” (Lozano, 1754: 35). Pero, como ya sabemos, la venta de indios continuó por mucho tiempo, así como el trabajo forzado por todo el año y la falta de las pagas correspondientes. El mismo Cabildo de Castro, cien años más tarde, intentaría justificar por medio de una carta, dirigida al Obispo Auxiliar Azúa de Iturgoyen, el hecho de que los indios trabajaran para ellos por nueve meses continuos⁸⁴. Así, en 1613 el conflicto entre jesuitas y encomenderos estaba lejos de terminar. Uno de los mayores problemas entre ellos, además de los indios libres de tributo (fiscales y caciques), era la encomienda que la Compañía poseía en Chiloé (Moreno Jeria, 2007: 352), con doce indios a principios del XVII y ciento cuarenta y uno antes de la expulsión en 1767. A los indios de la Compañía, entregados en forma perpetua, se les llamó de “depósito”, es decir

⁸³ Debe notarse que los indios recibían y trataban a los padres misioneros con “amor”. Según Lozano, “(...) eran recibidos en todas partes de los Indios con singular regocijo, como si los vieran volver resucitados, porque su grande amor les había hecho recelar su pérdida” (Lozano, 1754: 561). No sólo eso. Los indios se dirigían a los misioneros con nombres cariñosos, e incluso divinos, como observaba el Padre Joan Baptista Ferrofino entre 1609 y 1610: “(...) nos llamaban no sólo con el nombre de Patiru (Padre), como a los demás sacerdotes, sino de Chao, que es Padre natural, porque nos amaban tiernamente y después de haber oído las cosas de Dios, o después de haberse confesado algunas veces admirados de nuestro modo de tratar tan diferente al de los otros sacerdotes, que los habían tratado con sinceridad y inocencia nos llamaban los buenos Padres, los Santos, los bajados del Cielo, hasta llamarnos Dioses” (Baptista Ferrofino, 1927: [1609]117). Según Moreno Jeria, al Padre Superior de la misión se le llamaba “Vuta Patiru”, Gran Padre (Moreno Jeria, 2007: 169). Y, según el Padre José García, en su “Breve noticia de la misión andante por el archipiélago de Chiloé, por el espacio de ocho meses”, al padre misionero más antiguo le llaman “Buta Patiru” y, al segundo, “Pichi Patiru” (García, 1889 [1767]: 44 – 45).

⁸⁴ Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile de José Toribio Medina. “Carta a Azúa”. 16 de abril de 1743. Tomo 185, Pieza n°4171.

temporales, pero en general fueron perpetuos (Urbina, 1983: 129 – 130). La existencia de estos indios provenía de la necesidad de los primeros jesuitas de contar con bogadores para las dalcas de la misión circular durante las primeras décadas del XVII:

“(...) y sin tener estos religiosos con qué acudir a estas misiones a las cuales no pueden ir los Padres si no es en embarcaciones que se hace a fuerza de remo necesitando cada una de tres indios remeros para poder pasar de una isla a otra por aquellos tan peligrosos y delatados golfos de mar y porque los vecinos encomenderos de aquellas provincias reconocieron la utilidad tan manifiesta que de esto les resulta así a ellos como a los mismos indios encomendados y el gran fruto que los Padres sacaban, advirtiendo(...) la poca posibilidad con que se hallaron de pasar de unas islas a las otras les dieron de común acuerdo de todos cuarenta indios de los de sus encomiendas⁸⁵ para que asistiesen adichos Padres y los condujesen a sus misiones a cuyo intento contribuyeron también por esta precisa necesidad y utilidad las justicias aplicándoles algunos indios facinerosos que por sus delitos merecían pena capital conmutándoles esta pena en la asistencia perpetua que habían de tener en estas embarcaciones de las misiones de los Padres y en esta atención ha continuado en el ejercicio de sus misiones con estos indios de que los encomenderos se expropiaron que han cooperado aquí los Gobernadores de Chile y para que esto se continúe mejor en adelante se hade servir Su Majestad que los dichos indios se tengan por incorporados en la Corona Real poniéndolos en cabeza de Vuestra Majestad sin que los Gobernadores y presentes de Chile lo puedan encomendar a persona alguna(...)”⁸⁶.

Sin embargo, los jesuitas no se contentaron con los indios bogadores: hacia finales del siglo XVII contarán también con indios para el trabajo en sus estancias, haciendo labores de carpintería y agricultura (Urbina, 1983: 131). Los vecinos de Castro, y los encomenderos en general, pensaban que los indios de la Compañía eran demasiados para finales del siglo XVII y, además, que era de suyo injusto que aquellos

⁸⁵Esto es probablemente una exageración, porque no se requerían tantos indios para bogar en las dalcas. Además, es improbable que los indios hayan estado previamente encomendados, o por lo menos no todos (Moreno Jeria sugiere que algunos encomenderos “*incluso otorgaron préstamos de indios a los jesuitas*”, 2007, 352). Seguimos lo sugerido por Urbina: que aquellos indios eran en realidad indios vacantes, que fueron puestos en depósito junto con los “indios facinerosos”.

⁸⁶Jesuitas de Chile, Vol. 179.

que se suponía eran de “depósito” quedaran en perpetuidad bajo el poder de los jesuitas (Moreno Jeria, 2007: 352).

Lo que he querido sugerir hasta ahora es que la misión de Chiloé no habría podido subsistir sin la existencia del servicio personal. Si bien en contrapunto, la institución religiosa le debió su cercanía con los indios a los abusos de los encomenderos. Si el modo desregulado de la encomienda aparece aquí como la imposición de la diferencia colonial, en términos del distanciamiento radical por la violencia contra los veliche, entonces la colonialidad como fundamento epistemológico del reconocimiento, en Chiloé, ocurre con el proceso civilizatorio y clasificatorio que implica la labor misionera. En realidad, la diferencia entre el europeo y el natural del archipiélago les es dada a los misioneros de antemano por el proceso mismo de la Conquista como figura histórica: la colonización del mundo de la vida, si bien todavía germinal, iba ocurriendo *sobre* la dispersión de los indios que la encomienda ya había “respetado”. Así, y como hemos venido diciendo desde el principio de esta investigación, no es posible pensar la diferencia colonial sin la colonialidad, o el servicio personal sin la misión, en este caso: se copertenecen de una manera tal que serían invisibles el uno sin la otra. Ambos dependen, al mismo tiempo, de una ontología de la representación en el sentido del reconocimiento, y viceversa. Dicho de otro modo, no habría habido diferencia colonial posible si los indios hubiesen sido completamente exterminados (la diferencia, por decirlo así, habría constituido un distanciamiento infinito, dejando por ello de existir), ni tampoco colonialidad alguna sin el fundamento de la diferencia colonial concreta, impuesta por el acto violento de la Conquista.

¿Cómo es que la misión en Chiloé realizó su proceso civilizatorio, en términos del conocimiento (y ordenamiento) del Otro diferenciado? Hemos visto que en el archipiélago, sobre todo por la dispersión de la población indígena (y española), la Compañía de Jesús optó por hacer una misión circular o, lo que es lo mismo, una misión volante de carácter permanente, recorriendo alrededor de setenta y cinco capillas (Tampe, 1981: 13). Siguiendo la descripción del Padre Necomuceno Walther, de 1757, sabemos que el tiempo para la salida de los misioneros era a mediados de septiembre, el día diecisiete o el día dieciocho. Unos cuantos habitantes de las primeras capillas a ser

visitadas por los religiosos llevaban sus dalcas para transportar las estatuas de los santos (Cristo crucificado, San Isidro Labrador y Santa Notburga) al embarcadero: eran puestas en las embarcaciones y llevadas al primer pueblo de indios “al vocerío rítmico de los remeros”, esto es, a la playa. Ya entrada la tarde, el catequista o fiscal recibía a los misioneros en la playa de su caví, formando una procesión con los fieles que pertenecían a la capilla, “ya españoles como indios”. Los dichos asistentes se alojaban en unos galpones dispuestos en torno al enclenque edificio que pasaba gran parte del año vacíos: los indios y sus familias acudían a ellos, desde sus machullas, los días en que se realizaba la misión y en otras ocasiones especiales.

Se encaminaban todos cantando hacia la iglesia, los santos eran puestos en sus respectivos altares y el misionero principal, Buta Patiru, hacía su primer sermón. Luego, el fiscal presentaba la lista de las personas pertenecientes al pueblo y los iba llamando uno a uno, con sus familias, para que fueran revisados en sus conocimientos de la fe. Se recitaba el rosario, se hacía una “santa plática” y se entonaba cinco veces el Padre Nuestro con el Ave María; niños y niñas cantaban las alabanzas de Cristo y de la Virgen para dar por terminado el primer día. Llegada la mañana las niñas y los niños cantaban de nuevo, las mujeres barrían la entrada de la capilla, una campana llamaba al rezo del rosario y, posteriormente, el misionero entregaba una nueva plática. El fiscal era entonces examinado por el Pichi Patiru acerca de los casos ocurridos durante los bautizos del año recién pasado, además de los posibles escándalos que hubieran ocurrido entre los feligreses (García, 1889 [1767]: 45 – 46); mientras tanto, fiscales de capillas cercanas llegaban para ayudar en la misión, enseñando a niñas y a niños las cuestiones de la fe. Según el Padre García, para 1767 estos podían ser entre tres y cuatro (García, 1889 [1767]: 45). Paralelamente, mujeres y hombres se iban confesando con los misioneros, puesto que no habían podido hacerlo durante meses, además de realizarse los casamientos, oficiados por el Pichi Patiru (García, 1889 [1767]: 45). Al medio día se celebraba una misa, seguida por más instrucción catequística, se almorzaba en los pequeños galpones o ranchos, se rezaba el rosario y el fiscal narraba el ejemplo de la misa anterior; mientras tanto, los niños volvían a ser instruidos y los adultos nuevamente confesados. Al anochecer se hacía otra plática, “y ésta trata de la pasión del Señor”, seguida inmediatamente por una procesión, iluminada con varios faroles, que

paseaba por los campos cercanos a la capilla. Al regreso se cantaban las alabanzas de Cristo y de la Bienaventurada Virgen María.

A la mañana siguiente volvían a cantar los niños y las niñas, las mujeres barrían la capilla nuevamente y se recitaba el rosario para comenzar, así, la santa plática del día. En público se examinaba al indio patrón, que se preocupaba del estado de la capilla durante el año, además de cerciorarse de que el fiscal hiciera su trabajo (a saber, la instrucción de los jóvenes, las oraciones en los días festivos, la reunión de las gentes dispersas, los bautizos, el buen morir de los enfermos). El misionero confirmaba los bautizos de los niños, ungidos por el fiscal durante el año, “y suple las demás ceremonias de la Iglesia”. Se celebraba una misa similar a la del día anterior, seguida de la ya insistente instrucción catequística. Por la tarde se guardaban las imágenes de los Santos en sus cajones (según el Padre García, “*un cajón triangular forrado decentemente por dentro*” (García, 1889 [1767]: 44) y eran conducidas a la playa en nueva procesión; aprovechaba la instancia el misionero para repetir a los indios los asuntos medulares de lo enseñado, les daba la bendición y “*con el alegre salomar de los remeros*” viajaba hacia la siguiente capilla (Walther en Cárdenas, 2000: 80 – 84).

A su vez, los misioneros debían asistir en sus mismos parajes a los que no habían podido asistir a la misión, sobre todo los enfermos. Esto era trabajo del Pichi Patiru, que debía confesarlos y comulgarlos en sus machullas, además de enterrar a los muertos (García, 1889 [1767]: 46). Esto era así desde las primeras incursiones misionales, por ejemplo, la de los Padres Venegas y Esteban entre 1611 y 1612:

“(…) Llamáronme para confesar a un Viejo el cual estaba como un San Gerónimo, todo cano, flaco, echado en un pellejo y una cruz sobre los pechos descubiertos, luego que me vio se animó en levantarse y me mostró la luz y con mucha gracia contó que le había venido hechicera a curar, y que comenzando ella a hacer sus embustes la dio de golpes y la echó de ahí pareciéndole cosa indigna de cristiano curarse de aquella manera y después se confesó como un Santo” (Venegas, 1927 [1612]: 213).

Es notorio tanto el interés clasificatorio como instructivo que se desprende de la misión circular: las repeticiones día tras día, las insistentes catequizaciones y

correcciones, la exigencia de registros de lo que había ocurrido durante el año, van fundando una relación con el indio veliche que se sostiene en la diferencia colonial precedente, instaurada en el período de Conquista: una relación de integración epistemológica que, ontológicamente, se funda en la necesidad de constituir un sujeto internamente homogéneo que se enfrenta con un otro inferior, incivilizado o en proceso de civilización, al principio violentado en lo más profundo de su ser pero ahora registrado, clasificado, conocido, así como lo sugiere Boccara para los mapuches⁸⁷ (Boccara, 2007. La alianza entre la conquista militar y religiosa puede ser rastreada, según Guarda, hasta por lo menos la época carolingia, esto es, la idea de que la conquista precedía necesariamente a la conversión: la Guerra Santa, los Soldados de Cristo, la Lucha contra los Infieles, todos estos conceptos existían todavía para principios del siglo XVI y principios del XVII. Guarda relativiza la diferencia entre clérigos y seculares durante el proceso de Conquista: sabemos que los españoles pensaban que los indios eran infieles, es decir, dependían de un cierto pensamiento teológico común a la época, tal y como la Iglesia (Guarda, 1987: 133 – 135).

En el *pueblo capilla caví*, en los parajes del Chiloé colonial, se va fundando la colonialidad sobre el veliche al mismo tiempo que se constituye un sujeto que será el sujeto moderno (uno que, como he intentado sugerir hasta ahora, *confunde su epistemología con la ontología del mundo*: he ahí la productividad misma de la colonialidad...). Sin embargo, y tal como la encomienda, la misión en Chiloé no puede

⁸⁷Soy consciente de que muchos autores (Urbina, Hanisch, Guarda, Barruel, Nahuelanca, Tampe, por nombrar algunos) ven con buenos ojos la labor jesuítica en Chiloé, mientras que otros (Cárdenas, Montiel, Muñoz, Correa, Molina, Marino...) todo lo contrario. Esta es una discusión compleja: ¿cómo separar a los jesuitas de un proceso de conquista y colonización que los superaba? Es simplemente imposible: el proceso de evangelización se copertenece con el proceso de colonización y, sobre todo, con la constitución histórica de un mundo colonial. Sin embargo, es innegable que, sin la intervención de la Compañía de Jesús, por más encomiendas que hayan tenido y por muy denostable que pudiera ser el proceso de “aculturación” (como algunos lo llaman), todo lo que pudiera ser indio en Chiloé estaría desaparecido: los españoles habrían borrado todo registro de su existencia y, si bien podría argumentarse que lo que existe hoy en Chiloé es puramente “mestizaje” y nada “auténtico” (opinión con la que estoy en sumo desacuerdo), no habrían dejado nada de lo que aparece hoy: una manera de ser indígena que, según pienso, sigue permeando el archipiélago. Creo que las opiniones, sobre todo académicas, que se esgrimen “a favor” o “en contra” de la labor misional durante la Colonia deben ser matizadas a la luz de los procesos históricos. Si bien este no es tema para esta investigación, pienso que debe asumirse que, “malo” o “bueno”, los jesuitas fueron en gran parte responsables de lo que hoy existe en el archipiélago y en otras partes del continente.

distinguirse de un haber previo que la determina: un paisaje virtualmente continuo que se actualiza en los parajes en que las machullas habitan el mundo.

La capilla, como ya he dicho, se constituye como la otra parte del pueblo caví: si el carácter de pueblo se sitúa en el caví desde la encomienda, el carácter de capilla lo hace desde la misión. La capilla, situada en las playas de los parajes (tal y como las machullas mismas), aparece como un centro del caví, o del pueblo de indios, al que los veliche acuden, en el que los veliche *se reúnen*. Es por ello que lo que podría llamarse pueblos en realidad un pueblo geográfico: los galpones que los indios ocupan para recibir a los misioneros pasan gran parte del año vacíos, a merced de la dispersión de los naturales. Tómese lo que observa José de Moraleda y Montero para 1788, por ejemplo:

“(...) aunque presentan desde afuera el aspecto de pueblos por el conjunto de casas a la rústica que tienen iglesia, sólo están habitadas en ciertos días del año como pascuas, semana santa y alguna otra festividad, porque en ellos reside el religioso misionero que procura suministrar el pasto espiritual a sus feligreses, por cuya razón llaman villas o cabeceras a dichas residencias de los párrocos; el resto del año quedan desiertos y las gentes habitando dispersas en la campaña, en las casas, en distancia una de otra de media milla, una, dos y algunas mucho más, como se ha expresado, y tan vecinas a la orillas del mar que no hay veinticinco que se internen media legua”(Moraleda y Montero, 1888 [1793]: 204).

Para la época en que Moraleda escribe los jesuitas ya habían sido expulsados y eran los franciscanos, dependientes del Colegio de “*Propaganda Fide*” de Santa María de Ocopa, los encargados de la evangelización en Chiloé: es por ello que el cronista observa que algunos religiosos vivían en las capillas (casa ermitas, pequeñas viviendas a un costado de la Iglesia) o que existían cabeceras fijas en ciertos pueblos, a diferencia del sistema jesuita. Sin embargo, se resume en el dicho extracto lo que he venido diciendo hasta ahora: que las machullas no se internaban en la cordillera, que vivían volcadas hacia el mar; que las gentes vivían dispersas, que los pueblos, en torno a la capilla, pasaban vacíos gran parte del año, y que los indios acudían desde sus lugares en ciertos días específicos. Esta lógica fue instituida por los jesuitas en la primera misión de Baptista Ferrofino y Venegas:

“Luego que llegábamos a sus pueblos, lo primero era en cada lugar venimos ellos a recibir, que para esto estaban apercebidos tres, o cuatro días antes, y venían todos en procesión de dos en dos (...) y llegaban de esta suerte hasta el bajadero de la Piragua, a donde todos juntos nos daban la bienvenida, y luego los caciques nos abrazaban y volvía la procesión haciendo calle, reuniéndonos en medio y cantando todos llegábamos a la Iglesia, que es un rancho de paja pero bien hecho y aderezado con flores y ramas de laurel(...)Madrugaban todo el día siguiente a la Iglesia, y los que vivían más lejos traían consigo su malotaje de papas para sustentarse el tiempo que allí estuviésemos” (Baptista Ferrofino, 1927[1609]: 117 – 118).

El germen de la capilla caví, que se asienta sobre los pueblo caví (puesto que son los encomenderos quienes, durante el siglo XVI, deciden no reducir a los indios: el servicio personal antecede a la misión, la diferencia colonial a la colonialidad...), se hace visible en el sistema ideado por Venegas y Baptista Ferrofino: el pueblo capilla caví se funda en un *acudir* y en un *reunirse*: reunirse en torno a la capilla develando, nuevamente, el paisaje. En este sentido el haber previo del caví como paraje, constituido por machullas que develan el paisaje como continuidad total, determina (sin saberlo los jesuitas, probablemente) al pueblo capilla en el sentido del caví mismo: el caví es, de hecho, un reunirse en torno al paisaje en el rewe. Es decir: al mismo tiempo que la capilla se constituye como eje del conocimiento de un otro diferenciado en el distanciamiento, desde un proceso civilizatorio que constituye al sujeto en el fundamento epistemológico del reconocimiento (la colonialidad), el haber previo que es el caví aparece como el lugar en el que aquella colonialidad se realiza, tal y como la diferencia colonial que la antecede y la funda. Cuando los veliche acuden y se reúnen en torno a la capilla, están reuniendo el paraje, actualizan la virtualidad del paisaje como continuidad. Más aún: las propias capillas, con los pequeños ranchos que las rodean, están ubicadas en las orillas de playa, enfrentadas al mar, replicándose así la manera en que las machullas abren el mundo del archipiélago desde el bordemar. No sería raro que, además de la comodidad del desembarco, los jesuitas hubieran visto algo especial en las playas que hacía que los veliche se reunieran allí. Quizás el rewe.

De este modo las capillas constituyen lugares, o lugares de lugares: cuando los indios se reúnen para la misión las distancias entre las machullas dejan de ser

pertinentes, puesto que se realizan en su relación con el paraje que se reúne como caví. Y eso no es todo: el propio circuito de los misioneros en la misión circular, de una isla a la otra, de un año al otro, replica la figura de la aquidad entre un caví y otro, entre todas las machullas, a horcajadas sobre los viajesen dalca: las capillas están relacionadas entre sí de manera continua, de una playa a la otra, como si los indios que reciben al misionero en una orilla fueran *los mismos* o una versión de los indios que lo recibirán en la siguiente. Al mismo tiempo, fiscales de otros parajes viajan con los misioneros para luego llevarlos al propio, o catequizan a niñas y a niños de capillas contiguas: existe toda una red de relaciones entre lugares en perpetuo movimiento, un paisaje en permanente devenir. Si eso no fuera suficiente, nótese lo que describe el Padre Enrich:

“El último día, después de comer, se llevaban las expresadas imágenes en procesión a la playa, donde ya las aguardaban las autoridades y principales vecinos de la capilla inmediata (...) Recorridas así tres o cuatro capillas, se hacía una procesión general de penitencia, a que solían acudir todos cuantos podían de las tres o cuatro capillas anteriores” (Enrich, 1891: 263).

Según el Padre Güell, estas procesiones eran llamas “Vuta Procesiones”o, lo que es lo mismo, GrandesProcesiones, procesiones “*de penitencia más solemne*” (García, 1889 [1767]: 47): una procesión de varias capillas, de ocho a seis leguas de distancia entre sí (Güell en Hanisch, 1983: 251). La aquidadse realiza aquí en procesiones conjuntas entre varios cavíes, reuniéndose.

El paisaje como continuidad virtualexiste como un (otro) haber previo a la colonialidad,es decir, en el reunirse de los indios y en la aquidad que se abre con el viaje de los misioneros, de un paraje al otro: el fundamento epistemológico de la representación como reconocimiento (*resemblance*), la mismísima colonialidad, se ve situada en *otro lugar*, en una (otra) ontología subyacente. La colonialidad *no puede*(aquí) *ocurrir en el vacío que la representación asume como ontología*. Cuando el sí Mismo se observe en este espejo, quizás el espejo se haya convertido en agua⁸⁸.

⁸⁸ No quiero sugerir que este modelo sea solamente chilote, sobre todo porque las prácticas de los indios insulares en el marco de su particular “espacialidad” no les es exclusiva. Está, por ejemplo, el caso de la encomienda de indios no reducidos en “Atacama la Grande”, fundada en el siglo XVI (Hidalgo, 2012: 113 – 117). Sin embargo, esta investigación no permite pormenorizar otros casos particulares *con paisajes distintos*. Sin embargo, es de todo posible levantar otras colonialidades en otros lugares donde ocurran asuntos similares (o no tan similares).

El haber previo que es la ontología chilota, y como determinante del *sentido de la colonialidad*, aparece también con la figura del fiscal. Muchos de los autores que se han preocupado de esta institución en Chiloé proponen leerla como el perfecto traductor entre dos mundos, un mediador que habría actualizado una evangelización que, como ya he dicho, es generalmente considerada como muy efectiva. Según Esteban Barruel, por ejemplo, “*El Fiscal es un campesino que combina sus labores con la religión, y por ello no recibe sueldo alguno; que es un individuo con un gran sentido de humanidad; que ha nacido en una comunidad para compartir y asistir espiritualmente a sus pares, siendo la Iglesia viva en los campos; que se siente parte de una cultura propia, y que ha sabido aquilatar las costumbres ancestrales con la herencia religiosa*” (Barruel, 1997: 101). Algo similar sugiere el Fray Luis Alberto Nahuelanca: “*Ellos han sido los agentes evangelizadores gracias a los cuales la fe de muchas comunidades isleñas se ha mantenido, hasta nuestros días, viva y activa, expresando la Buena Nueva de Jesucristo desde su propio mundo cultural isleño, llegando a dar luz a una Iglesia local con rostro chilote*” (Nahuelanca, 1999: 12). El propio padre Tampe cae también en esta simplificación: “*Representantes auténticos, como hemos dicho, de la comunidad, puesto que tienen las mismas actividades, las mismas preocupaciones, el mismo vocabulario, las mismas antiguas costumbres (...) Dentro de ese pequeño grupo, la labor de animador o coordinador, de líder o de encargado de esa comunidad y que podemos designar como natural, topográficamente limitada (pensemos en los escasos habitantes de una isla pequeña), su función es religiosa (...)*” (Tampe, 1981: 22).

Pienso que estas interpretaciones son demasiado sencillas: con ellas los significados veliche parecen ser meras vasijas con las que el cristianismo expresa una verdad asumida de suyo como verdadera. Estimo que el asunto es algo más complejo. No hay aquí solamente un sincretismo, ni solamente aculturación.

Guarda pone el origen de la institución de los fiscales en la labor cristiana de los seculares. Según el autor, los primeros en introducir el cristianismo en América no fueron los religiosos sino los laicos, es decir, los mismos descubridores y conquistadores que contactaron con los naturales. Los españoles habrían sido guiados, desde un principio, por la fe, siguiendo un “carácter universal” del llamado a la propagación del evangelio. Esto se condice con la relación entre la guerra y la

evangelización que viéramos más arriba: conquista y cristianización se copertenecen. De este modo “*pronto, en cuanto permite su asimilación al cristianismo, el mismo indígena individualmente o en comunidades, como también, sus mujeres y sus niños, todos son movilizados en la acción pastoral*”(Guarda, 1987: 21 – 22).

Tener un indio que fuera a la vez apóstol, como los fiscales, fue una estrategia clara desde los tiempos de Colón. Era evidente que la religión católica no podía tener mejor carta de presentación que los mismos aborígenes, resolviéndose con ello, además, la desproporción entre el número de “*obreros apostólicos*”y el número, inconmensurable, de infieles; por otro lado, se superaba la complicación que suscitaba presentar el cristianismo como un asunto impuesto por gente de otra raza; por último, en lo que respecta a la comunicación y al idioma, el mensaje podía ser ahora adaptado a la comprensión particular de los naturales. A principios del siglo XVII los indios empezaron a ordenarse como sacerdotes y, además, se fundaron colegios exclusivos para ellos, desde 1502 (Guarda, 1987: 29, 33, 37), si bien los concilios limenses, a partir de 1580, prohibieron a indios y a misioneros ejercer el sacerdocio.

La institución de los fiscales parece haber sido creada en 1532, según una carta de los franciscanos de la Nueva España a Carlos V. Al principio los fiscales eran más bien alcaldes o alguaciles, ligados exclusivamente al cabildo de indios de una reducción en particular. El fiscal era, por supuesto, de toda confianza del misionero, encargado de fiscalizar aquellos lugares en los que el sacerdote no residía de forma permanente, además de asegurar la “*pureza de la práctica de la religión*”, identificando los actos idólatras. Poseía además ciertas atribuciones coercitivas sobre los delincuentes. Pero en el virreinato del Perú, del que Chiloé dependía, las cosas fueron algo distintas. En primer lugar, la designación de los fiscales dependía de los mismos misioneros y no de los obispos. En segundo, a su carácter policial se le añade una labor apostólica más activa, como se lee en el primer concilio limense de 1552. En él se estipula que los fiscales han de preocuparse de todos los indios e indias cristianos, encargándose no sólo de la policía, sino también de la práctica catequística. Esto implicó, entre otras cosas, que los fiscales debieron ser educados por los padres en pueblos que tuvieran Iglesia. Los fiscales, a su vez, debían cuidar de los enfermos, de las reuniones diarias para los rezos de los feligreses e incluso de los bautizos y confesiones, si no había un cura cerca.

Por estas razones la labor fiscal estuvo explícitamente protegida por el Virrey, quien los liberó de las obligaciones de la encomienda (Guarda, 1987: 54 – 55).

En Chiloé existió una presencia “abundante” de los fiscales, todos ellos con mucha actividad. Habiendo más de ochenta capillas, el Padre Bel describe que los misioneros se encargaban de “*que cada capilla tuviese un indio que fuese fiscal, quien, bien instruido en todas las oraciones y preguntas del catecismo, las rezase a los demás indios que por la distancia no podían acudir a misa los domingos, para que aquellas oraciones y preguntas fuesen algún reconocimiento y obsequio a Dios en los días festivos y juntamente las aprendiesen o, si las sabían no se les olvidasen*” (Bel en Guarda, 1968: 214). A los fiscales “*se les tiene en nuestra casa todo el tiempo que es necesario para que las sepan* (las enseñanzas pertinentes para ejercer el cargo) *y salgan maestros que puedan enseñar a otros*”. Se les hacían exámenes y prácticas y se les instruía en la manera correcta de bautizar y catequizar, haciéndose necesario, entonces, buscar y escoger a los indios “más capaces” (Bel en Guarda, 1968: 216).

Como se dijo antes, la institución de los fiscales de Chiloé data de la primera llegada de los jesuitas al archipiélago, con la misión experimental de 1609: la construcción de una capilla venía aparejada de la elección de un indio religioso (Tampe, 1981: 18). Los muchachos destinados a ser fiscales eran traídos “de todas partes” y se los educaba en Castro (Enrich, 1891: 152). En sus propias capillas caví, los nuevos fiscales fueron instados a recibir a los misioneros cuando arribaran a la playa, una vez por año, con los indios en ordenada procesión, catequizar a los niños (sábados y domingos, en la iglesia) (Casanueva, 1992: 26), recordar la doctrina a los adultos, bautizar y ayudar a los otros indios al buen morir. Al igual que en el resto de las Indias los fiscales chilotes estaban exentos de tributo y encomienda. Según Enrich, sin embargo, estos primeros indios religiosos fueron obligados por los españoles a maloquear al norte del Archipiélago, viéndose impedidos de atender la feligresía de cuidar las capillas levantadas por Ferrufino y Venegas entre 1610 y 1611. El fiscal, así como los caciques, será objeto de conflicto entre misioneros y encomenderos. Esto porque, en un principio, los fiscales de Chiloé no estuvieron respaldados por la autoridad civil. Al ser designado el Padre Melchior Venegas, antiguo misionero de Chiloé, como rector del Colegio de Concepción, en 1621, el religioso aprovechó su posición para solicitarle al Gobernador de Chile y presidente de la Real Audiencia,

Pedro Osore de Ulloa, que declarase libres a los fiscales del archipiélago, para que ningún encomendero pudiera ocuparlos ni sacarlos de su lugar. La petición fue favorecida por la autoridad, autorizando que los misioneros designaran fiscales y recomendando elegir “a los más idóneos”, esto es, jóvenes en edad de tributar. Se dispone un fiscal por cada cincuenta personas que estaba sujeto a la probación por parte del gobernador (Tampe, 1981: 18). Dato interesante es que la institución de los fiscales todavía subsiste en algunos cavíes de Chiloé: en Cucao, por ejemplo (Saavedra, 2011: 61). Sin embargo, ésta no fue aprobada sinodalmente hasta el año de 1763, por el Obispo Alday; un siglo después, la Constitución sería reglamentada para la Diócesis de Ancud, en 1862 (Tampe, 1981: 21).

Según el Padre Lozano, los indios de Chiloé llamaban *amomaricamañes* a los fiscales:

“los Amomaricamañes (le llaman así a los indios que quedaban con el cargo de cuidarlas) no habían podido asistir a su ministerio, por haberlos forzado a salir, como soldados, con los españoles a las Malocas (...) pues faltando los Amomaricamañes, que habían de juntar la gente a este importante ejercicio, fue casi total el descuido y se había poco menos que encastillado otra vez la ignorancia” (Lozano, 1754: 449).

La interpretación de este concepto en los trabajos que tratan la problemática del fiscal veliche ha sido deficiente. Nahuelanca, por ejemplo, dice que *“también se encontraban los amomaricamañes que eran pastores o machisque tenían la función de sanar las enfermedades corporales y espirituales”* (Nahuelanca, 1999: 39). Al mismo tiempo, el autor sugiere que el concepto de amomaricamañ proviene de una *“expresión misteriosa”* que arenga la machi al “huecufu”, a saber, *weküfe*, espíritu maligno que las machis extraen de los enfermos⁸⁹. Según Magnus Course, el *weküfe* es un demonio existente en un dominio “sobrenatural”, junto con el *püllu* y el *newen* (fuerza). El *weküfe* se opone al *püllu* cuando se lo describe como una entidad que pretende causar daño, pero es también un espíritu superiorbenigno o indiferente (Course, 2011:

⁸⁹ Según Cárdenas, para el área williche – veliche: *“HUECUVU: Genio o fuerza del mal, que habita el mar y la tierra, y es el causante de enfermedades y otras calamidades. Etim.:m. HUECUFÜ, traducido como Demonio por los misioneros. Este se introduce al cuerpo del enfermo en forma de palitos, un pasto, una lagartija... Estos objetos son extraídos durante el machitún”* (Cárdenas, 2005).

33). Nótese que el término *wekü* refiere al hermano de la madre (Zúñiga, 2006: 332), es decir, una persona de un grupo del que se ha obtenido una mujer y por la que se ha pagado: es una alianza que se constituye imaginariamente como filiación, una alianza fundada en la afinidad con otro grupo que, sin embargo, la propia distancia hace peligroso; una relación de alianza que, al mismo tiempo, puede ser la de la guerra o la de la hechicería, esto es, la de las venganzas recíprocas. Así, *weküfe* es tanto un “demonio”, según los misioneros (Cárdenas, 2005), como un tipo de espíritu, un “*alwe*” o alma que se queda en torno al cadáver hasta su entierro, que no tiene volición (Course, 2011: 100) que ha sido captado y utilizado por un *kalkuy* que será extraído (o no) por la *machi*. Según Guevara el *weküefe* depende del *Pillán*, que lo controla o lo subsume a sus designios (Guevara, 1898: 225).

Amomari catún, según el mismo Nahuelanca, significa “*Te irás Irrevocablemente*”; *Camañ*, por otra parte, referiría al guardián o al pastor, alguien que tiene algún oficio o algún cargo. Conociéndose estas intrigantes traducciones, es por lo menos extraño que no se haya profundizado algo más en ellas. Cárdenas, profuso estudioso de la historia indígena del archipiélago, se limita a decir que “*los amomari camañes están reemplazando la idea india de chamán, el individuo que sana, que se vincula con lo mágico y que es puente con la naturaleza*” (Cárdenas, 2000: 41). Estas propuestas son demasiado superficiales todavía. En primer lugar, decir que *machi* es solamente aquella que sana un cuerpo enfermo es un completo despropósito; no profundizar en su “conexión con lo mágico”, a su vez, oculta el sentido profundo del *fiscal* como *amomari camañ*. Según Magnus Course la *machi* o *chamán* obtiene su poder de “espíritus chamánicos”, *püllu*, que entran en su cuerpo cuando accede a un estado de trance. *Püllu* es aquí el espíritu que recorre o al que le pertenecen las raíces de la descendencia. Son espíritus heredados: ellos mismos deciden seguir ciertas líneas de transmisión de la substancia (Course, 2011: 48). Según Isla, el *püllu* es el lugar donde reside el poder (*newen*) y el saber (*küimün*) de las personas (Isla, 2006 ms: 18): es su principio vital, o la posibilidad de tener una perspectiva, según propongo aquí⁹⁰.

⁹⁰Según Cárdenas (para la década del setenta), en Chiloé se lo llamaba *pellü*, esto es, alma. En *Apiao*, isla reconocidamente indígena (durante la Colonia era un pueblo de indios sin españoles residentes), se calmaba a una persona asustada repitiéndole “*tu juicio, tu pello; tu juicio, tu pello*”. En el “alma” (o espíritu, como veremos) o *püllu*, residiría el principio de representación, la “cultura” compartida por todos los entes capaces de juicio, que incluyen a los que solemos llamar “animales”.

Es en el püllu que subsiste la identidad personal y social: todo ser capaz de entablar relaciones con otros posee un püllu, incluyendo a los entes no humanos. Es a partir del püllu, del “alma”, que es posible la existencia de la persona (Isla, 2006: 46). Para completar una persona, sin embargo, no basta con el püllu, porque existe también el *am*: la forma individual, el principio de personalidad, la forma de aquello que se considera único, el alma que viaja por los sueños (Course, 2011: 100). Así, mientras el püllu preexiste a los individuos, puesto que se transmite por generaciones y es compartido por los miembros del *lov* (o de la *machulla*), el *am* no es ni transmisible ni compartido, y es de hecho captable desde el exterior, ahí donde no hay cercanías ni proximidades (Isla, 2006 ms: 47). Se entiende aquí por qué las *machis* y los *kalkus* no son gente: su “lugar” de acción no es püllu, su *am* parece desprendido de él, entrando en contacto con otros püllu, e incluso con *weküfe*. El püllu, en resumen, le es común a todos los seres, mientras que el *ames*, más bien, individual. Siguiendo a Isla, el püllu le pertenece al lugar, *es* el lugar, mientras que el *am* se relaciona con la forma del individuo.

Al relacionarse las *machis* con el ámbito donde se transmiten los püllu, a saber, la virtualidad del grupo residencial (desde mi perspectiva, la totalidad virtual del paisaje), los dichos chamanes mapuche están en permanente contacto con la continuidad cosmológica en la que la persona se produce, esto es, en contacto con otras perspectivas que le son heterogéneas: el espíritu enviado por un hechicero para hacer el mal a otro es en realidad el püllu que la *machi* de otro lugar ha contactado para captar un *am*. La *machi*, pensada como la exterioridad del otro del Otro, es el *kalku*, el brujo, y no simplemente una curandera. Nótese por ejemplo el siguiente extracto, redactado por el Padre Ovalle, sobre un hechicero chilote:

“Convirtiose a Dios un famoso hechicero el cual refirió que para aprender esta abominable arte le había subido a un áspero monte un viejo su Maestro muy versado en ella, y que habiéndole dado a beber unas hierbas amarguísimas y apareciéndoseles el demonio, ya en forma de cabra, ya de camello y otras figuras quedó docto en la facultad de la medicina, comenzó a ejercitarse en ella y persuadíale el demonio que quitase la vida a los enfermos” (Ovalle, 1646: 408)

Quedar docto en la medicina es, al mismo tiempo, poder matar a los enfermos. Es el kalku/machi (¿podríamos pensar en una continuidad similar a la de sangre | cerveza, descrita por Viveiros de Castro entre los grupos tupi guaraní?) el que es capaz de captar el am de otro individuo, para enfermarlo con otro püllu, una perspectiva afín que lo contamina en el espacio ambiguo en que una persona peligra convertirse en otra. La machi, entonces, existe en una exterioridad pura, más allá de la experiencia humana, de la actualización de la persona (Isla, 2006 ms: 6). Toda machi es externa al grupo residencial, a la machulla, al lugar: no es *reche*, no pertenece a “mi” grupo local, no es “gente”, no están en “mi” lugar interno de la cercanía (al igual, evidentemente, que los kalku) (Isla, 2006 ms: 55).

Es así como debiera ser pensado el Amomarcamañ de Chiloé. Siguiendo el diccionario de Félix de Augusta, *amutur* refiere a *amurpun*, esto es, *haber ido más allá del lugar al que se quería ir*. Al mismo tiempo, *amutun* es irse, o *aquel que no se queda aquí*, y *am*, como se dijo, es el principio de individualidad de la persona (Augusta, 1991: 7). Según Cañas, *amun* es ir, andar, caminar (Cañas, 1910: 249) y, según Tangol, *amin* es hacer, andar, caminar/encaminar, enviar o despachar (Tangol, 1976: 23). Respecto de *kamañ*, según Augusta: el guardián, el pastor, el que tiene alguna función, algún oficio o cargo.

Intentando recuperar un concepto ciertamente perdido en el tiempo, y relacionando referencias lingüísticas que ciertamente no son exhaustivas y de las que podrían desprenderse otras múltiples conclusiones, pienso que el amomarcamañ es aquel que tiene el oficio de ir, reunir a la gente dispersa en procesión para recibir al misionero en la capilla, o para la catequesis y los rezos que les habían sido encomendados. Siguiendo este concepto, el fiscal operaba como una capilla/rewe, reforzando las relaciones entre las machullas como constitutivas del caví. Esto no sería incorrecto, según creo, pero está lejos de totalizar la complejidad de la figura. Como hemos visto, la exterioridad en relación con otros pülluafines es lo que hace que la machi sea a veces indeseable, peligrosa: ella está frente a frente con lo contaminante, aquello con lo que una persona común podría hacerle perder la propia condición particular de persona, su am, o incluso el propio lugar que le corresponde (dejar de ser persona humana para ser persona de otro tipo, si seguimos la lógica del perspectivismo multinatural). Es por eso que *amutur*, como expresión que describe a las machis cuando

se enfrentan con una perspectiva “otra” de otro püllu o con malos espíritus, es un *ir más allá del lugar*, entendiendo aquí lugar como el grupo residencial en el que se funda el principio vital de la persona. Por lo tanto, el amomarcamañ no es solamente el que camina, reúne y cura, sino que a su vez es el que no está aquí, en este lugar, en este paraje.

Pienso que desde el punto de vista de los veliche la figura del fiscal es peligrosa, o por lo menos ilustra un peligro, y es de esta manera que el haber previo describe y determina la colonialidad impuesta por la misión. De algún modo u otro, el amomarcamañ está yendo más allá del ámbito de las cercanías: en este caso, del caví como actualización de un paisaje continuo, virtual, que el mismo fiscal reúne. Su condición de persona peligra, al parecer, *al hacerse cargo de la colonialidad en el haber previo del caví*. No hay aquí una resistencia hacia la misión, tampoco una aculturación o un sincretismo sino, y entre otras cosas que pudieran desprenderse del concepto de amomarcamañ (cuya interpretación no pretendo agotar), una *comprensión veliche de la colonialidad*. Hay una suerte de sospecha, un problema que se oculta, la paradójica relación entre el reunir a las gentes del paraje y, al mismo tiempo, estar más allá de él, en la exterioridad perteneciente a las machi. Pasada la imposición de la diferencia colonial de los encomenderos, y llegados los jesuitas para evangelizar y ganarse la confianza de los naturales, no existe solamente una actitud pasiva del indio frente al proceso de cristianización. Todo lo contrario: se esconde aquí toda una teoría de la persona bajo la colonialidad, anunciada en el concepto mismo de amomarcamañ y comprendido éste tanto desde la capilla, que refuerza lo reuniente del paisaje, como desde la manera en que los españoles se plegaron al sistema de cavíes del archipiélago. La comprensión de lo que el fiscal *es*, por parte de los indios chilotes, parece sugerir una suerte de incongruencia, de amenaza que, sin embargo, no depende de la representación y del reconocimiento: una colonialidad comprendida desde otra parte.

Marea.

“Dar a cada emoción una personalidad, a cada estado del alma un alma”.

Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego*.

I. *Dejación.*

En el peligro es que se oculta el sentido de lo indio en el Chiloé colonial: es lo que el acto caníbal de 1712 devela. Una disposición afectiva hacia una manera de ser que, como he sugerido hasta ahora, es inseparable del reunirse del paraje y de la colonialidad que, a un mismo tiempo, lo cubre y se deja cubrir por él. Hay un concepto de persona propuesto desde la copertenencia entre el haber previo que son los parajes y la manera particular en que las instituciones coloniales se plegaron a la dispersión de las machullas, en Chiloé⁹¹.

En relación con las dichas instituciones, recordemos que la consecuencia más importante de que la encomienda hispana siguiera a la geografía chilota, su dispersa ocupación, es que españoles e indios vivieron juntos, en los mismos parajes. A fines del siglo XVIII esta realidad insta a que distintos personajes, religiosos, viajeros, científicos y gobernadores, estimaran que no había una gran diferencia entre los hispanos (o

⁹¹ Podría parecer que niego cualquier aporte concreto de los españoles chilotes a la colonialidad del archipiélago. En principio, es necesario decir que no me situé aquí desde la hispanidad para aproximarme a la ontología chilota, y aquello es ciertamente una opción interpretativa nada de imparcial. Adelantando una postura que explicaré más adelante, he llegado a la conclusión de que Chiloé no puede ser pensado si no es desde el asunto que compete a lo indio porque la colonialidad, desde la Colonia hasta el colonialismo moderno, no puede escapar al paisaje chilote. Esto no significa que no existan elementos españoles que intervengan en estos procesos de pliegues geográficos y cosmológicos. Por ejemplo, la imaginería religiosa insular tiene una profunda “raigambre hispánica”, así como algunos ritos, la música sacra, los ritos funerarios, las fiestas de San Juan y de cabildo, los cantos y las plegarias a los santos (Vásquez de Acuña, 1956). De hecho, la construcción y el trabajo de la madera en Chiloé (que ha sido objeto de muchas descripciones, inventándose incluso el concepto de “cultura de la madera”) es en gran medida peninsular, así como la creciente intervención paisajística sobre la cordillera del Piuchén y Pirulil desde por lo menos el siglo XVIII. Sin embargo, me parece un error sobre todo antropológico pensar, como lo hacen muchos autores (Urbina y Vásquez de Acuña, sin ir más lejos), que el eje de lo que podría ser llamado una “cultura” chilota le pertenece a Europa y no al propio Chiloé como lugar de lugares. Ciertamente el campesinado del archipiélago tiene una profunda conexión con el campo español (para esto es esencial referirse a los reitimientos de cerdos, en los que inclusive se preparan “morcillas”, y su lógica de redistribución de productos), pero este fue permeado, y sigue siéndolo hasta hoy, por la realidad india. Por ello, el punto de partida de mi reflexión no podría haber sido otro que la ontología india de Chiloé como determinante a la hora de trazar el sentido de la colonialidad chilota.

criollos) y los naturales, tanto en las cosas que hacían como en su carácter y disposición. Existe una maravillosa descripción de Don José de Moraleda y Montero, escrita en su primer viaje a Chiloé, que no ha sido muy tomada en cuenta por los estudiosos, imagino que debido al tono despectivo y mordaz que el explorador utiliza para hablar de los chilotos. Sin embargo, estimo que su nivel de profundidad es bastante notable, y que las opiniones vertidas en ese texto nos dejan una pista que seguir. Paso ahora a transcribir algunos extractos que, si bien extensos, son esenciales para entender la relación entre españoles e indios durante la colonia del archipiélago:

“A esta situación (la ocupación dispersa del espacio) les obliga a los dueños su pereza e indigencia, pues una y otra son tales, que me parece imposible pudiesen subsistir sin el auxilio que incesantemente les ofrecen las playas con su portentosa abundancia de mariscos de varias clases que producen, y al mismo tiempo muy difícil que por sí mismos puedan avenirse jamás a morar desviados de ellas en lo interior de la isla, ni reducirse a formar poblaciones para hacer vecindad estable en ellas, como medio el más apropósito o más bien indispensable para lograr, uniéndose en sociedad, la civilización de que carecen, deponiendo y mirando con el horror que se debe ese sistema bárbaro de dispersión, origen de tantos males, que creo no ha habido casi en todos los siglos soberano, magistrado ni hombre de algún juicio que no lo deteste. Y no hay que buscar en mi concepto otro motivo más poderoso que la citada dispersión para los más de los defectos físicos y morales que a poco trato se notan en los habitantes de esta provincia. El carácter de ellos es dócil, tanto que están siempre dispuestos a obrar según la voluntad del que manda o dictamen del que más auxilia su desidia e indigencia; en estos casos son los más serviles y condescendientes (...) La pereza domina con exceso a los hombres, y casi se puede decir que, en oprobio del propio sexo, subsisten a expensas del sudor y fatigas que las mujeres emplean en los telares, sembrados y playas (...) están acostumbrados a esta sobriedad por la escasez a que los conduce su indolencia, y creo podrían colocarse en la clase de los hombres más fuertes si se alimentasen mejor siendo más laboriosos. Son de espíritu abatido, muy pusilánimes, pocos inclinados a buscar arbitrios con que hacer menos mísera su vida; y si alguno raro descuella en este punto, lejos de servir de estímulo y modelo de imitación para sus compatriotas, se suscita el odio, envidia y crítica soez de ellos. No forman

proyecto que por lo regular no les sea de excesiva pensión con poco o ningún fruto (...) Así españoles como indios, son tan cortas las siembras que hacen, que muy lejos de ser las suficientes para su estrecha y económica manutención anual(...) todo (a excepción de las papas, que abundan y deben reputarse por pan de la provincia) en muy corta cantidad, no obstante de darse con proporción ventajosa (...)(Moraleda y Montero, 1888 [1793]: 205 – 210).

Moraleda hace estas observaciones entre 1786 y 1788, encargado por el virrey del Perú para labores cartográficas. Esto significa que los indios ya no estaban encomendados y que los jesuitas habían sido expulsados hacía veinte años. Sin embargo, los indios siguen pagando tributo, ahora directamente al rey, y los españoles sostenían todavía su abolengo en el desprecio del trabajo (como veremos en el siguiente capítulo). Podrá pensarse que la extensión de la producción indígena, para el propio consumo y comercio, había aumentado, pero es muy improbable: desde hacía tiempo que los veliche trabajaban solamente tres meses para el encomendero y, ahora que se habían librado del yugo del servicio personal, tenían que trabajar para cumplir con la paga a la Corona. Así, el paisaje de Chiloé y su transformación por medio de las prácticas económicas, a finales del siglo XVIII, no era distinto al de finales del siglo XVII: baja producción agrícola, trabajo artesanal (jamones, ponchos), dependencia del mar, dispersión por las costas, incapacidad (o desinterés) de penetrar en los montes boscosos de la cordillera.

Hay dos asuntos que me interesan particularmente en lo que describe Moraleda. Lo primero, y que me parece esencial, es que el cronista *no distingue entre españoles e indios cuando describe el carácter de los habitantes de la isla de Chiloé*. Son todos pusilánimes, perezosos, ignorantes, dóciles e incapaces de organizarse, trabajar y proyectarse sobre el territorio (exceptuando, al parecer, las mujeres, sobre las que recae todo el trabajo del día a día). *Todos* se deben al mar y viven en las costas, y *todos* cultivan muy poco. *Todos* son miserables y pobres, y a ninguno parece preocuparle demasiado. *Todos* son bárbaros, porque *todos* viven dispersos; *todos* son incivilizados y *todos* se dedican a lo mismo, indolentes e incapaces de mejorar el nivel de producción de la provincia.

En otra parte llamé *dejación* a este carácter “pusilánime”, que no se proyecta y que no pretende transformar su entorno (Saavedra, 2011: 63). “Dejación” es un concepto muy utilizado entre los indígenas de la comunidad de Chanquín y sobre todo por los líderes de la comunidad, como crítica a la falta de trabajo y de esfuerzo entre los comuneros. Siempre se dice de otra persona. Propuse (y lo sostengo todavía) que la dejación es un modo a la espera de la inconstancia propuesta por Viveiros de Castro, esto es, una inconstancia exenta de la externalización radical del locus de identificación que se copertenece con la guerra ritual. La inconstancia debe ser entendida como una actitud hacia las cosas que no está mediada por la creencia en la totalidad de la sociedad sino, más bien, por una religión de las costumbres: los tupinambá del Brasil creían y descreían, en un mismo movimiento, lo que les enseñaban los misioneros jesuitas, afirmaban a medias las ideas que les eran inculcadas pero, en general, se rehusaban a abandonar las prácticas consideradas paganas, como la poligamia o la guerra exocaníbal. Así, la relación que tenían con las creencias de sí mismos, de sus propios conceptos, eran inconstantes (una creencia sin fe, dice el antropólogo), porque el locus de identidad estaba volcado hacia afuera y no hacia una identidad homogénea e interna: una identidad relacional. (Viveiros de Castro, 2002: 191, 192, 195, 206, 207, 209).

Pienso que Moraleda se vio enfrentado con algo similar a lo que tuvieron que enfrentarse los jesuitas del Brasil desde el siglo XVI (el Padre José de Anchieta, por ejemplo): la pusilanimidad, la pereza, la incapacidad de proyectarse, la ociosidad, la docilidad, refieren a una cierta inconstancia en el paisaje, puesto que Moraleda la asocia, como vimos, a la dispersión. Recordemos, además, lo dicho en un capítulo anterior: que el propio Moraleda observó que, a pesar de la docilidad tanto de indios como de españoles, ambos consultaban, soterradamente, a las machis o, lo que es lo mismo, a chamanes o hechiceras (Moraleda, 1888 [1793]: 208)⁹². No sólo eso, parece existir una actitud que le subyace a la pusilanimidad de los isleños:

⁹² Esto lo nota también Tomás Guevara: “*La comunicación de la raza indígena con la española, superior a la primera pero tan supersticiosa como ella, y las tradiciones acumuladas de cada tribu, acrecentaron con el tiempo este sistema de nociones falsas. Sin entrar a un estudio comparativo, basta fijarse en que los dos pueblos coincidían en su creencia en los hechizos. Para uno y otro constituía la hechicería el dominio de ciertos individuos sobre espíritus diabólicos o perversos para dañar a los hombres en su salud o en su juicio*” (Guevara, 1898: 235).

“(...) esta docilidad no es tan sencilla o inocente que se extienda hasta el grado en que no se les hace practicar, y así siempre están en una continua queja muda sobre el particular. La desavenencia que tienen entre sí no conoce límites, ni reserva el más inmediato parentesco y estrecho vínculo de amistad o gratitud para dejar de ejercer la detracción, venganza y cavilosa maquinación que les son comunes, lo que unido a no haber uno que no sea capaz de conocer ni raciocinar acerca de los verdaderos intereses de su país mismo, para bien propio y del estado, es una causa en la mayor parte del atraso que experimentan y de la servidumbre en que están respecto al que manda” (Moraleda, 1888 [1793]: 206).

Esto es muy similar, como sugerí, a lo que observé en la comunidad indígena de Chanquín (Cucao). Al principio los chanquininos parecen aceptardócilmentey con entusiasmo todo lo que se les ofrece, tanto por el estado como por instituciones privadas, pero si no les llega dinero o un beneficio inmediato suelen desinteresarse del proyecto tratado (Saavedra, 2011: 83, 87, 100). Reciben de muy buena manera a las personas afuerinas, pero cuando pretende alguna quedarse entre ellos las cosas parecen complicarse, como me explicara Miguel Ángel Allende, dueño del fogón Cucao, durante el año 2009:

“Los tipos están más occidentalizados que nosotros, no veo que se cultiven las tradiciones. Conocí este lugar desde hace muchos años, hacíamos la minga de la papa, hoy día no, para cosechar tus papas tenís que pagar. Yo pensé que iba a ser re lindo vivir acá, solidario, pero cada uno se mete con su cuento, cuando pasai a ser parte del paisaje cambia. La cuestión indígena se convirtió en esperar cosas y ellos están acostumbrados a hacer las cosas de una manera(...)” (Saavedra, 2011: 99).

Podemos decir, a la luz de la dicha etnografía, que lo que Moraleda describe de los veliche es la dejación, la inconstancia en el modo de la espera, existente en el archipiélago desde por lo menos el período colonial y hasta la actualidad. No es solamente Moraleda quien observa esto. Según el alférez Lázaro de Ribera, en 1782,

“(…) sus habitantes son por naturaleza dóciles, obedientes, robustos, bien dispuestos y capaces de tolerar los mayores trabajos, y que sin embargo de todas estas bellas cualidades, se halla sumida en la mayor miseria, casi habrá impulsos de creer que algún encadenamiento de fatalidades invencibles le han precipitado en el abismo indigente en que hoy se mira”(Ribera, 1897 [1782]: 2)⁹³. Además, indios y españoles usaban las mismas técnicas para la recolección marina. Por ejemplo el corral de pesca, que ya analizamos en otro capítulo: “cuando aquellos isleños quieren hacer una pesca considerable de ellos eligen un estero angosto, el cual lo cierran por medio de una estacada vertical, dejando un espacio de pulgada y media o dos de estaca a estaca, cuya altura la proporcionan de modo que el flujo de la mar pase por encima” (Ribera, 1897 [1782]: 7). Por último, Ribera describe de manera notable aquel carácter inconstante que he llamado dejación. Es un carácter poco sólido, esto es, maleable, plástico: “Una conducta tan poco sólida no podía menos que acarrear consecuencias fatales y peligrosas. Los chilotes en medio de sus desdichas, han hallado en el abandono odioso un camino franco que los redime de las vejaciones. Se andan errantes por las playas, alimentando su inacción con el marisco, y dicen: ‘este es el trabajo que no fatiga y que al fin mantiene, aunque desnudos, muy al contrario del cambio o del jornal que no nos sustenta ni nos viste”(Ribera, 1897 [1782]: 20 – 21).

El gobernador Carlos de Beranger, en 1769, es otro de los que observa el carácter “ocioso” de los isleños, dependiente aquí de su incapacidad de transformar el entorno:

“(…) semejante constitución (del territorio) prueba que la desidia y la resolución han contribuido al actual sistema, y que la ociosidad sola los ha reducido a su miseria, pues esta isla ofrece por triplicado número de gente de la que hoy día

⁹³A diferencia de muchos autores, como el mismo Moraleda o Carlos de Beranger, la razón que Ribera esgrime para explicar este carácter de los isleños es político-económico antes que social-geográfico o ecológico. Ribera estima que los isleños están como están por el abuso de los gobernadores sobre la gente más débil, monopolizando el comercio y retrasando, con ello, el progreso de la Provincia (Ribera, 1897 [1782]: 12 – 15, 24). No sería entonces el paisaje ni la improductividad de la tierra (como se argumentó muchas veces) los que provocan el carácter dejado de los chilotes, por lo menos para Ribera. Sin embargo, para el alférez, la restitución de la Provincia debía correr por parte de los españoles (Ribera, 1897 [1782]: 40). Estas opiniones son similares, como se verá en breve, a las del Padre fray Pedro González de Agüeros.

existe, si laborioso empleasen buscar sus ventajas”. Y“(…) la constitución de esta provincia, que es postrada en una suma miseria general, ¿qué genio puede formar ni producir sino apocados? ¿Qué inclinaciones, sino las de cavilosidad y desidia con el amor al descanso y a la fogata?”(Beranger, 1893: 15, 46). Además, indios y españoles parecen vivir, domésticamente, de la misma manera: “(…) y tal cual casa de particular que tiene algún posible (se refiere a casas hechas de madera, como las capillas), todas las demás se hallan con paja, pero son de poca duración y es necesario anualmente refaccionarlas y renovarles el techo para poder librarse de las lluvias que son continuas en el temperamento. Esta fábrica es igual a toda la provinci como a su distribución interior y colocación de fogata que se pone en su medio, cuyo humo que deben a costa de infinitas incomodidades les complace porque les conserva sus techos y sus cosechas; son habitaciones que publican por sí mismas su miseria y desidia, pues no son otra cosa que unas chozas o cabañas”(Beranger, 1893: 19 – 20).

Incluso, según observa el mismo Beranger, los españoles acuden muy de vez en vez a las ciudades vacías, tal y como a los ranchos de las capillas, cuando arriban los barcos al puerto de Ancud, una práctica que, como sabemos, les era común a los indios por lo menos desde el siglo XVII, en el ámbito religioso (Beranger, 1893: 24). Por último, el gobernador describe la práctica dejada por excelencia: la recolección del marisco, principal sustento de los isleños, y que habrían preferido porque su obtención exigía poco trabajo, otorgándoseles el mar profusamente (Beranger, 1893: 43). Así, la única diferencia entre españoles e indios es que los primeros le tienen amor y lealtad a su monarca, mientras que los segundos conspiran contra él (Beranger, 1893: 47).

La docilidad y buena disposición, además del parecido entre unos y otros, son asuntos rastreables hasta el siglo XVII. De los indios, en 1684, el gobernador de Chile José de Garro escribe, en carta al rey, que “*los indios de que se compone lo tratable de aquella Provincia son dóciles (...), y han venido repetidas veces a verme algunos caciques hombres de buena razón*”⁹⁴. Y, en 1676, Antonio de Vea dice de los españoles que

⁹⁴ Documentos inéditos para la Historia de Chile de José Toribio Medina. “*Carta de este gobernador sobre las condiciones de vida de Chiloé*”. 1684. Tomo 167, nº3432.

“el cariño con que aquellos naturales se han aplicado a ayudarme en esta ocasión me tiene puesto en el empeño de solicitarles su mayor conveniencia, pues de que ellos la tengan se sigue el servicio del rey, si conviniese, mantener aquella provincia que queda totalmente arruinada y destruida si a las órdenes de S.M. (se refiere a la disminución de horas de trabajo de los indios) se da entero cumplimiento; pues es cosa dura que aquellos encomenderos, cuyas familias se han visto servidas, hayan con este movimiento de condenarse precisamente a servidumbre forzándoles la necesidad a que sus hijos y mujeres hayan de ir al monte a cortar leña y arrancarla y acarrearla, ir por un cántaro de agua al río, habiendo en este lance de ser ellos los indios, y estos representar el papel de españoles, (...)” (Antonio de Vea, 1886 [1676]: 592 – 593).

Se deja ver, entonces, la docilidad tanto de españoles como de indios, su buena disposición frente a la gente externa al archipiélago y, sobre todo, el parecido entre ambas “naciones”.

El Padre fray Pedro González de Agüeros, en 1791, explica que la ociosidad e indolencia de los isleños se debe a la falta de tecnología, y que esto se demuestra con el modo en que españoles e indios trabajaban la tierra:

“No faltan quienes culpen de omisos, y acrediten de ociosos a aquellos Isleños (...) alegando contra ellos que por no rozar los montes, carecen de posesiones, y que si fueran aplicados cultivarían mejor las tierras, y fabricarían en mejor disposición sus casa (...) no obstante contéstenme (...) ¿Qué podrán hacer aquellos pobres si no tienen facultades? Si carecen absolutamente de herramientas ¿cómo rozarán los montes, y con qué harán el cultivo de los campos? Un hacha que logren la guardan y conservan como una preciosa riqueza. (...) Cortan y componen dos palos de dos varas de largo cada uno con puntas a un extremo, y al otro una pequeña bola: toman en cada mano el suyo, afianzan las puntas en la tierra, e impeliendo con el cuerpo, teniendo puestos los otros dos extremos sobre el vientre (resguardando éste con un pellejo de carnero) las introducen en ella, y levantan con cada golpe un pedazo según la fuerza del sujeto: y de este modo van formando los surcos, que allí llaman camellones, para hacer sus sementeras”(González de Agüeros, 1897: 89).

Lo que Agüeros describe es la práctica de arado con la que se encontraron los españoles al llegar al archipiélago, a saber, el uso de *laluma*. Esta herramienta existió en Chiloé hasta principios del siglo XX (según lo que relatan los comuneros de Inkopulli, Coinco y Tweo) y al parecer fue compartida por españoles e indios. Al mismo tiempo, y probablemente gracias a estas prácticas agrícolas, todos los isleños se valen de la siembra de la papa para el sustento diario, “el pan deChiloé”: su cosecha es la más extensa del archipiélago (González de Agüeros, 1897: 95).

Es interesante que sean personas externas al archipiélago, individuos que no son chilotos, los que tiendan a confundir (o prefieran no hacer distinción) entre españoles e indios. El parecido entre ambas “naciones”, como vimos, ocurre desde muy temprano: ya para 1643, el holandés Enrique de Brouwer (que se llevaría a cientos de indios chilotos para un fallido intento de conquista en Valdivia) tuvo algunas dificultades para diferenciar a los unos de los otros:

“(Mayo 13, 1643) *Vimos en la parte austral de la ensenada varias personas a caballo, unas vestidas de colorado y de negro y blanco otras, pero sin poderse distinguir de qué nación eran(...)* A juzgar por esta conducta extraordinaria (abandonar los pueblos) y las cruces de madera que veíamos colocadas en todas partes delante de las casas no pudimos pensar otra cosa sino que los españoles se habían enseñoreado completamente de la comarca; pero en cuanto se pudo conocer eran indígenas y no españoles los que habíamos visto andar a pie y a caballo, desarmados” (Brouwer, 1892 [1643]: 32).

El día 6 de junio, además, Brouwer y su gente observan que los españoles actúan de la misma manera que los indios: enfrentados al peligro, los hispanos se esconden entre los bosques, abandonando sus viviendas y acarreando sus pertenencias, así como los naturales indígenas en tiempos de la Conquista (Brouwer, 1892 [1643]: 42 – 43).

Españoles e indios parecen parecerse grandemente en lo que refiere a la apariencia externa. Según el fray Segismundo Güell, en 1770, tanto indios como españoles andan “*a pie descalzo hombres y mujeres*” por la escarcha (Güell en Hanisch,

1983: 223). En un suplemento adjunto a la relación geográfica de Beranger, presuntamente escrito por algunos almirantes de la fragata Wager, naufragada en Guayaneco, se describe que *“todos se visten de paño ordinario que llaman del Perú o Quito y no hay más que la gente de distinción que usan ropa blanca pero en general, todos van pies descalzos”*(Beranger, 1893: 66). Según González de Agüeros, *“todosvisten al estilo de aquel Reino, que es como en España, pero los más de los hombres no usan capa, y en lugar de ésta traen el Poncho. Las mujeres usan el mismo vestuario que las chilenas, que se reduce a camisa, fustán, faldellín, saya y rebozo. Así, hombres como mujeres andan general y diariamente de pie y pierna, a excepción de aquellas familias principales, pero aun de estas no todos usan calzados. La causa es por una parte la necesidad, y por otra lo pantanoso de aquellos terrenos, y la continuación de las aguas (...) (De los indios) Su vestuario es como el de los españoles”* (González de Agüeros, 1897: 107).

Espanoles e indios compartían el idioma veliche desde el siglo XVIIy hasta por lo menos fines del siglo XVIII. Byron observó, en 1741, que *“aquí se habla mucho la lengua india, aun entre los mismos españoles: dicen que la encuentran más bonita que su propio idioma”* (Byron, 1955 [1769]: 125). González de Agüeros, por su parte, describe que *“el idioma que se habla en toda aquella Provincia, así entre españoles como indios, es general de aquel Reino, que nombran veliche: pero los más acostumbran ya nuestro castellano, aunque para el acto de la confesión mejor se explican los indios, y muchos españoles, en su natural idioma, y con particular los que habitan en las islas más apartadas de comunicación”* (González de Agüeros, 1897: 110).

Para insistir en el punto que he venido exponiendo, tanto indios como españoles (sobre todo los españoles pobres) hacían trabajos, pagados o no, en la cordillera continental, específicamente en la extracción de alerce, como ya sugerí en otra parte. Según Güell *“(...) estos árboles (se refiere al alerce) no hallándose en ninguna isla, sino en las cordilleras, es forzoso irlos a buscar allá. Se juntan, pues, seis u ocho indios (o pobres españoles)y cada uno con su poco de harina, que baste cada tres semanas, con su piragua navegan aquellos golfos arriesgados (...)”*(Güell en Hanisch, 1983: 224). Y, como refiere Moraleda, *“sin hacerles particular molestia la impresión de estarse un mes o más metidos en lo espeso de una montaña, cortando las tablas de*

alerce, en que consiste su mayor ramo de comercio, sin más alimento casi que papas y un poco de harina revuelta con agua (llaman ulpo), de que se sirven también los más acomodados” (Moraleda y Montero, 1888 [1793]: 206).

Lo que compartían indios y españoles (las prácticas económicas, la dispersión, el idioma, la vestimenta, la hechicería, la relación con los montes, el sentido del “acudir” – a los ranchos o a las ciudades – y, sobre todo, la actitud que los hace más o menos indistintos para las personas de “afuera”), repito, lo que les era común a aborígenes y a hispanos, se debía a lo que Rodolfo Urbina llama *unión residencial*. Si he de escoger algún tema de la historia de la colonia chilota que este profuso estudioso del archipiélago ha iluminado certeramente, mostrándonos, a quienes lo leemos, un eje central del panorama del Chiloé entre los siglos XVI y XVIII, me inclino por el hecho de que indios y españoles vivían juntos, en los mismos parajes (Urbina, 1983: 61 – 64). Urbina, para hablar de este fenómeno, describe, primero, los conflictos entre ambas “naciones”, y luego un cierto proceso de *indianización*. Obviando los juicios de valor (“arcaísmo cultural” como sinónimo de indianización; “rusticidad”) lo propuesto en “*La periferia meridional Indiana*” es esclarecedor. El autor afirma que los españoles tenían más en común con los indios que con sus pares del continente, en las creencias, las costumbres, el idioma, la “concepción mágica del mundo”, las prácticas agrícolas y la construcción de sus viviendas, como fogones. Así, los españoles aparecen como rústicos e indianizados debido a un “enclaustramiento geográfico y cultural” (Urbina, 1983: 108 – 109).

La manera en que comprendo este aislamiento que, según Urbina, es la causa de la rusticidad de los españoles tanto beneméritos como de la plebe, es la dispersión de los españoles en los cavés de los indios: es sólo con una dispersión tal que podría producirse la “falta de trato y comunicación” durante gran parte del año y, por ende, la indianización: viven como los indios y están a punto de indistinguirse de ellos.

“Los indios son conocidamente williches y dotados por consiguiente de las dos características de aquella nación: desconfianza y superstición, degenerando ésta en una excesiva credulidad a los prestigios y encantos que trasciende no sólo a las enfermedades, partos, etc., sino también al uso del veneno como sea autorizado de los

señores angulares la necesidad de libertarse de un enemigo, de una mujer, de un marido. No difieren de ellos en esta parte los mismos criollos o españoles, en los cuales la ninguna educación ni roce con las demás colonias y el natural apego y promiscuación con las mujeres, depositarias por lo común de esta especie de costumbres, ha hecho que muy luego más bien se asemejasen a los habitantes antiguos de la isla que introducir las que debían heredar de sus padres”⁹⁵.

El paisaje impuesto sus términos en el carácter de los españoles: un paisaje que es abierto en su continuidad virtual por las prácticas económicas de los indios y, en teoría, también por las de ellos mismos. Así, no existe solamente una “cristianización” de los indios en el sentido de la colonialidad misional, sino también una “indianización” en el sentido del *caví*. Cristianización e indianización son, sin embargo, malos conceptos: se debaten en una idea genética de la cultura, puesta en el vacío, esto es, en la cultura como representación y, consecuentemente, la cultura como relativismo epistemológico, correctivo e identitario para un *sí Mismo* que inventa su homogeneidad desde una imagen impuesta. Esto no nos sirve para comprender la colonialidad en Chiloé. Como propuse capítulos atrás, mi aproximación aquí es la de la manera de ser, la de la disposición afectiva y, por lo tanto, la del sentido. Todo esto desde un haber previodefinito como ontología, una relación del Yo con el mundo habitado que, en este caso, sitúa de una manera determinada la colonialidad, redefiniendo sus límites, poniéndola en lugar. El haber previo del carácter de los isleños, determinante de la dejación que hemos descrito para la unión residencial, es el paisaje. Pero no solamente su continuidad.

II. *Carácter, paisaje, sociedad.*

A finales del siglo XVIII son muchos los que relacionan el ambiente con el carácter de los isleños. Como dijera Moraleda en el extracto antes citado, los insulares jamás dejarán las playas para reunirse en vecindad, que es lo más a propósito para la civilización. Así, por estar dispersos, su temple siempre será el mismo, o la causa de

⁹⁵ Documentos inéditos para la Historia de Chile de José Toribio Medina. “Reino de Chile tomo I: Chiloé, descripción del archipiélago”. Tomo 257, n°7454.

todos sus males. Es la relación con el paisaje la que, para Moraleda, determina el carácter de los indios y de los españoles chilotos: en vez de civilidad en sociedades urbanas, dejación en la dispersión frente a las playas. No hay sociedad posible, entonces, entre las gentes del archipiélago.

Este tipo de explicaciones no eran nuevas: desde hacía mucho tiempo que el pensamiento europeo tendía a asociar el paisaje con el carácter de las personas. Según Carmen Bernand los criterios clásicos de la España del siglo XV para comprender a los mestizos, esto es, a los híbridos mixtos, llevaban a concluir que los mestizos tenían un cierto carácter que dependía de la deslealtad que habían tenido con su señor natural, al haber abandonado sus tierras, la tierra de origen. Esta idea, sin embargo, empieza a tambalear en el Nuevo Mundo: adviene una contradicción entre la adscripción de un grupo de filiación y el “enraizamiento” en la tierra natal. Según Bernand, pasará poco tiempo antes de que las nuevas generaciones nacidas en las Indias manifestaran características vinculadas con la “naturaleza” y el “clima”. Esto significó que, por ejemplo, se les tuviera mucha desconfianza a los criollos, a pesar de saberse que la mayoría de ellos no pretendía abandonar a su rey: habían tenido contacto con otra tierra (Bernand, 2001: 112 – 113).

Moraleda y Montero no estaba ajeno a este tipo de pensamiento: para él, como analizaremos en breve, la cura para la dejación insular era un distanciamiento del paisaje que constituyera una civilidad moderna (el mito de homogeneidad interna como *resemblance*). Esta opinión puede ser complementada con lo que describiera la Carta Anua de 1635 – 1636, del Padre Provincial Diego de Boroa, y en las que se comunican las informaciones enviadas por el Padre Juan del Pozo:

“(...) porque está dividida (Chiloé) en dos fuertes de Españoles y en un archipiélago de muchísimas islas distantes unas de otras, y los habitantes de ellas tan desamparados que en lo natural parece que les fue madrastra la naturaleza, por la mucha falta que tienen de abrigo y de comida, que sólo sustentan algún marisco y con raíces de la tierra, sin saber qué cosa es trigo, ni otro mantenimiento más regalado” (Boroa en Ovalle, 1646: 405 – 406).

Si bien la naturaleza es *madrastra* (y no madre) de los isleños, es la condición de vivir en lo natural lo que hace que la naturaleza de éstos sea la que aquí he venido describiendo: dejados hijos de la naturaleza del hombre, definida, por ejemplo, por el conde de Buffon. Porque es evidente que José de Moraleda y Montero se dejó influenciar por las reflexiones del naturalista. Efectivamente, Georges Louis Leclerc de Buffon escribió principalmente entre 1749 y 1788, mientras nuestro viajero, bastante culto, visitaba Chiloé a finales del siglo XVIII. Nótese, por ejemplo, los siguientes retazos acerca del Nuevo Mundo:

“Does not this prove that man, in a savage state, is nothing more than a species of animal, incapable of ruling others? (...) These extensive regions were thinly inhabited by a few wandering savages, who, instead of acting as masters, had no authority on it; for they had neither subjected the waves nor directed the motions of rivers, nor even cultivated the earth around them(...) Nature, indeed, had treated them more as a stepmother than an indulgent parent by denying them the sentiment of love, and the eager desire to propagate their species(...) dispersed life of savages, and their aversion to society (...) Strangers to an attachment the most lively and tender, their sensations of this nature are cold and languid(...) These effects must depend on the quality of the earth and atmosphere, on the degrees of heat and moisture, on the situation of height of mountains, on the quality of running and stagnated waters, on the extent of forests, and, in a word, on the state in which inanimate nature presents itself in that country. In the new world there is much less heat and cold and more moisture than in the old (...)” (Buffon, 1797: 24 – 27, 37 – 48).

La teoría de Buffon parece resumir todo lo que hemos dicho hasta ahora: la dejación como una profunda incapacidad de transformar el entorno (cultivar, domesticar, cambiar el flujo de los ríos, drenar, cortar los árboles; corregir la naturaleza, dominarla, realizarla, potenciarla); la dispersión y la escasez de población como imposibilidad de constituir una sociedad en la que pudiera realizarse la naturaleza propia del ser humano, dominando la naturaleza circundante (como piensa Moraleda);

el clima y el paisaje como determinantes de un carácter humano abatido, frío, incapaz de organizarse⁹⁶.

La teoría del naturalista explica, incluso, la frase del Padre Provincial Diego de Boroa, quien describiera un siglo antes que el conde aquella naturaleza *madrastra*; en fin, una cultura o espíritu que no se opone a la continuidad de un mundo pasivo. Esto es, entonces, la indianización: así como los indios son los salvajes fríos que no han impuesto sus términos a su alrededor, los españoles fueron superados, en Chiloé, por la húmeda frondosidad del paisaje. Más aún: tal y como los veliche, los descendientes de los primeros hispanos están vueltos hacia el mar, hacia el agua, incapaces de vaciar las densas extensiones de los montes para convertirlas en planicies de civilización, curando al Archipiélago de su aire malsano. Por eso es que Lozano aventura:

“No era la menor el estrago de las costumbres, porque olvidados de las cosas del Cielo habían criado sus ánimos más espesa maleza que sus viciosos bosques; y empezando a desmontarla con el azada de la predicación, cortaron en las confesiones de sus culpas las malas hierbas, que casi ahogaban la raíz de la Fe (...)”(Lozano, 1754: 36).

Hay aquí toda una teoría acerca de lo que es la persona y de dónde se constituye. El fray González de Agüeros dice de los isleños que *“este modo de vivir (dispersos en el paisaje) les viene de los primeros establecimiento en ellas(las islas), el que sucesivamente se ha ido conservando, y permanece; pero no puede negarse que este sistema o costumbre es opuesto a la sociedad y unión que debe reinar entre los hombres cultos; y que de no hallarse reunidos en formales poblaciones a vida sociable, es un próximo peligro para que sigan sin instrucción: resultan defectos, y perniciosos daños; porque a la soledad, y retiro de esta naturaleza es consiguiente la ociosidad, y a*

⁹⁶*“Espeso y tejido bosque de islas (...) la tierra es montuosa, sombría y anegadiza, poco fértil de trigo (...) los aguaceros son tan continuos en el tiempo de la cosecha como en el invierno”* (Rosales, 1877: 292); *“El mayor trabajo de estos viajes (de los misioneros) es la penalidad de los caminos, que siempre lloviendo, llenos de pantanos, montañas, sartenejas, subidas y bajadas tan resbalosas, que siempre se va temiendo el rodar y quedarse empantanado (...)”* (Olivares, 1874: 376); *“Efectivamente la espesura del bosque que ocupa todo lo interior de la isla, no permite que se habiten sino las orillas, obligando también abandonar las del oeste (...) Libres de este modo los habitantes de una respiración húmeda y enfermiza (...) La abundancia de riachuelos y la fecundidad del suelo, abastecido continuamente de un nuevo suplemento de tierra vegetal, hacen que la misma inmediación a las orillas sea adoptada para el cultivo”* (Malaspina, 2004: 238).

ésta los vicios” (González de Agüeros, 1897: 85). Y Carlos de Beranger (influenciado, también, por el pensamiento del conde) diría que la falta de educación deja a los chilotes fuera del “trato político y civil”, que la incapacidad de generar excedentes en la producción “no puede servirles de norma para conducirlos a la felicidad ni vencer su primera impresión de la naturaleza” y que, además, no tienen ciencias (o, lo que es lo mismo, no representan la naturaleza, no se distancian de ella), por lo que son incapaces de vencer “las asperezas del clima” ni “los influjos del cielo”. Según el gobernador “vivir dispersos en los defectos de la soledad forma el vicio mayor contra el trato humano y engendra no amarse, que es la senda que conduce a la irracionalidad contra todo el derecho de hospitalidad y el de las gentes semejante sistema que es el del abandono de sí mismos”. O, según pienso, la dejación: están en un “letargo”, “adormecidos” (Beranger, 1893: 47).

Como ya se ha dicho, el pensamiento moderno, en particular desde René Descartes, traza una distinción radical entre el entorno y el sujeto, y es así como este último se reconoce como persona. Los españoles y los indios de Chiloé no serían, completamente, personas, puesto que no viven en sociedad, no son civilizados, no se separan del paisaje para transformarlo, conocerlo y volverse, con ello, “cultos”. Dicho de otro modo, no se condicen con el mito de la Modernidad: civilidad y homogeneidad, separación y reconocimiento.

En la diferencia entre la dispersión geográfica y la unión reducida lo que está en juego es la relación entre sujeto y ciudad. Las reflexiones de José Luis Romero en su trabajo pionero, “*Latinoamérica: las ciudades y las Ideas*”, son muy pertinentes para comprender este asunto. Según el autor, Latinoamérica fue pensada, por los españoles, como una proyección del mundo europeo, mercantil y burgués, que se sostenía en ciudades que concentraban el poder y aseguraban la cultura. En este sentido, en gran parte de las Indias (pero ciertamente no en Chiloé) la sociedad del Nuevo Mundo se constituiría como un complejo de relaciones entre sociedades urbanas. Esto se condecía con un concepto, bien arraigado en la España anterior a la Conquista, que ponía a la ciudad como la más alta expresión de la sociedad humana, su “forma perfecta” (Romero, 2001: 9 – 11).

Al levantar una ciudad los conquistadores pensaban que el espacio estaba vacío, sobre todo culturalmente. Esto no es distinto de lo que diría Buffon dos siglos después: que el Nuevo Mundo no estaba densamente habitado porque los “salvajes” vivían dispersos, incapaces de imponerse sobre el medio. Esta idea justificó el aniquilamiento de las culturas americanas, tanto “primitivas” como “desarrolladas”: la “Nueva Europa” debía ser fundada sobre una “naturaleza vacía”, una que pudiera ser ordenada desde un esquema previo, porque Europa es el antiguo continente y América es el nuevo, la “tabula rasa” (Romero, 2001: 12). Dicho en los términos que he venido usando hasta ahora, la separación de la naturaleza operada desde el sujeto civilizado, eurocéntrico, opera como negación u ocultamiento de la significación del paisaje: la ciudad como la cultura enfrentada a la naturaleza vacía o, lo que es lo mismo, al mundo inhabitado. En este sentido la colonialidad, al ser el fundamento epistemológico de la representación como reconocimiento, es en principio inseparable de la ciudad, puesto que es ésta la que constituye la homogeneidad interna del sujeto, el sí Mismo.

Compartían las ciudades coloniales la función básica de asegurar el dominio de la zona en las que eran fundadas, además de operar como sostenedoras de la homogeneidad racial y cultural interna de los colonizadores. Los habitantes de los dichos centros urbanos fueron aquellos convocados por los fundadores como Martín Ruiz de Gamboa, y que vinieron a hacerse homogéneos entre sí en el contexto del Nuevo Mundo a pesar de sus diversos orígenes allá en la península (Romero, 2001: 17, 58). De este modo, al fundarse la ciudad se funda también la diferencia colonial y el fundamento del conocimiento del otro como representación en el distanciamiento: el entorno es constituido de antemano. A aquella sociedad urbana vuelta sobre sí misma le tocaba la tarea de transformar su propio entorno siguiendo un “diseño preestablecido”, una ideología a ser vertida sobre el mundo pasivo y a la fuerza, de ser necesario (Romero, 1977: 13). Ideología la comprendo aquí como el *eidos*, el aspecto de algo junto al que permanecemos. Esto es, la representación puesta de antemano y desde el vacío imaginado, porque el Nuevo Mundo no estaba vacío. Sin embargo *la colonialidad en Chiloé ha sido transpuesta*, y ya no será imaginaria. Imaginario es aquí: aquello que se construye de antemano haciendo de lo aparente su fundamento. Una imagen impuesta del mundo, el mundo como imagen del mundo.

Es claro que en Chiloé las cosas ocurren de otra manera. Si bien los españoles beneméritos siempre pretendieron imponerse sobre los indios, haciendo uso de ellos para sobrevivir y en un intento muchas veces vano de acumular riquezas, en el archipiélago hacía falta tanto la ciudad como la reducción: es desde ellas que se impone la racionalidad, el “formato” de la superioridad humana europea. Recordemos que Castro era un conjunto de ranchos casi siempre vacíos, con una población muy baja, y que los pueblos de indios, las capillas, eran más bien cavés que otra cosa: la dispersión obligaba a que los centros urbanos trancos fueran centros de reunión esporádica determinados por la geografía. Aquellas tierras insulares podían (o no) estar vacías en la imaginación del conquistador, pero no había nadie que se impusiera sobre ellas. No había distanciamiento alguno con la “naturaleza”, y por ende todo aquel que mirara la realidad de la provincia más austral de los dominios españoles desde afuera, pensaría que no existía civilidad, que no existía homogeneidad, que no existía ciencia y que lo único que había era una terrible dejación, la superioridad de los términos exigidos por el clima, por el territorio, en fin, por el paisaje. El mito moderno se había vuelto sobre sí mismo demasiado pronto, y no estaban completamente equivocados.

Hemos hablado ya del complejo haber previo del paisaje como continuidad virtual, actualizado en el caví como aquello que se reúne, el traer a presenciadel paraje desde las machullas que abren el mundo y su significado. Es este el haber previo para la imposición de la colonialidad fundada en la violenta diferencia colonial, que será entonces transpuesta desde el vacío imaginario hacia el lugar. Y en el lugar aparecen, sobre todo, las personas. Es *ahí* donde viven, es *ahí* donde habitan: el haber previo que hemos descrito se copertenece, tal y como la representación como reconocimiento, con una teoría de la persona. No sólo eso: la teoría de la persona del archipiélago, con su carácter dejado, se funda en una inmediata manera de ser. Sólo a partir de estos asuntos nos será posible hablar del sentido de lo indio en el Chiloé colonial, el Chiloé de la colonialidad. Para ello, sugiero que nos aproximemos al mito chilote por antonomasia: el de Tentén y Caicai Vilú.

III. *Tentény Caicai Vilú.*

La primera perspectiva que tomaré para interpretar el mito que aquí nos convoca es la de Tim Ingold. Para Ingold el paisaje tiene transparencia (porque podemos ver a través de él, en el sentido de la develación del significado) y profundidad (mientras más lo observamos más vemos de él). Así, las historias, las canciones, los mitos, no disfrazan la realidad, sino que conducen la atención hacia el mundo de manera cada vez más profunda (Ingold, 2000: 56). Lo que me interesa aquí es que el mito no representa, sino que devela un significado del mundo con el que el mito se copertenece de manera abierta. Así, el mito esclarece un mundo porque es parte de él: no es una metáfora, sino un aspecto virtual de la existencia.

La segunda perspectiva, esencial para esta lectura, es la de Viveiros de Castro. Según el antropólogo, el mito es un registro del movimiento de actualización de un estado de cosas desde una condición pre cosmológica y virtual en la que existía un estado “transparente” donde las dimensiones corporales y espirituales no se distinguían entre sí (Viveiros de Castro, 2010: 4). Dicho de otra manera, el mito es aquel relato que se actualiza para abrir el movimiento del presente, desde un plano virtual donde nada está oculto entre los unos y los otros: las perspectivas no se han diferenciado de la representación, la pregunta por la persona no es una pregunta todavía. Así, en vez de existir diferencias finitas, externas y afines, lo que existe es una diferencia infinita e interna, una multiplicidad cualitativa antes que homogeneidades internas relacionadas entre sí. Al ser la diferencia infinita, cualquier metamorfosis mítica es estática: el mito no es historia, no era aún un proceso y nunca lo será.

Lo que el mito relata es la pérdida de importancia de lo precosmológico al entrar en los procesos cosmológicos: es aquí donde se constituyen las personas (o los lugares, las perspectivas multinaturales) como discontinuas entre sí. La transparencia original se bifurca, las almas se hacen invisibles y los cuerpos opacos (Viveiros de Castro, 2010: 47). Estas opacidades, sin embargo, operan siempre sobre un fondo de continuidad virtual, “indestructible o inagotable”. Este fondo es, visto ontológicamente, una “*diferencia intensiva fluyente*” que incide sobre todos los puntos de un continuo infinito y, al mismo tiempo, heterogéneo, donde todo ente es diferente de sí mismo: una diferencia que es siempre virtual. El momento posmítico, entonces, introduce

transformaciones extensivas, pasando de lo continuo a lo discreto, a identidades internas, homogéneas, infinitas: introduce, entonces, la actualización.

Pero (y esto es esencial) el fondo no actualizado en el presente sigue fluyendo todavía más allá (o más acá) de las discontinuidades, porque no todo puede ser efectivamente actualizado. Dicho fondo es el mundo precosmológico que ha dejado lugar a lo discreto y homogéneo donde los seres solamente son por no ser lo que son, esto es, donde el ser es discontinuo, incompleto. Sin embargo, los espíritus son la muestra de que la diferencia intensiva permanece en su fluir (Viveiros de Castro, 2010: 49). Aquello que les es común, precosmológicamente, al homo sapiens y al resto de los animales no es la animalidad, sino la humanidad: el alma, y no el cuerpo. La transformación mítica es un alejamiento de la naturaleza respecto de la cultura (Viveiros de Castro, 2010: 50). Así, los animales no humanos (y potencialmente otros entes) siguen siendo humanos, pero esto nos es perspectivamente opaco.

La versión del mito de Tentén y Caicai Vilú que tomaré como eje es la que nos legara el Padre Rosales en el primero tomo de *“Historia General del Reino de Chile Flandes Indiano”*, estructuralmente significativa para todos los llamados indios de Chile. Sin embargo, el religioso asocia el dicho mito a una explicación llenada de *“errores y mentiras”* del diluvio universal: los araucanos, por ejemplo, no asocian el fenómeno de la inundación con el castigo de los pecados: *“Y es que tienen muy creído que cuando salió el mar y se anegó la tierra antiguamente, sin saber cuándo (porque no tienen serie de tiempo, ni cómputo de años) se escaparon algunos indios en las cimas de unos montes altos que llaman Tentén, que los tienen por cosa sagrada”* (Rosales, 1877 [1674]: 4).

Los antepasados de los indios de Chile se habrían salvado del diluvio en las cimas de los montes, éstos son sagrados porque, eventualmente, servirán nuevamente de resguardo si es que el hecho se repite. En los montes llamados Tentén habita una culebra del mismo nombre (Vilú: culebra) *“que sin duda es el demonio que les habla”*. Tentén, antes de que el diluvio se desatara, advirtió a los hombres de lo que iba a pasar, instándolos a que se acogieran a los cerros para salvarse. Interesante es que, según Rosales, antes de la culebra había un hombre viejo y humilde que advirtió a los indios, sin que estos le hicieran caso: en otras versiones, este anciano es la propia Tentén

transmutada en ser humano. No creyeron entonces en la culebra de los montes, diciéndose a sí mismos que con la inundación se convertirían “*en ballenas, otros en peje espada, otros en lisas, otros en robalos, otros en atunes y otros en pescados; el Tentén les favorecería para eso: para que si saliesen de repente las aguas y no pudiesen llegar a la cumbre del monte, quedasen nadando sobre ella, transformados en peces (...)*” (Rosales, 1877 [1674]: 4).

Había, además, otra culebra “en la tierra y en los lugares bajos”, de nombre Caicai Vilú, que era enemiga de Tentén. Es ella quien provoca el diluvio pero, a diferencia del relato bíblico, lo hace inundando el mundo con la subida del mar, anegando el cerro Tentén y a todos los hombres. Compitieron entonces las dos culebras: Caicai hacía subir el mar y Tentén hacía subir “*el cerro de la tierra y sobrepujar al mar tanto cuando se levantaban sus aguas*” (Rosales, 1877 [1674]: 4). Los indios, cuando las aguas comenzaron a crecer, corrieron a acogerse al Tentén, subiendo hacia lo alto con sus hijos, mujeres y la poca comida que podían cargar. Muchos, sin embargo, fueron alcanzados por el agua, salvándose muy pocos allá en la cumbre: “*y a los que alcanzó el agua les sucedió como lo habían trazado, que se convirtieron en peces y se conservaron nadando en las aguas, unos transformados en ballenas, otros en lisas, otros en robalos, otros en atunes y otros en diferentes peces. Y de estas transformaciones fingieron algunas en peñas, diciendo: que porque los llevasen las corrientes de las aguas, se habían muchos convertido en peñas por su voluntad y con ayuda de Tentén. Y en confirmación de esto muestran en Chiloé una peña que tiene figura de mujer con sus hijos a cuestras y otros a los lados (...)*” (Rosales, 1877 [1674]: 5).

Es interesante que Rosales nombre el archipiélago de Chiloé como fuente para lo restante de su descripción. Porque aquellos que se transformaron en peces, pasada la inundación, salieron del mar para entrar en relaciones con las mujeres que pescaban o recogían marisco, lo que nos recuerda las prácticas litorales chilotas que viéramos en otros capítulos (así como las del Lakfken Mapu, las tierras del oeste, que dan al Océano Pacífico). Estos peces – hombres solían “acariciar a las doncellas” y engendrar hijos de ellas. De estas relaciones provendrían ciertos linajes que existían entre los indios de Chile, que tienen nombres de peces. Por último, Rosales recuerda haber oído que algunos antepasados de los naturales se habrían convertido en peces después de haber

visto sirenas en las costas del mar, aparecidas con rostro y cuerpo de mujer en las playas, algunas llevando un niño entre los brazos (Rosales, 1877 [1674]: 5).

Aquellos que, durante la subida de las aguas, alcanzaron la cumbre del cerro Tentén, murieron abrasados por el sol, en su mayoría. No así los animales, que tuvieron mejor instinto que los indios para salvarse. Los hombres debieron cubrirse las cabezas con “callanas y tiestos” para no perder la vida. Muchos de ellos quedaron calvos, “y solamente atendieron a conservar algunos animales de cada especie para que multiplicasen, y algunas semillas para sembrar”. Sólo algunas parejas sobrevivieron a la catástrofe. Para hacer bajar las aguas hicieron, entonces, un sacrificio humano (Rosales, 1877 [1674]: 5).

No haré uso de la interpretación estructural clásica de este mito, a saber, la de Claude Lévi – Strauss. En sus *“Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa”*, el antropólogo relaciona a Tentén y Caicai Vilú con el “origen de la calvicie”: así, Lévi – Strauss centra su atención en el eje de la “cultura”, puesto que, como hemos visto, en los cerros se extrae la madera con la que se construyen los resguardos y mediaciones del hombre con la naturaleza (Marino, 1985). La calvicie mostraría el límite de la cultura con lo sobrehumano actual. El antropólogo, basándose en el mito descrito por Rosales, destaca que aquello con lo que los humanos se protegen del sol, para no quedar calvos, son cayanas y vasijas de madera. El mito araucano operaría como una “inversión mítica vertical” de los mitos amazónicos en los que la calvicie tiene origen acuático. Al mismo tiempo, en el estudio de los mitos referentes al origen de la cocina, que describen los mundo del cielo y la tierra como el mundo podrido (el cielo y la tierra están separados) y el quemado (el cielo y la tierra se juntan), las relaciones entre Tentén y Caicai se identificarían con alguno de esos dos mundos (Lévi – Strauss, 1970: 154).

No tomamos esta interpretación estructural puesto que estamos vueltos, junto con los indios, hacia el mar que inunda, no hacia la montaña que se eleva. Para nosotros, el mito de Tentén y Caicai Vilú es el mito de la constitución del paisaje de Chiloé y, al mismo tiempo, de las personas que lo habitan. Esto significa que mi interpretación cumple una función estricta: comprender el fenómeno del haber previo de la ontología chilota y, con ello, cómo es que se resuelve aquella contradicción en la que la persona se constituye. Sólo de esta manera, situando el carácter de la persona en el

paisaje con su fundamento ontológico en el devenir cosmológicamente definido, es que se puede comprender a cabalidad la trasposición de la colonialidad chilota y, con ello, de la colonialidad como posibilidad, trazando sus límites en la crítica que sugerí en los primeros capítulos.

Pienso que la geografía del archipiélago muestra de forma muy elocuente la copertenencia (y no la explicación de uno en el otro) entre la lógica del relato de las dos serpientes y la constitución continua y virtual del paisaje. El paisaje, en su aperturidad significativa desde las prácticas veliches, está en gran parte sumergido: las “tierras bajas”, como las llama Cañas (Cañas, 1910: 326), han sido anegadas. Conuerdo con García Barría cuando sugiere que las aguas introducidas por Caicai Vilú entre los valles dieron lugar a la formación de los canales, golfos y fiordos que caracterizan al archipiélago de Chiloé. La plétora de islas del sistema insular serían, según el autor, las “*prominencias elevadas por Tentenvilu*” (García Barría, 1985: 22 – 23). Siguiendo esta reflexión, aquello que queda *entre* el mar que sube y las montañas que se elevan es la estrecha costa en la que se dispersaron veliches y españoles. Como propondré aquí, al estar volcados hacia la marea, los isleños (por lo menos los isleños coloniales) se enfrentan cada vez al movimiento de la constitución cosmológica de su mundo y, por lo tanto, a la constitución de sí mismos en un devenir que es, a su vez, *como la marea*: un devenir del paisaje y, por lo tanto, de la persona humana, en este caso.

Esto es más evidente en Chiloé que en cualquier otra parte, por lo que el mito de Tentén y Caicai Vilú toma un sentido distinto, mucho más radical, sobre todo desde nuestra perspectiva: la de la “naturaleza”, observando hacia el mar y no hacia la madera. Está, por decirlo así, más presente y en un estado más denso. Es verdad que Bengoa, por ejemplo, piensa que esto no es diferente en el resto de la zona al sur del Cautín, cuando dice que “la separación de las aguas de la tierra está en el origen mítico de la cultura mapuche”, como una experiencia siempre presente, cotidiana, advenida en cada invierno, con las lluvias, los desbordes de río, los campos anegados (Bengoa, 2013: 43). Sin embargo, su análisis se centra en la versión mítica del “Diluvio”, tal y como Rosales: una inundación que adviene desde el cielo. Bengoa dice, además, que el lugar donde habitan los mapuches del sur del Cautín está entre las montañas y el mar, pero la verdad es que no hay comparación con lo que ocurre en el archipiélago. En Chiloé, además de llover torrencialmente, es estrictamente necesario volcarse hacia la marea,

comprenderla, seguirla en su peligroso movimiento. Lo que Bengoa describe es un enorme valle entre la cordillera y el océano. En Chiloé, mientras tanto, el espacio entre los montes boscosos y el mar interior es estrechísimo, por lo que la cercanía con uno y otro elemento (el agua, las montañas) es distinta. Aquel valle del que habla Bengoa, el espacio ocupado por los mapuches, aparece inundado cuando se llega, por el sur, al canal de Chacao. El agua amenaza semana tras semana, tras el movimiento de la luna, con terminar el trabajo. Cuando los mapuches escapan hacia las montañas y mueren quemados en la cima, volver a la tierra es volver sobre explanadas que fueron inundadas por la serpiente maligna pero que, prontamente, regresaron a su nivel original. Pero los veliches regresan a un mundo transformado, anegado, que tendrán que recorrer en dalcas, arriesgando la vida.

Esto es aproximadamente lo que piensa Narciso García Barría: que, después de un cataclismo telúrico ocurrido hace treinta mil años (más o menos durante el tiempo en que fue datado uno de los sitios de Monte Verde) fueron anegados los valles desde el seno del Reloncaví hasta los archipiélagos australes. Los naturales se habrían encontrado, más o menos de improviso, con un paisaje “desfigurado, casi irreal”, atrapados como estaban en los promontorios donde se habían salvado (García Barría, 1985: 22). Con ello los chilotes se volvieron al trabajo en la marina, “imaginándose” que los peces eran sus aliados y consanguíneos, y elaborando, con ello, el sistema mítico en el que opera el relato de Tentén y Caicai Vilú (Quintana, 2007: 12).

Lo que pretendo justificar de aquí en adelante es lo siguiente: que el nacimiento de la humanidad en el archipiélago supone la constitución de un paisaje virtualmente continuo y de una discontinuidad interna entre anfibios⁹⁷ y anfibios *piuchenes* y veliches o mapuches del archipiélago, personas humanas; esto supone, además, una discontinuidad deviniente entre el paisaje y la persona. En Chiloé el nacimiento de la humanidad constituye una suerte de “microcosmos” que, según pienso, le da sentido a las particularidades de estos naturales insulares de la Colonia (la inexistencia de la guerra caníbal entre ellos, la falta de un nivel identitario y político intermedio – *quiñelov* –, la centralidad del paisaje, la escasez de grandes redes de alianza y status, el maloqueo contra las “naciones de la llama”, etcétera).

⁹⁷ Entiendo anfibio aquí como aquella criatura con la capacidad de estar tanto en la tierra como en el agua, así como aquella criatura marina con características humanas que, por tenerlas, es capaz de generar alianzas con las personas en tierra.

Por último, y antes de ofrecer mi interpretación del mito en cuestión, es siempre necesario recordar las enseñanzas y direcciones que nos legara Claude Lévi – Strauss para el análisis mitológico. Según el antropólogo, el mito es parte del lenguaje pero, al mismo tiempo, está más allá de él. Esto significa que, en su nivel de emergencia, se combinan los ejes del tiempo reversible (sincronía) y del tiempo irreversible (diacronía): el mito constituye un tercer nivel que es más complejo que los dos niveles que le anteceden, y por lo tanto distinto de. Por lo tanto, los acontecimientos lineales conforman una estructura permanente que contiene, al mismo tiempo, el pasado, el presente y el futuro (Lévi – Strauss, 1995: 232). Esto se condice con lo propuesto por Gilles Deleuze, a saber, que la actualización de un problema virtual, en este caso cosmológico, si bien completa, nunca es entera: la diferenciación particular de lo ideal, y su actualización en la diferenciación del objeto, es una búsqueda de soluciones propias (según Viveiros de Castro, contraefectuadas) que nunca son iguales a la contradicción virtual del mito.

Lévi – Strauss es claro al decir que, independientemente de la existencia de muchas versiones, a veces contradictorias, de un mismo mito, no existe una versión verdadera del mismo, sino que todas forman parte de él (Lévi – Strauss, 1995: 241). Se debe ser capaz, entonces, de integrar la mayor cantidad de versiones posibles con el fin de establecer derivaciones y sentidos diversos respecto de un mismo problema. Por ello, presento primero mi análisis central que toma la versión del Padre Rosales como eje. Posteriormente, intentaré desprender consecuencias o sentidos ampliados de lo propuesto.

Tentén y Caicai Vilú son *ngen*. Según Magnus Course, los *ngen* son los dueños, cuidadores y protectores de las plantas y de los animales. En la naturaleza existen muchos *ngen*: en los árboles, en el bosque, en las fuentes de agua, en los cerros... sin embargo, es difícil dilucidar si hay un *ngen* por cada árbol (por ejemplo), o si todos los árboles poseen un sólo *ngen*. Los *ngen* aparecen en los sueños, *pewma* (desde los que se accede al dominio de los espíritus), o en visiones reveladoras, a veces con forma animal y a veces con forma humana. Esto significa que los *ngen* no son *che*, gente, puesto que no tienen los cuerpos apropiados, no tienen *am*: son, más bien, personas no humanas (Course, 31: 2011).

¿Por qué toman estos ngen, Tentén y Caicai Vilú, la forma de serpientes o culebras? Según Cárdenas, en Chiloé las culebras pueden tomar a distancia el aliento de las personas y en forma de sangre, “*la sangre del cristiano*” (Cárdenas, 2005). Susana Dillon, para los mapuche de la Argentina, propone que la culebra es pensada por los aborígenes en asociación directa con la renovación de la vida, puesto que cambia de piel (Dillon, 2002). Lévi – Strauss, al describir el concepto bororo de “cenizas”, afirma algo similar: de las cenizas de una serpiente nace la planta del buen tabaco⁹⁸, este último asociado al fuego. El mal tabaco, por otro lado, se asocia con aquello que está sumergido (Lévi – Strauss, 1971: 54).

Es interesante notar que el Pillán, generalmente un espíritu guerrero antepasado, existe en íntima relación con los altos montes o con los volcanes. El sacrificio de Licarayén, la hermosa y joven hija de un cacique, que Rosales relata a medias, habría cumplido la función de calmar al Pillán del volcán Osorno, que destruía el mundo de los mapuche con fuego, lava y (es de presumir) cenizas (García Barría, 1985: 64). Aquí las cenizas, sin embargo, operan como destructoras, no como en el mito bororo. Asociando las cenizas a Tentén, puesto que Tentén vive en los montes sagrados (al igual que los Pillanes), y recordando que el fuego del sol quema los cuerpos de los mapuches que llegan a la cima de los cerros, se comprende el carácter ambivalente de la serpiente mítica: tanto salva como mata. Visto así, el mito cumple con el concepto de que la serpiente es un ente ambiguo.

Por último, siguiendo a Renato Cárdenas y Catherine Hall, la “serpiente” trae fortuna, y la “culebra” (que viene a ser lo mismo) refiere a la murmuración (Cárdenas & Hall, 2005). La culebra de las montañas es entonces una persona no humana y ambigua: tanto toma el aliento como renueva el mundo, tanto entrega lo salvo como entrega la muerte; trae fortuna pero a la vez una segunda voz, algo que se mantiene oculto. La ambigüedad de la serpiente se corresponde, a su vez, con el ngen: la primera cambia de piel, tiene la capacidad de renovarse, y el segundo simplemente no tiene un cuerpo fijo.

⁹⁸ Sabemos que en Chiloé existió tabaco: “MAPUCHO: *tabaco chilote que dejó de cultivarse desde mediados del siglo, aunque durante la colonia tuvo mucho éxito y era considerado de una calidad similar al medio de Cuba. Tuvo uso ritual en machitones y treputos, especialmente como purificador*” (Cárdenas, 2005). Interesante es, pues, que el buen tabaco se asocie con las cenizas de una serpiente (el fuego quema a la serpiente; el fuego le pertenece a los volcanes, Pillán), mientras que el mal tabaco se copertenece con aquello que está sumergido (como la serpiente Caicai).

El cataclismo de Caicai, al inundar los valles, trae consigo los pescados y los moluscos, que pasarán a ser, como hemos visto, el alimento principal de los veliche en tiempos precolombinos y durante gran parte de la Colonia. Al mismo tiempo, según Carrasco, el mito mapuche ha sido dislocado de una de las consecuencias de la subida de las aguas: la creación de seres anfibios, algunos “sobrenaturales”, que, más tarde, establecerán alianzas con los mapuches, dando origen a distintos “linajes”. Si en un primer momento, entonces, “el mar genera anfibios afines con los hombres”, ahora, solamente, “el mar genera productos que sirven de alimento al hombre”. La hibridación, como veremos, es una forma de perder el püllu original, es decir, ser captado en el propio am (transmutación de la persona en su principio individual, discontinuo) mientras que convertirse en pez o en molusco es, simple y llanamente, morir. Al mismo tiempo, la calvicie es también perder el püllupor captación del am: ahora se es salvo, originario, sobrenatural (en una de las versiones del mito: las cuatro personas que sobrevivieron y, más tarde, ascendieron al Wenu Mapu) (Marimán et.al, 2006: 25). Con ello, se muestra la ambigüedad del ngen – serpiente: al mismo tiempo que Caicai es maligna (sube las aguas) y Tentén benigna (sube los cerros), tanto Tentén como Caicai producen efectos deseables (Caicai permite la vida de los seres anfibios/ entrega la vida en forma de productos) y efectos indeseables (el sol quema a las personas que llegan a la cima para salvarse, elevadas por Tentén). He ahí entonces, la contradicción lógica del mito, expresada en el ámbito virtual: ¿son la tierra y el mar lo mismo? O, dicho de otra manera: ¿es el paisaje solamente uno?

Lo que me interesa particularmente aquí es el agua: ¿es el agua o Tentén Vilú la que convierte en anfibios o en “productos” a las mujeres y hombres que no alcanzan a subir a la cima? Nuestra versión es ambigua en este respecto: las aguas transforman a los hombres en peces y otros animales (muchos de ellos anfibios, hombres – peces, lobos marinos – hombres), mientras que aquellos que se convirtieron en piedras lo hacen a voluntad, por medio de Tentén. Al mismo tiempo, parecen ser los propios hombres los que fantasean o bromean con que serán convertidos en criaturas acuáticas al subir las aguas, flotando sobre “la cima del cerro”. Recordemos que los ngen suelen identificarse con los objetos que protegen: así, en este caso Caicai muestra toda su capacidad de captar el am de los seres corporales, siendo persona no humana: trastoca

sus individualidades, puesto que Caicai *es* el agua y, con ello, los desarraiga de “su lugar en el mundo”, usando una expresión de Isla, muy a pesar de la broma que los pobres hombres habían gastado después de escuchar las advertencias de Tentén. Tentén, en otras versiones, demuestra la misma capacidad, convirtiendo ella a los indios en seres acuáticos.

Se desprende del análisis que las versiones en las que Tentén convierte a las mujeres y los hombres en “*peces, cochayuyos, mariscos y otros elementos del mar*” corresponden a aquellas en las que los anfibios ya no son parte del mito “eje”. Al contrario, cuando es el agua, o Caicai, la que transforma a los hombres ahogados o a punto de ahogarse, los peces y las rocas aparecen como anfibios, no como productos, es decir, poseen *püllu* (a saber: el Sumpall, las mujeres Sumpall, Mankián, lobos marinos, toninas o “*cahuelas*”...) (Carrasco, 1986: 39).

Como contrapunto, se hace interesante la versión relatada por Tangol. Comenzada la catástrofe, Tentén Vilú levantó los cerros donde se habían refugiado hombres y animales para que no perecieran ahogados. Caicai Vilú, monstruo mitad caballo y mitad culebra, hizo subir las aguas porque odiaba a los hombres, habiendo estos abandonado el mar por irse a vivir a la tierra. La serpiente perpetraba entonces una venganza, abriendo los cielos para que cayeran torrentes de agua sobre el mundo, además de “soltar las aguas del mar”. Frente a esto, Tentén convirtió en peces y en animales marinos a muchos de aquellos que habían sido alcanzados por el mar (Tangol, 1976: 133 – 134).

En esta última versión es Tentén la que convierte a los hombres en animales marinos: al mismo tiempo, no hay rastro de criaturas anfibias con características humanas. Otro relato interesante es el de Quintana, que sirve como mediador: por las acciones de Caicai algunos hombres se convierten en anfibios (naciendo el Millalobo, como veremos, y lobos marinos o focas con características humanas), mientras que Tentén convierte a los hombres en pájaros (Quintana, 2007: 11). Pero, estando nosotros volcados hacia el mar, dejamos a los pájaros – persona, habitantes del bosque, a un lado, puesto que configuran un reino en sí mismo: el de la destinación y la muerte, el de la brujería y la metamorfosis.

Vistas estas versiones de la manera en que los *ngen* captan el *am* de los seres corporales, es al parecer Tentén la que aparece como más ambigua, en términos de su

benignidad: convierte a los hombres en productos para otros hombres, invita a la salvación en las montañas (que son ella misma) y, por último, provoca la muerte de aquellos a los que pretendía salvar al quitarles, a los primeros, el carácter de personas, haciéndolos mero recurso natural, sin *püllu*, y al calcinar a la mayoría de los segundos. Siguiendo la reflexión de Carrasco, entonces, la versión en la que Caicai es la que convierte a los hombres en anfibios (peces, lobos marinos, piedras) funciona como eje, puesto que ni el Sumpall, a saber, una criatura sobrenatural entre marina y humana que rapta a las mujeres, ni el Mankián, el hombre convertido en roca, han sido separados del relato (Carrasco, 1986: 39 – 40).

Pienso que existen dos razones principales por las que Caicai pretende anegar las “tierras bajas”, los valles⁹⁹. La primera aparece en la versión de García Barría, y describe que el cataclismo se debió a que los indios ya no conservaban la ley de la tierra, *Ad Mapu*: tenían demasiadas mujeres, demasiadas borracheras, demasiadas envidias entre ellos (García Barría, 1985: 57). Lo mismo se describe en “*¡Escucha Winka!*”, donde se plantea que el cataclismo ocurre cuando los mapuches no conservan un cierto equilibrio con el entorno. Así, aquellos que se salvan en los cerros habrían sido aquellos que poseían unas ciertas cualidades deseables en términos valóricos (Marimán et. al, 2006: 25). En este caso, aparece un anciano que advierte a las mujeres y a los hombres del cataclismo que vendrá. Generalmente, este anciano es Tentén con forma humana. Lo hemos visto en nuestra versión central, con Rosales, y aparece también en la versión de García Barría, si bien, según el autor, la causa del cataclismo es el Pillán, al que Caicai se subordina: “*Antes de regresar a sus lares, el anciano afuerino advirtió a los mapuches que, si querían verse libres para siempre de las iras del Pillán, deberían guardar celosa y estrictamente las tradiciones de la raza, trabajar bien sus tierras, cuidar los rebaños y, sobre todo, abandonar el vicio de la borrachera y las pendencias internas*” (García Barría, 1985: 66).

⁹⁹ Existe una tercera, descrita por Carrasco y que se funda en un supuesto mito originario anterior. Dos hermanos habrían sido desterrados del Wenu Mapu, y lanzados hacia la tierra por su padre, el espíritu superior, convirtiéndose ambos en Caicai Vilú. El espíritu superior, ante esta circunstancia, crearía a Tentén Vilú con arcilla, dejándola en los cerros donde vivían los Pillanes de fuego. Caicai inunda el mundo porque odia a los seres humanos y, sobre todo, a Tentén (que tiene, como en otras versiones, la tarea de informar a las mujeres y los hombres acerca de la culebra marina) (Carrasco, 1986: 30)

Con la aparición de Tentén como un anciano, la función de transformar a los hombres en peces y otros elementos del mar cambia a la de realizar una advertencia. Por ende el Sumpall subsiste. A su vez, al tener su origen entre los hombres y mujeres que se convertirán en los nuevos humanos originarios, salvos en la cima de los cerros, el híbrido ya de suyo puede establecer alianzas matrimoniales con aquellos cuyo amor es, por decirlo así, verdadero. Esto no es distinto en la versión de Rosales: los hombres se burlan de Tentén (es decir, no respetan al origen) y, por ende, se cumplen las bromas que habían hecho anteriormente, a modo de castigo.

La segunda razón es la que ofrece Tangol: Caicai persigue a los hombres por haber escapado de las aguas, lo que no es demasiado diferente del Ad Mapu que no ha sido respetado, donde el cataclismo ocurre por la transformación de una vida original en una vida no deseable. Esto significa que el mar estaba habitado desde un principio. No sabemos, sin embargo, si existían otros animales en la tierra y si eran o no personas. Caicai intenta ahogar a los hombres por la traición, pero Tentén los salva dándoles un cuerpo que funciona tanto en un “lado” como en el otro, esto es, en el mar y en los cerros, un cuerpo anfibio. Sin embargo, han perdido el privilegio de vivir una nueva vida en tierra, atados para siempre al mar: no son, desde el punto de vista de los terrestres, humanos.

Es cierto que, cuando es Tentén quien capta el amor de los hombres que pretenden escapar de las aguas, la transformación es la de un amor en un cuerpo sin *püllu*: un mero producto a ser recogido por otros. Pero, siguiendo a Carrasco, el Sumpall se ha independizado como mito (Carrasco, 1986: 42). De este modo, la alianza afín (intensiva y virtual) entre los híbridos del mar y los mapuches (o los veliches) es todavía posible, anterior al cataclismo. Debemos ocuparnos ahora, entonces, de estas alianzas.

Para la zona de Chanquín, Cucao, Negrón ha recogido relatos interesantes acerca del Sumpall, el anfibio y, a la vez, híbrido¹⁰⁰ sobrenatural. En esta zona, habitada todavía por varias comunidades indígenas, rastreables hasta la llegada de los primeros conquistadores (Saavedra, 2011: 58), se cuenta la historia del Millalobo. El Millalobo tiene forma de lobo marino (el animal anfibio por antonomasia: terrestre y acuático al mismo tiempo), vive en mares, ríos y lagos y tiene un pelaje lustroso, dorado (*Milla*:

¹⁰⁰ Entiendo por híbrido la mezcla indistinta de cuerpos.

oro). El dicho ser, sin embargo, aterra a los cucauanos, puesto que pertenece al *arte*, el ámbito reservado para la brujería. Esto significa que puede cambiar de apariencia, por lo menos en algunas versiones. Cuando alguien se refleja en el agua, el Millalobo aparece desde lo profundo y toma su forma; si es una mujer, y el híbrido la codicia, puede llevársela al fondo del mar (Negrón, 1997: 8). El Millalobo proviene de los tiempos de la lucha entre los dos ngen: es el “dueño absoluto” de los mares, dejado por Caicai Vilú; nacido, además, de una mujer y de una foca, “*durante las luchas entre las serpientes míticas*”. Es, además, un humanocon cuerpo de lobo marino (Cárdenas, 2005) (aunque más bien, según pienso, es una *persona* con cuerpo de lobo marino). Según Quintana, el Millalobo tiene el rostro parecido al de un hombre y al de un pez; su cuerpo es como el de una foca; el tórax tiene aspecto humano, mientras que el resto de su contextura es la de un lobo marino. Vive, en el fondo del mar, con la Huenchula o Cucao, una humana, como se verá en adelante. De la dicha unión nacieron la Pincoya, el Pincoy y la Sirena, todos ellos Sumpalles, anfibios sobrenaturales (Quintana, 2007: 15, 17).

Fray Padre Segismundo Güell relata un mito acerca de un Sumpall en Cucao que es a todas luces el mismo Millalobo, actualmente muy conocido en el archipiélago. Esta versión, por ser mucho más antigua, difiere de aquella que relatan autores más contemporáneos:

“Fabulean los indios pasados que una de aquellas indias tenía una hija que todos los días iba a lavarse a la mar, donde salía un huecubu o monstruo y cogiendo a la indiecita la llevaba mar adentro, donde tenía dicho huecubu sus amores con la Cucao, que así se llamaba la indiecita. Reprendiéndola un día su madre de aquello, la enamorada india se lo participó a su amante huecubu, y éste enojado derribó varios cerros y formó aquella laguna (se refiere al sistema lacustre Huillinco – Cucao) para que la madre no tuviese lugar de ir jamás a ver cuando su hija era llevada del fabuloso huecubu” (Güell en Hanisch, 1983: 224).

Es improbable, sin embargo, que los indios refirieran aquí al huecufu, porque el huecufu no tiene cuerpo definido: cuando aquí se nos refiere a un monstruo debemos pensaren el *piuchén*, un ser corpóreo pero, sin embargo, híbrido. Nótese que justo en la zona de Cucao, de donde proviene el relato, la cordillera del Pirulil pasa a llamarse del

Piuchén, quizás por aquel cataclismo que relata Güell. El piuchén es un monstruo con atributos de varias especies, resultado de un castigo sufrido por una persona que ha fracasado en una cierta acción mágica. Son, generalmente, del mar, originariamente humanos y de aspecto cambiante (Cárdenas, 2005; Tangol, 1976: 129):

Lo que Güell relata se complementa con el llamado mito de la Huenchulao la Cucao. Según Negrón, una joven de cabello negro, llamada Huenchula, miraba su reflejo en un pozo, en la zona que hoy corresponde a Chanquín¹⁰¹. Su madre, al darse cuenta, la reprendió: no fuera a ser que el Millalobo, el Sumpall, se la llevase. La joven, sin embargo, volvió al pozo para llenar de agua su *chunga*, pero por un extraño designio no pudo acercarse a él, como si una fuerza invisible le apresara las piernas y los brazos. Su madre, la Huenchur, no le creyó, y la obligó a regresar a la fuente. Según Quintana, el Millalobo alargó su mano hacia ella y la paralizó, mientras su mirada la enamoraba irremediabilmente, a pesar de que el híbrido no podía hablar: se la llevó entonces a lo más profundo del océano (Quintana, 2007: 19). Pasadas algunas horas la anciana sintió gran preocupación por la ausencia de su hija y se encaminó hacia el pozo. El agua estaba revuelta, había sangre, hilos rojos flotaban como cabellos. La Huenchur llamó a la Huenchula desesperadamente, pero la Huenchula no apareció. La buscó por los arroyos y las playas, pero la joven había desaparecido (Negrón, 1997: 11 – 12).

Un relato recogido por Cárdenas expande la existencia del Sumpall en Cucao: a la Huenchula, según José Antonio Panichine (en 1992), se la habían llevado los “*dueños del mar*”o, lo que es lo mismo, aquellos que Caicai dejó a cargo del mar, hijos de animales acuáticos y mujeres de la tierra, mitad che, gente verdadera, mitad marinos, piuchenes. Al año la joven regresó con unarecien nacida entre los brazos. La criatura venía envuelta en una manta y su madre la dejó recostada en una vasija de madera, en casa de la Huenchur. Decía que se había casado con un rey y que venía a traerle regalos de parte de su esposo(en otras versiones, como la de Quintana, la Huenchur es una machi casada con un leñador, relación que justifica la necesidad del pago de la dote). Entonces le rogó a su madre que no tomara ni destapara a su nieta, que ni siquiera “se arrimara a su lado”, mientras ella iba a buscar paja para que los *quiñe mapo* (aquellos

¹⁰¹ Durante el año 2008, viviendo en Chanquín, uno de los comuneros de Palihue me mostró un hoyo de un metro de diámetro, excavado frente a su patio, en una zona arenosa, cerca del océano. Según él, aquel era el pozo donde la Huenchula solía observar su propio rostro: el pozo tenía una forma circular casi perfecta, pero no tenía agua.

que se han convertido en lobos de mar) pudieran sentarse. Pero la Huenchur no hizo caso: al levantar la manta la niña desapareció, “se hizo una ilusión”. Según otras versiones, la niña se hizo agua instantáneamente, y los restos de la pequeña se convertirían, luego, en la Pincoya (Quintana, 2007: 20).

La Huenchula, angustiada, regresó a la playa con lo poco que quedaba de su retoño, para nunca regresar. La Huenchur enloqueció: un día se largó a vagar por las playas, se arrimó a un bongo abandonado y empezó a gritar: ¡Cucao! ¡Cucao!. Perdióse entonces en el océano y, en sus profundidades, su cuerpo interte fue recogido por su nieta, la Pincoya, que la llevó frente a su padre, el Millalobo. El híbrido, el rey de los mares, le devolvió la vida, a condición de que navegara en su bongo por toda la eternidad, controlando las mareas y las tempestades (Quintana, 2007: 22).

Estamos en condiciones de regresar a la lógica mediada del mito de Tentén y Caicai Vilú. ¿Qué significa el resultado del cataclismo, a saber, la existencia de unos sobrevivientes que siguen con su vida en el bordemar, con los valles anegados y alejados de las cimas de los cerros? ¿Cuáles son las implicancias en términos de la manera de ser de los veliche del Chiloé colonial, su inmediata inclinación hacia el mundo, cuyo carácter es el de la dejación?

En el archipiélago, como microcosmos nacido de un cataclismo, esto implica dos cosas: primero, un nuevo paisaje como continuidad cosmológica virtual (püllu y sus lugares) y, segundo, el surgimiento de las nuevas personas discretas (am): la gente humana, che, y los anfibios o anfibios piuchenes con los que los che pueden hacer alianzas. La continuidad cosmológica virtual del paisaje se constituye en el límite mismo entre la tierra y el mar que, en estos tiempos cosmológicos, es efectivamente la marea, puesto que es su movimiento, como hemos visto, el que afecta los asuntos de la tierra, tal y como el agua de Caicai sube y modifica a los hombres o, en otras versiones, causando indirectamente la modificación, apareciendo entonces Tentén como la transformadora de los que no pudo salvar por no cumplir la función de la advertencia. En la constitución del paisaje como valle anegado y como continuidad virtual desde las cimas hacia el mar (suben las aguas y sube la tierra, el uno afecta directamente al otro, son dos ngen en pugna, ambos son serpientes) aparecen las personas: anfibias o también salvas, verdaderas. Así, por lo menos en Chiloé, *persona y paisaje se constituyen*

alunísono: el paisaje va apareciendo en la medida en que las personas se ahogan, escapan o se calcinan. Sin embargo, no son exactamente lo mismo.

La continuidad del paisaje aparece en el borde ambiguo entre la tierra y el mar: ambas suben al mismo tiempo, constituyendo una continuidad diferencial en su recorrido, hasta llegar a un límite. El dicho borde, siempre móvil, es el que constituye a los anfibios: son ellos, además, los que quedan del lado de la continuidad del paisaje. Son su efecto directo (específicamente los marinos: existen otros anfibios y otros híbridos— como el cuchivilu, la serpiente cerdo, o el basilisco, la serpiente gallo— que no trataremos aquí) porque ellos mismos son aparentemente continuos: su *amno* distingue entre qué es lo terrestre (lo humano, la gente) y qué es lo marino.

Sin embargo, y como establece Viveiros de Castro, la continuidad cosmológica no es lo mismo que la indistinción, sino que se copertenece con la discontinuidad discreta. Aquí, a pesar de no ocurrir una separación ontológica entre la naturaleza y la cultura, sino una continuidad interna y deviniente donde los “extremos” se confunden en el medio, debe recordarse lo que dijéramos más arriba: lo precosmológico constituye una “transparencia original que se bifurca en el relato del mito”. Es el caosmos un fondo de continuidad virtual y de diferencia “intensiva fluyente” que incide sobre un fondo continuo pero, aun así, heterogéneo: los animales no humanos no se han distinguido de los humanos todavía, todo ente es diferente de sí mismo, no existe perspectiva posible; en cierto sentido, todos los *püllu* son un solo *püllu*, y viceversa.

Es cierto que en el caso de Tentén y de Caicai Vilúno hay referencia a un caosmos en el que no existiera una distinción entre animales y hombres en términos de su exterioridad perspectiva. Sin embargo, retomando la noción de “microcosmos chilote”, el paisaje que se constituye en el medio del cataclismo opera, según se ha visto, como una continuidad virtual, un fondo, efectivamente, de diferencia intensiva y fluyente. Esto ocurre, sobre todo, porque el mito de Tentén y Caicai Vilú refiere a una diferenciación *interna* a los hombres o personas anteriores a los hechos relatados: la gente anfibia de los mares (acuático—personas, a veces con cuerpos de *piuchén*) y la gente verdadera del bordemar, (*veli*) che. Así, las personas constituyen la discontinuidad perspectiva de la afinidad sobre el fondo continuo de la continuidad virtual del paisaje.

Debe aclararse el por qué hablamos de bordemar y no de tierra. En el mito de Tentén y Caicai Vilú, para los mapuche en general, existen dos versiones de lo que

ocurre inmediatamente después de terminado el cataclismo, ya muertos la mayoría de los hombres (con el sol/fuego o con el mar) y traspuestas las perspectivas o am (anfibios y calvos). La primera, relatada por Carrasco, ocurre al llegar el momento en que el cerro y el agua no pueden subir más. Entonces el agua desciende por el calor del sol, el mismo que quema a quienes alcanzan la cima, regresando a su nivel original. En una variación de lo mismo, “*cuando el agua bajó al nivel acostumbrado, la gente descendió y pudo sobrevivir*” (Carrasco, 1985: 39). Pero en el caso de Chiloé esto parece ocurrir de una manera distinta. Según García Barría, las aguas subieron tanto que los valles quedaron anegados: el mar nunca volvió a bajar, los indios del archipiélago quedaron “atrapados” en sus islas y, sobre todo, entre los montes y el mar. Más aún, los nuevos recursos para sostener la vida de los grupos dispersos serán casi completamente marinos, de ahí en adelante.

Según Quintana, Tentén venció a Caicai aunque no de forma total, haciéndose imposible que el paisaje regresara a su forma original: el agua solamente dejó de subir. De los valles sumergidos quedaron pequeños promontorios levantados sobre el mar, que hoy por hoy son las islas que conforman los fiordos del archipiélago (Quintana, 2007: 12). Esto se condice, además, con el castigo inicial que, supuestamente, le da un móvil a Caicai Vilú para anegar el mundo: no haberserespetado el Ad Mapu, prosperando la poligamia y la embriaguez. Viviendo aislados en el bordemar, para los veliches o nuevos mapuches la capacidad de producción y de movilización de status será mucho menor que en los valles: habrá menos cahuines, menos mujeres por cada ülmen.

Ser veliche no es ser gente de la tierra, porque las aguas nunca volvieron a bajar: los sobrevivientes no viven en los cerros, porque el sol los calcina o, en una versión más local, porque los cerros se cubrieron de bosques y pantanos. Sólo queda vivir, entonces, entre los montes y el mar, vueltos hacia este último: esto es, en el bordemar. Mientras los anfibios, el Millalonco y sus congéneres, nacen en el borde mismo entre la tierra y el mar (podríamos decir: la marea), los veliche nacen *un poco más allá*, sobre el ritmo de las montañas que escapan al ascenso de las aguas. Si los veliche no están ni en las cimas de los cerros ni en el mar, ni tampoco en el borde que los une, es porque ellos mismos operan como diferenciación respecto de la continuidad cosmológica del paisaje, expresada insistentemente por la existencia de lo anfibio: son su actualización. Se escapa del mar para seguir siendo *gente*, retomando el Ad Mapu

que habían abandonado, esto es, para no ser ni peces, ni piedras, ni moluscos, ni Sumpall; se abandona los cerros porque son peligrosos, o simplemente porque les han sido negados.

Cuando se escapa del mar (o se emerge, como en la versión de Tangol) la única forma de salvación está en los cerros. Pero, al mismo tiempo, el agua convierte en anfibios o en anfibios piuchén a los hombres (o en meros productos) y la cima no puede ser ocupada (por la frondosidad o, en las versiones mapuche, por el fuego del sol). Lo único que queda, para escapar a la hibridación y a la muerte, a la continuidad misma del paisaje que se va constituyendo *sobre* ellos y *a través* de ellos, es el bordemar: ni en los cerros ni en el agua. Escapar de los extremos del paisaje es salvarse de perder la condición de habitante: vivir en y del borde, que es siempre móvil (la marea que sube, igual que el cataclismo, y que regresa para subir de nuevo...) ¹⁰². Mientras el mar y las montañas suben, las personas humanas se diferencian del fondo corriendo *hacia* los cerros *desde* el mar: no se encuentran en ninguno de los dos. Los extremos del paisaje, entonces, son peligrosos si se quiere conservar la perspectiva humana. Pero, al mismo tiempo, la continuidad del paisaje se funda en este “entremedio” de la tierra que sube persiguiendo al mar: el repetitivo movimiento de la marea y de las corrientes, puesto que el fundamento de la continuidad virtual del paisaje está en la relación misma entre Caicai y Tentén. Se afectan mutuamente, ambas son ngen.

Hay varias maneras, comenzado ya el tiempo cosmológico, de conservar el *am* en su *lugar*, esto es, de conservar la diferencia perspectiva sobre el fondo de la continuidad virtual como paisaje. La primera ya la hemos revisado, si bien no completamente: las prácticas económicas que abren el mundo significado como continuidad actualizada. Pero toda actualización es una contraefectuación, porque no es posible realizar la virtualidad sin actualizar las contradicciones que le son constitutivas. Así, en las prácticas que siguen el movimiento de la luna, esto es, de la marea, no sólo se devela la continuidad del paisaje, sino la discontinuidad de la persona respecto de él.

¹⁰² Una consecuencia interesante de estas reflexiones es que supone que el nivel original de la marea es “abajo”, que es cuando se piensa que la siembra de papas es más fructífera. Al “subir,” la marea acarrea pescados para los corrales de pesca, esto es, los productos llegados al valle inundado por causa de Caicai (y, en otras versiones, parientes cosmológicos de los indígenas); además, las corrientes de agua hacen que la papa sembrada no crezca. Cuando la marea “baja”, entonces, es porque está regresando a su punto original, antes del cataclismo que inundó el mundo.

Tanto como una copertenencia material entre la las corrientes del mar, lo que existe en la práctica de la siembra de la papa en las caídas de luna es la conservación de la discontinuidad sobre la continuidad subyacente: las corrientes de agua hacen que las papas no crezcan, echar la tierra del quechagüe en medio del mar provoca que las papas se maleen, etcétera. El mundo (y por lo tanto la persona) aparece como incompleto y de suyo contradictorio. Hay toda una lógica de afectación en juego: al influenciarse el mar con la tierra en el bordemar se hace necesario conocer y calcular los días y los tiempos para la subsistencia misma; qué actos hacen bien y cuáles hacen mal (¿golpear la red con chaumán? ¿Plantar estas patillas en esta luna?), qué plantas (¿Qué hierba he de usar para rociar estas semillas de papas, y por qué?), quiénes me han sacado la tierra del papal y para qué, qué momentos (¿lloverá para la siguiente luna nueva? ¿Debo esperar?), por qué ocurre tal cosa si debería estar ocurriendo otra (¿Qué le ocurre a este corral de pesca? ¿Qué he hecho mal? ¿Quién podría haberlo maleado? ¿Cómo lo mejoro?). La relación con la continuidad del paisaje es siempre conflictiva o, lo que es lo mismo, mediada, discontinua. Sin embargo, y como ya sabemos, este no es un asunto de la continuidad (puesto que la continuidad existe de suyo, según Viveiros de Castro) sino de conservar la perspectiva que los hace humanos. Y si asumimos que es en la relación práctica con el paisaje que las personas se constituyen, entonces la teoría de la persona verdadera, che, entre los veliche, es una de continuidad (la persona se constituye *al mismo tiempo* que el paisaje) y de discontinuidad (replicar la continuidad virtual del paisaje en la persona es trasponer el am, volverse anfibio): en este equilibrio terrible es que subsiste la humanidad en el bordemar. Pero el problema jamás se resuelve: al parajeo caví también le es interna la contradicción entre continuidad virtual y discontinuidad actualizada, peligrando permanentemente la condición humana.

El veliche está vuelto hacia la marea porque la marea repite una y otra vez el momento de su constitución. El veliche jamás está completamente constituido. El veliche deviene: su manera de ser inmediata nunca está del todo completa, así como tampoco lo están el borde del mar y de la tierra, el bordemar, en continuo movimiento. En este volcamiento económico y ontológico hacia la marea, el veliche está cosmológicamente volcado hacia el problema de las personas “verdaderas” y de la perspectiva: del otro lado del borde está el Sumpall, están los anfibios. Visto así, los anfibios y los anfibios piuchenes viven en un *bordetierra*, vueltos hacia la tierra.

La única manera de conservar la propia perspectiva, siguiendo el principio del perspectivismo multinatural, es volcarse hacia la perspectiva del otro. El Sumpall tiene otro am en otro püllu. Su cuerpo piuchén muestra los avatares del cataclismo, la continuidad inherente al conflicto entre las serpientes: ambas dan vida, ambas matan. Pero ¿cuáles serían las inclinaciones de un ser como el Millalobo? Se ve quizás a sí mismo como el verdadero humano, che, lo que sería lo más lógico siendo persona o, lo que es lo mismo, teniendo püllu, tal como los veliche.

Pero es también cierto que a su cuerpo (o por lo menos al cuerpo que, “verdaderamente”, ven los veliche) lo aqueja la falta de discontinuidad perspectiva respecto del paisaje: los anfibios están en la tierra y en el mar, se convierten en seres humanos y vuelven a su forma animal, o muestran, en su forma de ser o en su apariencia, rasgos de humanidad terrestre. Muchas veces es difícil distinguir qué partes de su contextura son terrestres y cuáles son marinas. Además, siendo muchos de ellos seres de arte, la manera en que afectan el mundo de la tierra (raptando mujeres y hombres, condicionando la fertilidad y las mareas, exigiendo respeto) es muy distinta a cómo los veliche afectan el mundo del agua. Más aún: su condición de seres de arte los hace hechiceros y por ello no tendrían lugar, por lo menos en el caso de los anfibios piuchenes, como el Millalobo.

Sabemos que los anfibios y los veliche pueden establecer relaciones de alianza por afinidad, esto es, de matrimonio (y, como ya sabemos, el anverso de la alianza es el canibalismo ritual). Si bien suelen ser los anfibios los que fuerzan la dicha unión, también es cierto que la alianza se hace posible desde el momento mismo del cataclismo. De hecho, las primeras alianzas entre personas humanas y personas híbridas ocurren durante la lucha entre Tentén y Caicai Vilú. Difiero con Carrasco cuando dice que la unión entre una mapuche y un Sumpall se legitima cuando el híbrido acepta las normas del matrimonio indígena puesto que, de otro modo, no podría haber intercambio entre los dos grupos (Carrasco, 1986: 36). Esto niega que las criaturas que viven en el mar son, de hecho, personas, y que por ende se relacionan con otros y entre sí como personas. Así, más que para la unión de unos y otros o, lo que es lo mismo, para la familiaridad entre unos y otros, la alianza opera como un transformador de cercanías en distancias: desde el punto de vista del veliche, la única manera de conservar la discontinuidad respecto del paisaje es

volcándose desde el bordemar, la cercanía misma con la “materia cosmológica” del paisaje del archipiélago, hacia la hibridación: aliarse con los anfibios y, por lo tanto, diferenciarse de ellos, a pesar del peligro que aquello suscita, puesto que los Sumpalles no son humanos. Lo que quiero decir aquí es que, para la manera de ser de los veliche, la diferencia no sólo consiste en un distanciamiento, sino también en la cercanía de la que depende: he aquí el punto preciso en el que se realiza la colonialidad chilota. La peligrosa cercanía permite la productividad de la discontinuidad como diferencia interna a la virtualidad cosmológica del paisaje, como fondo que permite, de hecho, la misma condición de persona que se busca sostener: la perspectiva humana.

El paisaje que se actualiza en el reunirse del paraje, entre las machullas, es un paisaje continuo pero incompleto. En el caví se contraefectúa entonces lo virtual: es en gran parte en el caví, vuelto hacia el mar y constituido como cercanía, que deviene la persona veliche o humana frente a lo anfibio o no humano. Porque es en el caví, de hecho, que se reproducen todas las continuidades/discontinuidades: la del paisaje virtual con el paisaje concreto (paraje); la del paisaje como tierra | mar, en el bordemar; la del paisaje continuo, cosmológico, con la persona (el paraje/caví se constituye para deshacerse); la de la alianza entre las machullas (el caví, a pesar de ser una reunión en la cercanía como lugar, está fundado en diferencias constituidas como distanciamientos, externalidades perspectivas); y, por último, el caví reúne el paraje bordemar *frente* al paraje bordetierra, donde existe el peligro cosmológico más insistente, la contradicción entre la continuidad anfibia y la continuidad discontinua. Esto relativiza lo que dijéramos junto con Turner: si bien el ritual constituye la *communitas*, esto no significa que aquel “estar los unos frente a los otros” signifique una completa disolución de la estructura diferencial que sostiene al grupo en cuestión: más bien, se generan relaciones dialécticas entre distintos niveles que nunca se totalizan entre sí. Es en estos niveles de actualización de virtualidades sucesivas, entonces, que se constituye la persona veliche y, sobre todo, su manera de ser: una manera de ser que deviene paisaje. Esto es ser humano.

Visto así, no es que la tierra y el mar se dirijan hacia el bordemar, constituyéndolo: es desde el bordemar que manan todos los cerros y se levantan todas

las aguas. En ese punto de inflexión, en que nada es continuo ni discontinuo (pero tampoco indistinto), las relaciones entre paisaje y persona son siempre contradictorias e irresolutas. Solo de este modo, sin embargo, pueden coexistir las personas del bordemar, las personas humanas, con el paisaje del bordemar, y viceversa. Así, tanto como la persona veliche es una *manera de ser devenir paisaje*(desde ahora, *devenir paisaje*), el paisaje es una manera de ser devenir persona (la persona veliche es *como* el paisaje, el paisaje es *como* la persona humana).

Nos hemos perdido en este viaje hacia el bordemar, pero encontramos nuevamente el sendero, nuestra búsqueda de los límites de la colonialidad y de su posible trasposición. En el entendido de que la persona humana moviliza la mediación imposible de la contradicción cosmológica, el mito de Tentén y Caicai es inverso al mito de la Modernidad. Este último opera por negación del haber previo:*Abgrund*, el mito que, en la deficiencia frente al objeto que pone al (ahora) sujeto en un permanecer junto – a, permite el reconocimiento del sí Mismo en el distanciamiento. El mito de la Modernidad pretende dejar en lo oculto la violencia inicial que desapega del haber previo como la inmediata cercanía, haciéndose de una verdad por corrección respecto de un mundo pasivo y, a la vez, una verdad situada en el intelecto. Es un mitofijo de la humanidad, sostenido de suyo en la colonialidad como fundamento epistemológico. Por otro lado, la humanidad veliche no es fija y, sobre todo, no puede ser separada del haber previo constituido (una y otra vez) por el contradictorio cataclismo que traza las múltiples y continuas discontinuidades en la actualización de la relación de las personas con su entorno: los veliche afirman una y otra vez la pregunta por la cercanía. Son, entonces, dos tipos de mitos distintos, inversos, con distintas teorías de la constitución de la persona. Pero la diferencia radica en que el mito chilote contiene al mito Moderno, mientras que este último se consume en un vacío que es siempre imaginario.

El permanente conflicto entre continuidad paisajística y discontinuidad de la persona humana (y viceversa), que constituye el devenir paisaje de los veliche del archipiélago, es notorio en la necesidad más intensa de diferencia con un Otro que tuvieron los indios de Chiloé, antes de la llegada del español: los chonos del sur. La relación de cercanía que tienen los indios chilotes con el ámbito de lo anfibio, en el plano mitológico, se media insistentemente en la cercanía entre el bordemar y lo que

hemos llamado bordetierra: los veliche están volcados hacia lo anfibio para diferenciarse respecto de él. Así, se comprende que entre los chonos y los veliche de Chiloé haya habido conflictos permanentes: los españoles no vieron guerra entre los indios chilotes, de un caví al otro, pero sí vieron malocas sucesivas hacia los archipiélagos del sur (y desde los archipiélagos del sur hacia el norte). Al parecer, la cercanía que sentían los veliches respecto de los chonos, tanto en términos geográficos (los chonos solían navegar por los fiordos de Chiloé) como conceptuales, hacía que generar diferencia respecto de ellos, con el uso de actos bélicos (no sabemos, sin embargo, si con prácticas de exocanibalismo ritual), fuera productivo tanto en términos políticos como cosmológicos (en el supuesto de que la política y la cosmología veliches pudieran ser separadas entre sí, asunto de suyo improbable).

Los chonos y, en general, todos los grupos canoeros del extremo sur, son anfibios por antonomasia. Según Byron, que vivió entre los chonos después del naufragio del Wager,

“(...)No parece sino que la Providencia hubiese dotado a esta gente con una especie de naturaleza anfibia, ya que es el mar la única fuente de donde sacan su sustento. Como este elemento es aquí muy borrascoso y la resaca lo arroja furiosamente contra la árida costa, para conseguir algo que no sea una foca es necesario ir a buscarlo en la tranquila profundidad de las aguas. Lo que motiva estas reflexiones es la precoz inclinación que pude observar frecuentemente entre los indios de estos salvajes: ya a la edad de tres años puede vérselos gateando entre las rocas y arrecifes, desde donde se tiran al mar sin preocuparse del frío”(Byron, 1955 [1769]: 94).

Los veliche le hicieron la guerra, hasta por lo menos el siglo XIX, a los indios del sur: indios que se sumergían en el mar para pescar, indios que pasaban gran parte de su vida sobre sus embarcaciones, indios con los que, además, intercambiaban productos, como se vio en otro capítulo. El peligro que suscitaban los chonos para los indios chilotes es el de la continuidad de las perspectivas, tal y como el Millalobo: ser transpuestos en su propio am, dejar de ser humanos. Las alianzas entre ambos son bastante probables: cuando los huilliche entraron en el archipiélago en tiempos

precolombinos, los chonos ya estaban ahí desde hace hacía por lo menos doce mil años. El intercambio y la violencia entre los dos grupos debió haber provocado traspasos de prácticas y de conceptos, mientras los huilliche obligaban a los canoeros a recluirse cada vez más hacia al sur: los que más tarde se convertirían en veliche tuvieron que aprender las técnicas de navegación de los indios australes, por ejemplo (Saavedra, 2011: 42).

Desde la perspectiva del bordemar los chonos vivían en el bordetierra: eran nacidos en el mar, eran hombres hechos de agua y, por lo tanto, tenían otra perspectiva: no eran humanos. Eran peligrosamente “continuos”, andaban casi desnudos, se embetunaban el cuerpo con aceite de lobo de mar y, más aún, se alimentaban de ellos quizás en un terrible acto exocaníbal. Los veliche y los chonos no eran ajenos entre sí, mantuvieron relaciones desde tiempos precolombinos y durante toda la época colonial. Es en contra de estos indios, entonces, que los veliche decidieron volcar su belicosidad diferencial para conservarse en su manera de ser deviniente; sólo así movilizaban el poco status que podían generar viviendo aislados entre sí, sumidos en el microcosmos del archipiélago, y sólo así parecen explicarse los pocos elementos bélicos que poseían.

Y es desde este punto de vista que propongo, en lo que sigue, desprender el sentido de lo indio en el Chiloé colonial, desde el acto de exocanibalismo perpetrado en 1712 como producción de diferencia en la cercanía. Con ello, se nos aparecerá una nueva manera de comprender la colonialidad, traspuesta de sus límites ontológicos.

Tan Cerca.

*Sería interesante poder ser dos reyes al mismo tiempo:
ser no un alma de los dos, sino las dos almas.*

Fernando Pessoa, *Libro del Desasosiego*.

I. *No hay mestizos en el bordemar.*

El devenir paisaje veliche supone que la persona humana, teóricamente constituida en el bordemar, está volcada en dirección a la constitución del paisaje y viceversa. Este es el haber previo del carácter dejado que, como he dicho, compartían tanto españoles como indios desde el siglo XVII al siglo XVIII, debido sobre todo a la unión residencial en los mismos cavés. En este sentido, la dejación se comprende desde la inmediatez de un habitar en el que la negación de la dispersión (cosmo) geográfica en el bordemar es negar el propio ser, puesto que se cancela la contradicción inherente entre el fondo de continuidad virtual del paisaje y la externalidad perspectiva que, cosmogónicamente, aparecen al mismo tiempo. El veliche, en su devenir vuelto a la marea, habita sus lugares en un permanente peligro de indistinción/externalización respecto del entorno al que pertenece de suyo, dejando de ser humano al mismo tiempo que se constituye como tal. Respecto de lo anfibio, he sugerido que el problema es el de los extremos de la contradicción: deshacerse en la continuidad virtual (que resultaría en una completa destrucción del microcosmos chilote, de su humanidad). Pero en la unión residencial el problema ya no será lo anfibio, sino lo radicalmente externo y, al mismo tiempo, lo radicalmente cercano: una negación del paisaje como manera de ser. Dicho de otro modo: si con lo anfibio la pregunta es la pregunta por la humanidad, con los españoles la pregunta será la de la persona.

Lo que está en juego es la mediación: el eje en el que la persona veliche y el paisaje del archipiélago se constituyen mutuamente. Así se comprende el daño que pudiera provocar la pérdida de la dispersión, la reducción en sociedades, la transformación del entorno abandonando el bordemar (sobre todo con la penetración en los bosques), en fin, todas las ideas sugeridas por observadores externos, destinadas a

terminar con la incivildad dejada de los isleños. Estos observadores, sin embargo, fueron incapaces de ver que más allá (y más acá) del carácter “pusilánime” de los indios y de los españoles chilotes existían lógicas muy complejas, contradictorias y en constante mediación.

Al vivir los españoles como vivían es evidente que pasan a ser parte constitutiva de la manera de ser descrita en el capítulo anterior: propongo que los españoles también devienen paisaje. Ni españoles ni indios, asumiendo la ontología del paisaje que he propuesto hasta ahora, podrían ser personas/sujeto constituidas en el vacío (con un carácter impositivo, y no dejado, sobre el mundo), puesto que el haber previo *ya no es* el de la representación como reconocimiento. Pero, como se dijo en otro capítulo, la manera de ser es fenomenológicamente inseparable de una disposición afectiva. En términos algo más concretos, compartir una misma manera de ser no significa que se comparta una misma teoría de la persona. Estaríamos equivocados, entonces, si asumiéramos de antemano que, en Chiloé, españoles e indios eran lo mismo.

Es tiempo ya de aclarar algunas cosas que han venido quedando en el tintero. Hasta ahora hemos descrito a las personas no indígenas del Chiloé colonial como “españoles”, obviando la existencia del mestizaje. Lo he preferido de esta manera porque no pretendo abordar el mestizaje a la manera biológica o de la densidad poblacional, quiénes eran mestizos y quiénes no en términos de filiación sanguínea. Para el caso de Chiloé parece más productivo seguir las reflexiones de Bernand y de Gruzinski. Desde el punto de vista de estos autores el mestizaje, una unión tanto biológica como cultural, representa un problema sociopolítico antes que racial, sobre todo en una sociedad estamental como la colonial, donde las posiciones sociales están codificadas de antemano, así como los deberes y las obligaciones: de los mestizos, entonces, se desconfía (Bernand & Gruzinski, 2005: 8).

Siguiendo esta línea de reflexión, Bernand sugiere que el mestizo representa un universo *híbrido* dentro de la sociedad estamental. Pensada ésta como un cuerpo (del que el rey es la cabeza), sus partes no pueden ser iguales: un cuerpo híbrido, o un cuerpo que tuviera partes híbridas, mezcladas, no funciona correctamente (Bernand, 2001: 106). Desde el punto de vista de las dinámicas entre españoles e indios, podría pensarse que esta relación entre sociedad estamental y mestizaje es de aculturación.

Pero no todo mestizaje es aculturación (porque no todo mestizaje reproduce la imposición de una cultura sobre otra), no todos los contactos son mestizaje (en lo que respecta a esta investigación, porque el mestizaje no es objetivo) y no todo contacto cultural es mestizaje (porque hay contactos culturales sin permeabilidad) (Bernand, 2001: 105 – 106). El mestizaje es un caso bastante particular de contacto entre grupos: el mestizo sólo aparece cuando es un problema. Y, cuando se hace presente, es despreciado tanto por indios como por españoles, puesto que no pertenece a “patria” alguna. Al no tener lugar, los mestizos (y, según Bernand, los híbridos en general) falsean o confunden la identidad de quién los observa desde, por decirlo así, la ascendencia sanguínea. El mestizaje sugiere, por ende, el problema de las “*fronteras tenues*” entre los mundos, con la inquietante posibilidad de cruzarlas. Los mestizos configuran una triple ambigüedad: jurídica, política y familiar. Serán considerados, por lo menos en América, como *desnaturalizados*, porque su lealtad al lugar donde viven es dudosa. Esto es lo mismo que decir que los mestizos no tienen una nación distintiva, si entendemos nación como aquel grupo que tiene un origen en común, un grupo homogéneo que, en mayor o menor medida, determina el comportamiento esperado de las personas (Bernand, 2001: 119, 122 – 123).

Hay suficientes referencias como para asegurar la existencia de mestizaje durante la Colonia chilota, en términos solamente biológicos. Ovalle relata la historia de un supuesto “escándalo público” en el Curato de Castro. Tuvieron los jueces que sacar a una india del poder de

“cierta persona principal que mucho tiempo había vivido escandalosamente con ella, y no sólo él, sino también sus hijos; sintió mucho que se la quitasen y escapándose la india de un ministro de Justicia que la llevaba y volviéndose a su casa, él la ocultó y públicamente se quejaba arrebatado de pasión, y ciego con cólera echaba verbos por las diligencia que de nuevo se hacían para prenderla” (Ovalle, 1646: 401).

Si esto no resulta convincente, nótese lo que escribe Güell:

“(…) *todas las demás familias* (que no viven en Chacao), *así de indios como de mestizos y españoles, están dispersas por la isla* (...) *En tiempos pasados, tomándose los encomenderos más derecho que el que les competía, hacían también servir en sus casas a las indias, principalmente solteras, de donde, según se puede creer, proviene el crecido número de mestizos, esto es de una y otra sangre, que se observa en el archipiélago*” (Güell en Hanisch, 1983: 258, 260).

Como se sugirió en capítulos antecedentes, el abuso de los encomenderos sobre los encomendados permitió que los primeros se hicieran de las hijas e hijos de las indias, por lo que sería iluso pensar que no existió amancebamiento de hispanos con aborígenes y, por lo tanto, mestizaje. Para fines del siglo XVIII el mestizaje desvalorizará la distinción entre nobles y plebeyos para el siglo XVIII, es decir, el mestizaje irá a afectar la condición benemérita de los vecinos españoles (Urbina, 1983: 104). Según Nepomuceno Walther, “*los colonos de esta tierra son Españoles e Indios criollos. Cada español, como también los mestizos, cumple con el servicio al Rey con sus propios gastos y no pagan ninguna otra contribución o impuesto*” (Walther en Cárdenas, 2000: 80 – 84). Así, concuerdo con Urbina cuando dice, de las “*fronteras meridionales indianas*” que se caracterizan, entre otras cosas, por la condición mestiza de aquellos que se consideran blancos (Urbina, 1983: 14).

Sin embargo, siguiendo a Bernard y a Bernard y Gruzinski, una pregunta distinta es aquella que refiere ya no al mestizaje como proceso, sino al mestizo como categoría pensada: ¿había, realmente, mestizos en Chiloé, más allá del fenómeno biológico? Todo parece indicar que no. En un documento anónimo de finales del siglo XVIII, se dice que, entre indios y españoles, “(…) *depende esencialmente esta diferencia de los fueros que se han concedido a los unos y se han negado a los otros, entrando por consiguiente en la clase de los primeros cualesquiera nuevos colonos que la suerte deparase a estas regiones*”¹⁰³.

¹⁰³ Documentos inéditos para la Historia de Chile de José Toribio Medina. “*Reino de Chile tomo I: Chiloé, descripción del archipiélago*”. Tomo 257, n°7454.

De esto se desprende que las categorías sociales no eran sanguíneas, sino sociales y políticas: los criterios de “quién era quién” fueron muy variados. En otro documento, de 1711, Diego Muñoz, “*persona miserable*” e hijo de español y de india (y al que, por lo demás, no se le llama mestizo), pide no ser reducido a encomienda¹⁰⁴, lo que significa que la categoría de mestizo no es admisible en el archipiélago: o se es español o se es indio. Esto se condice con las descripciones del fray Agüeros: “*no hay en toda la provincia de Chiloé Mulatos, Chinos, Zambos, Negros ni otras castas, que son tan comunes en las Américas: y solamente se conocen las dos porciones de Españoles, e indios*” (Agüeros, 1897: 109).

No existencómputos que esclarezcan la magnitud del mestizaje en la colonia insular: muy de vez en vez se especifica en los censos que los mestizos han sido incluidos en la población española. Según el autor, los censistas se encontraron una y otra vez con la dificultad de distinguir unas categorías de otras en una sociedad en la que la distancia entre los grupos es muy estrecha (Urbina, 1983: 43 – 44).

Pero no es tan claro que los mestizos hayan sido asociados, tan fácilmente, con los españoles. Según el Padre Rosales muchos mestizos se habrían aliado con los indios. Esto es fácilmente comprensible: mestizos e indios compartían un cierto nivel de pobreza y una cierta forma de trabajo, a pesar de que los indios tenían que pagar tributo. Según Rosales

“En el primero gobierno del General Don Fernando de Alvarado, cuatro mestizos nacidos y criados en Chiloé trataron de alzarse con la tierra y amotinaron a los indios, facilitándoles la conspiración y prometiéndoles su ayuda. Tuvieron encubierto este trato hasta que, haciendo una jornada a tierras del enemigo españoles e indios amigos, los mestizos hablaron a los caciques y les dijeron: ‘Ea, hermanos, que esta es buena ocasión para matar al General y a los vecinos y quedar vosotros libres de encomenderos y de amos a quienes servir (...) Eso es lo que queremos, respondieron, para matar a todos los vecinos y desollarlos y guardar sus pellejos llenos de paja, y confederarnos con el enemigo Cunco(...) Y el temor y recelo de los mestizos que se crían entre los indios y con sus costumbres, siempre se tiene en aquella provincia” (Rosales, 1877 [1674]: 149 – 150).

¹⁰⁴ Real Audiencia, vol. 2720.

De este modo, parece haber una cierta arbitrariedad en lo que, internamente, se considera español o indio en relación a los “mestizos”. Un mestizo será español o indio dependiendo de la situación, como se desprende del caso de Diego Muñoz. El mestizo siempre será situado en el alguna parte, dejando de existir, como mestizo, al nacer. Este fenómeno, en términos de la unión residencial, es esencial: no hay nada que medie la relación entre españoles e indios. Las dos “naciones” están enfrentadas la una a la otra, sostenidas por una misma manera de ser: hay una ambigua y terrible cercanía en común, que pone en contraste dos teorías disímiles de lo que significa existir. Una consecuencia antropológica de esta conclusión es que nuestra pregunta inicial acerca del sentido de lo indio en el Chiloé colonial se transforma *en y desde* la geografía y la cosmogeografía chilota, si entendemos cosmogeografía como aquella geografía que por sí misma actualiza la contradicción inherente a la virtualidad que la constituye, y viceversa. Porque si hay un fondo común a ambos grupos, al conquistador y al conquistado, entonces el sentido ya no puede ser solamente de lo indio, sino que lo es, sobre todo, de la colonialidad misma, constituida, como sabemos, en la relación entre los unos y los otros: una diferencia colonial impuesta en la dispersión de los cavés, una colonialidad cuyo fundamento epistemológico ha sido desplazado. Nuestra aproximación a la disposición afectiva respecto de la manera de ser, que es siempre un modo de volcarse hacia el sentido, debe, por esto mismo, preguntarse primero por la disposición afectiva de los españoles respecto del sí mismo, de la condición arrojada de su propia existencia en Chiloé. Nuestra hipótesis inicial (que el sentido de lo indio está en la relación entre españoles e indios en el paisaje) resulta ser solamente correcta, pero no verdadera, parafraseando a Heidegger: debemos desprendernos de ella, puesto que ha sido *traspuesta* hacia otro lugar.

II. *La disposición afectiva de lo español en el Chiloé colonial.*

Según Romero, los españoles que llegan a fundar las ciudades coloniales al Nuevo Mundo “*son de origen humilde, aventureros y codiciosos*”; para ellos América era (entre otras muchas cosas, como hemos visto) una oportunidad para el ascenso social y económico. Pretendían alcanzar niveles sociales análogos a los de la península

y, para esto, era necesario obtener riquezas haciéndose uso de la mano de obra indígena. Con estas primeras fundaciones de ciudades, y bajo la idea del derecho del conquistador a un cierto status en estas nuevas tierras de la Corona, surgen los “vecinos”, los “pobladores”: aquellos que se han ganado, por el hecho mismo de la Conquista, un territorio (Romero, 1977: 59 – 60). Como, bajo el concepto de estas gentes, la tierra estaba vacía puesto que nadie había transformado la naturaleza circundante, el territorio incluía a las gentes que vivían en él: los indios no se habían distinguido del entorno, y por ende el trabajo al que serían sometidos era un beneficio tanto para los naturales (porque serían civilizados y llevados al nivel de las sociedades humanas que, en teoría, debían alcanzar) como para los españoles y, de este modo, para la Corona (cumpliendo esta última con su designio: evangelizar , civilizar , el continente).

La actitud del conquistador, propone Romero, es la de una nobleza y una riqueza pensada en relación con Europa, esto es, como parte de la sociedad estamental a la que, en teoría, ellos mismos pertenecían (Romero, 1977: 67). Esta actitud se irá transformando a lo largo de los siglos, sobre todo por las relaciones económicas entre quienes dominan los circuitos hispanoamericanos de riqueza y la metrópolis. Según Halperin Donghi, en los centros de poder económico de las Indias españolas (“el área de mesetas y montañas de México a Potosí”), se da una supremacía de quienes transan con la economía metropolitana, a saber, el fisco y aquellos que comerciaban con la Península; el resto de los sectores de la economía colonial, por su parte, se mantuvieron al margen de la circulación monetaria. Este sistema fue beneficioso sobre todo para la metrópoli, mientras que, poco a poco, iba dejando a un lado a los sectores dominantes, adaptándose estos últimos al punto de vista de la Corona, que organizaba la economía indiana para su propio beneficio, como era de esperarse. La conciliación entre los “bandos” fue posible porque la riqueza americana no sólo venía del metálico obtenido en las minas, sino también de la mano de obra indígena (que era utilizada en las minas con el sistema de *mitas*) y de las tierras (Halperin Donghi, 2005: 18 – 19).

Los conquistadores y sus herederos, entre los que se incluyen, evidentemente, los hispanos de Chiloé, se orientan entonces a estas actividades, agrícolas y artesanales, primero como encomenderos a los que se les ha otorgado un conjunto de indios y luego, sobre todo por la catástrofe demográfica de los siglos XVI y XVII, como dueños de tierra recibidas en merced. Desde aquí se va configurando en las Indias un modo de vida

señorial que se conservará hasta el siglo XIX. El conflicto entre estos señores de hacienda y el sector minero (en directa relación con la metrópolis) se suscita por el control de la mano de obra: el servicio obligatorio en las minas iba ganando cada vez más resquemores entre los señores de feudos y los administradores donde los indios eran reclutados (Halperin Donghi, 2005: 20). El conflicto entre la economía volcada hacia la metrópolis y la economía de los conquistadores y sus descendientes se acentúa con los siglos. Esta última existirá al margen de la economía hispanoamericana como un todo y, según Halperin Donghi, esto significa que la sociedad colonial no habría sido necesariamente una sociedad feudal, si bien los rasgos económicos feudales ciertamente estaban presentes. Para el siglo XVII la comunidad agraria indígena, de la que se valían los hispanos, será remplazada por la hacienda, si bien diferencialmente, dependiendo de si existía o no un mercado que pudiera sostenerla en tal o cual lugar: la hacienda se dirige a consumidores externos y por lo tanto se desarrolla en relación directa con el contacto con la metrópolis (Halperin Donghi, 2005: 21).

En el panorama de la economía colonial de las Indias entre el siglo XVII y el siglo XVIII la explotación agrícola conformará, entonces, una segunda zona siempre dependiente de la mercantil y de la minera, si bien capaz de desarrollos propios. A esto Halperin Donghi lo llama “pacto colonial”. La encomienda y luego la hacienda se configuraron como fuentes de fuerza de trabajo, alimentos, tejidos y bestias de carga para las ciudades y las minas. Sin embargo el dicho pacto se transforma para el siglo XVIII, específicamente por la estagnación minera pero, sobre todo, por las nuevas estrategias de la Corona para asegurarse las riquezas de sus colonias, frente al descenso de la productividad en la Península y el avance de la economía europea del que España iba quedando progresivamente afuera. Las reformas al sistema comercial introducidas entre los años 1778 y 1782 liberan el comercio entre las colonias y la metrópoli: lo que se pretendía era convertir a las Indias en consumidoras, desbaratando las redes de poder locales en el quizás ya no tan Nuevo Mundo (Halperin Donghi, 2005: 22, 24).

Las relaciones con la metrópolis, de la que los poderes fácticos de las colonias españolas se iban sintiendo cada vez más alejados y en conflicto, irían transformando la manera en que los hispanos y los hispano – criollos se veían a sí mismos, entre el siglo XVII y los procesos de independencia del siglo XIX. Según Xavier François – Guerra las independencias americanas, más que a procesos liberales internos, construidos desde

los albores de la colonia por un conflicto político entre los peninsulares y los criollos (como propone la historiografía americana nacionalista del siglo XIX y de principios del siglo XX, por ejemplo), repito, estas independencias, se debieron a la sensación de exclusión de las élites políticas y económicas de las colonias respecto de las decisiones en la metrópolis (por ejemplo, por la poca participación de los estamentos de las Indias en la Constitución de Cádiz, después de la entrada de Napoleón en España) (Guerra, 2003: 117 – 151). Esta sensación política tenía sus antecedentes en las contradictorias relaciones económicas entre los distintos sectores de las colonias hispanoamericanas y la metrópolis. Para el siglo XVIII esa actitud inicial de los conquistadores españoles del siglo XVI, el sentido de la nobleza fundado en el sistema social de la península, se había esfumado casi completamente de las Indias.

Sin embargo, Chiloé estuvo casi completamente aislado de estos procesos (excluyendo la venta de indios hacia el exterior de la Provincia, para alimentar un sistema económico en el que la encomienda iba quedando cada vez más aislada). Es por eso que los españoles de Chiloé conservaron un sentido de la nobleza y de la república muy similar al del siglo XVI y hasta el siglo XIX: el gobernador Antonio de Quintanilla, junto con indios y españoles, resistió los embates del proceso de independencia en Chile, convirtiéndose Chiloé en el último bastión español. Según Urbina la república de españoles, a fines del siglo XVIII, seguirá siendo sinónimo de los primeros vecinos y conquistadores que fundaron la ciudad de Castro con el Mariscal Martín Ruiz de Gamboa, incluyendo los mestizos: tanto los beneméritos o nobles, los españoles “sin claro origen” y la plebe (pobres, mestizos) serán llamados *españoles*.

Los beneméritos, que son los menos y entre los que se cuenta una minoría de encomenderos, viven dispersos en sus estancias. Materialmente no muestran demasiada diferencia con el resto de la población española: su patrimonio se reduce a la tierra, el ganado y el tributo de los indios, recursos que no les permiten una vida demasiado acomodada ni, mucho menos, acumulación alguna de riqueza (Urbina, 1983: 103). Por ello se autocalifican como pobres, arguyendo que la única razón por la que viven en Chiloé es para servir a la Monarquía. Siendo nobles, rechazan toda labor manual, si bien la pobreza en la que viven los obliga a realizar, personalmente, algunas faenas en el

campo. Esto lo observó, por ejemplo, Moraleda, cuando la encomienda ya había sido abolida:

“Entre los españoles no hay quien (exceptuando algunos carpinteros toscos) se avenga a ejercer los oficios mecánicos ni artes liberales, por un ridículo despreciable entusiasmo de vanidad que, en medio de la misma indigencia en que siempre están, los constituye en otros tanto quijotes, cuya perturbada imaginación no se separa un punto de los empleos y dignidades a que su alucinación los lisonjea acreedores, memorando continuamente la caballería y olvidando que el hombre más vil de una república es el ocioso (...) la miseria de sus habitantes es tan positiva que la única diferencia sustancial que hay entre el más rico y el más pobre es la de acopiar el primero algún trigo, cebadas y papas más que el segundo, para no padecer tan estrecha indigencia (...) ningún vecino hay que pueda sostener el uso del pan y carne todo el año en su casa (...)” (Moraleda y Montero, 1888 [1793]: 207, 220).

Sin embargo lo anterior, los beneméritos conservan su prestigio durante el siglo XVIII: la encomienda les sirve, sobre todo, para sostener aquella relación de ascendencia con los conquistadores de los que se desprende su nobleza. Como se vio más arriba, esta es la misma actitud que tuvieron los hispanos apenas llegados a las indias, cuando fundaban las ciudades y hacían efectivo su derecho sobre el territorio “vacío”. Este prestigio social tenderá a desaparecer muy tardíamente, a principios del siglo XIX, asentados los efectos de la abolición de la encomienda.

Con la salvedad de la posesión de encomienda, los españoles medios (*moradores* de Castro) no se distinguen en demasía de los españoles nobles: poseen criados, pequeña propiedad y ganado; la mayoría de ellos eran pequeños comerciantes. Por último, la plebe de los españoles es la que vive más cercana y de manera más similar a los indios, siendo a veces indistinguibles de ellos: cultivan sus parcelas, poseen algunos animales y frecuentan los alerzales de la cordillera continental para cortar madera tanto para ellos como para terceros; fabrican ponchos, preparan jamones para el comercio o se contratan como jornaleros. Son, en gran parte, quienes constituyen la tropa sencilla o milicia, sin cargo alguno dentro de ella (Urbina, 1983: 103 – 105).

Según los españoles, los indios son perezosos por naturaleza: liberar al indio del trabajo es, además, amenazar la seguridad de la provincia. Manteniéndolos ocupados (pensaban los hispanos insulares) se evitan tanto revueltas como maquinaciones. Según Urbina, el argumento que los españoles esgrimen es uno que, a todas luces (y sobre todo para el siglo XVIII) habría parecido arcaico para el resto de los hispanos y criollos de las Indias: la compulsión estatal, es decir, “*el derecho que cabe al Estado para obligar a sus súbditos a contribuir a su mantención y conservación*” (Urbina, 1983: 145). La república era concebida, entonces, como un “cuerpo moral” (esto es, la sociedad colonial vista como un cuerpo) compuesto de dos naciones, la de indios y la de españoles: ambas conservan la estabilidad del dicho cuerpo, socorriéndose mutuamente. En este esquema, los encomenderos son la cabeza del Estado, mientras que los indios contribuyen con su trabajo a la conservación y subsistencia de la nobleza. Es por eso que, durante todo el siglo XVII y gran parte del XVIII, los españoles de Chiloé pretenden distinguirse lo más posible de los indios, a pesar de que ni las condiciones materiales ni sociales lo permiten: desde afuera unos y otros son casi indistinguibles, puesto que comparten una misma manera de ser. Nótese el siguiente extracto de la carta que el cabildo de Castro envía al Obispo Auxiliar Azúa en 1743: “(...) *pues nuestros antepasados y progenitores fueron los conquistadores que le ganaron al Rey Nuestro Señor ese tan pingüe Reino; y no contento con eso dejando éstos sus conveniencias a los que quizás quisieron descansar pasaron a conquistar esta Provincia*”¹⁰⁵.

La actitud que los españoles toman respecto del indio se condice con la que Romero describe para los primeros conquistadores: instaurar una diferenciación radical entre la naturaleza y sus salvajes a partir del establecimiento de la ciudad de los nobles, controlando desde ella todo el territorio. Al mismo tiempo, esto no es distinto de las ideas de Buffon o las de Moraleda (a diferencia de que, en Chiloé, los conquistadores se sienten con el derecho de restarse del trabajo) o de las concepciones europeas que describe Bernand para el siglo XVI respecto de la relación entre mestizaje y entorno: los hispanos de Chiloé, con la compulsión estatal, no sólo pretendían distinguirse de los indios sosteniendo una homogeneidad interna fundada en la ascendencia benemérita,

¹⁰⁵ Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile de José Toribio Medina. “*Carta a Azúa*”. 16 de abril de 1743. Tomo 185, Pieza n°4171).

sino que pretendían conservar un vínculo con la metrópolis y, por lo tanto, una desesperada distinción respecto del paisaje. He aquí el mito Moderno por antonomasia: el control que se cree poseer sobre los indios por derecho sólo existe en la medida en que es dable trazar, concreta o imaginariamente, una relación de continuidad con Europa, desde donde mana la subjetividad que sujeta al mundo como imagen, negando su propio “locus de enunciación”. Los españoles de Chiloé pretendieron sostener esta forma de pensar hasta casi terminado el siglo XVIII, justificando su aboleo mientras, en el resto de las Indias, se asentaba poco a poco el liberalismo. Es sólo así que puede comprenderse la diferencia colonial en abstracto: sin embargo, nada nos dice esto, todavía, de la diferencia colonial en Chiloé.

En términos de lo que he venido diciendo hasta aquí, la diferencia colonial impuesta sobre los indios es, al mismo tiempo, una diferencia puesta sobre el devenir paisaje. El mito español, sin embargo, ha sido destituido aquí de su civilidad metropolitana, dispersándose por las playas del archipiélago: ha sido traspuesto desde la cultura hacia la naturaleza por una relación de continuidad interna. Más que un ocultamiento justificador de la violencia epistémica, sosteniendo al subjectum como imagen del mundo, el mito moderno en ciernes opera aquí como una medida de lo posible: un sentido sin dirección que, al oponerse al devenir paisaje, se disuelve una y otra vez, muriendo definitivamente a finales del siglo XVIII. Ni los más acérrimos defensores de los hispanos chilotes, admirados por el amor hidalgo que todavía decían profesar por la Península, aseguraron poder ver algo de los otros procesos modernizantes que ya estaban ocurriendo en Europa, algo de sí mismos. Era como si ahí en Chiloé se hubieran cumplido todas las pesadillas del mito originario de la Conquista.

Dicho de otra manera: a pesar de que la diferencia colonial, a todas luces, depende del haber previo que hemos descrito anteriormente, los hispanos de Chiloé pretenden, todavía, constituir la en el vacío imaginado, desde el minuto mismo en que Martín Ruiz fundó la ciudad de Castro como un bastión de civilización impuesto a la indomable naturaleza del archipiélago. Sin embargo, y a pesar de conservarse la actitud inicial del conquistador en Chiloé, el hidalgo que se constituye como la piedra angular del *cogito*, el concepto que separa a la civilización (cultura) de la naturaleza desde la ciudad, es impracticable: los españoles se han dispersado por la “naturaleza”, anulando,

incluso antes de poder ser afirmada, la distinción ontológica en la que se funda la manera de ser que es el reconocimiento como representación: en el archipiélago la *resemblance* regresa completamente trunca, así como lo describiera Bhabha, y el sí Mismo internamente homogéneo, sostenido a duras penas a los bordes de la metrópolis, zozobra en los mares del sur.

El problema de los españoles de Chiloé es, efectivamente, el del mestizaje: siguiendo a Romero, en el fondo de la ciudad Latinoamericana existe el horror a la hibridez, tal y como lo describiera Bernand para la experiencia hispana con los musulmanes (Bernand, 2001: 108 – 111). Para la ciudad, pensada como centro de poder, la contingencia era puesta en el exterior: es afuera donde existe el riesgo del mestizaje y de la aculturación (Romero, 1977: 13). Así, mientras la de España puede ser comprendida como una política representacional del distanciamiento, la de los indios de Chiloé (y parafraseo aquí a Viveiros de Castro) es una “cosmopolítica” de la cercanía. La primera, según pienso, está destinada a negar la segunda, mientras que la segunda está o estuvo destinada a hacerse cargo, de una manera o de otra, de la primera.

El dilema de los españoles de Chiloé, y que explica, a mí parecer, el hecho de que se llamaran a sí mismos “españoles” y que sostuvieran una violentísima diferencia colonial con el control y abuso persistente sobre los indios, es que no había eje desde el que generar la representación como reconocimiento: en Chiloé no hubo ciudades. Incluso Castro, la primera en ser fundada, el primer bastión de la civilización del archipiélago, la promesa de que aquel paisaje sería, algún día, domado, así como sus dispersos salvajes, cayó en un pronto letargo y abandono. Tentén y Caicai impusieron sus términos, independientemente de si los españoles lo querían o no, de si lo veían o no. El vacío imaginario no había existido jamás en esos parajes: fue rápidamente colmado por el incesante movimiento de la marea. La encomienda, los beneméritos, los moradores y los plebeyos se plegaron al paisaje sin chistar: desde ese punto en adelante la diferencia colonial y, por lo tanto, la colonialidad como fundamento epistemológico del reconocimiento, tendrían un sentido nuevo, que los españoles insulares fueron incapaces de ver. El lazo mítico del sí Mismo con los procesos de la metrópolis tendría que enfrentarse una y otra vez al cataclismo, quedándose detrás de la trayectoria constante de su propio origen.

Esta ceguera persistente se muestra de distintas maneras. Una de ellas es la del tributo. Según Carmen Bernard, al compartir el mestizo una cierta naturaleza con el indio (puesto que vivían bajo el mismo sol, la misma lluvia, sobre la misma tierra) pero al estar, al mismo tiempo, exento de tributo, sería pensado siempre como un peligro (Bernard, 2001: 13). Esta es una de las razones que explican por qué los españoles de Chiloé insistieron con tanta saña en la obligación que los indios tenían de tributar: la encomienda no sólo sostenía la existencia material y social de los beneméritos sino que, aun mismo tiempo, mantenía el mestizaje a raya, a los indios un “escalón” más abajo. Según lo observara Antonio de Vea, ya para finales del siglo XVII el peligro de no poder sostener la cercanía con los indios se hacía cada vez más irrenunciable, como se deja ver en un extracto anteriormente citado.

Por otro lado, los españoles de Chiloé muchas veces pidieron ser trasladados desde el archipiélago a otra parte, como si no pudieran soportar la vida en esos parajes, o como si, en el fondo, quisieran escapar de sí mismos, de la patria que los había visto nacer, reforzando un lazo con la metrópolis que hacía décadas había muerto en las Indias. El primer intento de abandono del archipiélago es bastante temprano y aparece en carta del licenciado Calderón al virrey del Perú, del 13 de noviembre de 1575:

“Hay en este reino dos pueblos, el uno rico de oro y de mantenimientos y temple y muy pobre de indios, que entre todos los indios no hay mil (...) es la ciudad de la Serena la primera hacia este reino y del mejor puerto del mundo y la otra tan falta de todo que jamás acudió a ella sacerdote ni hay indios cristianos y tiene muchos indios, que es la ciudad de Castro en Chiloé, dese pasar de esta algunos a La Serena para que saquen oro y tengan doctrina y esto ha de ser por orden de V.E porque vaya con más fundamento como en ese reino se hace para Potosí (...)”¹⁰⁶.

En 1684 el gobernador José de Garro escribe una carta al virrey acerca de una misiva que le enviara el cabildo de Castro, en la que los vecinos pedían ser trasladados desde Chiloé a Valdivia: *“Los vecinos de aquella provincia por su Procurador presentaron en este Gobierno el escrito que remito a V.Mpidiendo el retirarse con sus*

¹⁰⁶ Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. *“Carta del licenciado M. Calderón al virrey del Perú sobre la residencia de la Real Audiencia, el refuerzo que trae Losada y parecer de trasladar parte de la población indígena de Chiloé a La Serena”*. 1575.2da. Serie, Tomo II, 1957. 202.

familias y con todos los indios estas partes por gozar de la anchura y fertilidad del Reino y salir de parte tan remota". Adjunta la carta original, los vecinos beneméritos argumentan que una de las razones para poblar Chiloé, a saber, defender la entrada sur del Reino contra el "enemigo de Europa" (recuérdese las insistentes veces en que Castro había sido invadida por piratas o corsarios), ya no era pertinente, puesto que los enemigos entraban sin resistencia alguna y los indios se aliaban prontamente con ellos: Chiloé es indefendible. Además, abandonando la provincia,

*"los vecinos españoles gozarán de las comodidades de lo humano y de lo racional (...) y los indios se reducirán a pueblo o pueblos, donde puedan ser doctrinados, enseñados e instruidos en nuestra Santa Fe Católica (...) y que no vivan y mueran como lo hacen los más en su barbarismo y sean útiles vasallos de S.M (...)"*¹⁰⁷.

Terminar con el aislamiento (estar lo más cerca posible de la metrópolis), gozar de la civilidad (lo humano y lo racional), escapar del barbarismo que significa la dispersión... los españoles parecen querer escapar de la geografía misma de Chiloé, de aquello a lo que los obliga: la imposibilidad de constituir civilidad o, en nuestros términos, de distinguirse tanto de los indios como de la naturaleza circundante, imponer sus condiciones sobre el paisaje. Pasar del para ellos invisible mito cosmogeográfico hacia el mito que los había llevado hasta ahí: el sí Mismo idéntico a sí mismo.

Es importante decir que, según el cabildo de Castro, la única razón por la que los españoles se quedaban en Chiloé era la encomienda. Es por eso que las disposiciones que el Obispo Auxiliar Azúa, en 1741, obligó que fueran cumplidas, sobre todo en relación a los meses de trabajo de los indios de tributo, calaron hondo en los españoles de Chiloé. En carta de 1743, se explica que

"(...) en esta desdichada Provincia en dónde no habiendo bienes raíces ningunos, ni viñas ni labranzas, sin mataduras, era el único arraigo nuestro el interés que teníamos en las encomienda (...) en el sistema presente perdida del todo la

¹⁰⁷ Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile de José Toribio Medina. "Carta de este gobernador (José de Garro) sobre las condiciones de vida de Chiloé". 1684. Tomo 167, Pieza n°3432.

*esperanza de este corto alivio (la encomienda) perdimos también el interés que nos arraigaba a éste nuestro patrio suelo*¹⁰⁸.

La contradicción es evidente: el suelo es patrio, los ha constituido como lo que son, pero han perdido de pronto el interés en él, como si aquel interés fuera exactamente el mismo que el de sus antecesores, los conquistadores que pusieron la primera piedra de una ciudad abandonada, el interés de la metrópolis de los siglos XVI y XVII. Al perder el yugo sobre el indio es como si se perdieran a sí mismos. Esto muestra de una manera radical el asunto que subyace a la metafísica chilota de la colonia, a saber, que la diferencia colonial une a indios y españoles de una manera que no es todavía representacional: los españoles creen estar en el vacío, pero esa necesidad de hacerse del indio proviene, antes que del proyecto inicial de la Conquista, de la manera en que esta última fue traspuesta de sí misma en un paisaje que terminó por cubrirla. Esto no es, sin embargo, una resistencia india que derrota una imposición española, levantándose desde la misma diferencia colonial: es más bien parte del perpetuo movimiento cosmológico del archipiélago y de las nuevas contradicciones que lo interpelan desde sí mismo.

Los españoles, así, intentan escapar de su propia manera de ser (de sus actividades económicas, de su ocupación del espacio, de su íntima relación con los indígenas, etcétera), esto es, del modo en que han sido puesto en aquel movimiento del que forman parte. ¿No muestra aquello, por sí mismo, cómo es que la imposición de la diferencia colonial ha perdido su eje? ¿Cómo es que de pronto ha sido traspuesta de su alma, tal y como el Millalobo, convirtiéndose en otra cosa?

Un asunto esencial para la sociedad colonial estamental era la vestimenta. Siguiendo a Carmen Bernard, los tipos de vestidos se relacionaban con la tierra natal, además de servir para fijar fronteras visibles entre los grupos. La vestimenta es una indicadora de status, significando a su vez una cierta permeabilidad entre distintos grupos: si se tenía el color de piel correcto, un sujeto podía confundirse perfectamente con otros estamentos si se hacía de los vestidos apropiados. Los indios utilizaban la llamada “ropa de la tierra”, ropa sencilla producida en las mismas provincias para los

¹⁰⁸ Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile de José Toribio Medina. “Carta a Azúa”. 16 de abril de 1743. Tomo 185, Pieza n°4171.

distintos obrajes (Bernand, 2001: 15 – 16). En Chiloé, parte de la desesperación de los españoles, sobre todo de los beneméritos, se condice con la calidad de sus vestimentas, muy similares a la de los indios, esto es, a la de la “tierra”. Byron, en 1741, observa que

“(...) rara vez acostumbran las damas de la primera sociedad ponerse medias y zapatos para andar por casa; de ordinario los guardan para ponérselos en ocasiones particulares. Con frecuencia las he visto llegar a la iglesia, que está frente de la casa del gobernador, a pierna pelada, andando por el barro y por agua; ponerse sus medias y zapatos a la puerta de la iglesia y quitárselos de nuevo al salir. Aunque por lo general son hermosas y tienen bonito cutis, muchas se pintan de manera tan ridícula, que es imposible dejar de reírse en su misma cara cuando uno las mira”(Byron, 1955 [1769]: 131).

Las damas españolas apenas tienen vestimentas para distinguirse del resto de las mujeres, incluso de las indias: hacen de las ocasiones especiales una oportunidad de mostrar su alcurnia; se pintan de manera “ridícula”, entiéndase, excesiva, porque no disponen de más recursos que les permitan verse como si pertenecieran a otro lugar, que la patria en la que viven es la patria equivocada; que las lluvias, los mares, los pantanos, los bosques, los tristes inviernos, no les han pasado la cuenta en el alma. Sintomático es que, en el único barco mercante que llega al puerto de Chacao durante el año, llegaran telas de Castilla, bayetas y otros productos para hacer los mínimos ropajes que los beneméritos exigían.

Habíamos visto en un capítulo anterior la importancia del amomarcamañ, su relación intrínseca con el problema de la colonialidad como fundamento epistemológico del reconocimiento. El Amomarcamañ reunía a los suyos, a los indios de su caví, durante todo el año, no solamente cuando llegaba el misionero. Los españoles dispersos por los pueblos de indios, lejos de los curas que, en teoría, debían acogerlos en los asuntos de la fe, debían acudir donde los padres jesuitas cuando desembarcaban en las playas. Según el padre Ovalle:

“(…) porque como hay tanta gente, indios y españoles están continuamente llamando a confesiones de cuatro, seis, diez y veinte leguas, que a veces no se puede llegar en un día a casa, que es necesario quedarse a hacer la noche fuera de casa en el primer rancho que se encuentra (...) confiesan todos (indios y españoles) que no saben qué fuera de ellos si les faltara la Compañía, tienen nos grande afecto y así apenas hay indio ni español que no se confiese con los nuestros, diciendo que entre todos nos trajo Dios al mundo para este oficio de consolar las almas”(Olivares, 1874 [1738]: 376, 400).

Los españoles dispersos por los parajes satisfacían sus necesidades religiosas con los misioneros que estaban destinados al cuidado de los indios: los curas de Castro, encargados de la feligresía hispano criolla, estaban demasiado lejos de la mayor parte de su rebaño. Enrich expone una tabla de la matrícula del año 1734, y en la mayoría de las capillas hay confesiones españolas (Vilupulli, Chonchi, Ichoac, Cucao, Terao, Chelín, Quinchao, Quenac, Linlín, Achao, Huyar y un largo etcétera) (Enrich, 1891: 154)

Así, sabemos que los españoles acudían a la misión circular, a lo menos para confesarse. No conocemos, sin embargo, su número (Enrich, 1891: 155). El censo indígena de 1766 del padre José García, que es el que analiza Enrich, no llevó la cuenta del número de españoles que vivían en las capillas, puesto que no pertenecía a la misión circular, como ya se ha dicho. Su número, sin embargo, superaba al de los indios (Enrich, 1891: 285). Según el propio García *“los españoles, que son poco más que los indios, como están viviendo entre los indios, logran sin distinción el beneficio de la misión; pero no se hace lista de ellos, por tocar esto a los curas”*(García, 1889 [1767]: 47).

No es dable saber cuántos españoles se restaban de confesarse con los padres jesuitas, o cuántos asistían a la misión circular. Pero sí sabemos que los españoles rehuían de los indios y que se diferenciaban marcadamente de ellos, restándose de las actividades religiosas dirigidas por el fiscal, siendo tan pobres y tan rústicos como los naturales (Urbina, 1987: 61). De este modo, los hispanos pobres, moradores y beneméritos rechazan la constitución misma del *caví*, esto es, un periódico reunirse junto con las personas de un mismo paraje que el fiscal sostenía: trabajan del mismo modo que los indios, viven en las mismas partes, creen más o menos en las mismas

cosas, pero pretenden conservar una radical distancia respecto de lo *común*, que es, como hemos visto, el devenir paisaje que opera como telón de fondo de las relaciones que se constituyen en la unión residencial. Están ciegos a la colonialidad chilota, al sentido de la existencia colonial en Chiloé: al no participar del *caví*, además de todo lo anteriormente descrito, no están abiertos al sentido mismo de vivir, durante esos siglos, en aquel archipiélago, porque pretenden insistentemente que no deberían estar ahí, que *en realidad* viven en otra parte (en otro tiempo, en otro lugar, en otro mito). Ocupan el mismo bordemar del que manan tanto el mar como la tierra, nacen y vuelven a nacer de la contradicción inherente a la actualización de la cosmogeografía pero, sin embargo, truncan a cada paso la posibilidad misma de la perspectiva. En Chiloé los españoles no tienen alma. Más aún: al estar distanciados del *amomarcamañ* están distanciados también de la *aquidad* de los *cavíes*. Viven, por lo tanto, en la fantasía del no pertenecer.

Esto es lo mismo que decir que la disposición afectiva de lo español durante la colonia chilota está cerrada respecto de su propia manera de ser, porque el español pretende seguir existiendo en un vacío que ni siquiera había alcanzado a ser imaginable. Desde el momento mismo en que la continuidad virtual del paisaje impuso sus términos la suerte ya estaba echada, y el problema se había convertido en otro: la colonialidad que los españoles habían venido a instaurar como fundamento epistemológico de una nueva época, proyectada desde una ontología de la representación metropolitana, europea, fue colmada *inmediatamente* por otras preguntas. La hegemonía étnica sobre el espacio supuesta por la teoría poscolonial, en términos de la etnogénesis inherente al conflicto entre políticas semióticas enfrentadas por el control sobre lo propio, se diluye en Chiloé: no es ya un asunto de la sobrevivencia de cosmovisiones enfrentadas a materialidades epistemológicamente fundadas (o viceversa), puesto que el paisaje se despliega de antemano al control semiótico sobre él. El locus de enunciación diferencial que está en la base de la teoría de Mignolo, puesto que es desde la diferencia colonial que el fundamento epistemológico de la razón poscolonial se hace visible, no encuentra germen en la teoría de la persona del archipiélago: en la colonia de Chiloé no existen espacios vacíos desde donde pudiera levantarse una gnosis subalterna.

El haber previo de un paisaje que deviene en persona y viceversa, puesto en el bordemar y vuelto hacia el movimiento de la marea como despliegue cosmológico, le da *lugar* al proceso de constitución de la colonialidad, a su diferencia y a su mito; pero, sin

embargo, ¿cómo podría un locus de enunciación (entendido como lo *fijado*, y no como lo que está por fijarse todavía) contradecirse consigo mismo para subsistir? El problema de Chiloé (si pudiéramos decir que lo que funda la colonialidad chilota es un problema) es cosmogeográfico antes que hegemónico, es del habitar antes que del fundamento epistémico, es del devenir paisaje antes que de lo étnico, es del haber previo antes que de la violencia que opera como eje de lo que más tarde será llamado “lo poscolonial”. Así, tanto la teoría poscolonial como la *resemblance* mítica están cerradas a la pregunta que se proyecta desde los cavíes de Chiloé, puesto que lo suyo ha tenido que ver, insistentemente, con aquello que ha sido impuesto de antemano. En otras palabras, la diferencia colonial no puede operar aquí si se pretende que su origen sea el *distanciamiento*: al parecer, lo que queda como posibilidad es la diferencia colonial como *cercanía*.

Y sin embargo, en el *fondo*, los españoles parecían intuir el horror al que se enfrentaban con cada generación nacida en esa patria monstruosa: lo que he descrito anteriormente no es, al parecer, parte de la inconsciencia o de una alguna determinación estructural:

“(…) pues jamás ellos (los indios) se concentrarán voluntariamente aunque les paguemos su trabajo en peso de oro, así por su innata flojera como por lograr sus designios, con que quedamos a lo menos los nueve meses del año en nuestras estancias o montañas, sin tener a quién volver los ojos, nos veremos necesitados a retirar a nuestros hijos de la escuela para que sirvan de pastores, cargaremos nosotros a nuestros hombros la leña para nuestras mujeres o nuestras hijas acarrearán el agua de las quebradas, y todo será mirándonos los unos a los otros, el marido a su mujer y a sus hijos y éstos a su padre (...)”.

Un miedo terrible a quedarse ahí en el paisaje, sin ninguna diferencia posible, entre las ruinas de un mito de siglos mientras otro se hace presente en el horizonte; volcarse hacia el control de los indios de los que se pretende ser distinto para no desaparecer en el fondo de un mundo que, aun así, les pertenece.

III. *El sentido de lo indio en el Chiloé colonial (1712 pt. 2).*

El final del camino es el principio del camino: 1712. Y no solamente 1712, sino el acto exocaníbal perpetrado por los indios veliche sobre don Ignacio de Leiva, aquel diez de febrero. Sabemos que, por las características del suceso, a todas luces los veliche buscaban la diferencia: decapitación, ingesta de la sangre (repartida entre los hijos por medio de un paño), uso de las armas para mancharlas con esa misma sangre, ingesta de carne, elaboración de instrumentos musicales con los huesos. Se han unido todos los asistentes en torno a la idea de que se copertenecen entre sí, al participar de la misma sangre. Se considera que en los instrumentos musicales reside la voz (¿el am?) del vencido, y que en su cabeza decapitada residía el poder del cuerpo social al que representaba. No sabemos si comieron de su corazón, pero es de pensarse que sí, puesto que consumieron el cuerpo completo. Respecto de esto último (que se diga que el cuerpo fue consumido en su totalidad), pienso que no es nada fuera de lo común en lo que refiere al canibalismo ritual araucano. Si bien sabemos que la mayor parte del cuerpo es lanzada fuera del círculo ritual, puesto que ya no contiene ninguna característica de interés, es conocido el ritual bajo el canelo que describe González de Nájera, en el que los indios van cortando poco a poco las carnes del cautivo, asándolas inmediatamente; solamente después se come el corazón o se bebe la sangre, que son los momentos más conocidos de este tipo deritual (González de Nájera, 1971 [1614]: 56). Además, el consumo ritual del enemigo, la captación de su am (perteneciente a un püllu), que estamos tratando aquí, es muy tardío. Parte de la práctica puede haber quedado en el pasado. Al mismo tiempo, es posible pensar este asunto en términos de la afinidad virtual: le subyace al dicho acto una necesidad tan grande de diferencia (como veremos) que se hizo necesario consumir el cuerpo entero de Ignacio de Leiva. Todas estas opciones me parecen correctas, sin que se contradigan entre sí.

Si el exocanibalismo es el acto por el que se busca hacerse de la otredad, en el ambiguo “espacio” en común de la afinidad virtual e intensiva y en una externalidad interna de heterogeneidades en contigüidad absoluta, entonces los veliche pretendían volcarse hacia el peligro de la cercanía para encontrar una diferencia que tiende a cero: hay aquí un problema de la cercanía, *no del distanciamiento*. Estamos ubicados en un punto de la diferencia que a la teoría poscolonial latinoamericana, así como a los

españoles chilotes, les es invisible: el lugar. Parte de mi argumento, de aquí en adelante, se sostiene en que la colonialidad pensada por Dussel, por Mignolo y por los teóricos de la poscolonialidad en general, está asentada en un modelo del distanciamiento que tiene como fin el sostener un tipo de alteridad muy específico. Esta perspectiva, sin embargo, vela casi completamente conceptualizaciones metafísicas y ontológicas del mundo donde la alteridad supone de antemano la cercanía, anterior a la representación constituida como un problema de la violencia; por ejemplo, aquella que ocurre en Chiloé (y presumiblemente en otras partes del mundo). Esta ceguera poscolonial imposibilita la construcción de modos de la colonialidad más dúctiles, desplazados de su eje, y por lo tanto un tipo de pensamiento decisivamente interpelante que se “esconde”, por decirlo así, en distintas trayectorias históricas, en sus múltiples sentidos.

Había dicho que en términos del devenir paisaje como actualización (y, por ello, contraefectuación) de la constitución cosmológica de la continuidad virtual del paisaje *en el bordemar* y frente a la marea, la productividad de la diferencia como status y movilizadora de status (y, por lo tanto, del devenir mismo de la persona) estaba enfrentada a lo anfibio, puesto que en lo anfibio existía el peligro de desaparecer definitivamente en el paisaje, en una suerte de caosmos. La dicha diferencia producida desde la cercanía implicaba una movilización de riquezas y de gente bastante considerable: debían ir a hacerse malocas al sur, donde los chonos. Así, el problema de lo anfibio es el de los extremos de la figura de la que el bordemar es el eje: ir desde el bordemar al bordetierra y regresar. En resumen, es el problema de la *humanidad*.

El exocanibalismo ritual, el consumo de la sangre y (presumiblemente) del corazón, la producción de instrumentos musicales con los huesos del enemigo, la decapitación, exige un tipo de movilización y producción de status similar: en 1712 corrió la flecha de la guerra por el curato de Castro, por sus islas, por sus aislados parajes. Pero aquí el problema es el del mismo bordemar, el de la unión residencial, donde aparece la negación misma de la manera de ser. Esta negación la hemos visto más arriba, con los españoles que pretenden sostener una diferencia colonial por distanciamiento a pesar de que a todas luces la manera en que su ser se constituye depende de una contradicción antecedente y, además, nueva, tanto para ellos como para los indios. Como sabemos, los problemas cosmológicos que se suscitan en la existencia

de las personas nunca son estáticos, a pesar de que sus soluciones, efectivamente, lo son: el proceso de diferenciación de lo virtual se concreta en diferenciaciones que le son propias a la realidad de los organismos, o a las personas, que son lo mismo. Los problemas lógicos nunca tienen una solución real. Los españoles cerraron los ojos, a través de un mito de suyo trunco, al problema de la cercanía que suponía el compartir una manera de ser en los mismos lugares de los indios; estos últimos, sin embargo, estaban radicalmente abiertos a él.

¿Cuál pudo ser la amenaza que vieron los indios en la unión residencial, aquella tan importante como para considerar la diferencia exocanibal como un mecanismo necesario en aquella cercanía de los unos con los otros? Según Romero, con la red de ciudades fundadas durante la Conquista se pretendía crear una América europea y católica, a la vez que un imperio colonial dependiente de la metrópolis, constituido en su periferia. Este imperio debía ser homogéneo, “monolítico”, admitiendo siempre su dependencia y vedándose a sí mismo la posibilidad de diferenciación: una sociedad “*perinde ac cadaver*, según la fórmula ignaciana”, en función perpetua de los intereses de la metrópolis (Romero, 1977: 14).

La fórmula ignaciana “*perinde ac cadaver*” fue escrita por San Ignacio de Loyola en sus “*Constituciones Jesuitas*”: “al modo de un cadáver”, obediencia incondicional al Papa y a los superiores de la Iglesia, así como un muerto, como un ente sin voluntad. El mito de la Conquista es el mito (oculto) de la muerte de la diferenciación actualizante del Nuevo Mundo, la muerte del otro del Otro (que no es el mismo otro que el otro del Mismo) en pos de una homogeneidad estática que cruza el Atlántico, una negación delirante del devenir que pretendía hacer de la realidad Americana una pétrea quietud bajo el sujeto monolítico moderno. La diferencia colonial como distanciamiento, esto es, el fundamento epistemológico de la representación estática del propio reconocimiento que es la colonialidad, es el principio del trunco ocultamiento que los hispanos pretendieron hacer del haber previo del archipiélago de Chiloé. El dicho ocultamiento solamente podía operar bajo una imposición sedienta de control sobre el indio, porque la ciudad prometeica había sido abandonada. En la unión residencial los indios no sólo se ven enfrentados a la esclavitud sino que, a un mismo tiempo, a la cercanía que los españoles no quieren asumir en sí misma y que amenaza con paralizarlos, externalizarlos completamente de sus lugares a pesar de no haber sido

reducidos. Esto sobre todo porque, al contrario que con los anfibios, con los españoles no se podían pactar alianzas: no hay producción ni movilización de status, de cercanía vuelta distanciamiento en la producción de una diferencia, no hay intercambio de dotes y, sobre todo, no existe un reunirse en el caví.

Lo que hay con los españoles es el peligro de la mestización: mientras para los españoles la mestización supone una peligrosa continuidad entre ellos y los indios, para los indios la mestización significa la muerte, puesto que el mestizo *no tiene lugar*, no pertenece, deviene más allá del mundo. Como sugiere Bernand, el mestizo plantea el surgimiento del individualismo, puesto que no se lo puede asociar a grupo homogéneo alguno en términos de su comportamiento o de su carácter, sino que debe ser descrito en términos de su homogeneidad interna (Bernand, 2001: 123). Por ende, según pienso, el mestizo constituye el mito del sujeto por antonomasia, determinado solamente por sí mismo. La ambigüedad del mestizo, para el indio de Chiloé, no era la ambigüedad del devenir, sino la de la completa externalización respecto del paisaje: perinde ac cadaver, la diferencia producida desde la cercanía se convierte en pura discontinuidad respecto de un mundo a ser moldeado desde el vacío. Mientras con los anfibios el problema era de humanidad, con los españoles el problema era de la condición de persona, de toda la intencionalidad (esto es, sentido) del mundo.

Era imposible, para el indio, reproducir diferencia en la cercanía con el español, puesto que éste había negado el problema que, en gran medida, muestra el concepto de amomarcamañ, aquel que reúne en el caví pero que, al mismo tiempo, está más allá, como las machis: la pura externalidad colonial que nace del bordemar como cercanía. Mientras para el español el devenir paisaje era invisible, puesto que su diferencia colonial imaginada era la de un distanciamiento imposible y la de un mito muerto al nacer, para los veliche el devenir paisaje *junto* a la dicha ceguera era ciertamente un problema. ¿Cómo conceptualizar la relación con el español si, en el sentido del multinaturalismo perspectivo, este último se negaba a tener *perspectiva*, a asumirse en y como lugar, a pensar el asunto de lo humano y lo no humano? Había que encontrar otra manera de producir diferencia desde los hispanos junto a los que vivían, haciendo las mismas cosas en los mismos lugares, puesto que, al no tener los españoles perspectiva (o al negarla en un vacío imaginario), era imposible constituir con ellos alianzas imaginarias, de filiación, sin convertirse en mestizos. Lo único que producía el trato

íntimo con los españoles era entes que, a la fuerza, o eran españoles o eran indios, sin producirse, realmente, la necesaria diferencia que la terrible cercanía exigía. ¿Qué perspectiva podía tener el mestizo? ¿Cómo podía ser persona?

Una de las maneras de resolver el asunto era recordar el hecho mismo de la Conquista. Según Moraleda y Montero

“(...)están contentos y dispuestos a sufrir cualesquiera necesidades, que importa poco en su consideración consumir casi toda la cosecha en chicha. El consumo de ésta se hace formando frecuentes gavillas de personas de uno y otro sexo, a que llaman bebiendas, donde efectivamente beben hasta quedar ebrios haciendo mil torpezas, y recordando una canción en idioma veliche, a que llaman pur – ru, ya con llanto, ya con furia, según lo pide el verso, la memoria de su servidumbre o ajena dominación” (Moraleda y Montero, 1888 [1793]: 210).

Los indios eran conscientes de la diferencia colonial, a pesar de, como se dijo en otro capítulo, pretender tributar directamente al rey cuando se acabara la encomienda. Se juntan a beber y a lamentarse del yugo, mientras que los españoles hacen sus propios cahuines (Moraleda y Montero, 1888 [1793]: 211). Pero la contradicción persiste en el plano de lo actual: lo cercano y lo distante, puesto que “ellos hacen cahuín pero no lo hacen con nosotros”, y en una perspectiva negada como era la española, hacen que la alianza imaginaria, la de la filiación, sea imposible: la diferencia tiende hacia la completa externalización. Al parecer, el único mecanismo posible era la alianza virtual, el reconocimiento del otro como persona.

¿Quién era don Ignacio de Leiva? Según la investigación de Gabriel Guarda, los Leiva fueron una familia de renombre. El primer Leiva en llegar a Chiloé es Pedro Ladrón de Guevara, en 1600, y sirve en la tropa reglada por más de cincuenta años. Su nombre real era Pedro Ladrón Leiva, que fue sucesor en la encomienda de su padre, habiendo nacido en 1570. Fue padre de Bernabé de Leiva, vecino de Chiloé y capitán que sirvió por más de cuarenta y ocho años, casado con doña María de Toledo. Estos últimos son padre de Ignacio de Leiva, si bien no del que conocemos nosotros. Alférez de la Compañía de Caballos del fuerte de Chacao, oponente a la vacante de encomienda

de los pueblos de Lalén y Caulín en 1684 y casado con la hija de don Alonso López de Gamboa, declara en el juicio de residencia del gobernador Antonio Manríquez de Lara¹⁰⁹ (Guarda, 2002: 192). No sabemos si nuestro Ignacio de Leiva, el capitán decapitado en 1712, es hijo del alférez, pero es evidente que pertenece a la misma línea familiar. De este último, sabemos que es capitán de milicia, que vive en las cercanías de Castro (esto es, disperso como los indios) y que, viniendo de la familia de la que venía, era probablemente encomendero, o por lo menos dueño de sirvientes y con suficientes recursos para contratar a españoles pobres que trabajaran por él. Al ser capitán de milicia vivía exento de las labores en la tierra: no era ni como el resto de los españoles ni como el resto de los indios.

Ciertamente, al ser capitán y al pertenecer a una familia de renombre en la provincia, el hecho de haber sido escogido por los veliche para practicar en él la diferencia exocanibal se debió, por una parte, a las características de su am: de su cuerpo se obtiene su status, además de su relación con el pillu que les pertenecía a los de su “machulla”. Pero, al mismo tiempo, don Ignacio de Leiva cumple con una combinatoria de atributos que lo hacen deseable como productor de diferencia en la cercanía: vive junto a los indios, pertenece a la milicia española (distinta de la tropa reglada, de mucho más status) y, al mismo tiempo, es capitán, por lo que no recaen sobre él las obligaciones de guardia o de construir barcos para otros españoles. Ignacio de Leiva parece estar justo en el límite de la exterioridad en la cercanía (tal y como el amomarcamañ, por ejemplo): su capacidad de negar el devenir paisaje y, por lo tanto, el lugar en el que vive, es mayor que la de otros. Esto debe ser entendido, sin embargo, con la radical cercanía aperspectiva hispana operando siempre como *fondo*. Según pienso, la elección de este personaje no fue al azar: en su cuerpo reside una diferencia tal que permitiría generar la distancia necesaria respecto de una diferencia colonial que, en Chiloé, *no podía ser distanciamiento*.

¿Significa esto que los indios tenían una disposición afectiva abierta hacia el devenir paisaje, al contrario de los españoles, que a pesar de habitar en los lugares del paisaje pretendían no vivir en ellos, amarrándose a una homogeneidad conquistadora,

¹⁰⁹ Juicio de Residencia a Antonio Manríquez de Lara. 1684. Real Audiencia Vol.1638.

benemérita, un irrealizable mito del sí Mismo? Según Ingold, hay un conocimiento que debe ser pensado en el sentido de “conocer a alguien”, y no en el sentido científico. Conocer a alguien significa estar en una posición tal que se hace posible acercarse a él o a ella sabiendo de antemano más o menos su respuesta posible; es estar familiarizado con la historia de aquella persona, ser sensible a sus gustos, a sus idiosincrasias. Para ello, es necesario haber compartido con ella, vivido con ella, es decir, todo lo contrario de asirla, de controlarla (Ingold, 2000: 72). No es éste el conocimiento de la gnosis diferencial, mucho menos el conocimiento étnico: es el conocimiento de la familiaridad y de la revelación del significado del mundo. Al mismo tiempo, debe comprenderse que la dicha revelación requiere de ciertos instrumentos que permitan ciertas proximidades: mitos, pinturas, herramientas...

Tal y como la alianza y la maloca, con los anfibios, sirven el propósito de buscar el significado de un mundo que deviene persona y viceversa, fundando con ello la perspectiva humana, el exocanibalismo de 1712 sobre Ignacio de Leiva busca la revelación del mundo compartido entre españoles e indios, contradictorio y peligroso en sí mismo, cercano y lejano al mismo tiempo, con el fin de reproducir el “fondo” contraefectuado en el que existe la condición de persona. Esto solamente se hizo posible en la familiaridad de la unión residencial: en el acto caníbal, entonces, *los indios asumen que los españoles pertenecen al mismo paisaje que ellos*, que se copertenecen, que los conocen, a pesar de que pretendan no tener perspectiva en sus lugares. La disposición afectiva de los indios respecto al haber previo del Chiloé colonial está abierta: por eso cantan su pur – ru y por eso, cuando se alzan contra la diferencia colonial de la encomienda, el problema a mediar en la alianza virtual con el español no es el distanciamiento de la teoría poscolonial, de la persona/sujeto americano, sino la cercanía propuesta por la teoría de la persona en el devenir del paisaje como continuo bordemar. No sólo hay, entonces, una disposición afectiva abierta, sino que una comprensión de la cercanía como posibilidad, al insistirse en el que el español es un semejante, quizás no humano, pero semejante al fin y al cabo: aparece aquí no solo una ontología, sino que también una metafísica. Una antropología chilota. Esto ocurre porque, al abrirse los indios afectivamente a su propia manera de ser *en* la colonialidad, se les hace imposible negar a los españoles, puesto que también habitan el paisaje, como los anfibios sobrenaturales, como los chonos con los que se hacen alianzas. Pero no hay

alianzas con los españoles, no hay normas en común que permitan la diferencia en la cercanía. De este modo se ven obligados a pensar más allá de las determinaciones internas de su propia ontología, preguntar radicalmente por el concepto mismo de persona, cosa que a los hispanos les era de por sí imposible.

El haber previo de la colonialidad chilota, la contradicción de la unión residencial en el bordemar, transforma nuevamente nuestra aproximación: la colonialidad aparece ahora transpuesta en el asunto de la cercanía como modo de comprensión, determinada a su vez por una (otra) teoría de la persona que ya no ocurre en el vacío. Lo que la teoría de la persona veliche postula es que el fin de toda persona posible ocurre en un tipo de diferencia en el que la cercanía del haber previo cosmológico del paisaje es negada. Es, por decirlo así, una diferencia al límite de sí misma, tal y como el amomarcamañ pertenece y a la vez no pertenece al mundo. Así como en el mito de Tentén y de Caicai Vilú entre los anfibios y los indios, en la actualización de las relaciones entre españoles e indios la cercanía y el distanciamiento absoluto se confunden en la externalización. La consecuencia de este movimiento adviene como la paralización del devenir sobre una distinción ontológica que el paisaje del archipiélago no podría soportar. Esto significa que *el sentido de lo indio en el Chiloé colonial, como horizonte de comprensibilidad de lo posible, es lo mismo que el sentido de la colonialidad*: desde la manera de ser que es abierta por el acto exocaníbal de 1712, se comprende la existencia del Chiloé colonial como la aperturidad de lo indio que traspone el am de la manera de ser moderna en ciernes, sacándola de su vacío. Esto ocurre porque la diferencia colonial, como acto de violencia inicial, ya no es un distanciamiento, sino que una cercanía comprendida como posible, transformando así la teoría de la persona española y, por ende, la perspectiva de la teoría poscolonial, su punto de anclaje, su fundamento ontológico: la representación como reconocimiento, *resemblance*, como principio y final del problema de lo colonial en las Indias (Latino) Americanas.

No hay aquí resistencia y, por lo tanto, no hay etnicidad, un *axis mundi* que universalizara su particularidad enfrentado a los embates de su propia diferencialidad subalterna: lo que hay es devenir paisaje. No existe en la cercanía, por ello, espacio vacío alguno, tampoco control sobre él: el paraje, como se ha dicho, nuevamente impone sus términos. No existe tampoco el sujeto homogéneo, no existe el regreso

purificado de la imagen desde el objeto suspendido o desde el Otro encubierto: existe un devenir interno de pronto enfrentado a su propia externalidad, a su propia muerte. De este modo, el sentido de lo indio en el Chiloé *colonial* se identifica con el sentido de *todas las colonialidades posibles*, puesto que todas ellas son asumidas en el vacío de la hegemonía (tal y como lo asume, en el fondo, la teoría poscolonial). El acceso a un sentido tal de la existencia ocurre cuando la cercanía se transforma en una manera de *pensar* la persona, no solo la persona humana, sino todas las personas de todos los mundos.

La pregunta por el sentido de lo indio en el Chiloé colonial se responde a sí misma (*el sentido de lo indio en el Chiloé colonial es el sentido de la colonialidad*), y lo que adviene desde aquel sentido es un un sentido compartido por nosotros, los que habíamos preguntado desde un principio: una nueva pregunta que nos interpela. Dicho de otro modo, el sentido de lo indio en el Chiloé colonial, como horizonte de comprensibilidad de un modo del existir en la cercanía, *es una pregunta*: “¿cómo es la persona en la negada cercanía? ¿Cómo es posible un mundo sin personas?”. Esta pregunta es la respuesta a nuestra pregunta inicial porque traspone completamente el problema de la colonialidad, desde el vacío de la diferencia como distanciamiento a la cercanía interna a la continuidad/discontinuidad del mundo del bordemar. Al mismo tiempo, la dicha pregunta es la figura de la paradoja americana: no existe ni un *encuentro*¹¹⁰ ni una diferencia colonial. O, por lo menos, ambos ocurren posteriormente a la cercanía en la que ahora se funda la colonialidad. Y al no ser ya la colonialidad un fundamento epistémico sino una manera de suyo contradictoria y violenta de vivir los

¹¹⁰ En esta investigación no hemos discutido con las reflexiones sobre el *ethos* latinoamericano, las interpretaciones históricas y antropológicas que se fundan en la teoría del encuentro y la presencialidad presociológica entre dos mundos, relación que ocurriría en un *logos* que media las relaciones religiosas entre los indios y los españoles, superando el mito del sacrificio inicial (similar al mito propuesto por Dussel). Respecto de ellas, digo que no concuerdo ni con la lectura insuficiente de la violencia de la Conquista ni con la puesta del asunto de lo Latinoamericano en el *logos* católico, como una supuesta superación antropológica del mito del sacrificio moderno (y de todos los sacrificios). Asumir, simplemente, que tanto indios como españoles compartían una cierta universalidad del *logos* en el sentido de la puesta en “presencialidad” de lo compartido (los unos frente a los otros, como en las relaciones de don que, en este caso, se convierten en un nuevo don no sacrificial con lo divino) olvida las características concretas de los lugares donde las cosas ocurren: la teoría del *ethos* latinoamericano no es más que el anverso de la diferencia colonial. Para profundizar en las reflexiones del *logos* entre religiosos e indios debe consultarse el trabajo de Pedro Morandé, sobre todo “*Cultura y monetarización en América Latina*”, además del texto de Carlos Cousiño y Eduardo Valenzuela, “*Politización y monetarización en América Latina*”.

unos con los otros, todo el asunto de la poscolonialidad ha sido abierto desde sí mismo, traspuesto.

América Latina sin personas.

*“Dann werden wir ganz Neu-Spanien
 in der Hand haben und wir werden
 Geschichte inszenieren,
 wie andere Stücke auf dem Theater.
 Ich, der Zorn Gottes,
 werde meine eigene Tochter heiraten.
 Und mit ihr die reinste Dynastie gründen,
 die je die Erde gesehen hat.
 Zusammen werden wir über diesen ganzen
 Kontinent herrschen.
 Wir halten durch.
 Ich bin der Zorn Gottes.
 Wer sonst ist mit mir?”¹¹¹*

Lope de Aguirre (Klaus Kinski). *“Aguirre, la ira de Dios”*
 (Werner Herzorg)

El acto exocaníbal del diez de febrero de 1712 en Chiloé muestra la disposición afectiva de los veliche respecto de la manera de ser devenir paisaje que compartían con los españoles: no niegan a los hispanos, sino que los piensan como pertenecientes a un movimiento de la colonialidad que les era común, ahí en la cercanía del bordemar. Con ello, buscan comprender el asunto de la existencia como cercanía. Al mismo tiempo, el mismo acto exocaníbal abre el sentido de lo indio en el Chiloé colonial como el sentido de la colonialidad, traspuesta ella misma desde su vacío a los parajes del Archipiélago: la colonialidad ha sido abierta como paisaje en Chiloé, desde la pregunta veliche. Dicha pregunta nos adviene desde lo indio en el archipiélago: la colonialidad es puesta en su lugar, en todo el espectro de la diferencia. En principio, la pregunta por la cercanía negada entre las personas de América nos dice que la relación primera entre unos y otros, sin negar en ningún momento la violencia de la Conquista, sino que reafirmándola como existente, no es la del distanciamiento sino la de la diferencia colonial como cercanía: una teoría americana donde la persona se constituye en otra parte. Al mismo tiempo, la negación de esa cercanía (de los españoles, de la teoría

¹¹¹ “Entonces tendremos a toda Nueva España en nuestras manos y escenificaremos la historia, como otra obra de teatro. Yo, la ira de Dios, me casaré con mi propia hija. Y con ella fundaré la dinastía más pura que la tierra haya visto jamás. Juntos dominaremos en todo este continente. Persistimos. Yo soy la ira de Dios. ¿Quién más está conmigo?”.

poscolonial) en pos de la construcción o deconstrucción del mito de la modernidad, esto es, de la homogeneidad interna de la representación como reconocimiento, adviene como la pregunta de un mundo en que la persona no ha sido pensada como tal, más allá del *subjectum* como problema. Esto es claro, como hemos visto, en la etnicidad como hegemonía semiótica que sugiere Mignolo y, por ello, en toda Razón subalterna.

Había dicho al principio de este camino que el objetivo final era establecer los límites ontológicos de la poscolonialidad para traer, desde ellos, algo nuevo. Pero lo nuevo, la pregunta que se ha venido abriendo, ha transpuesto aquellos límites, les ha captado el alma: la poscolonialidad tiene su origen, así como la colonialidad misma, en otra parte, ahí donde la diferencia colonial se comprende como cercanía, y no como un distanciamiento. Se nos dice: todo distanciamiento que no piense desde la cercanía opera en el vacío. La teoría de la poscolonialidad, dirían los indios veliche de la Colonia, vive en el vacío. No tiene paisaje para habitar.

La doble pregunta de los indios veliche, una pregunta ontológica que interpela a todas las Indias latinoamericanas, las del pasado, las del presente, las del futuro, puede ser resumida como sigue: ¿qué es ser persona americana? No estamos preguntando por *quiénes*, puesto que no nos interesa la falsedad: la falsedad es una representación que le subyace a la pretérita teoría poscolonial. La pregunta es completamente el haber previo colonial de Chiloé, visto desde la unión residencial del bordemar, el peligroso parecido entre los unos y los otros, la cercanía: ¿cuál podría ser un concepto latinoamericano de persona? La pregunta es entonces más que una pregunta puesto que, en este sentido que compartimos, existencialmente, con los españoles y con los veliche del archipiélago colonial, nos transpone más allá de la oposición entre el encuentro y la conquista, enculturación y aculturación, sincretismo y exterminio, esto es, más allá de la etnicidad como representación en el sentido del reconocimiento, *resemblance*, cuyo fundamento epistemológico ha sido puesto en lugar: para los veliche no existe el *subjectum* que sujeta el mundo a su imagen y semejanza, ese que la colonialidad asume como problema a actualizar desde su mito. ¿Pero qué es aquello americano, entonces, que se actualiza una y otra vez desde su propio ser? ¿Cómo repensar el asunto desde aquella otra parte en la que hemos situado la colonialidad, junto con los veliche de Chiloé y el sentido del mundo que abren desde sus prácticas, y sobre todo desde 1712? La pista que

ha sido abierta es la de la cercanía, y ya no la del distanciamiento: cómo es que ha sido mediada esa cercanía terrible de la que han surgido los mestizajes, las violencias, las economías, las políticas, las cosmogonías, las contradicciones míticas.... Una cercanía que, *tal y como el devenir*, no es todavía encuentro y no es todavía diferencia colonial. Una cercanía bruta, pura, inmediata, violenta, anterior a toda representación o presencialidad posible. Una cercanía que ha sido invisibilizada en el despliegue del sujeto moderno como homogeneidad interna desplegada en un vacío imaginario, que incluso la teoría poscolonial, intentando reivindicar a los sujetos latinoamericanos, ha ayudado a construir, invisibilizando la manera en que las personas abren el mundo: una América Latina sin personas. La teoría poscolonial debiera asumir, según pienso, el sentido veliche, indio, de la colonialidad que nos ha advenido aquí: la respuesta todavía se nos oculta en la pregunta.

Desde el punto de vista de la historiografía chilota, el archipiélago jamás podrá volver a leerse sino es desde lo indio como sentido de la ontología chilota y de su historia. Postulo que todas las lecturas acerca de la cultura chilota que no pongan al indio como la perspectiva verdadera estarán equivocadas. Lo indio es el ser de Chiloé porque el despliegue del sentido del archipiélago proviene de un mundo que les pertenecía y todavía les pertenece. Estas islas no tienen sentido sin el sentido de lo indio. Podrá objetarse mi lectura cosmológica de la continuidad virtual del paisaje como fondo de la figura, por ejemplo, o quizás la relación entre españoles e indios en la unión residencial, o cuestionar toda la interpretación que he hecho acerca del acto exocaníbal. Pero no se podrá criticar el punto de partida que he sugerido para la antropología chilota: la manera de ser del indio, sus conceptos, su dispersión, su reunir cada vez el paraje. Nunca más podrá subordinarse la “cultura” indígena a los jesuitas (la aculturación, la enculturación, etcétera), a la etnicidad imaginaria (la hegemonía política de los sujetos sobre un espacio que contiene herramientas culturales de pura resistencia), a los españoles (como si Chiloé fuera europeo), a lo chilote (como si hoy en día no existiera más que un mestizaje entre españoles e indios) o a la indianización (como si lo que hubiera hoy fueran españoles convertidos en indios entre los siglos XVII y XVIII). Chiloé es un archipiélago indígena y posee un ser que le es propio. Dicho ser no se subordina a los macro procesos de las Indias de los que estuvo aislado,

pero tampoco pretende escapar de ellos: con su propia particularidad, ahora que vamos de regreso con una pregunta hacia la existencia latinoamericana, el archipiélago aparece como la más pura interpelación desde un cataclismo que se pone en el centro de la antropología de América. Nada más ni nada menos.

8. Agradecimientos

Primero, y más que a nadie, a mi madre. Por todo.

A mis padres, Joaquín y Tani; a Mackarena, por el amor infinito; a Haydeé Valentina, por la compañía en los peores tiempos, así como a toda su familia; a Fabián y a Ilit, por ayudarme a entender todas estas cosas, todos estos años oscuros; a Tomás Ríos, por el aguante; a Cristián, Daniela, Rudy, Isidora, Dominga, Tuga, Vicente y Martín, por recibirme; a José Andrés, por la confianza que no claudica; a Nelson Torres (grandioso poeta), por la preocupación, los espaldarazos y los consejos; a José Luis, quisquilloso guía de tesis y corrector, que supo tranquilizarme, aconsejarme, esperarme, leerme; a Josefina, por el artículo de Valdivia; a Edward Rojas, por el maravilloso libro que me hizo llegar; a la Jo, por escucharme; a mis hermanas, Antonia y Valentina; a las comunidades del Consejo de Caciques; a Pablo y a Raúl, por darme un espacio; a todos los que me criticaron, justificada e injustificadamente, en el lanzamiento de mi libro, por hacerme más fuerte, por hundirme y obligarme a salir a flote; a los que creyeron en mí, a los que no creyeron en mí, a los temporales de Chiloé. Al Roco y a la Cometa.

9. Bibliografía

Fuentes Documentales

Archivo Nacional de Chile:

Real Audiencia.

Fondo Varios.

Jesuitas de Chile.

Biblioteca Nacional de Chile:

Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile de José Toribio Medina. Tomos 167, 176, 185, 207.

Fuentes publicadas

Álvarez, Ricardo Abel; Fredes Abarzúa, Doina Munita Pavel. (2008). Corrales de pesca en Chiloé. Imprenta América, Valdivia, Chile.

Anónimo. (1967) [1757]. *Estado de la provincia de la Compañía de Jesús en el Reino de Chile, desde el mes de marzo de 1757, hasta esta fecha del presenta año de 1762*. Revista Historia N°6, 317 – 336. Santiago de Chile.

Augusta, Félix de. (1916). Diccionario Araucano – Español y Español – Araucano. Imprenta Universitaria, Santiago de Chile.

Barrientos Díaz, Pedro J. (2013). Historia de Chiloé. LOM ediciones, Santiago de Chile.

Barruel, Esteban. (1997). Los fiscales de Chiloé: una ruta devocional. Santiago, Santiago de Chile.

Bengoa, José. (2013). Historia de los antiguos mapuches del sur. Catalonia, Santiago de Chile.

Beranger, Carlos de. (1893). Relación Jeográfica de la provincia de Chiloé. Imprenta Cervantes, Santiago de Chile.

Bernand, Carmen. (2001). *Mulatos y latinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico*. Motivos de la antropología americanista: Indagaciones en la diferencia. Bernand, Carmen & León – Portilla, León (coord.). pp. 105 – 134. Fondo de Cultura Económica, México D.F., México.

Bernard, Carmen; Gruzinski, Serge. (2005). Historia del Nuevo Mundo Tomo II: Los mestizajes, 1550 – 1640. Fondo de Cultura Económica, México D.F., México.

Bethell, Leslie (ed.). (2008). *The Cambridge History of Latin America*. Vol. I. Cambridge University Press, United Kingdom.

Bhabha, Homi K. (1994). *The Localization of Culture*. Routledge, London and New York.

Boccaro, Guillaume. (2007). *Lo vencedores, Historia del Pueblo Mapuche en la época Colonial*. Fondo de Publicaciones Americanistas de la Universidad de Chile, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile.

Brouwer, Hendrick. (1892) [1643]. *Viaje de Enrique Brouwer*. Documentos para la Historia de la Náutica en Chile, Anuario Hidrográfico. Tomo 16. Imprenta Nacional de Chile, Santiago de Chile.

Byron, John. (1955) [1769]. *El naufragio de la fragata Wager*. Editorial Zig Zag, Santiago de Chile.

Cañas Pinochet, Alejandro. (1910). *Estudios de la lengua veliche*. Trabajos del Cuarto Congreso Científico (1º. Pan-Americano) celebrado en Santiago de Chile del 25 de diciembre de 1908 al 5 de enero de 1909. Vol. 11, 143 – 330. Imprenta Barcelona, Santiago, Chile.

Cárdenas Álvarez, Renato. (2000). *Pilares de la Evangelización en Chiloé*. Archivo de la evangelización de la Iglesia de Santa María de Achao, Achao, Chile.

Cárdenas Álvarez, Renato. (2005). *El libro de la mitología de Chiloé*. Ed. Virginia Vidal, Editorial Antiimperialistas de América. <http://virginia-vidal.com/>

Cárdenas Álvarez, Renato. (2011). *Los sucesos de Huenao y la rebelión de 1712 en Chiloé*. III seminario “Chiloé: Historia del Contacto”. 1, 2, 3, 4 de junio 2011.

Cárdenas Álvarez, Renato; Montiel Vera, Dante; Hall, Catherine Grace. (1991). *Los chono y los veliche de Chiloé*. Ediciones Olimpho, Santiago de Chile.

Cárdenas Álvarez, Renato; Hall, Catherine Grace. (2005). *Chiloé: Manual del pensamiento mágico y la creencia popular*. Ed. Virginia Vidal, Editorial Antiimperialistas de América. <http://virginia-vidal.com/>

Carrasco Muñoz, Hugo. (1982). *Sumpall: un relato mítico mapuche*. Revista Frontera. Tomo 2, 113 – 125. Museo de Temuco, Temuco, Chile

Carrasco Muñoz, Hugo. (1986). *Trentren y Kaikai: segundo nacimiento en la cultura mapuche*. Revista Estudios Filológicos N°21, 23 – 44. Universidad Austral de Chile, Valdivia, Chile.

Casanueva, Fernando. (1992). *Chiloé, el jardín de la Iglesia (notas para la historia de una evangelización colonial lograda)*. Europa e Iberoamérica, cinco siglos de

intercambios: actas. María Justina Sarabia Viejo (coord.). Vol. 2, 7 – 32, Sevilla, España.

Cavada, Francisco. (1914). Chiloé y los chilotos. Imprenta Universitaria, Santiago de Chile.

Coloane, Francisco. (2003). Francisco Coloane en Viaje. Antología Testimonial. Jiménez Escobar, Alejandro (ed.). Pehuén Editores, Santiago de Chile.

Contreras, Juan; Flores, Eugenio; Herrera, Inés; Mazzei, Leonardo; Rivera, Arístides; Romero, Rodia. (1971). La población y la economía de Chiloé durante la colonia (1567 – 1826). Un ensayo de interpretación. Instituto central de Historia, Universidad de Concepción, Concepción, Chile.

Cortés Hojea, Francisco de. (1879) [1558]. *Viaje del capitán Juan Ladrillero al descubrimiento del Estrecho de Magallanes*. Anuario hidrográfico de la Marina Chile. Año V. Imprenta Nacional, Santiago de Chile.

Course, Magnus. (2011). *Becoming Mapuche*. University of Illinois Press, United States of America.

Del Techo, Nicolás. (1897) [1673]. Historia de la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús. Tomos II y III. Librería y casa editorial A. de Uribe, Madrid, España.

Deleuze, Gilles. (2002). *Diferencia y repetición*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina.

Dillon, Susana. (2002). *Los mitos de la serpiente*. Huellas de Ranqueles. Editorial de la Fundación Universidad de Río Cuarto, Argentina.

Dussel, Enrique. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I. Siglo XXI, Buenos Aires.

Dussel, Enrique. (1974). *Método para una Filosofía de la Liberación*. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Ediciones Sígueme, Salamanca, España.

Dussel, Enrique. (1994). 1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”. Plural Editores, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.

Enrich, Francisco. (1891). *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Tomos I y II. Imprenta de Francisco Rosal, Barcelona, España.

Ercilla y Zúñiga, Alonso de. (1999) [1589]. *La Araucana*. Edición digital. www.elaleph.com.

Gallardo, Bartolomé. (1886) [1675]. *Espedición de Bartolomé Gallardo*. Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile. Vol. 11, 525 – 537. Imprenta Nacional, Santiago de Chile.

García Barría, Narciso. (1985). *Tesoro Mitológico de Chiloé*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.

García, José. (1889) [1767]. *Diario de viaje i navegación hechos por el padre José García de la Compañía de Jesús desde su Misión de Cailín, en Chiloé, hacia el sur, en los años 1766 i 1767*. Anales de la Universidad de Chile. Tomo 33, p4 – 47. Imprenta Nacional, Santiago, Chile.

Gay, Claudio. (1845). *Historia física y política de Chile*. Tomo II. Museo de Historia Natural de Santiago, Santiago, Chile.

González de Agüeros, Pedro. (1791). *Descripción historial de la Provincia y Archipiélago en el Reyno de Chile y obispado de la Concepción*. Imprenta de Don Benito Cano, Madrid España.

González Hernández, Fernando; Rodríguez Mora, Tania. (2012). *Genealogía de las herencias coloniales. Entrevista a Santiago Castro-Gómez*. Andamios. Volumen 9 N°20. México.

González de Nájera, Alonso. (1971) [1614]. *Desengaño y reparo de la guerra de Chile*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.

Guerra, François – Xavier. (2003). *El ocaso de la monarquía hispánica: revolución y desintegración*. Inventando la Nación: Iberoamérica en el siglo XIX”. Antonio Annino y François-Xavier Guerra (ed.). 117 – 151. Fondo de Cultura Económica, México D.F., México.

Guevara, Tomás. (1898). *Historia de la civilización de Araucanía*. Anales de la Universidad de Chile, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile.

Guarda, Gabriel, O.S.B. (1968). *El apostolado seglar en la cristianización de América: la institución de los fiscales*. Revista Historia. N°7, 205 – 206. Santiago de Chile.

Guarda, Gabriel, O.S.B. (1987). *Los laicos en la cristianización de América*. Universidad Católica, Santiago de Chile.

Guarda, Gabriel, O.S.B. (2002). *Los encomenderos de Chiloé*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.

Guha, Rajanit. (1999). *La prosa de la contrainsurgencia*. En Guha, Rajanit, *Pasados Poscoloniales*. Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceaa-colmex/20100410113135/guha.pdf>

- Halperin Donghi, Tulio. (1985). *Historia de América Latina: Reforma y disolución de los imperios ibéricos 1750 – 1850*. Alianza Editorial, Madrid, España.
- Halperin Donghi, Tulio. (2005). *Historia contemporánea de América Latina*. Alianza Editorial, Madrid, España.
- Heidegger, Martin. (1996) *Caminos de Bosque*. Editorial Alianza, Madrid, España.
- Heidegger, Martin. (2007). *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Heidegger, Martin. (2009). *Ser y Tiempo*. Trotta Editorial, Madrid, España.
- Holbraad, Martin. (2004). *Defining Anthropological Truth*. Paper for Truth conference, 24th September, Cambridge.
- Hidalgo Lehuedé, Jorge. (2012). *Atacama colonial. De la conquista a la colonia*. En Aldunate del Solar, Carlos (Ed). *Atacama*. Museo Chileno de Arte Precolombino, Colección Santander, Santiago, Chile.
- Holbraad, Martin. (2008). *Definite Evidence, From Cuban Gods*. *Journal of The Royal Anthropological Institute*. Vol. 14 n°, 93 – 109.
- Ingold, Tim. (2000). *The perception of the environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York.
- Isla, José Andrés. (2006 ms). *Un Lugar en el Mundo: Notas Pewenche para una sociología de la distancia*.
- Latcham, Ricardo E. (1924). *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Extracto de “Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile”. Imprenta Cervantes, Santiago de Chile.
- LeclercBuffon (comte de), Georges Louis. (1785). *General History, Natural and Particular*. Vol. II. London.
- LeclercBuffon (comte de), George Louis. (1797). *Buffon’s Natural History, containing a theory of the earth, a general history of man, of the brute creation, and of vegetables, minerals*. London.
- Lenz, Rodolfo. (1910). *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Leonhardt, Carlos. (1927). *Documentos para la Historia Argentina Tomo xix: Iglesia. Cartas Anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1609 – 1614)*. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Históricas, Buenos Aires, Argentina.

- Leonhardt, Carlos. (1929). Documentos para la Historia Argentina tomo xx: Iglesia. Cartas Anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1618 – 1619). Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Históricas, Buenos Aires, Argentina.
- Lévi – Strauss, Claude. (1970). Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa. Siglo XXI, México D.F., México.
- Lévi Strauss, Claude. (1971). Mitológicas II. De la miel a las cenizas. Fondo de Cultura Económica, México D.F., México.
- Lévi Strauss, Claude. (1995). Antropología Estructural. Editorial Paidós, Barcelona, España.
- Lévi Strauss, Claude. (2002). Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido. Fondo de Cultura Económica, México D. F., México.
- Lozano, Pedro. (1754). Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay. Tomo II. Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández, y del Supremo Consejo de la Inquisición, Madrid, España.
- Marimán, Pablo; Caniuqueo, Sergio; Millalén, José; Levil, Rodrigo. (2006). ¡...Escucha, Winka...!. LOM Ediciones, Santiago de Chile.
- Marino M., Mauricio. (1985). Chiloé: Economía, Sociedad, Colonización. Ediciones Víctor Naguil, Ancud, Chile.
- Mariño de Lovera, Pedro. (1865) [1594]. Crónica del Reino de Chile. Imprenta del Ferrocarril, Santiago, Chile.
- Medina, José Toribio. (1899). Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. 1era. Serie, Tomo XIX. Imprenta Elzeviriana, Santiago de Chile.
- Medina, José Toribio. (1956). Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. 2da. Serie, Tomo I. Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina, Santiago de Chile.
- Medina, José Toribio. (1957). Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. 2da. Serie, Tomo II. Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina, Santiago de Chile.
- Mera M., Rodrigo C. (2012). *Informe Arqueológico sector Yaldad*. Programa de Desarrollo Territorial Indígena (PDTI). Unidad Operativa “Consejo de Caciques”. Fundación con Todos Obispado de Ancud, INDAP, Quellón, Chile.
- Mignolo, Walter. (1995). *The Darker Side of the Renaissance: literacy, territoriality and colonization*. The University of Michigan Press, Michigan.

- Mignolo, Walter. (1996). Herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Cultura y Tercer Mundo*. Stephan González, Beatriz (Ed.). 99 – 136. Nueva Sociedad, Venezuela.
- Mignolo, Walter. (2000). *Local histories/ global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Mignolo, Walter. (2008). *The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference*. Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate. Duke University Press, London.
- Molina, Raúl. (1987). El pueblo Huilliche de Chiloé; elementos para su historia. Oficina Promotora del Desarrollo Chilote, Chonchi, Chile.
- Moraleda y Montero, José de. (1888) [1793]. *Esploraciones Jeograficas e Hidrograficas por don Jose de Moraleda I Montero*. Imprenta Nacional, Santiago de Chile.
- Moreno Jeria, Rodrigo. (2007). *Misiones en Chile Austral: Los Jesuitas en Chiloé. 1608 – 1768*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Universidad de Sevilla, Sevilla, España.
- Moulian Tesmer, Rodrigo. (2009). *Ailla & Rewe. La mediación ritual de la sociedad mapuche williche*. *Revista Austral de Ciencias Sociales*. Nº17, 57 – 74.
- Muñoz Millalongo, Manuel. (1996). Las transformaciones del sistema de tenencia de la tierra y su impacto en la identidad étnica del pueblo huilliche de Chiloé. Tesis para optar al grado de Antropólogo, Universidad Austral de Chile, Valdivia, Chile.
- Nahuelanca, Luis Alberto. (1999). Los apóstoles del archipiélago: el aporte evangelizador de los fiscales en la iglesia local de Chiloé – Chile. Provincia Franciscana de la Santísima Trinidad, Santiago de Chile.
- Negrón Vera, Jorge. (1997). *Mitos y leyendas de la zona de Chanquín y Cucao Parque Nacional Chiloé*. Marisa Cuneo Ediciones, Valdivia, Chile.
- Olguín Bahamonde, Carlos. (1971). *Instituciones políticas y administrativas de Chiloé en el siglo XVIII*. Editorial Jurídica de Chile, Santiago de Chile.
- Olivares, Miguel de. (1874) [1738]. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.
- Ovalle, Alonso. (1646). *Histórica Relación del Reino de Chile*. Roma por Francisco Caballo.
- Oviedo Cavada, Carlos. (1984). *La Visita del Obispo Azúa a Chiloé*. *Revista Historia*. Vol. 19, 219 – 254, Instituto de Historia, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.

Quintana Mansilla, Bernardo. (2007). Chiloé Mitológico. Edición digital. www.chiloemitologico.cl

Retamal Ávila, Julio. (2000). Testamentos de “indios” en Chile Colonial: 1564 – 1801. RIL Editores, Santiago de Chile.

Ribera, Lázaro de. (1897) [1782]. *Discurso que hace el alférez don Lázaro de Ribera, ingeniero delineador, sobre la Provincia de Chiloé*. Cinco relaciones Jeográficas e Hidrográficas que interesan a Chile. Nicolás Anrique R. (ed.). 1 – 67. Imprenta Cervantes, Santiago de Chile.

Romero, José Luis. (1977). *Latinoamérica: Las ciudades y las ideas*. Siglo XXI Argentina Editores, Buenos Aires, Argentina.

Rosales, Diego de. (1877) [1674]. *Historia General del Reino de Chile*. Imprenta del Mercurio, Valparaíso, Chile.

Saavedra Gómez, J.J. (2011). *Mirar, Escuchar, Callar: El significado de lo indígena en Chanquín (Cucao)*. Etnografías del siglo XXI, Santiago de Chile.

Sagredo Baeza, Rafael; González Leiva, José Ignacio (ed.). (2004). *La Expedición Malaspina en la frontera austral del Imperio Español*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

Tampe Maldonado, Eduardo. (1981). *Tres Siglos de Misiones en Chiloé*. Editora Salesiana, Santiago de Chile.

Tangol, Nicasio. (1976). *Diccionario etimológico chilote*. Editorial Nacimiento, Santiago de Chile.

Tellkamp, Jörg Alejandro. (2004). *Filosofía política de la Conquista y la Colonia*. Colombia. Vol. 1, pp.103 – 122. Universidad Externado de Colombia y Universidad Nacional de Colombia, Colombia.

Turner, Victor. (1969). *Proceso Ritual: Estructura y Antiestructura*. Editorial Taurus, Madrid, España.

Urbina Burgos, Rodolfo. (1983). *La periferia meridional indiana*. Ediciones universitarias de Valparaíso, Valparaíso, Chile.

Urbina Burgos, Rodolfo. (1990). *La rebelión de 1712: los tributarios de Chiloé contra la encomienda*. Revista Tiempo y Espacio. Vol. Nº1, 73 – 86. Universidad del Bío – Bío, Facultad de Educación, Campus Chillán, Departamento de Historia y Geografía, Chillán, Chile.

Urbina Burgos, Rodolfo. (1998). *Gobierno y Sociedad en Chiloé Colonial*. Ediciones universitarias de Valparaíso, Valparaíso, Chile.

Urbina Burgos, Rodolfo. (2004). Población indígena, encomienda y tributo en Chiloé: 1567 – 1813, Política estatal y criterios sobre el servicio personal de “veliches” y payos. Ediciones de Valparaíso, Instituto de Historia Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, Chile.

Valdivia, Luis de. (1684). Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reino de Chile. Thomas López de Haro, Sevilla, España.

Vázquez de Acuña, Isidoro. (1956). Costumbres religiosas de Chiloé y su raigambre hispana. Universidad de Chile, Centro de estudios antropológicos, Santiago de Chile.

Vázquez de Acuña, Isidoro. (1992). *Evolución de la población de Chiloé (Siglos XVI al XX)*. 102 Boletín de la Academia Chile de la Historia. 403 – 458, Santiago de Chile.

Vázquez de Acuña, Isidoro. (1993). *La jurisdicción de Chiloé (Siglos XVI al XX), su extensión, exploración y dominio*. 103 Boletín de la Academia Chilena de la Historia, 111 – 191, Santiago de Chile.

Vea, Antonio de. (1886) [1676]. *Relacion diaria del viaje que se ha hecho a las costas del estrecho de Magallanes recelo de enemigos de Europa por don Antonio de Vea*. Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile. Año XI, 539 – 596. Imprenta Nacional, Santiago de Chile.

Vivaldi T., Renato; Rojas V., Edward. (1981). Chiloé, Cultura y Bordemar. Taller Puerta Azul, Castro, Chile.

Vivar, Gerónimo de. (1952). Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile. Fondo histórico y bibliográfico José Toribio Medina, Santiago de Chile.

Viveiros de Castro, Eduardo. (2002). A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. Cosac & Naify, São Paulo, Brasil.

Viveiros de Castro, Eduardo. (2002b). *O Nativo Relativo*. Mana. Vol. 18 N°1, Rio de Janeiro, Brasil.

Viveiros de Castro, Eduardo. (2010). *Metafísicas Caníbales*. Katz Editores, Buenos Aires, Argentina.

Wittgenstein, Ludwig. (1993). Ocasiones Filosóficas (1912 – 1951). España.

Zúñiga, Fernando. (2006). Mapudungún: el habla mapuche. Centro de estudios públicos, Santiago de Chile.