

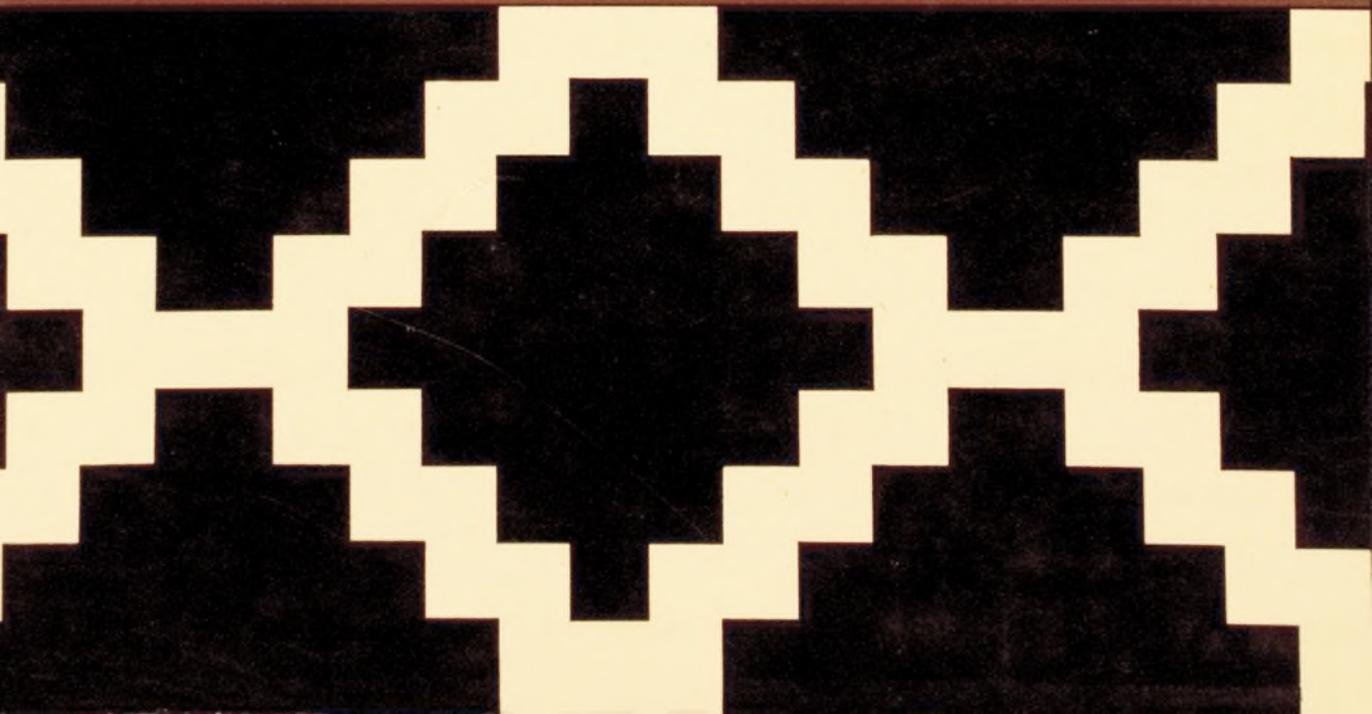
ISSN 0716-2243

BOLETIN

MUSEO MAPUCHE DE CAÑETE
DIRECCION DE BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS
Ministerio de Educación Pública / Chile

2

1986





BOLETIN

MUSEO MAPUCHE DE CAÑETE

BOLETIN DEL MUSEO MAPUCHE DE CAÑETE

ISSN 0716-2243

DIRECCION DE BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS
Ministerio de Educación



**EDICIONES DE LA DIRECCION DE BIBLIOTECAS,
ARCHIVOS Y MUSEOS**

Ministerio de Educación Pública

SERGIO GAETE ROJAS
Ministro de Educación Pública

RENE SALAME MARTIN
Subsecretario de Educación

MARIO ARNELLO ROMO
Director de Bibliotecas, Archivos y Museos

HECTOR ZUMAETA ZUÑIGA
Conservador Museo Mapuche de Cañete

BOLETIN DEL MUSEO MAPUCHE DE CAÑETE

Comité Editorial
HECTOR ZUMAETA ZUÑIGA
DANIEL QUIROZ LARREA

Producción
DEPTO ASESORIA TECNICA Y PUBLICACIONES

Coordinación y Supervisión Técnica
SANTIAGO ARANGUIZ SANCHEZ

Diseño y Diagramación
JAIME ALEGRIA HERRERA

Composición IBM
ACRHO LTDA.

Impresión
MAX HUBER REPROTECNICA LTDA

© Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos
Inscripción N° 67060
Edición de 300 ejemplares
Museo Mapuche de Cañete
Casilla 28 Cañete
VIII Región - Chile
1987

PRESENTACION

El día 7 de septiembre de 1977, el Museo Mapuche cumplió su primer aniversario de vida como Instituto Cultural Educativo dependiente de la Dirección de Antropología, Arqueología y Etnología. La historia de profunda actividad cultural conmemora este decenio con la publicación del segundo número de nuestra revista dedicada a temas antropológicos y de las Ciencias Sociales.

El Museo vive sus primeros años de existencia, siempre en un estado de incertidumbre de sus actividades, pero también de permanente actividad de mejoramiento en esta institución que gracias al apoyo permanente de un grupo de investigadores que hoy se parte de la zona, continúa en forma de un agente permanentemente en desarrollo.

INDICE

PRESENTACION	5
LA COMUNIDAD DE "HUELTELLEN": LA CESTERIA COMO ACTIVIDAD ECONOMICA <i>Héctor Zumaeta Zúñiga</i>	9
EL PALIN O JUEGO DE LA CHUECA: UNA DESCRIPCION BASICA <i>Daniel Quiroz Larrea</i>	17
LAS CEREMONIAS DEL PUEBLO MAPUCHE <i>Gabriela del C. Méndez Sáez</i>	33
LA PRESENCIA VASCO-FRANCESA EN LA ZONA DE CAÑETE <i>Francisco J. Montory T.</i>	39
EL EXILIO DE LA FRAGANCIA RESQUEBRAJADA O UNA REFLEXION EN TORNO A LA ANTROPOLOGIA <i>Juan Carlos Olivares Toledo</i>	51

PRESENTACION

El día 7 de septiembre de 1987, el Museo Mapuche cumple su primer decenio de vida como Institución Cultural Educativa dependiente de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. Es motivo de profunda satisfacción conmemorar este decenio con la publicación del segundo número de nuestro Boletín dedicado a temas Antropológicos y de las Ciencias Sociales.

El Museo abre sus puertas al público visitante inmerso en un medio socio-cultural de características semi-rurales; esta condición permite considerar la importancia de esta Institución que gravita significativamente en el mayor conocimiento que hoy se tiene de la zona, constituyéndose en uno de los lugares generalmente más visitados.

A partir de 1979 se diseñó un plan de trabajo que contemplaba prioritariamente actividades destinadas a difundir la acción cultural de esta Institución, informando a la comunidad local por diversos medios —Qué es el Museo—; esta planificación nos condujo, en los años posteriores, a participar entusiastamente como Institución capacitada para colaborar con la educación formal, mediante el acercamiento hacia los estudiantes, profesores y autoridades locales.

Debemos mencionar como un hecho significativo, que facilitó nuestra labor en aquella época, 1982, la firma de un convenio de "Desarrollo Cultural" entre la I. Municipalidad de Cañete y la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, que permitió ofrecer a los colegios nuestra infraestructura y asesoría para la formación de Academias Juveniles que agrupaban a estudiantes con inquietudes científicas. Los resultados fueron altamente gratificantes¹, así, paulatinamente se fue perdiendo la imagen de un lugar relativamente desconocido, para transformarse en una Institución que se vitaliza gracias

¹ Ojeda Cárcamo, Raúl, "Academias Juveniles: Una nueva experiencia en el quehacer educacional", Boletín Museo Mapuche, Cañete, N° 1. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, p. 89-91, 1985.

a la presencia de estudiantes y adultos, quienes han comprendido que el Museo es un elemento de apoyo didáctico a las actividades educativas y permite en la esencia de su mensaje, valorar en toda su amplia dimensión nuestro patrimonio cultural que nos identifica como nación.

En el transcurso de los años, ostensiblemente ha estado presente en la acción educativa del Museo, la identificación y el valor que la comunidad debe otorgar a nuestro patrimonio cultural. De diversas formas se ha difundido este propósito, sobre todo si pensamos que nuestra ubicación está en los cerros de Nahuelbuta y bosques de Arauco, inmersos en este entorno geográfico, como un homenaje a la cultura mapuche, que en la época contemporánea se mantiene plenamente vigente.

Esta característica peculiar y el contenido del Museo especializado sobre esta cultura indígena, permite que trascienda los límites físicos de la Provincia de Arauco, alcanzando una connotación Regional otorgada precisamente por los alcances geográficos y culturales de la sociedad mapuche.

La extensión cultural ha tenido en estos años una dedicación constante, constituye esta actividad otro de nuestros objetivos, ofrecemos a los visitantes y comunidad, una alternativa para satisfacer inquietudes culturales mediante la presentación de relevantes exposiciones temporales que han tenido el auspicio de prestigiadas instituciones y servicios afines.

Para este propósito fue necesario poner en valor una sala de exposiciones temporales, implementada convenientemente, que facilita estas actividades dedicadas a nuestros visitantes, permitiendo conocer una faceta diferente del rol que desarrolla una Institución de esta naturaleza en una Región.

En esta presentación del segundo número del Boletín del Museo Mapuche, deseamos expresar nuestro reconocimiento a la I. Municipalidad local, como asimismo, a los Señores Alcaldes, que en el transcurso de los años, han manifestado su valiosa colaboración, que se traduce en el mejoramiento de los espacios adyacentes destinados a la formación de un parque, cuya arboleda nativa se vislumbra como el marco más apropiado para el Museo Mapuche. A esto último debemos agregar como un aporte especial la construcción en 1983, de una plaza de juegos infantiles, que permite a los más pequeños de nuestros visitantes disfrutar de un día de visita al Museo.

Al cumplirse el primer decenio de vida, el Museo ha dado sus primeros pasos en el campo de la investigación antropológica, difusión y extensión hacia la comunidad. Manteniendo, sin embargo, como actividad esencial la conservación del patrimonio cultural constituido por la exhibición permanente, como asimismo, por las colecciones provenientes de la cultura mapuche que se mantienen en resguardo. Los resultados obtenidos que se derivan de estas actividades, se manifiestan en uno de los indicadores más admisibles: la información estadística que refleja el aumento sustancial en estos últimos años de público visitante y el conocimiento que hoy se tiene de este Museo

Antropológico, que sobrepasa los límites locales por su contenido y características.

Junto con la publicación de este segundo número del Boletín, también ofrecemos a los estudiantes, a partir de este año, una guía didáctica especialmente elaborada para facilitar el conocimiento del Museo y de la Cultura Mapuche en general.

Deseamos agradecer muy sinceramente a todos los profesionales e intelectuales que colaboran en esta publicación con los resultados de sus investigaciones, quienes desinteresadamente los han puesto a disposición del Museo.

Finalmente, agradecemos a los numerosos visitantes que nos conocieron en el transcurso de estos diez años, a ellos se debe en gran medida la continuidad de este Boletín; como asimismo a la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, por el apoyo que permite mantener en la Provincia de Arauco esta publicación especializada.

HECTOR ZUMAETA ZUÑIGA
CONSERVADOR

LA COMUNIDAD DE "HUELTELLEN": LA CESTERIA COMO ACTIVIDAD ECONOMICA

HECTOR ZUMAETA ZUÑIGA *

La comunidad mapuche de **Huentelolen**, se ubica en la VIII Región, equidistante del Lago Lanahue y del Lago Lleu-Lleu a orillas del camino que conduce hacia la Comuna de Tirúa, que corresponde al límite Sur de la Provincia de Arauco.

Huentelolen, se puede considerar en algunos aspectos una Comunidad Mapuche tradicional, sus miembros están dedicados a la agricultura, pequeña ganadería y lo más característico, la cestería.

Dentro de su organización social se mantiene vigente el apego a sus tradiciones ancestrales, donde juega un rol preponderante una **Machi** de avanzada edad que desarrolla una importante función en el campo de la medicina tradicional y participa en aquellas festividades que organiza la comunidad, **guillatún**, **juegos de chueca**, y rogativas en general. Los habitantes de **Huentelolen** sienten además respeto por su **Caciquilla**, cuyo rol está representado por una mujer que participa constantemente en la organización de las actividades festivas y ceremoniales de la comunidad.

La **Caciquilla** tiene fluidas relaciones interpersonales con el resto de los miembros y vecinos, fortaleciendo de alguna manera la cohesión interna de los habitantes y mantiene un cierto grado de liderazgo que se manifiesta en diversas situaciones, aunque la independencia de cada familia o jefe de hogar sobrepasa las posibilidades de líder de esta mujer **Caciquilla**.

Huentelolen, circunscribe a la: ex-comunidad de **Andrés Porma** en el lugar **Los Batros**, compuesta por 84 familias y unas 500 personas aproximadamente, ex-comunidad de **Manuel Alcamán** en el sector de **Paicavi** muy cercano a la costa de la Provincia de Arauco con 29 familias y 165 personas aproximadamente, comunidad de **María Yaupi viuda de Marileo** en el lugar **Huayaco**, con 31 familias y 179 personas.

* Licenciado en Antropología, Conservador del Museo Mapuche de Cañete. Casilla 28, Cañete.

La comunidad tiene fácil acceso; esta situación permite a sus habitantes disponer en forma regular, de la movilización necesaria para viajar de acuerdo a sus necesidades a la Comuna de Cañete, que es el centro urbano más cercano e importante para ejecutar compras de alimentos y utensilios, vender productos y atender otras situaciones personales que deben realizarse en esta ciudad de aproximadamente 14.000 habitantes.

LA COMUNIDAD DE "HUELTELLEN" Y LOS ARTESANOS

No es atípico hoy día, señalar que una Comunidad Mapuche o un sector rural determinado de la Región, disponga de facilidades para satisfacer necesidades básicas, como por ejemplo, una escuela para la educación de los niños.

Huentelelen tiene su escuela, como institución cumple un rol significativo en la vida de la comunidad, similar a otros sectores rurales. Fue construida hace algunos años y dispone de un edificio bien mantenido para la atención de los alumnos de 1° a 6° año de Enseñanza General Básica, algunos continúan posteriormente sus estudios en Cañete o permanecen en el campo colaborando con su familia en trabajos agrícolas.

La característica más sobresaliente de Huentelelen y que la distingue de otras comunidades, se manifiesta a través de la construcción en 1980, con fondos del Gobierno, de una edificación sólida y amplia, contigua a la escuela, destinada al funcionamiento de talleres, administración, sala de exposiciones, baños y mobiliario.

Los objetivos del Centro Artesanal, han sido los siguientes:

1. Facilitar la comercialización de los productos de artesanía elaborados por los artesanos indígenas.
2. Fomentar y mantener este patrimonio cultural mediante la educación técnico-artesanal de los alumnos indígenas que concurren a la Escuela F-839.
3. Establecer un punto de atracción turístico.

En 1980 se conocía en el sector, la existencia de aproximadamente 59 artesanos dedicados mayoritariamente a la confección de cesterías en ñocha¹ y mimbre² y algunos a la confección de textiles.

¹ Fibra vegetal considerada una maleza.

² Arbusto flexible apto para la cestería.

Terminada la construcción de la infraestructura para el **Centro Artesanal** la Gobernación Provincial de Arauco, a través de diferentes organismos, procedió a la organización de los artesanos, entregándoles la nueva construcción, como un taller implementado para el desarrollo de sus actividades y como un punto de comercialización de sus productos.

El auge que tuvo la cestería en la comunidad fue notorio, la construcción del edificio y el comercio de los productos actuó como poderoso incentivo para revalorizar, por parte de los artesanos, su propio trabajo, dedicando más tiempo al desarrollo de esta actividad para cumplir con la demanda existente, incluso de otras regiones.

Actualmente se ha producido una dispersión de los artesanos, algunos de ellos han emigrado o han buscado nuevas fuentes de trabajo, sin embargo, a través de los años **Huentelolen** es conocido en muchos lugares de Chile por su cestería.

LA CESTERIA

Los antropólogos definen con esta denominación, a aquellos objetos confeccionados manualmente, que utilizan para su elaboración fibras vegetales como materia prima. El objeto terminado cumple diferentes funciones y usos, desde el rudimentario cesto, hasta muebles, esteras, sombreros o **chupallas**, techos y otros elementos destinados a satisfacer necesidades domésticas y en algunos casos producir excedentes para su comercialización.

Los cesteros de **Huentelolen**, utilizan la **ñocha** como materia prima y aplican combinadamente las técnicas de la urdimbre y la trama, cestería en espiral, cestería entretrejida y cestería acordelada, estas técnicas permiten la confección de objetos diferentes en textura y formas. Los cesteros inconscientemente, a lo largo de los años, ligado al interés económico han ido acrecentando su trasfondo cultural y reforzando la identidad de esta comunidad mapuche.

Antes de la creación del **Centro Artesanal** y en los años inmediatamente posteriores, **Huentelolen** era un sector abundante en la proliferación de la **ñocha** que desde una maleza se transforma, en manos de los artesanos, en un recurso económico limitado. Su abundancia permitía el abastecimiento sin mayores dificultades, gracias a la topografía del lugar, que presenta sectores de tierras húmedas aptas para el crecimiento de esta fibra vegetal.

El incentivo de la cestería como actividad económica puso a prueba la existencia de este recurso. Los artesanos han mantenido una explotación constante de los sectores donde existe materia prima y su utilización sostenida hasta el presente ha provocado su paulatino y prematuro agotamiento.

Hoy día deben comprar la casi totalidad de la materia prima a proveedores de lugares lejanos para poder continuar con sus actividades.

Esta situación de escasez de la fibra vegetal y la dificultad para conseguirla, desanima a otras personas que desearían continuar con esta actividad tradicional. La cestería de **Huentelolen** se caracteriza, por sus diversas formas, confeccionada generalmente con una trama de **coirón** y una urdimbre de fibra de **ñocha**, se logra una considerable consistencia del objeto. Con esta técnica confeccionan **Llepu**, objetos similares a un plato de gran tamaño que utilizan los mapuches para limpiar trigo y otros cereales, canastos con tapa y cestos de formas tradicionales y simples, esteras redondas y largas con algunas decoraciones en los bordes. Muñecas que representan a figuras mapuches con sus vestimentas típicas y otras formas de originales diseños para diversos usos.

La influencia del turismo y compradores ejerce sobre los artesanos una creciente motivación innovadora, se advierte gran demanda por determinados objetos, por ejemplo, portamaceteros para plantas decorativas de base plana, redondos y de fina urdimbre, pequeños manteles decorados con el mismo material, con sus correspondientes portavasos de similares características. Se aprecia la confección de diversos objetos con fines decorativos para hogares urbanos y en general, destinados a un mercado que presiona por objetos artesanales, pero cada vez más sofisticados en gustos y diseños.

COMERCIALIZACION DE LA CESTERIA

La demanda por la cestería de **Huentelolen** alcanza un grado de importancia comparativamente con otros rubros. Se mantiene durante todo el año, con un incremento considerable durante los meses de verano, como consecuencia del turismo en la zona.

Estos productos artesanales, satisfacen mayormente las necesidades de aquellos segmentos de la población de ingresos medios o altos, quienes adquieren la cestería con fines decorativos y domésticos, esto último en menor grado. De este hecho deriva la fluctuación de los precios que fijan los artesanos, sin embargo, la calidad y terminaciones de los objetos se han mantenido inalterables.

A pesar de la existencia en ciudades vecinas de comerciantes revendedores, esta comunidad mapuche se mantiene como el lugar por excelencia para la adquisición de cestería, imagen que favorece estas actividades y ayuda a mantener un poder de compra constante. Los artesanos venden su propia producción directamente al público uniformando los precios de los objetos de común acuerdo y las ganancias favorecen su propio pecunio.

Desde un punto de vista económico, se debe reconocer que en los últimos años, se ha incrementado la cestería como un medio de subsistencia en una comunidad mapuche de escasos recursos económicos, ofreciendo otra alternativa de trabajo familiar.

PERSPECTIVAS DE LOS CESTEROS DE “HUELTELLEN”

Implementar la creación de un **Centro Artesanal** en una comunidad mapuche es una experiencia nueva, la marcha de un proyecto semejante orientado a *“facilitar la comercialización de los productos de artesanías elaborados por los artesanos indígenas y fomentar y mantener este patrimonio cultural...”* presenta diversas limitaciones y posibilidades en su desarrollo. En **Huentelolen** una de las dificultades más importantes en el presente, está localizada en la escasez de materia prima para continuar con esta actividad que permita mantener una exposición variada y permanente de estas artesanías.

Aunque no son comunes en Chile los estudios para el **cultivo sistemático de malezas** es importante considerar, para cumplir con los objetivos propuestos, una evaluación especializada de las fuentes de abastecimiento de fibras vegetales en la Comunidad de **Huentelolen** y de acuerdo a estos resultados incorporar, si fuese necesario, a otras comunidades vecinas como proveedores de materia prima previamente capacitados.

La evaluación debiera recomendar a los artesanos la forma más racional para el mejor aprovechamiento de esta fibra vegetal considerando su transformación, ahora, en un recurso económico limitado, que satisface necesidades de subsistencia de varias familias mapuches de esta comunidad.

Desde otro punto de vista, los artesanos debieran clarificar su identidad étnica, como portadores de una cultura rica en tradiciones y que ellos son los únicos y genuinos representantes e interesados en mantener vigente, que les permita observar con detenimiento la presión ejercida por los compradores tendiente a introducir nuevas formas, diseños y técnicas que afectan paulatinamente a las artesanías. Lentamente pero perceptible en el tiempo, estas artesanías mapuches en proceso

de cambio, pueden ser asimiladas a las artesanías **Huincas**³ y perder el sello indigenista que en este momento tienen y que las hacen ser diferentes y apreciadas como objetos representativos de esta cultura de nuestra época contemporánea.

Las posibilidades de desarrollo de los cesteros se ve estimulada por factores externos e internos. Como factor externo a la comunidad se puede mencionar el aporte de una infraestructura. Sin provocar alteraciones, por lo menos aún no visualizadas, en los patrones culturales de los miembros de esta comunidad o promover modificaciones, cambios o innovaciones en las técnicas tradicionales empleadas por los cesteros, el **Centro Artesanal** opera como un **Mercado** o punto de reunión informal de artesanos y compradores, quienes con anterioridad, mantenían la tendencia a reunirse para la venta de sus productos y/o viajar a la ciudad de Cañete con los mismos fines.

Internamente se observa, sin embargo, una mayor definición y reforzamiento del rol de los cesteros, como producto de la revaloración de esta actividad considerada actualmente importante y productiva, que ha dejado de ser un trabajo esporádico y complementario de las actividades agrícolas, para transformarse en un oficio reconocido como tal por la Comunidad de **Huentelolen**.

OBSERVACIONES FINALES

En este trabajo se utiliza el enfoque antropológico como herramienta eficaz para la observación del comportamiento de un grupo de personas integrantes de una pequeña comunidad, enfatizando en este artículo, en forma resumida, sobre las actividades de los cesteros de **Huentelolen**.

La situación sociocultural y económica de los cesteros, obviamente es interdependiente de otras, arbitrariamente la he separado, por lo tanto el artículo no refleja en realidad una exhaustiva visión de la Comunidad de **Huentelolen** y de la idiosincracia de sus miembros.

Es conveniente apreciar que las sugerencias que se desprenden son mencionadas por el autor como miembro de un Museo Antropológico especializado sobre la cultura mapuche. Esta Institución se relaciona indirectamente con el quehacer de los artesanos, en el nivel de la investigación antropológica de la cultura mapuche

³ Vocablo en lengua mapudungu que se refiere a personas no-mapuche.

EL PALIN O JUEGO DE LA CHUECA: UNA DESCRIPCION BASICA

DANIEL QUIROZ LARREA *

INTRODUCCION

Cuando, en el mes de septiembre de 1977, durante el curso de una investigación etnográfica en San Juan de la Costa (Provincia de Osorno, X Región), pasamos una semana en la escuela unidocente de Paillaimo (Sector Quitra-Quitra, Misión de Quilacahuín), tuvimos la oportunidad de observar la vigencia del **palin** o **chueca**, un complejo de rasgos culturales asociados, propio de la sociedad mapuche. Un grupo pequeño, de unos doce niños, llegaba a las nueve de la mañana a la escuela, llevando cada uno su propio palo, curvado en uno de sus extremos. Antes de entrar a clases dejaron sus palos, junto a ponchos y sombreros, alineados y apoyados en la pared. Al salir a recreo, a media mañana, uno de los niños sacó una pequeña bola de madera y comenzaron a jugar en el patio de la escuela. Las niñas observaban y los animaban. Al sonar la campana llamando nuevamente a clases, dejaron el juego y volvieron a sus libros.

Poco tiempo después, pudimos ver, esta vez en la ciudad de Osorno, nuevamente el juego, ahora practicado por adultos, en el marco de un festival organizado por Radio La Voz de la Costa y FREDER (Fundación Radio Escuela para el Desarrollo Rural). Once jugadores por equipo, con camisetas de futbolistas, pantalones largos arremangados a la rodilla y a pie pelado, trataban de lanzar una bola de madera a los extremos del campo de juego, supervisados y controlados por un árbitro, con pito y todo. Se trataba, obviamente, de un proceso de identificación de la chueca con el fútbol.

Más tarde, nos enteramos de la realización de una serie de torneos de **chueca**, con un carácter más bien demostrativo, como el desarrollado en el marco del Tercer Festival Mapuche en Villarrica entre el 12 y el 15 de febrero de 1979 (*El Mercurio* de Santiago, 19 de febrero de 1979), y el Primer y Segundo Campeonato Regional de Chueca de Lumaco, el primero a fines de enero de 1980 (*La Tercera* de Santiago, 08.01.80), y el otro entre el 1 y 2 de febrero de 1981 (*La Tercera* de Santiago, 02.01.81).

* Licenciado en Antropología, U. de Chile. Departamento de Museos, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Clasificador 1400, Santiago.

Estas observaciones y datos nos llevaron a plantearnos algunas preguntas respecto de la vigencia y las transformaciones que el juego ha experimentado entre los mapuches. El trabajo que presentamos en esta ocasión es el resultado de una investigación bibliográfica (Manquileff 1914; Robles 1914; Matus 1920; Coña 1973) complementada con entrevistas a dos informantes, en sus tiempos mozos jugadores habituales de **chueca**: Armando Marileo, de Pucono (Cañete, Arauco) y Arcadio Yefi, de Cuinco (San Juan de la Costa, Osorno). Nuestro interés es presentar una descripción básica del juego, de sus componentes y su mecánica operacional, como una primera aproximación a una comprensión global, evolutiva y sintética del juego de la **chueca** o **palín**. Hemos dejado para otra ocasión el análisis de las funciones que el juego cumple en la sociedad mapuche.

I. LOS COMPONENTES BASICOS DEL JUEGO DE LA CHUECA

Hemos distinguido para efectos de nuestro análisis, tres componentes en el **palín**: 1) el escenario, 2) los protagonistas y 3) los implementos.

1. EL ESCENARIO

El campo de juego, **paliwe**, es un terreno limpio, no siempre plano, generalmente de pasto corto, cuyos contornos se marcan con una zanja, una línea gruesa, o bien con pequeñas ramas o palitos, de no más de 10 cms de alto. Sus dimensiones son muy variables: *más de una cuadra de largo por treinta metros de ancho* (Robles, 258); *de doscientos a quinientos metros [de largo], por un ancho que no pasa de unos veinte a treinta* (Matus, 25); *el largo es como de 100 a 200 pasos por 12 a 25 de ancho* (Manquileff, 148). Según A. Marileo, la cancha debía tener *300 metros de largo por 20 a 30 de ancho*, y para A. Yefi tenía *240 varas de largo por 25 a 30 de ancho*. En los torneos de Lumaco se usa *una cancha de 180 metros de largo por 12 metros de ancho* (El Mercurio, 02.01.81).

Se nota, entonces, la enorme variabilidad en las dimensiones del campo de juego, hecho que se ajusta a las necesidades y disponibilidades de terreno de las distintas comunidades: *‘generalmente cada reducción tiene su cancha a propósito* (Manquileff, 147). En todo caso, parece predominar una proporción largo: ancho:: 10:1, sin que esto sea obstáculo para que algunos consideren que una cancha de 125x30 (4:1) sea demasiado angosta (Robles, 258) y que para otros una de 250x20 (12:1) sea muy adecuada (Matus, 31).

Las líneas laterales reciben el nombre de **katrül** o **atajadoras** y las de fondo el de **tripal** o **salidas**: *el largo de las rayas atajadoras queda mayor que el ancho de las salidas* (Coña, 26). En el medio de cada salida se planta una pequeña escultura de madera o **rewe** y en el medio de la cancha se excava un hoyo chico, llamado **dünül** o **shënëll** (Manquileff, 149; Coña, 26). En la zona de San Juan de la Costa los nombres varían un poco: las atajadoras reciben el nombre de **kaní** y las salidas el nombre de **rayas** (ver figura 1).

2. LOS PROTAGONISTAS

Generalmente, los contendientes en un encuentro de **chueca** son dos comunidades o reducciones, encabezadas por su caciques y machis: *se reúne toda una tribu en una pampa grande; allí bailan y hacen sonar todos sus instrumentos musicales: flautas, tambores, trutruucas y todo lo demás* (Coña, 28). A veces dos o más reducciones se unen para enfrentar a una tercera, o a un grupo de reducciones (Manquileff, 147). Entre los asistentes a un partido se escogen los jugadores o **pali-fe**, que son los mejores dispuestos físicamente.

El número de jugadores es también muy variable: *no bajando de veinte a treinta por cada lado* (Manquileff, 74); *ocho por lado* (Robles, 259); *de nueve a diez i siete individuos por cada lado* (Matus, 25); *de veinte para arriba* (A. Marileo). La influencia del fútbol ha logrado que el número más socorrido sea de once por lado: *los contendores formaban parejas alineadas de 11 jugadores por campo* (*El Mercurio*, 19.02.79), o, como en los campeonatos de Lumaco, *20 por equipo, 15 para la cancha y 5 para reservas* (*La Tercera*, 08.01.80). Sin embargo, según J.L. Huilcamán, de Lumaco, es el estilo **huinka**, pues *antiguamente no había limitación de jugadores* (*La Tercera*, 08.01.80).

Los jugadores se distribuyen en la cancha en parejas, ocupándola en toda su extensión. Cada pareja o **konwen** se buscará durante toda la partida (ver figura 2; Matus, 25). En general, los equipos que compiten llevan el nombre de sus reducciones. Por ejemplo, A. Marileo nos contó que el último partido del que había recibido información había sido el sostenido entre Pangueco y Cayucupil, nombre de dos reducciones de la zona. En cambio, en algunas zonas de San Juan de la Costa, se ha implantado la costumbre de ponerles nombres a la manera de fútbol. Por ejemplo en uno de sus dibujos, A. Yefi señala que los equipos o clubes se llamaban Escudo de Chile y Miraflores (ver figura 1).

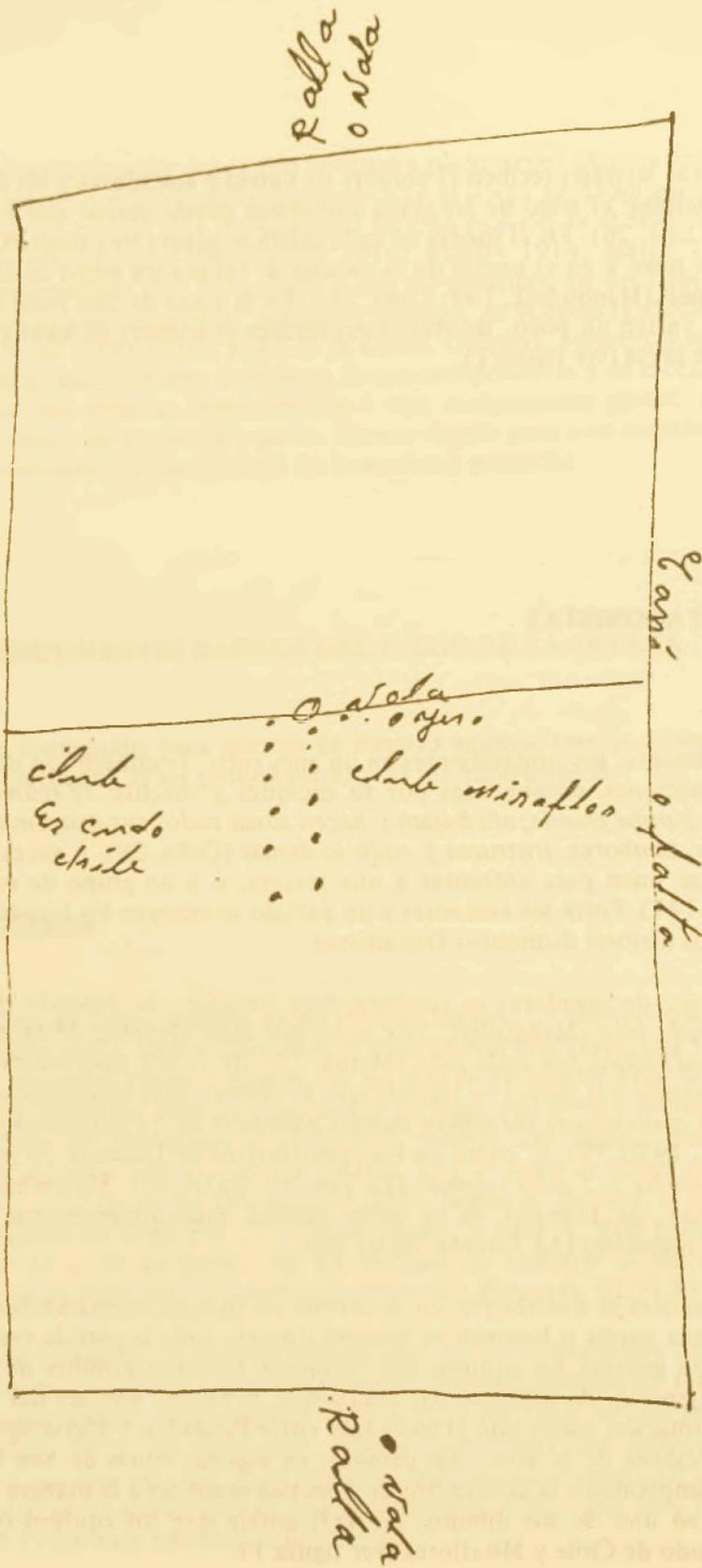


Figura 1.- Arcadio Yefi dibuja el palín (1)

El vestuario de los jugadores es aquél que les permita un cómodo desplazamiento por la cancha: *los hombres iban descalzos y vestían pantalones arremangados o "chiripas" [v] en la frente llevaban atados pañuelos de colores (El Mercurio, 19.02.79)*. Este tipo de vestimenta era la tradicional: *los jugadores se desnudan desde medio cuerpo para arriba; el chamal bien levantado i el ancho calzoncillo se envuelve en la pierna (Manquileff, 74); los jugadores, con el torso desnudo (Matus, 25); los que deberían tomar parte en el juego se despojaban de los zapatos, de sus blusas i sombreros (Robles, 259)*. En la figura 4 hemos dibujado a los **pali-fes**, con su vestimenta tradicional (Matus, 24).

No todos los jugadores cumplían las mismas funciones en el campo de juego. Sus nombres derivaban de las distintas posiciones en las que se ubicaban al comenzar una partida. Esta nomenclatura variaba regionalmente, pues no se usaban los mismos nombres en todas partes.

M. Manquileff, al describir una partida que ocurre en Huilío, Temuco, distingue las siguientes denominaciones: en el medio de la cancha se ubican los **dünüllfe**, *que siempre son los más hábiles i astutos para la chueca (Manquileff, 149)*; cerca de ellos están los **inadünüllfe**; en los extremos están los **tripapalitún**, *los más corredores i forzudos (Manquileff, 149)*.

A. Yefi, de San Juan de la Costa, Osorno, en un dibujo que nos hizo de la distribución de los jugadores al comenzar una partida nos muestra que, desde el centro hacia los extremos, se distinguen los siguientes jugadores: **hoyeros**, *encargados de apretar la bola en el hoyo y hacerla saltar*, **tacos**, *los que toman la bola una vez que salta del hoyo y tratan de tirarla a la raya*, **inalectos**, *son los mediocampistas* y **punteros**, *uno trata de meter la raya y el otro de tirarla al kani, como defensa (ver figura 3)*.

A. Marileo, de Pucono, Cañete, nos contó que, al centro se ubican los **dungulve** u **hoyero**, *que son dos que apretan la bola para hacerla salir del hoyo*, detrás están los **takuve**, *que esperan que la bola salte del hoyo para lanzarla lo más lejos posible*, después están los **inalev**, *que eran escogidos entre los más rápidos de los jugadores, y se encargaban de acercar más todavía la bola a la raya*.

En varios lugares, sobre todo cuando se trata de encuentros *demostrativos* se ha incluido un árbitro, dos y, a veces, hasta tres (*La Tercera*, 08.01.80), que se encargan de hacer cumplir nuevas reglas introducidas para *modernizar* el juego, de las que hablaremos más adelante.

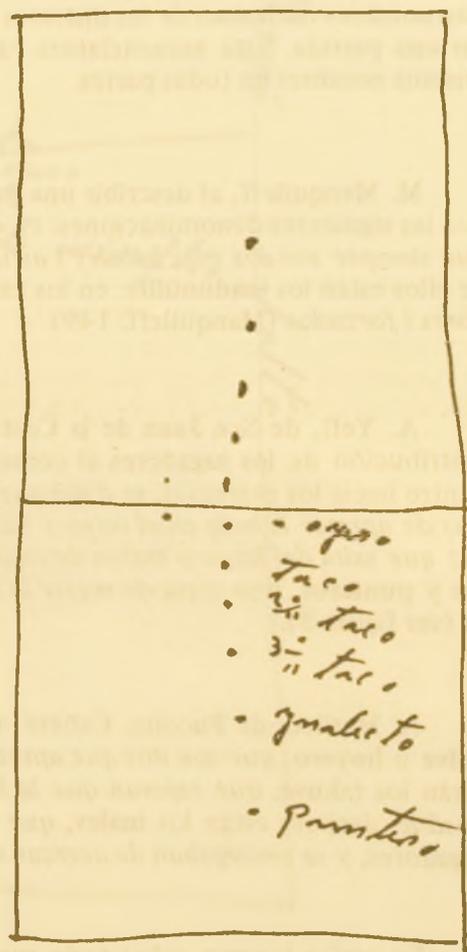


Figura 3.- Arcadio Yefi dibuja el palín (2)

Figura 2.- Diagrama ubicación de jugadores y sus nombres, en un encuentro de palín en San Juan de la Costa, Osorno. Dibujo de Omar Larraín V.

3. LOS IMPLEMENTOS

Los únicos implementos que se utilizan en el juego de la chueca son un bastón de madera o **weño** por cada jugador y una pelota de madera o **pali** (ver figura 4). El **weño** era *un bastón encorvado i grueso en uno de sus extremos, i de un largo, como de un metro diez a un metro treinta* (Matus, 25). La madera que se usaba preferentemente era la de luma, pero, por su escasez a veces se usaba también la de pilo, temu e incluso boldo. Se buscaba un trozo que tuviera la forma y las dimensiones deseadas y se la tallaba con un cuchillo y luego se lo engrasaba. La bola era una esfera de madera con un diámetro que variaba entre los 10 y 15 cm. Se usaba también la madera de luma, boldo o michay en su confección. Arcadio Yefi, de San Juan de la Costa, Osorno, nos relató su confección: *de un nudito del michay se sacaba un trocito de madera, con el cortaplumas se redondeaba, luego la quemaban y la forraban con sebo de cordero, la echaban a las brasas y la daban vueltas hasta que quedaba bien negrita*. En algunas zonas se la recubría con un cuero cosido con nervios de cordero.

II. LOS PREPARATIVOS PARA UN ENCUENTRO DE CHUECA

Entre las distintas y variadas conductas desarrolladas en los días previos y antes de la realización de una partida de **palín** hemos querido distinguir tres, que nos parecen fundamentales: 1) el desafío, 2) los preparativos y 3) las apuestas.

1. EL DESAFIO

Todo partido de chueca comienza con un desafío. Nos parece muy ilustrativo, y por ello lo transcribiremos íntegramente, el que aparece en Manquileff (147-148), quien explica que se trata del que enviara, mediante un **werkén** o mensajero, el cacique de Pelal al de Tricauco, ambas reducciones pertenecientes a la subdelegación de Huilfo, Temuco:

Buen amigo: según las relaciones que conservamos de nuestros padres i abuelos fueron los juegos los que nos unieron en la amistad que hoi nos distingue. Hace ya mucho tiempo que no nos vemos i que no nos brindamos una copa de licor. Al enviarte hoi mi mensajero me hago un honor en saludarte i en decirte que organizamos un juego de chueca, para ver si todavía conservamos la destreza i habilidad

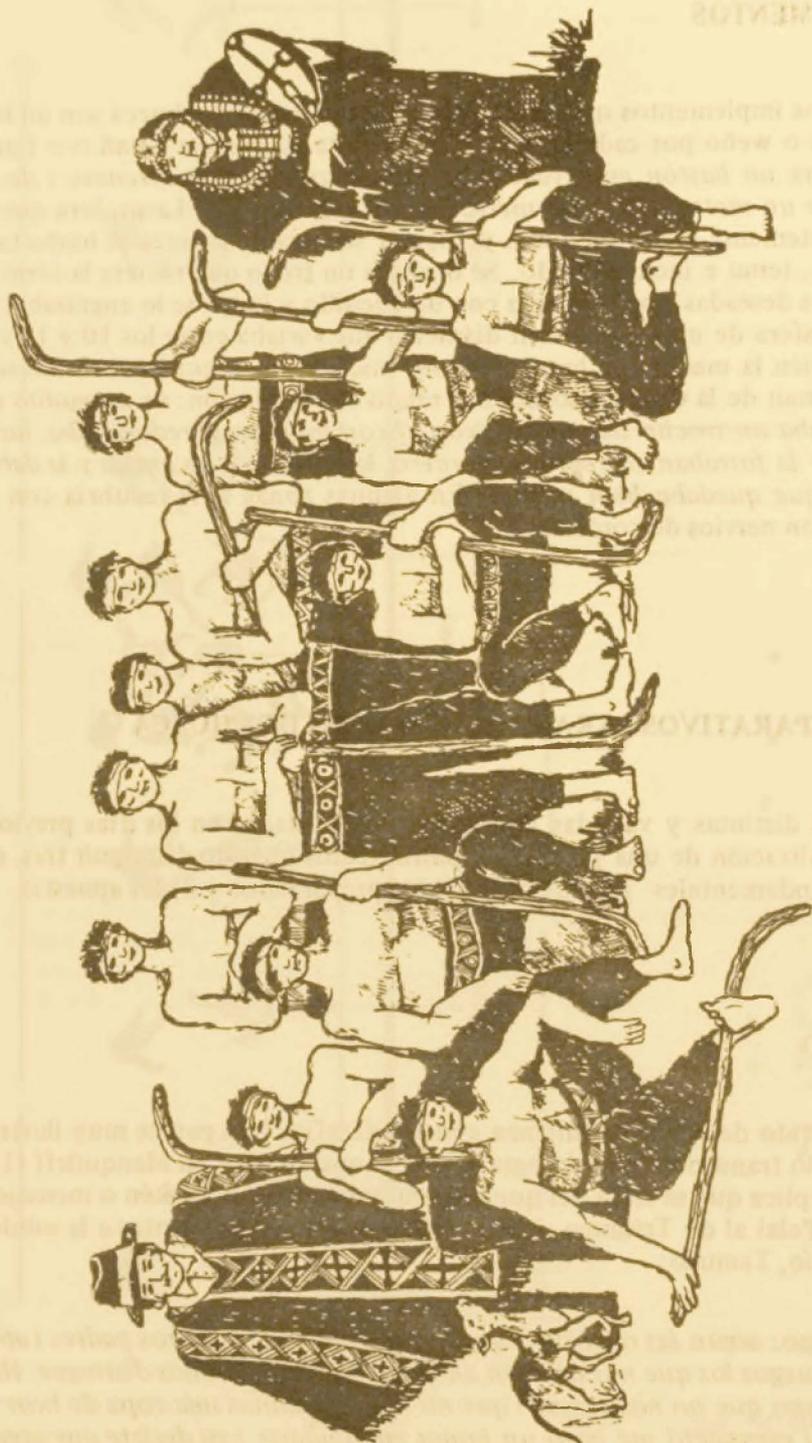


Figura 4.- Un equipo de palin, con su cacique y machi. Recreación de Omar Larraín V.

en el lonkotún i en la carrera; juegos tan interesantes de nuestros abuelos. En esta reunión trataremos de acentuar más nuestra amistad como también la que une a nuestros mocetones amigos. Como los dos somos vecinos podemos siempre ser los mejores amigos para jugar después a los del otro lado del río; conoceremos más a nuestros jugadores i sabremos siempre derrotar i beber a costa de los que no saben manejar la chueca. Por otra parte, querido amigo, creo que con la llegada de la primavera debemos organizar un juego de chueca. Jugaremos a los ocho días de la luna: carne, mudai i vino.

Una vez aceptado el desafío, están dadas las condiciones para preparar los detalles previos al partido mismo de chueca. Nos interesa mostrar una manera de aceptar el desafío, que aparece como canción en Augusta (332):

Llegó un mensaje, un mensaje de nuestro adversario. Lucharemos contra él. Yo no le tengo miedo. ¿Cuándo jugaremos? Indícame un día determinado. Déjame el día contado. Dentro de cuatro días jugaremos. Llevaré conmigo veinte hombres. Por sí solo llegará pronto ese día. Nos juntaremos en aquella pampa. Apostaremos una oveja y veinte pesos. Yo sólo los apostaré. Si quieres, apostaremos cuanto tú quieras apostar. Yo no temo, tengo animales; y tú vienes de lejos: ¡apostemos mucho!

2. LOS PREPARATIVOS

Los preparativos para un encuentro de palín son numerosos y complejos. Se instala, en la cancha, un **rewe**, con la participación del cacique organizador del encuentro, de toda su gente y también de la **machi** de la reducción, quienes, el día antes del partido, se encargan de solicitarle a **Ngenechén** que siempre los tenga *viviendo en paz, que haya abundancia de alimentos y que los campos produzcan los frutos que se siembran*. Esta ceremonia dura cerca de cinco horas, y los **machis**, **caciques** y *sus familiares más directos duermen esa noche en el mismo campo, esperando que al día siguiente lleguen los invitados competidores* (*El Mercurio*, 02.01.81). Ese mismo día se arregla la cancha, *se la limpia completamente* (Coña, 25). Luego se procede a marcar las líneas laterales y de fondo y se hace el hoyo del centro de la cancha (Manquileff, 148). Desde la mañana del día del desafío comienzan a llegar los asistentes, de uno y otro equipo, y también los comerciantes y observadores (cuando se les permite la entrada), y se instalan en los bordes de la cancha, cada uno en sus asuntos (Robles, 251-258). *Alrededor de las cinco de la mañana se escucha a la distancia, entre los cerros, el toque de cuernos; entonces, cuatro jinetes parten a recibir a los invitados llevando banderas blancas y azules* (*El Mercurio*, 02.01.81). Se hace mucha *chicha* y hay grandes preparativos respecto de los animales que se carnean (Coña, 28) y, también, se compran

provisiones (Robles, 251). A las mujeres de los organizadores del juego les corresponde *preparar la cazuela y comidas para servir las a los jugadores terminado el torneo* (Coña, 28). Finalmente, cada jugador escoge su rival; *las parejas hacen sus apuestas y empiezan en seguida la lucha* (Coña, 28).

3. LAS APUESTAS

En este tema todos los autores e informantes están de acuerdo. Es uno de los asuntos más importantes: *todos los jugadores apuestan: nadie puede entrar a la cancha sin cumplir con este requisito [y] nadie puede apostar contra los de su reducción* (Manquileff, 148). En general las apuestas no son muy subidas, *cuarenta o sesenta centavos, lo que hacía exclamar a algunos que con ese dinero apenas si podrían comprar los gananciosos empanadas i vino i que no les alcanzaba para invitar a los amigos* (Robles, 259). Habiéndose comprometido las apuestas, el juego puede comenzar. El resto de los asistentes, aunque no apuesten, *provocan a los contrarios de uno a otro lado del círculo i los incitan a apostar licor o dinero* (Manquileff, 148).

III. UN ENCUENTRO DE CHUECA

Con el fin de analizar un encuentro o juego de **palín** lo hemos dividido analíticamente en tres partes: 1) el comienzo, 2) el desarrollo y 3) la cuenta.

1. EL COMIENZO

La forma de comenzar o recomenzar un partido de palín es siempre la misma. Cada cacique trae su propia bola y se escoge, entonces, con la que se comenzará el juego. Esta puede ser cambiada por la otra después de obtenidos dos puntos (Manquileff, 149). Se pone la bola en el hoyo del centro de la cancha. Se acercan los hoyeros, los que después de entrechocar sus chuecas por tres veces tratan de sacar la bola del hoyo: *todos permanecen silenciosos i se oyen los golpes que dan con las chuecas cruzadas los dñüllfe i al tercer golpe la chueca va al suelo, tratando*

cada cual de sacar o tirar para su lado la bola, pali (Manquileff, 149). Según algunos autores, *la sacada de la bola es, sin duda, el momento más interesante del juego, porque es el principio de la batalla* □...□ (Matus, 26). Generalmente es un momento de mucha tensión y los asistentes animan a sus jugadores con gran fervor y decisión.

2. EL DESARROLLO

Una vez que la bola ha salido del hoyo, *pueden entrar en juego todos los jugadores, si quieren, pero siempre quedan algunos a retaguardia para impedir una sorpresa* (Matus, 26). Cada equipo trata de enviar la bola hacia las líneas de fondo, *un partido* □...□ *empuja la bola hacia su meta, el otro partido trata de atajarla* (Coña, 27).

Si la bola sale por las líneas de fondo, el equipo que lo logra obtiene una *raya* o punto y si sale por las líneas laterales es una *quemada* o fuera (Robles, 259), es *kani* para A. Yefi y *kaichi* para A. Marileo. Cada vez que la bola sale de los límites de la cancha, sea en el sentido de las líneas laterales o de fondo, el juego se reinicia desde el hoyo al centro de la cancha, en la forma que hemos descrito. El único momento que esto no sucede es cuando uno de los dos equipos ha obtenido los cuatro puntos de ventaja, con lo que se daba por terminado el encuentro. Cada dos rayas se usa cambiar de lado, aunque no sucede así en todas partes.

Durante el transcurso del partido, los jugadores son ruidosamente alentados por su co-residentes, con canciones las mujeres y gritos los hombres, todos alusivos a las condiciones y características del juego: *allí efectúan sus bailes y llaman a la bola mientras que los* □... *jugadores* □ *luchan para sacarla cada uno en su favor; cantan así: 'ven bola, que ganen nuestros maridos'. Mas también en la meta del lado opuesto hay mujeres que hacen otro tanto cantando canciones de chueca ellas también* (Coña, 28).

Son numerosas las jugadas que pueden observarse durante un encuentro de chueca y sus nombres, por supuesto, también varían regionalmente. Por ejemplo, en la zona de San Juan de la Costa, tenemos las siguientes jugadas: 1) si un jugador logra lanzar la pelota a una distancia considerable se dice que hizo un *witro*; 2) si le pega en el aire es un *maiko*; 3) si se la entrega a un compañero es un *pase*; 4) si se lanza la pelota, voluntaria o involuntariamente, por las líneas laterales es *kani*; 5) también es *kani* si el jugador lanza la bola hacia su propia línea de fondo (no existe el *autogol* en la chueca). Existen algunas jugadas algo bruscas que son lícitas: 1) *mancornar* o tomar de la cintura al rival; 2) dar *caballazos* o empujarlo con el cuerpo. En cambio es ilícito *enyugar* al rival, es decir, tomar la chueca por ambos extremos y golpear con fuerza el pecho del contrario.

3. LA CUENTA

Tradicionalmente una partida-de **palín** se jugaba a *cuatro rayas libres*. Esto significa que el partido terminaba cuando la diferencia en las anotaciones era de cuatro. Como una manera de mostrar la mecánica, transcribiremos el desarrollo de la cuenta en el partido que relata Manquileff: *uno toma la bola, en su chueca la eleva i otro al vuelo le da un golpe que al fin sale a detenerse más allá de la meta [uno por cero...]; un partido lleva dos, cambian lado i bola [...]; sacan ahora los perdidos dos rayas, se establece el empate [cero a cero, ya que] si el que pierde hace un punto, se le rebaja al otro uno; [...] el partido que lleva dos saca uno, lleva tres [y] el bando que entera primero cuatro puntos, gana (Manquileff, 150-151). Sólo si la bola por cuatro veces seguidas sale por el lado de un mismo partido, sólo entonces hay victoria; pero si se hacen continuamente empates los dos partidos, en este caso no hay decisión tan luego (Coña, 27). Como se lo explicaron a L. Robles, tienen que sacar libres las cuatro rayas, señor, nos dijo uno al oírnos que habían ganado los del platero, explicándonos que la raya de los de Rapiman hacía disminuir en una las que llevaban sus contrarios; de modo que podían contar sólo tres estos últimos (Robles, 262). Esto ha sufrido algunas modificaciones, sobre todo en lo que respecta a los campeonatos que hemos llamado *demonstrativos*, y se juega por un tiempo determinado, una hora, una hora y media, etc.*

Una vez que el partido ha finalizado *toman asiento sobre pellejos o frazadas, cada uno junto con su rival [o konwen]. Luego comen, beben y se emborrachan (Coña, 28).*

COMENTARIOS FINALES

Nuestro interés fue mostrar algunos aspectos básicos del juego de la chueca, sin adentrarnos en otros más complejos. Se ha discutido mucho su origen: algunos plantean su procedencia hispana, ya que en la península existe un juego muy parecido; otros señalan que es un juego netamente mapuche. En todo caso, sabemos que en el siglo XVII el juego se había extendido también a los criollos, *quienes introdujeron en él algunas pequeñas modificaciones, hasta que el gran número de desgracias que a menudo ocurrían hicieron que el Gobierno Español lo prohibiera severamente (Matus, 29)*. Otros se han preocupado de estudiar el papel que juega el **palín** en la estructura social mapuche y plantean que su función última es preparar para la guerra, descargar agresividad, entretenerse, etc. Como ya lo hemos señalado, nuestro interés era únicamente, por ahora, mostrar el juego.

En la actualidad subsiste la chueca, sin grandes modificaciones a la forma tradicional. También se da, paralelamente, otra manera de jugar, más moderna y semejante a nuestro deporte más popular, el fútbol. Esta última es la forma como se juega en los torneos demostrativos que se realizan en el marco de festivales llamados *mapuches* en la Región de la Araucanía.

Muchos han tratado de reglamentar el juego y así hacerlo más *inofensivo*. Incluso un profesor, Dn. Leotardo Matus, muy ligado a las disciplinas antropológicas (fue Jefe de la Sección Antropología del Museo Nacional de Historia Natural, a comienzos del presente siglo), trató de introducirlo en la escuela como deporte y elaboró un pequeño reglamento (ver apéndice). En los torneos de Lumaco se usa también un reglamento, *redactado por personas antiguas conocedoras de lo más antiguo de la tradición del palín, con caciquillos y palifes de la comuna de Lumaco*. El manual se había hecho, según lo allí escrito, *con el ánimo que sirva de grandeza en bien de la conservación de nuestras tradiciones y costumbres, para que ellas no mueran como muchas personas piensan que los mapuches ya no tenemos lo propio de nuestros antepasados* (*La Tercera*, 08.01.80).

Se han perdido o acomodado las formas antiguas en algunos lugares por necesidad, pues como lo señala José Luis Huilcamán, de Lumaco, Malleco, *tenemos que adaptarnos al medio en que como pueblo étnico estamos viviendo, más bien sobreviviendo, cuando todo se da en contra de nuestra raza*. A pesar de todo, el *palín* o *chueca* es un juego todavía vigente.

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi más profunda gratitud a mi colega y amigo Juan C. Olivares, quien me facilitó desinteresadamente sus notas de campo. También deseo reconocer el valioso aporte de Armando Marileo, funcionario del Museo Mapuche de Cañete, quien no tuvo reparos en transformarse en un informante más del autor, a pesar de sus múltiples obligaciones. Finalmente, mi sincero agradecimiento a Arcadio Yefi y Omar Larraín, por lo logrado de sus dibujos.

APENDICE

Leotardo Matus, profesor y durante un tiempo Jefe de la Sección Antropología del Museo Nacional de Historia Natural, propuso una forma de reglamentar el juego de la chueca (Matus, 31-34), como una forma de poder difundirlo en las escuelas públicas y masificar su práctica. Hemos querido, en esta oportunidad, darlo a conocer textualmente pues muestra una percepción particularmente positiva hacia la práctica del juego de la chueca, aunque muy influenciado por los reglamentos del fútbol y el hockey.

REGLAS PARA EL JUEGO DE LA CHUECA

La chueca es un juego deportivo que se practica por dos partidos, que pretenden llevar hacia la raya contraria una bola que ha sido colocada dentro de un hoyo, en el centro del campo elegido para el juego.

1. El número de jugadores es variable i depende del tamaño de la cancha en que se va a jugar. Debe ser siempre impar i se reparten igual número a cada lado del centro.

En un terreno de unos 250 metros pueden jugar nueve a once jugadores por lado. El ancho de la cancha depende también del largo de ella, i para 250 metros, bastaría 20 de ancho.

Los contornos de la cancha se marcarán con una línea bien visible, con una pequeña zanja o con ramas verdes.

Las sustancias que más se prestan para esto son: el aserrín blanco, la cal, la ceniza, la tiza, la harina cruda, i a falta de todo esto, las ramas verdes de los árboles que se entierran en el suelo de distancia en distancia.

Las líneas más cortas de la cancha o rayas (**huirín**) sirven de límites i por ahí debe pasar la bola para ganar un punto.

Las líneas de los costados (**manple**) la derecha, (**hueleple**), la izquierda, serán trazadas en ángulo recto, con las rayas de tal manera que la cancha resulte un triángulo perfecto \square ... \square .

Una línea bastante visible indicará cuál es la mitad de la cancha, i en el medio de esa raya, se abrirá la **tronera** para enterrar la bola.

2. El tiempo que debe durar la partida es ilimitado i depende del número de puntos o rayas a que se juegue, cosas que determinan antes de la partida ambos capitanes, de acuerdo con el juez. Jeneralmente se juegan tres juegos seguidos, i el que triunfa dos veces es el ganador.

Para comenzar una partida se rifa primero el lado, i el que gana tiene derecho a elegir el mejor, tomando en consideración el declive del terreno, el sol i hasta el viento.

Al partido que ha perdido el lado, es al que le corresponde sacar la bola.

A las órdenes del capitán, cada partido tomará su colocación en la cancha, llevando la chueca al hombro.

Al primer pitazo del juez, partidarios i contrarios cruzan sus chuecas.

Al segundo pitazo se separarán los jugadores, tomando la colocación que más le convenga, pero siempre al frente de su contrario, i al tercer pitazo, el jugador, designado por la suerte para sacar la bola, gritará en alta voz: **chueca**, a lo cual su contrario le preguntará **a cuántas**, i una vez que el otro dice el número (a 3 por ejemplo), el que va a sacarla, da sobre la chueca, de su contrario, los golpecitos convenidos, sin que éste pueda mover su chueca, e inmediatamente después del último golpe, ambos tratan de sacar la bola que ha sido enterrada de antemano.

- Entre tanto la bola no salga, ninguno de los jugadores puede tomar parte en la lucha i deben sólo estar mui listos esperándola.
3. Los partidos cambiarán de lado cuando han terminado un juego (jeneralmente tres rayas), i se les dará un descanso de cinco minutos antes de comenzar la segunda partida.
Este descanso será de diez minutos entre la segunda i tercera partida.
Al principiar una segunda partida, la bola será sacada por el partido que perdió la primera.
 4. Se dará un punto (**thoy**) cuando la bola (**pali**) pasa la raya contraria. Si la bola sale por un ángulo de la cancha, el punto no vale, i la bola vuelve al centro, de donde es golpeada por el mismo jugador que la sacó por el ángulo.
 5. Cuando la bola sale por uno de los lados [...], un jugador del mismo partido que la echó tiene la obligación de servirla desde el mismo punto por donde la bola salió. Este servicio se hará respetando el mandato del jugador contrario que es quien tiene derecho de golpearla primero, sin que ningún otro jugador del partido que la echó fuera pueda intervenir, hasta que no haya sido tocada, la bola, por la chueca de un contrario.
El jugador que va a golpear la bola puede pedirla alta, media o baja, como mejor le convenga i el que la sirve no puede dejar de obedecer, pues si no hace lo que se le ordena, el juez lo castiga, dando un golpe libre al partido contrario.
 6. Los fallos del juez (**ranmevoe**) son inapelables i nadie tiene derecho a reclamar en contra de ellos por ningún motivo.
 7. Si un jugador levanta la chueca más arriba de la cabeza, juega con una mano, o tira su chueca para atajar la bola, o la ataja con el pie, o se pone intencionalmente delante de un jugador para interceptarle el paso, comete una falta que se castiga dando un golpe libre al partido contrario, desde el mismo punto donde se cometió la falta.
 8. Durante el golpe libre o cuando un jugador está completamente solo (sin tener a 10 mts un contrario) se le permite levantar su chueca (**uño**) a la altura que quiera, pegarle a la bola con una o dos manos, arriarse con ella hasta donde quiera, etc.
 9. Si un jugador diese un golpe, empellón o saltase sobre otro, con intención de derribarlo, será echado inmediatamente de la cancha, sin que pueda ser reemplazado por ninguna reserva.
 10. La bola con que se juega será hecha de lana bastante apretada, sirviéndole de armazón una pelotita de corcho.
Será forrada con cuero delgado i bien redonda.

Cuando los jugadores ya sean bastante diestros, se hará de cáñamo, sólo en casos mui limitados se permitirá jugar con bola de madera liviana. El diámetro de la bola no podrá ser mayor de 7.5 cms.

11. El ño será de madera mui liviana i elástica i torcido, en uno de sus extremos. Medirá de 1 mt. 10 cms. a 1 mt. 30 cms. de largo, i 2,5 a 3 cms. de grueso. Todos los de un mismo equipo serán pintados de un mismo color. Igualmente los trajes de los equipos contrarios, deberán ser todos iguales.
12. Cuando en un punto cualquiera de la cancha, se agrupen más de seis jugadores peleándose la bola, el juez ordenará parar el juego, i en ese punto se lanzará la bola al aire; pero sólo estando cerca de él un jugador de cada partido; los demás no pueden estar a menos de cinco metros de distancia.
13. El juez será nombrado de común acuerdo por los capitanes (**thoquis**) i su deber será hacer cumplir estrictamente las reglas del juego i decidir sin demora cualquier cuestión que se suscitare durante una partida. Deberá llevar un apunte para anotar el resultado de cada juego i nombrará dos ayudantes para que lo ayuden a vijilar los límites de la cancha.

BIBLIOGRAFIA

- AUGUSTA, F. *Lecturas araucanas*. Padre de las Casas, San Francisco, 1934.
- COÑA, P. *Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago, ICIRA, 1973 [1930]
- MANQUILEFF, M. Comentarios del pueblo araucano. II. La Gimnasia nacional. *Revista de Folklore Chileno*, IV: 76-219, 1914.
- MATUS, L. *Juegos i ejercicios de los antiguos araucanos*. Santiago, Universitaria, 1920.
- ROBLES, E. Costumbres i creencias araucanas. El juego de la chueca (palín). *Revista del Folklore Chileno*, III: 251-265, 1914.

LAS CEREMONIAS DEL PUEBLO MAPUCHE

GABRIELA DEL C. MENDEZ SAEZ *

Mapuche, hombre de la tierra, moreno por muchos soles, de innegable fama a través de los siglos. ¿Quiénes son en la actualidad? ¿Qué hacen?

Se les ve afanados en sus labores agrícolas, o dando un toque personal a un tejido en ñocha o en coirón, otros vienen de la pesca, mientras la Machi inicia los preparativos para una ceremonia.

Son ellos, el pueblo mapuche, que ha vencido al tiempo y aún se aferran a sus tradiciones, un tanto cambiadas por la cultura que ha roto el cerco misterioso que encerraba celosamente, un ramillete de creencias y seres míticos, cuyas historias corren de boca en boca.

Cañete, ciudad enclavada en el corazón de Arauco, es testigo de la tradición más auténtica del pueblo mapuche.

Lugares como Lloncao, Pangueco, Huentelolén, Los Huapes, por nombrar algunos, albergan famosos personajes vinculados histórica y familiarmente a valientes caciques de siglos pasados.

Por iniciativa de las autoridades, Cañete ha sido escenario de tres encuentros del folklore de la raza mapuche, en donde han tenido la oportunidad de mostrar diferentes aspectos de su cultura, como ser: artesanía, danzas, música, instrumentos, ceremonias, comidas, etc.

* Profesora de Educación General Básica en Escuela F-832 de Cañete. Egresada de la Escuela Nacional de Folklore con Especialidad en Folklore y Educación. Concepción, 1987.

En su afán por conservar sus tradiciones y hacer que la juventud actual, considere y defienda la identidad cultural de su pueblo, éstos se han repetido por varios años consecutivos en diferentes lugares de la provincia.

En cada una de estas ocasiones, se han reunido grupos venidos desde las reducciones más apartadas, con el fin de mostrar en forma auténtica, aspectos musicales y ceremoniales que aún se conservan en plena vigencia.

Siendo el aspecto ceremonial el que más ha llamado la atención a los estudiosos del folklore; el presente artículo estará destinado a comentar las distintas ceremonias que aún se practican en los lugares antes mencionados.

Son pocas las personas que han tenido la oportunidad de presenciar estas ceremonias que se realizan junto al árbol sagrado de la Machi, en la cancha de chueca antes de un partido, o en la casa de un enfermo que solicitó la visita y atención de su Machi; pero son muchas las que quisieran vivir la inolvidable experiencia de asistir a alguna de ellas.

El Machitún: Es una de las ceremonias más comunes entre el pueblo mapuche. Consiste en el conjunto de preparativos y ceremoniales que la Machi, con la ayuda de cuatro o cinco vecinos, realiza con el fin de diagnosticar y curar a un enfermo.

La Machi posee varios poderes que le permiten comunicarse con poderosos espíritus. Esto lo consigue con la ayuda del Kultrún, que es el instrumento sagrado de la Machi. El sonido de su instrumento y concentración, le permiten que sus poderes vayan al cosmos a buscar una comunicación con los espíritus y ellos son los que le hablan y aconsejan para que sane a su enfermo.

Al nombrar el kultrón, es necesario destacar que éste desempeña una función importante dentro de la ceremonia del Machitún. La Machi lo toca en su posición baja, es decir, sobre el cuerpo del enfermo en los ritos terapéuticos y sobre la ropa del enfermo en el rito de diagnóstico de la enfermedad.

Acostado el paciente bajo ramas de canelo, sus vecinos le acompañan con música y oraciones para facilitar el trance de la Machi, la cual inicia el rito acercándose al enfermo y comunicándose con los espíritus más poderosos. Luego de realizada la ceremonia, la Machi se retira y el enfermo descansa, cesa la música, mientras los vecinos se retiran a sus viviendas. La Machi dará los remedios que le fueron aconsejados durante su trance, para complementar la mejoría del paciente, que ya ha dado muestras de recuperación durante la ceremonia.

El Machitún se conserva vigente, especialmente en aquellos lugares apartados, en donde los mapuches no cuentan con un consultorio médico o donde la fe hacia su Machi es más poderosa que cualquier otro medio científico.

El cambio o renuevo del Canelo: Es una ceremonia muy significativa para el pueblo mapuche, especialmente para la Machi, ya que se trata de renovar el altar sagrado en donde ella se comunica con su Dios y los espíritus.

El rewe o canelo, está hecho de un tronco de árbol sin defectos y cortado de un lugar especial del bosque. Con este tronco se confecciona una escala y luego se entierra en el patio de la casa de la Machi. Este será el altar que estará renovándose cada cierto tiempo, ya que es en él, donde la Machi sube a comunicarse con su Dios, cada vez que siente el llamado.

La Ceremonia consiste en sacar los adornos secos y renovarlos, éstos pueden ser ramas de canelo, helechos, flores de notros y de copihues. Una vez que el rewe está renovado, la Machi acompañada por sus ayudante o curiches, canta y baila para posteriormente subir a agradecer a Dios. Al terminar la ceremonia, la Machi invita a los presentes a una comida, la que termina con mucha alegría.

Frente a su rewe, la Machi se postra todas las mañanas y pide protección a su Dios, para su familia y para todo el pueblo mapuche. Este altar acompaña a la Machi, durante toda su vida y en ocasiones, cuando ella tiene sueños que le comunican algo, se levante a la hora que sea, para comunicarse, según ella, con los espíritus que llegan hasta el rewe en magníficos caballos.

El Nguillatún: Es una de la ceremonias más largas e importantes y en donde se reúne gran cantidad de mapuches junto a su Machi.

Esta ceremonia consta de dos partes bien definidas; la primera es un servicio de acción de gracias a Dios por haber permitido al pueblo mapuche, vivir en tierra tan generosa y por todo lo que ellos han logrado poseer a través del tiempo. Todo esto se realiza teniendo como música de fondo el sonido acompasado de sus instrumentos, tales como la trutruca, pifilcas, cascabeles, ñonquillñ y Kultrún. Además de realizarse los bailes propios del pueblo mapuche.

La segunda parte, expresa una petición a la que los mapuches llaman rogativa a Dios, para que si llueve y el agua inunda sus sembrado, él detenga la lluvia y si por el contrario se presenta un año seco, solicitan que riegue la tierra para salvar sus frutos de la sequía. Esta ceremonia se realiza también en caso de que el país, ciudad o región sufra alguna calamidad, ya sea, inundaciones, sequías, terremotos o siniestros.

En relación a su religión, los mapuches son monoteístas, creen en un Dios Todopoderoso y ellos lo adoran alrededor del rewe, guiados por la Machi que es como una sacerdotisa de su pueblo.

Por siglos se ha mantenido la creencias de que su Dios se separa en varios espíritus que le ayudan a gobernar el mundo y ellos invocan a un determinado espíritu según su necesidad.

Esta ceremonia dura aproximadamente dos días y se inicia por la tarde de un día, preferentemente en fin de semana, cuando todos se encuentran en calma, luego de haber concluido sus labores.

En algunas reducciones, la Machi permanece en oración durante toda la noche y finaliza la rogativa al atardecer del otro día, para ello sacrifican el cordeiro más bonito de toda la comunidad. La sangre de este animal se convierte en una ofrenda, cuando untándola con ramas de canelo, árbol sagrado de este pueblo, es ofrecida, gota a gota, a su Dios. En la mañana, cuando el sol está alto, los mapuches se postran ante el sol y agradecen; luego se vuelven hacia el Oeste y agradecen a Dios por las innumerables riquezas que les otorga el mar, luego se postran hacia el Sur para que soplen los vientos del buen tiempo y los frutos maduren y haya cosecha abundante para ellos y para sus hermanos chilenos.

Si hay sequía se postran hacia el Norte, pidiendo a Dios que les otorgue lluvia abundante para que riegue la tierra y la mantenga fértil. Esto también lo realizan frente a una cascada de agua, ya que existe la creencia de que un espíritu de Dios habita en estas aguas.

La ceremonia del nguillatún termina con una rogativa de la Machi, para que Dios conserve al pueblo mapuche, con sus tradiciones y para que las pueda realizar libremente. Ruega por Chile y sus gobernantes. Terminada la ceremonia, se reúnen los asistentes para servirse los alimentos que cada familia ha traído y que generalmente consiste en carne asada, hortalizas, mote y muday, la bebida de los araucanos desde tiempos remotos.

Casamiento mapuche: La ceremonia del casamiento mapuche, de acuerdo a las costumbres de este pueblo, ha desaparecido, por lo que ha pasado a considerarse una ceremonia extinta.

La civilización, las diferentes religiones, se han adentrado paulatinamente en las reducciones mapuches y hoy, el casamiento entre mapuches es exactamente igual a cualquier pareja de la ciudad.

Antiguamente, el matrimonio mapuche comenzaba como un verdadero nego-

cio entre el novio y su familia, con el padre de la novia y familiares. El novio debía pagar un precio por su novia, que podía consistir en semillas de cereales, herramientas para trabajar la tierra, útiles para la casa, animales, etc.

Luego de discutir largamente sobre el precio de la dama, el padre daba su consentimiento para el matrimonio y en el caso de que el novio fuera del entero agrado de la familia, se le devolvían algunas de las cosas, en calidad de regalo al futuro matrimonio. Terminado este trámite comercial, que a veces duraba mucho tiempo, se realizaba la ceremonia propiamente tal, en que la concurrencia, junto con los novios, bailaban y pedían a su Dios la bendición hacia la pareja de novios, para que se les otorgara una numerosa familia, muchos animales y buenas cosechas para su sustento.

En la actualidad, el antiguo casamiento es una leyenda, la fiesta matrimonial con música y bailes autóctonos ha pasado a ser un recuerdo entre las personas más antiguas de la reducción.

En cambio es común ver salir a una pareja de jóvenes mapuches desde la Oficina del Registro Civil, en donde han contraído el compromiso del matrimonio, luego, seguramente lo harán en la iglesia más cercana a su reducción y por la religión que ambos han elegido. Su fiesta de bodas, sigue la corriente actual y esos novios tendrán una comida en su honor y los buenos deseos de sus familiares e invitados.

En el aspecto recreativo también existe el ceremonial y éste está relacionado con el juego de Chueca. Sabemos que desde siempre, el pueblo mapuche mantiene en las cercanías de sus reducciones, un terreno destinado a una cancha para jugar a la chueca. Cada vez que uno o más grupos se desafían, mujeres y niños se engalan para asistir a este encuentro, sus grupos musicales se hacen presente para acompañar a los deportistas con música y bailes autóctonos. Antes de comenzar el partido, se inicia la ceremonia de invitación de un grupo a otro, mediante bailes y cantos. Cuando se juntan ambos, los jugadores se reúnen alrededor de la Machi, quien procede a bendecir los "uños", que son especies de bastones que se utilizan en el juego; además, pide a su Dios que el juego se realice en forma ordenada y que gane el mejor de los equipos.

Durante todo el juego hay música y gritos para avivar a los equipos; cuando se anota un punto, el grupo que acompaña al ganador, canta y baila para celebrar.

Al término del encuentro se saludan y al son de su música, se retiran de la cancha para dar comienzo a una comida.

En todas las ceremonias nombradas, se destaca el papel de la Machi, la que gracias a sus poderes mantiene, en cierto modo, la unidad de su pueblo.

Antes de terminar el presente artículo, es necesario reflexionar en relación al número de Machis que existen en la actualidad. Según encuestas realizadas en los sectores de Lloncao, Huentelolén, Los Huapes, Pangueco, Antiquina, Ranquihue, Tirúa, etc., éstas estarían desapareciendo. Se sabe que la persona predestinada a ser Machi, recibe el mandato mediante un sueño y esto sucede cada vez con menos frecuencia.

Existen actualmente varios sectores indígenas que no cuentan ya con su Machi y cuando sienten la necesidad de comunicarse con su Dios, o sanar un enfermo, deben pedir que les asista alguna de un lugar cercano.

Así es el misterioso mundo mapuche, así han hecho historia a través de los siglos, así conservan y defienden en gran medida la identidad cultural que les dio fama en tiempos de Conquista.

BIBLIOGRAFIA

- ISAMITT, CARLOS. El Machitún y sus elementos musicales de carácter mágico. *Revista de Arte*, 1934.
GREBE, MARIA ESTER. Cosmovisión Mapuche. *Cuadernos de la Realidad Nacional*, 1972.

LA PRESENCIA VASCO-FRANCESA EN LA ZONA DE CAÑETE

FRANCISCO J. MONTORY G. *

INTRODUCCION

Este trabajo, preparado especialmente para el Boletín del Museo Mapuche de Cañete, presenta diversos antecedentes relacionados con la llegada y establecimiento de ciudadanos vasco-franceses y franceses a fines del siglo XIX, en las regiones de Cañete, Lebu, Los Alamos y sus alrededores.

Se presentan también ciertos aspectos de las relaciones de los miembros de esta colonia extranjera con el territorio que los acogió y con sus otros habitantes, tanto indígenas como de origen chileno-español, destacándose su plena integración a la nacionalidad chilena.

Para una mejor comprensión de actitudes y modos de pensar y actuar, se incluye en primer lugar un resumen de antecedentes relacionados con el origen ancestral de la raza y el pueblo vascos.

En seguida se analizan algunas situaciones de la Francia imperial de mediados del siglo pasado y se proponen algunas razones que habrían impulsado a muchos vasco-franceses y franceses a trasladarse a Chile, en especial a la Araucanía o Frontera.

En tercer lugar, se estudia el tema de la situación de este territorio, en particular de la costa de la Baja Frontera en los años inmediatamente siguientes a la

* Ingeniero Civil.

Pacificación, que corresponde a la época de llegada de la mayoría de los vascos franceses y franceses.

Finalmente se detallan aspectos del desarrollo de la colonia por ellos constituida y su influencia en toda la región.

Cabe destacarse que en el trabajo de síntesis que fue necesario desarrollar, los diversos temas no se tocaron con la profundidad que el autor hubiera deseado y además hubo otros que no fue posible incluir aquí.

ORIGEN ANCESTRAL DEL PUEBLO VASCO

En un pasado remoto y lejano, que todavía no han logrado precisar con certeza la historia y la arqueología, llegó a establecerse a ambos lados de la Cordillera de los Pirineos y junto al Golfo de Gascuña o de Vizcaya, un pueblo de origen caucásico, proveniente de algún lugar ignoto, que se denominaba a sí mismo como **euzkaldun** y a su lenguaje **euzkera**. Aquella migración pareciera haber ocurrido durante durante la Edad del Hierro.

Mucho antes de que las legiones de la Roma imperial se acercaran a esas tierras, ya los euzkaros defendían tenazmente su libertad enfrentando a cuanto invasor llegó.

La denominación de vascos o vascones les fue dada por los romanos, perdurando hasta nuestros días.

Tras la caída del Imperio Romano, los vascos debieron enfrentar las invasiones de visigodos, francos y otros pueblos bárbaros germánicos.

Cuando los árabes y otros pueblos islámicos comenzaron a dominar la Península Ibérica a partir del año 711, la región vasca permaneció libre, defendida por un poderoso ejército, por las escarpadas serranías pirenaicas y por sobre todo, por la ardorosa necesidad de libertad e independencia de los vascos.

Más tarde, durante la formación y consolidación de los estados nacionales de Francia y España a fines de la Edad Media, el país vasco quedó dividido políticamente entre ambas naciones.

Las provincias vascas de Alaba (Alava), Biskaia (Vizcaya), Gipuzkoa (Guipuzcoa) y Nabarra (Navarra) quedaron formando parte de España, mientras que Bena-barre (Bass-Nabarre), Laburdí (Labourd) y Zuberoa (Soule) eran incorporadas a la corona francesa.

En el primer caso, las cuatro provincias corresponden a la geografía política vigente hoy en España y en el otro, las tres provincias vasco-francesas están comprendidas en el Departamento de Bajos Pirineos desde 1790.

Estas siete provincias históricas conforman el país vasco, lo que es graficado a través de la divisa de su escudo: **Zazpiak Bat** (Siete y Uno). También es proverbial la suma de los nacionalistas vascos: $4 + 3 = 1$, que hace referencia a que las cuatro provincias vasco-españolas más las tres vasco-francesas conforman una sola patria: Euzkadi.

El país vasco-español, es una de las regiones más industrializadas y progresistas de España, ocupando un porcentaje importante de su territorio total, mientras que en Francia el país vasco-francés es pequeño, siendo más bien una curiosidad y un lugar turístico.

Según decían nuestros abuelos vasco-franceses, la diferencia entre ambas vertientes del pueblo vasco está en que *los vasco-franceses son primero franceses y después vascos, mientras que los vasco-españoles son primero vascos y después españoles.*

SITUACION DE FRANCIA Y LOS VASCOS A MEDIADOS DEL SIGLO XIX

Hubo dos situaciones importantes que impulsaron a vasco-franceses a emigrar a partir de mediados del siglo XIX.

Por una parte, bajo el gobierno de Napoleón III, en la Francia del Segundo Imperio se creaba una verdadera conciencia nacional del papel mesiánico y principal que debía tener Francia en todo el mundo. Sus influencias se repartían por

muchos lugares, pacíficamente como su cultura y productos o militar y colonialmente en las zonas más atrasadas o menos desarrolladas. Un deseo de aventuras se apoderaba de la juventud francesa.

Por otra parte, en aquellos años la economía del país vasco-francés era básicamente agrícola, existiendo multitud de medianas y pequeñas propiedades agrícolas eficientemente trabajadas. Lógicamente también se desarrollaban actividades comerciales complementarias.

Dado que las familias vasco-francesas tenían numerosos hijos y que las propiedades se heredaban preferentemente por el sistema del mayorazgo, a muchos jóvenes se les hacía estrecha su tierra y anhelaban viajar.

Las posibilidades dentro de la misma Francia eran difíciles, ya que en el luminoso París (entonces *capital del mundo* según los franceses), los vascos eran considerados unos *provincianos montañeses provenientes de la frontera con España*.

Paralelamente, una serie de situaciones e informaciones que recibían, los hacía mirar hacia un lejano país que llamaban **Chilí**.

Durante el siglo pasado, en las más variadas formas, Francia demostró su interés por la parte suroccidental de América del Sur. No sólo la cultura francesa y sus productos comerciales invadían las zonas pobladas y civilizadas de Chile, también ellos habían puesto sus ojos en lo que aún eran regiones no colonizadas, especialmente en el extremo austral y en la Araucanía.

Ya en 1843, cuando durante el gobierno del General Manuel Bulnes, Chile reafirma su soberanía sobre el lejano sur y se funda el Fuerte Bulnes en el Estrecho de Magallanes, un buque de guerra francés, la corbeta Phaetón, que venía con intenciones de tomar posesión del Estrecho en nombre de Francia, llegó sólo un día después que arribara la goleta chilena Ancud, al mando de Juan Williams.

Más adelante, a partir de 1858, otro francés comenzaba a hacer noticia en la Araucanía o Frontera. El abogado Aurelie Antoine de Tounnes se hizo proclamar por una junta de caciques mapuches como Rey de la Araucanía y Patagonia. Orelie, como le recuerda la historia, incitó a las tribus mapuches a la revuelta en varias ocasiones, ofreciéndoles armas y soldados para expulsar a los **invasores** chilenos. Esto creó serios problemas a las tropas chilenas comandadas por Cornelio Saavedra y Pedro Lagos.

La novelesca vida de Orelie pasó por emboscadas, traiciones, prisiones, declaraciones de locura por parte del Estado de Chile, deportaciones, **coronación real**, etc. Para algunos, Orelie no fue más que un loco y romántico aventurero francés, pero para otros fue un verdadero Adelantado del imperialista Napoleón III. No en vano, durante la segunda estadía de Orelie en la Araucanía, en 1870, el buque de

guerra francés D'Entrecasteaux estuvo fondeado en los puertos de Corral y Lebu. Más curioso resulta saber que ese fue el buque que trajo a Orelie secretamente en su segundo viaje.

Tras el “exilio final de su Majestad Orelie Antoine I” a Francia, se dedicó allí a publicar libros y revistas sobre la Araucanía, en los que defendía sus **derechos reales** sobre las tierras de la Araucanía y Patagonia.

Muchas de estas historias de ese lejano y exótico Chile llegaban a oídos de los vasco-franceses, aumentando las inquietudes de aquellos de espíritu joven y emprendedor.

Además todo esto era forzado por folletos publicitarios y carteles distribuidos por la **Agencia General de Colonización de Chile en Europa**, abierta en París por el Gobierno de Chile el 10 de octubre de 1882.

Pero lo que más los entusiasmaba eran las cartas que enviaban algunos que ya habían partido a esas tierras. Algunas familias como la Duhart y la Etchepare ya habían visto alejarse a algunos de sus hijos hacia las tierras de la Araucanía.

En el diario *El Mercurio* de Valparaíso, del 16 de marzo de 1883, se destacaba la siguiente noticia: *Personas llegadas del Sur a Santiago nos informan que los vascos establecidos en Lebu, Osorno y Unión poseen establecimientos industriales florecientes y empiezan a competir con los de la colonia alemana.*

Este es un argumento que olvidó hacer valer el Señor Ministro Aldunate en el Congreso a los Señores representantes que combatieron la inmigración de familias vascas, porque a su juicio no vendrían a ser los vascos, sino despostadores de animales, peones o policías, pero no industriales.

La Región de la Araucanía o Frontera, por aquellos años en la etapa final de la Pacificación e incorporación al imperio de las leyes de la República, ofrecía a los vascos-franceses tierras vírgenes para la agricultura, ganadería y desarrollo de industrias anexas como las curtiembres, molinos de trigo y el comercio.

Además, a los vasco-franceses ese lejano Chile no debía resultarles muy extraño, ya que hacía más de trescientos años que vasco-españoles estaban emigrando a ese país y sus descendientes dominaban en la aristocracia política y económica de Chile.

Paradójicamente, a pesar de que los vascos han sido muy apegados a su terruño, a lo largo de la historia se ha transformado en grandes emigrantes.

La siguiente frase, escrita en idiomas euzkera, francés y castellano, tomada

del himno que el poeta Iparraguinre dedicó al legendario roble de Guémica también resume el espíritu pionero y colonizador de la raza vasca:

*"emán da zabal zazu munduan frutua"
"germe et étendre toi fruit pour le monde"
"germina y extiende tu fruto por el mundo".*

LOS VASCO-FRANCESES Y LA ARAUCANIA

La llegada de los vasco-franceses a diversos lugares de la Araucanía no fue el resultado de una inmigración organizada y formal, sino que fue una espontánea corriente inmigratoria que comenzó hacia 1860 y duró aproximadamente hasta 1920. La mayor intensidad se alcanzó entre los años 1870 y 1890.

Los vasco-franceses que iban llegando en esa época se fueron instalando principalmente en los nuevos territorios de la Araucanía, en especial entre la Cordillera de Nahuelbuta y el mar. Cañete, Lebu, Los Alamos y otros lugares cercanos eran los preferidos. Algunos se quedaron en la zona de Concepción y otros se fueron mucho más al Sur, hacia La Unión y Osorno.

Los recién llegados se iniciaron en el comercio, la agricultura o establecieron pequeñas industrias.

Todos mantenían abundante correspondencia con sus familiares de Francia, contándoles la buena perspectiva que aquí se presentaba. De este modo se fueron entusiasmando hermanos, primos y amigos hasta que la cantidad de vasco-franceses llegó a ser muy numerosa.

La zona costera de la Baja Frontera estaba en plena etapa de su real incorporación a la República. El 2 de diciembre de 1862, se había fundado Lebu, el 25 de enero de 1866 se construyó el Fuerte de Quidico, y el 12 de noviembre de 1868 se reconstruyó Cañete. Esta ciudad fue fundada originalmente por el Gobernador de Chile, don García Hurtado de Mendoza, el 1° de enero de 1558. La última reconstrucción de Cañete fue efectuada por una expedición militar comandada por el Teniente Coronel Marco Aurelio Arriagada, formada por 300 infantes del Regimiento 7° de Línea, una Compañía de Artillería y civiles auxiliares de caballería.

Por esos años los cuatro principales caciques aliados del gobierno, que habitaban la región cañetina eran Hueramanque, Juan Mariñán, Juan Polma e Ignacio Lepiñanco.

De acuerdo a un Decreto del 29 de marzo de 1860, emitido en Santiago por el Presidente de la República don Manuel Montt, estos caciques fueron designados Gobernadores de sendos distritos comprendidos entre los ríos Pilpilco-Lebu por el Norte y el Río Tirúa por el Sur.

De estos cuatro caciques mapuches costinos aliados de la República, el más poderoso e influyente fue Mariñán, Gobernador de la zona de Tucapel y Cañete.

Cabe destacarse que la presencia chilena en la región cañetina comenzó en forma estable en el año 1848, cuando el sacerdote franciscano Buenaventura Ortega fundó la misión de Tucapel Viejo.

En los años siguientes a su reconstrucción, Cañete presentaba el aspecto típico de los nuevos pueblos que iban naciendo en la Frontera. Rústicas casas de madera, con techos de paja y totora las más humildes, tejadas las elegantes. Otras estaban formadas por gruesos muros de adobes. Las calles polvorientas o bien llenas de barro rojizo eran delimitadas por recios varones de añosos árboles, colocados frente a las casas y tiendas.

La actividad era incesante. Piquetes de soldados de los Regimientos 4° y 7° de Línea resguardaban el pueblo, vigilaban los pasos cordilleranos de Cayucupil y del Lago Lanalhue, mantenían abiertas las rutas a Lebu, Purén y Quidico y además mantenían discreta vigilancia sobre las tribus mapuches, especialmente las que aún permanecían en estado de rebeldía.

En el pueblo mismo la actividad militar se centraba en torno al Cuartel General instalado en una gran casa de adobes, de color rojo, ubicado en calle Prat con Villagrán, frente a la Plaza de Armas.

En otro aspecto, Cañete era un enjambre de ciudadanos originarios de diversos lugares tales como Chillán, San Carlos, Concepción, Cauquenes, Parral y otros pueblos de aquella zona.

Entre ellos había todo tipo de personas: elegantes señores, humildes campesinos, comerciantes, artesanos, aventureros y salteadores.

Junto a esta heterogénea población de civiles y militares, llegaban de paso a Cañete o grupos de **indios de paz** que venían a comprar, vender o **conchavear** productos (trueque). Caciques y mocetones vestidos de chiripa y ponchos, elegantes **chinas** (mujeres mapuches) ataviadas con chamales y adornadas con trariloncos y trapelacuchas, junto a sus pequeñas **gueñis** (niños) contribuían a dar más variedad a la múltiple población.

Completan el panorama algunos sacerdotes franciscanos que viven y realizan misiones en la zona y un grupo de extranjeros que comienzan a llegar desde lejanas tierras. La gran mayoría de estos eran vasco-franceses y franceses.

En la tierra cañetina, en donde ahora se habla mapuche, castellano, francés y vasco, los lenguaraces o traductores son personajes muy solicitados.

Los primeros años de colonización fueron difíciles y con resultados poco alentadores. Esto es claramente captado por el escritor e investigador francés Jean Pierre Blancpain, quien manifiesta lo siguiente:

Pero, al parecer, fueron los intentos infructuosos de colonización nacional en Lebu, Cañete y Angol, los que decidieron en 1877, a los sucesores de Monti a llamar nuevos inmigrantes europeos. Apoyados en los resultados obtenidos en Llanquihue, y haciendo eco del positivismo oficial, muchos responsables siguen creyendo que el europeo es el único capaz de aceptar el desafío del mundo virgen, de sacudir la indolencia nacional y de transformar, junto con integrarse a ella, una sociedad inmóvil cuyo retardo resalta cada vez más.

En el año 1881 se produjeron en la zona las últimas batallas de las campañas de la Pacificación. En la Baja Frontera, las tribus costinas se sublevaron el 5 de noviembre, especialmente las de Imperial, Tirúa y Quidico.

Cerca de dos mil mapuches destruyeron Nueva Imperial y se dirigieron al Norte para atacar Cañete y Lebu. A medida que avanzaban por la costa se le iban agregando nuevas tribus en armas. Esto produjo gran alarma en Cañete entre las autoridades, colonos extranjeros y población en general.

Ante la gravedad de los hechos, el día 6 salió de Cañete el Comandante de Guardias Cívicas don Félix Antonio Aguayo, con cuarenta jinetes armados. A su tropa se le fueron agregando otros, hasta reunir 400 hombres al llegar a Quidico. Cabe recordarse que las tropas del Ejército de Línea estaban todos enviados al Norte, participando en la Guerra del Pacífico contra Perú y Bolivia.

Una avanzada al mando del Capitán de Milicias José Luis Aguayo se trabó en combate con los mapuches que venían de más al Sur, en Loncotipai, al Sur de Tirúa. El otro combate se desarrolló en Relún, donde una columna al mando del Teniente de Guardias Cívicas Patricio Rojas derrotó a las fuerzas del Cacique Cayupi.

Para terminar de tranquilizar la región de la Baja Frontera fue necesario que el Gobierno enviara refuerzos desde Valdivia, Talcahuano y Lota.

A medida que pasaban los años de fines del siglo XIX y de comienzos del actual, muchos fueron los apellidos de origen vasco-francés, francés y también vasco-español, que se fueron oyendo nombrar en Cañete, Lebu, Los Alamos y otros lugares cercanos:

Barthabure, Bichendaritz, Bordagaray, Callier, Cigarroa, Charó, Dolhatz, Duhart, Echaiz, Eliceiry, Elissetche, Etchepare, Etchegarai, Etcheverry, Eyhera-

mendy, Ganderats, Harismendy, Hiriart, Hiribarren, Irazoqui, Iriarte, Irigoyen, Jaureguiberry, Lasserre, Lafontaine, Larroulet, Lascorret, Larret, Manchot, Mendiboure, Montory, Otondo, Pierry, Pouchucq, Petit-Larrent, Salaberry, Vicenty, etc.

El primer vasco-francés que llegó a la región cañetina fue don Pedro Etchepare, en el año 1870.

Pareciera ser que la Cordillera de Nahuelbuta, con sus cerros, valles y lomas aledaños, dotados de un clima marítimo templado, les recordaba gratamente sus lejanas tierras pirineicas.

En un sentido más amplio, la relación de los vascos con esta región comenzó ya hace más de cuatrocientos años. Cuando el toqui Lautaro y sus fuerzas mapuches destruyeron el Fuerte Tucapel a fines del año 1553, pocos días antes de la Batalla de Tucapel y de la muerte del Conquistador de Chile don Pedro de Valdivia, quien dirigió la desesperada y finalmente inútil defensa del fuerte, fue su Capitán don Martín de Ariza, un guerrido oficial vasco-español.

DESARROLLO DE LA COLONIA VASCO-FRANCESA

Para los vasco-franceses de la región cañetina, uno de sus lugares de reuniones y encuentros sociales era el Frontón de Pelota Vasca.

En el año 1886 se construyó e inauguró en Cañete este recinto deportivo, en un sitio que el Gobierno de Chile donó para tal efecto a la colonia vasco-francesa residente. El lugar estaba ubicado entre las calles Esmeralda y 7° de Línea. Como en aquella época no existían las agrupaciones con personería jurídica, se optó por inscribir la propiedad a nombre de la firma vasco-francesa más pudiente de la zona, la Casa Duhart. Hasta 1984 existía aún en calle Esmeralda una alta muralla de ladrillos que había pertenecido al frontón.

Este rudo deporte, que requiere gran estado físico y agilidad por parte del jugador se practicaba en el frontón cañetino con la modalidad del uso de la chistera. Esta es una cesta cóncava de mimbre, con un guante de cuero incorporado al extremo, que permite recibir e impulsar la pelota contra el frontón a muy alta velocidad. La chistera había sido creada y desarrollada en el país vasco-francés a mediados del siglo XIX.

En general, y a diferencia de otras colonias extranjeras, los franceses y vasco-franceses no constituyeron grupos demasiado cerrados, integrándose rápidamente sus miembros a la cultura y vida nacionales. Por cierto que recordaban orgullosos su origen y mantenían antiguas tradiciones y costumbres traídas desde Francia, parte de los cuales también transmitieron a las familias chilenas.

A pesar de la buena integración de los franceses y vasco-franceses a la sociedad cañetina, hubo por cierto rivalidades con los chilenos en diversos campos, tales como el comercial, deportivo, político y social.

En las zonas central y sur de la provincia de Arauco los vasco-franceses y franceses, por razones obvias, tuvieron múltiples contactos con los mapuches, ya que comenzaron a habitar un mismo territorio, en conjunto con los chilenos y los miembros de otras colonias extranjeras.

Dado que los vasco-franceses y franceses y sus descendientes de primera generación fueron principalmente agricultores y comerciantes, en ambas actividades hubo múltiples contactos entre ambos grupos étnicos.

Curiosamente, a fines del siglo pasado y a comienzos del actual, los mapuches preferían por lo general ser clientes y hacer negocios con los establecimientos comerciales de los vasco-franceses y franceses. Parece que el recuerdo ancestral de las guerras de Arauco contra los españoles y de las no tan lejanas campañas de Pacificación por parte de los chilenos, los hacía desconfiar de los **huincas** y de sus tiendas.

En aquella época, el comercio cañetino estaba básicamente en manos de los vasco-franceses y franceses y en menor grado, pertenecía a chilenos de origen español y a algunos españoles.

Dado este contacto comercial directo, era común hacia fines del siglo pasado y comienzos del presente, que jóvenes vasco-franceses que eran empleados de las tiendas y establecimientos comerciales de propiedad de sus padres o patrones, además del francés y castellano, aprendieron a hablar en idioma mapuche.

La agricultura permitió también amplios contactos entre los vasco-franceses y franceses con los mapuches.

Muchos mapuches eran inquilinos y jornaleros en los predios y haciendas. Además existía una vecindad territorial entre muchos de esos fundos y las reducciones mapuches, en donde ellos habitaban.

En este caso se daba también la situación de que mapuches de alguna Reducción vecina, fueran **Medieros** en siembras de papas y trigo, con el dueño del fundo.

Por supuesto que esta relación entre mapuches y agricultores franceses y vasco-franceses y sus descendientes no siempre fue buena.

A fines del siglo XIX y en el primer cuarto del siglo actual, la influencia de los vasco-franceses, franceses y sus descendientes era grande en la región cañetina.

Controlaban la mayoría del comercio, industrias, y poseían grandes extensiones agrícolas.

En el aspecto político, algunos abrazaron ideas del antiguo Partido Radical y otros, la de los partidos de derecha.

En lo deportivo, el antiguo frontón de pelota vasca, seguía siendo un lugar importante de reunión, ahora transformado en canchas de tenis y en picadero de equitación.

El Club Deportivo Comercio, formado básicamente por los hijos de los vasco-franceses y franceses tenía destacada actuación en competencias de fútbol y atletismo. Curiosamente este Club debió ser disuelto voluntariamente por sus miembros hacia 1925, ya que sus continuos triunfos en las canchas provocaba una irracional reacción de muchos espectadores, chilenos de origen español, en contra de los **gringos**. (Expresión con que se designaba y se continúa llamando en la región cañetina a los vasco-franceses, franceses y a sus descendientes).

Posteriormente la mayoría de estos jóvenes deportistas se integró al naciente Club Deportivo Juvenil, creado el 3 de diciembre de 1925.

Por otra parte, los lazos afectivos con Francia seguían fuertes entre los hijos de los vasco-franceses y franceses. En muchos casos, varios de estos jóvenes fueron llevados a educarse en Bayona, principal ciudad del país vasco-francés. Además, diarios y revistas franceses llegaban periódicamente a los hogares cañetinos de los miembros de la colonia.

Durante la Primera Guerra Mundial, varios de los vasco-franceses y franceses fueron a Europa a defender su Madre Patria y luego regresaron.

En otros campos de la actividad cotidiana, hubo también influencias, caso peculiar es el de las cecinas. Los vasco-franceses trajeron sus propias técnicas de producción de derivados del cerdo, las que se extendieron y popularizaron rápidamente por la zona.

Hasta hoy perduran tales procedimientos y recetas que hacen que las cecinas de la región cañetina sean muy apetecidas, siendo claramente diferentes en gusto a las cecinas de origen español que se producen en la zona central y a las alemanas de más al sur. En general, la influencia culinaria de los vasco-franceses y franceses todavía perdura.

Las actividades culturales tampoco les eran ajenas. Los hijos de los franceses

y vasco-franceses eran el alma y motor de grupos de música y teatro que por aquellos años desarrollaba la juventud cañetina.

Un hecho curioso que resume la gran influencia que tuvo por aquellos años la colonia francesa y vasco-francesa en Cañete, es que el 14 de julio, día nacional de Francia, era en la región un día tan importante como el 18 de Septiembre. El comercio cerraba, se organizaban fiestas, en las casas de los miembros de la colonia se enarbolaban ambos pabellones tricolores, azul, blanco y rojo y el Orfeón de Cañete recorría las calles tocando La Marsellesa y la Canción Nacional.

Finalmente tras el paso de los años los hijos y nietos de los vasco-franceses y franceses que fueron llegando en aquellos lejanos días, se incorporaron plenamente a la nacionalidad chilena, repartiéndose por todo el país. La boina vasca de los abuelos se transformó en un sombrero de huaso en los nietos, mientras que en Naahuelbuta aún se escuchan los sones de trutruca y kultrunes.

FUENTES DE INFORMACION Y BIBLIOGRAFIA

El autor, cañetino y nieto de vasco-francés, realizó este trabajo en base a antecedentes tan dispares como experiencia e investigación personal, tradiciones familiares transmitidas oralmente por padres, tíos y abuelos y con el apoyo de la bibliografía que se cita a continuación:

CHANOINE J.B, DARANATZ. *Curiosistes du Pays Basque* (Tome I et Tome II). Librairie Lasserre, 1927, Bayonne.

FERNANDEZ-PADRAL, PEDRO XAVIER. *Linajes vascos y montañeses en Chile*. Talleres Gráficos San Rafael, 1930, Santiago.

CAMPOS MENCHACA, MARIANO JOSE S.J. *Nahuelbuta*. Editorial Francisco de Aguirre, 1972, Santiago.

N.N. *Crónica Militar de la Araucanía* (Tomos 1 y 2). (Publicación de fines del siglo XIX o de comienzos del actual).

MONTORY G., FRANCISCO J. *De los Pirineos a Nahuelbuta* (Biografía de Pedro Montory Athens). 1985.

BLANCPAIN, JEAN-PIERRE. *Los alemanes en Chile (1816-1945)*. Colección Histo-Hachete, 1985.

EL EXILIO DE LA FRAGANCIA RESQUEBRAJADA O UNA REFLEXION EN TORNO A LA ANTROPOLOGIA

JUAN CARLOS OLIVARES TOLEDO *

1. ¿DONDE ESTA LA ANTROPOLOGIA CHILENA?

Al nihilismo de la civilización blanca que destruye lo que toca, el antropólogo responde repitiendo en el salvaje la operación salvaje, la que transforma lo perecedero en forma simbólica, representación de una vida diferente para siempre, de lo que ella habría podido ser sin nosotros. Jean Duvignaud¹.

Motivado por claros designios que nacieron conmigo, sin hacer mucho caso a las tendencias intelectuales de la antropología del presente, ayudado por mis humanas fuerzas, todavía apuntaladas con Lorazepan 2 mg, Amitriptilina 25 mg, Meleril 100 mg y Carbonato de Litio 300 mg, todas bestias de la química de nuestros días y todas las noches, fármacos necesarios para el antropólogo viajero que después de recorrer los inconmensurables círculos de las eternidades reales y también las irreales, retorna a este mundo que se fragmenta irremediamente, para advertir, junto con Nietzsche que, *quien sigue estos caminos particulares no se encuentra a nadie por ellos [...], nadie acude a auxiliarle; él solo tiene que librarse de todos los peligros, de todos los azares, de todas las maldades y de todas las tormentas que sobrevengan²*, así, horrendamente solo y con mucho amor, sin grandes fronteras que detengan mi creación antropológica y con la sabiduría casi silenciosa de Black Bird Crow, mi maestro en estos menesteres inmensos y complejos de la antropología y la vida toda, rasgando él las penumbras con sus patas de pájaro, abriéndole paso a una claridad salvaje, cuyo resplandor nunca me cegará, que nunca me impedirá ver, le entregué significados arrancados al mundo a unas palabras sueltas, sin más destino que morir ellas en el olvido de la insignificancia y di origen a *Prácticas alucinógenas entre los moradores de la Cordillera de la Costa³*, mi primer intento de relato etnográfico publicado después de ese largo viaje delirante y con el gran pensador alemán, de hoy y siempre, *quiero decirlos, en efecto, amigos, lo que hacía allá abajo, quiero decirloslo en este prólogo tardío, ya que he vuelto y he salido del paso⁴*. Buscaba la verdad antropológica, no la verdad partidista del militante, del creyente o del simpatizante, ni siquiera la filosófica, mucho

* Licenciado en Antropología, Universidad de Chile. Huanhuatí 291, Villa Alemana.

menos la periodística y allá abajo, entre las grietas azules de la realidad descubierta, sólo encontré realidades culturales, una carencia etnográfica y la ausencia de la antropología y tuvimos que señalar la necesidad estricta de proponer *una nueva forma de relato etnográfico*⁵. Indiscutiblemente, no pretende ser una *nueva etnografía*. La historia del desarrollo de la antropología americana y europea, el bisonete blanco de una gran mayoría de los antropólogos chilenos, está saturada de tentativas que pretendieron generar una *nueva etnografía*⁶. Tentativas fracasadas que aportaron poco y nada al desarrollo de la disciplina. Por el contrario, generaron confusión y oscurantismo. Abrieron caminos que no llegaron a parte alguna. Desde ese instante, todo ha sido un recomenzar. Por eso, no pretendemos serlo ni considerarnos, en el momento de las evaluaciones y recuentos históricos, como una tentativa más en el esfuerzo de generar una *nueva etnografía*. Primero, debemos dar los pasos requeridos para crear una *etnografía chilena*. Carecemos de ella. Muchos de los informes etnográficos que preparan los antropólogos chilenos son similares a la tradicional composición que debe realizarse, en los colegios del país, cuando los alumnos vuelven a clases, en nuestro especial mes de marzo, en la asignatura de Castellano, titulada, ¿Qué hicimos en el verano? No es nuestra intención desmerecer a los escolares. Para ser justos, *no hay necesidad de añadir que, a este respecto, cualquier trabajo de campo científico está muy por encima del mejor logro amateur, [...] no hay duda, Malinowski no estuvo nunca en Chile [...] sin embargo, hay un punto en que ha menudo sobresalen. Se trata de la descripción de los rasgos íntimos de la vida indígena, de la capacidad para hacernos llegar estos aspectos con los que sólo es posible familiarizarse a través de un estrecho contacto con los indígenas, cualquiera sea la forma, durante un largo período de tiempo*⁷. Por eso, un primer paso, el movimiento primordial hacia la creación, consiste en proponer una manera diferente de escribir el relato etnográfico, cuyo propósito es lograr *entregar el material cultural de problemáticas específicas en la dinámica de los estilos de vida*⁸, siempre y cuando, este material cultural o data cultural se haya logrado conseguir mediante un acabado y sistemático *trabajo de campo /y así/ el lector pueda estimar con precisión, de un vistazo, el nivel de trato personal que el autor tiene con los hechos que describe y hacerse una idea de en qué condiciones obtuvo la información de los indígenas*⁹. No es relato de una novela, realizado por un escritor o un escribidor (esto último para no enojar a Vargas Llosa). Sin duda, de ellos, de los escribidores y otros demonios de la palabra tenemos mucho que aprender. Acotamos que, *la extrema especialización de las disciplinas universitarias conduce generalmente a la formación de trabajadores a destajo que se condenan ellos mismos a redactar minuciosas, sabias pero ilegibles monografías*¹⁰, de esta forma, *una especie de resentimiento parece surgir en estos medios sabios que testimonian hacia lo que llaman literatura, un desprecio concentrado que no es más que –Nietzsche ya lo había notado– una forma sofisticada de rencor o de envidia*¹¹. Yo no tengo grandes rencores ni envidias sofisticadas, por eso, no desprecio en su totalidad a la literatura y aún más, me siento un poco poeta y el poeta, *es el guardián del mito y de la imagen hasta que lleguen tiempos mejores*¹². Sin embargo, esto debo decirlo, no me agradan algunos representantes de ciertas generaciones literarias chilenas, sobre todo, aquellos que buscan desesperadamente la universalidad y el cosmopolitismo y otros *ismos* oscuros. En general, *estas tendencias se sustentan sobre un desarraigo profundo y una carencia de*

*sentido histórico*¹³. Aclamados, como el grupo rock **Los prisioneros** y toda la **malición de malinche** que se nos vino encima cuando el caballo viejo y flaco de Diego de Almagro cruzó despavorido los desiertos norteños en donde siglos más tarde, ahora, pastan y balan las ovejas del poeta Raúl Zurita, el único descubridor del Desierto de Atacama, esa noble tarea de peregrinos que estaba incluida en el destino de los arqueólogos. A veces, como alucinaciones, escuchamos el relato de la visión de otro peregrino, José Berenguer, rodeado por el aliento denso, oscuro del encuentro. Mas, a pesar de estos susurros, ¿dónde están los arqueólogos? Entonces, una nueva forma de escribir el relato etnográfico, es la construcción de un discurso sobre y acerca del material cultural, esas desconocidas cosas tangibles e intangibles, esas ausentes realidades de los estilos de vida, que nos son ajenos y con las cuales trabaja la antropología, y que se constituyen en problemática antropológicas específicas cuando, discriminando la diversidad, profundidad y complejidad del fenómeno cultural en base a arbitrios previamente establecidos y definidos, el antropólogo decide dedicar su atención sobre algunas de estas problemáticas. Es un hecho certero, al definir una problemática antropológica, hemos delimitado la realidad. Sin embargo, a pesar de haber delimitado la realidad, sosteníamos en nuestro artículo que, *los estilos de vida están envueltos en la realidad total*¹⁴. Una muchacha dijo, *esa realidad eterna y todo lo que ella significa va junto o está inserta dentro de un todo aún mayor [...] es un todo Universal que incluye lo espiritual y material que nuestro mundo es [...] abarca al Hombre en toda su magnitud y también la naturaleza [...] abarca desde el más profundo sentimiento hasta la densidad más desconocida*¹⁵. Aquí, como dijo un poeta al volver del viaje, *la realidad secreta brillaba como un fruto maduro*¹⁶. Al mirar más allá de las fronteras reales de su objeto de estudio, el antropólogo, descubre que ese objeto continúa encadenado a la inmensidad eterna de la realidad total y se horroriza, y siente miedo cuando se percibe él mismo también prisionero de aquella realidad total, sin poder, pese a sus esfuerzos intelectuales, colocar una distancia real entre él y el objeto. Si su actitud, frente al hecho de ser un habitante involuntario o voluntario de ese océano eterno, quizás por culpa de las tendencias intelectuales contemporáneas que le susurraron al oído que se podía establecer una distancia real entre él (sujeto) y la problemática a investigar (objeto); cambia, después de mucho sufrir, podrá liberarse y no dudamos que su trabajo será más veraz, más antropológico y fundamentalmente, más humano. Entonces, de manera brutal, para espantar a las polillas y los escarabajos, establecemos que la categoría antropólogo-estilo de vida (sujeto-objeto) es [...] *una unidad indivisible dentro del universo real total*¹⁷. Decir esto, es un acto heroico [...] *desmitifica a los antropólogos que pretenden manejar una problemática o fenómeno cultural y los pone en su lugar*¹⁸. No abandonamos nuestra posición. La realidad total es una realidad eterna y rodea a los estilos de vida y al antropólogo. De esto se desprende que, *la única verdad es que la antropología estudia estilos de vida y sobre eso debemos centrarnos*¹⁹. Este camino, entrega al antropólogo, *un marco guía semejante a un papel blanco cuyo margen está lleno de sabiduría*²⁰. La etnografía a crear, sustentada en estos principios e ideas, es todavía una etnografía sin definición, sin nombre, *es una bandada de palomas ciegas lanzadas al misterio*²¹. ¡Venid a mirar cómo vuelan los pájaros guiados por la fragancia de la realidad! ¡Mirad!

Desde su nacimiento, la antropología, al pretender estudiar los estilos de vida, se ha relacionado estrecha y vitalmente con los viajes. Aquí, *el acto mismo del viaje etnológico supera la simple naturaleza del viaje*²². El viaje ya es algo más que un ir y venir sin sentido. Llevan al hombre desde el manantial de su propio estilo de vida hasta las vastedades oscuras, desconocidas, mágicas y misteriosas de otro estilo de vida, su preocupación fundamental y su razón de ser. Desde sí mismo el antropólogo viaja a la **otredad** de una realidad que había permanecido ausente. Es un peregrino que busca similitudes y diferencias, su estilo de vida. Con él a cuestas va a todas partes. Mas, algunos antropólogos que se creen listos, niegan que su estilo de vida, esas diferencias y similitudes puedan tener injerencia en el trabajo antropológico. Estas personas, llegan a manifestar, públicamente y sin vergüenza que ellos han asumido sus prejuicios y suspendidos los juicios, como si esta actitud y posición fuese suficiente para realizar un trabajo veraz, completo, profundo y fundamentalmente objetivo. Esto último, pareciera ser la razón profunda de su trabajo, mucho más que los aspectos descriptivos y explicativos en el proceso de conocer los estilos de vida. Entonces, la objetividad del trabajo, la investigación y la docencia, es efecto de la asunción de los prejuicios y la suspensión de los juicios. A fuerza de buscar una objetividad que pareciera no existir en la realidad, el antropólogo abandona juicios y prejuicios, vacía sus contenidos mentales y se convierte en un desarraigado. Entre estos peregrinos extraviados encontramos al antropólogo infiltrado por la psicología, el poseído por la contracultura, el planificador que sobrevuela la realidad a 3.000 pies de altura y otras bestias que no es necesario, todavía, identificar. ¡Mirad a vuestro alrededor! Otro grupo de antropólogos que se consideran aún más listos, niegan que los marcos teóricos y metodológicos que utilizan en su labor antropológica, tengan injerencia en la definición sustancial de los significados ocultos y ausentes de la realidad trabajada. Estos antropólogos, que abandonaron el ámbito de la creación (en tanto la hayan intentado en alguna oportunidad) de nuevas directrices en busca de la verdad antropológica y se cobijaron bajo el techo descolorido de los libros de teoría y metodología, están por ahí, diseminados sobre la delirante geografía de nuestro territorio, aferrados a la ciega convicción que les proporcionan sus teorías y métodos, y el apoyo condicional de verdaderas **transnacionales** del conocimiento científico, norteamericanas, europeas del Este y el Oeste y algunas “tercermundistas”, cuyos científicos han reiterado la prueba de tales teorías y métodos, generalmente en nuestros tercermundistas países, acción imitada por nuestros antropólogos hasta la saciedad y sin siquiera plantear una innovación o alguna crítica renovadora, incluso, muchas veces, la acción imitada es hecha de manera defectuosa e incorrecta. Estos antropólogos, sin oponerse a la multinacional, gozan de buena salud y de regulares rentas. Ellos sostienen y se consideran **buenos científicos** y que sólo ellos lograrán el ansiado (por todos nosotros) desarrollo de la antropología chilena. Inmersos en una escatología homogeneizante, desarrollista, inclusive un poco mesiánica, se nutren del deseo de la **universalidad**. Sin embargo, esto no es más que el reflejo de un profundo desarraigo. En este grupo, encontramos antropólogos atrapados por ideologías políticas y religiosas, fundamentalmente. Aves raras que han hecho de la obscuridad, su reino. Las posiciones descritas anteriormente, que representan extremos, suelen presentarse, algunas veces,

mezcladas. A pesar de este esfuerzo integrador, han fracasado, a igual como han fracasado al actuar independientemente. El fracaso no ha sido reconocido. ¡Yo lo denuncié en este momento! ¡*Por qué tan duro!*, dijo en otro tiempo el carbón de cocina al diamante; ¡*no somos parientes cercanos?*²³. Duro con los antropólogos, porque dejaron de lado la realidad y porque ven la categoría antropólogo-estilo de vida como una unidad divisible dentro del universo real total. Su trabajo es un quehacer desarraigado y por lo tanto, carece de significación (en el sentido de importante) en el logro del relato (principalmente) y la explicación de fondo. A ellos les digo, haciendo más las palabras de Nietzsche, *los creadores son duros, en efecto [...] y una bienaventuranza tiene que pareceros el imprimir vuestra mano sobre milenios como si fuesen de cera [...] sólo lo totalmente duro es lo más noble de todo*²⁴. La literatura en cambio, al contrario de la antropología, de los antropólogos, no han dejado de lado a la realidad eterna. He ahí, los ejemplos de relato que significan **El reino de este mundo** de Carpentier, **Cien años de Soledad** de García Márquez y **Los trenes de la noche**, un poema largo de Teillier Sandoval, para nombrar uno de los nuestros, tal vez, el mejor. Aquí, también recordamos a Barquero.

Sin conocer la realidad eterna, jamás comprenderemos el profundo, diverso, complejo y real significado de los estilos de vida, sobre los cuales yace nuestro país. La realidad eterna nos abre las puertas, esas puertas nuevas (probablemente conocidas de antaño) que llevan al conocimiento certero, nos orienta a nuevos caminos sin fin (alejados del rumbo cotidiano de los que siguen a la rosa náutica anclada en el mar oscuro de la ignorancia), nos destroza (he ahí mis alucinaciones, he ahí mi llanto, he ahí todos mis sueños erosionados por el tictaqueo incesante de la realidad tremenda), nos confunde (a veces, pareciera que el recuerdo tuviera existencia real y presente) y nos deja prisioneros en un vacío insondable. Este vacío, *el terrible espacio es un vacío fértil [...] su exploración constituye el punto de giro hacia el cambio*²⁵. Sustentado y firmemente empotrado en ese cambio, nuestro camino pareciera llegar a muchos destinos y no somos prisioneros de nada y de nadie, distintos a nuestros colegas desarraigados que creen, mediante la imitación, haber solucionado prácticamente todos los problemas propios y específicos de una disciplina científica como lo pretende ser la antropología chilena, cuya primera síntesis sobre los estilos de vida indígenas de nuestro territorio, los otros, recordemos, fue hecha en 1882, por José Toribio Medina, casi 11 años después de **Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family**, escrito por Lewis Henry Morgan²⁶. Esta contemporaneidad, ahora, es un recuerdo fugaz en el seno de una disciplina en estado crítico, después de haber tenido un promisorio comienzo que parece culminar con el profundo trabajo de Martín Gusinde, el mejor y último etnógrafo que pudo conocer y describir los estilos de vida que un día, existieron en el territorio austral del continente. Adscrito a una corriente antropológica particular, buscaba estilos de vida que habían estado ausentes del relato etnográfico de los antropólogos y que eran necesarios para fundamentar de facto, su perspectiva antropológica. Sin embargo, se encontró con una verdadera ausencia que sólo los arqueólogos podrán hacer presente, una ausencia corta cuyos fragmentos, crearán el pasado. La vida rota por las balas, el veneno y la intolerancia de la diferencia. Es muy probable que esa

creación haga justicia al trabajo de Gusinde. Esto tardará un tiempo. Nuestros arqueólogos, si exceptuamos a M. Massone, sólo tienen ojos y aliento para el desierto nortino y (María Eugenia Solari acompaña a) los franceses sólo vienen una vez al año a Patagonia (Carlos Ocampo nos ha prometido una poesía sobre la muerte de Tenenesk). El sentimiento de ausencia, genera un giro en Gusinde, cambio que se manifiesta en su relato etnográfico. Pregunta, *¿en dónde están los hombres fuertes, las mujeres de presencia gallarda y hermosa, la alegre juventud...? ¿Dónde las mozas que buscaban marisco en la playa y los jóvenes que se adiestraban en el manejo del arco? ¿Dónde los cazadores y sus familias?*²⁷. Se responde a sí mismo y dice, *¡Pecieron...! ¡Están anonados!*²⁸. ¿La causa de esta ausencia verdadera?: Gusinde responde nuevamente, */.../ esta obra de desolación no la consumó ni la peste ni la guerra, sino el roce con los blancos y la codicia de los civilizados*²⁹. Este sacerdote cristiano y etnógrafo, contemporáneo de Malinowski, ambos separados por miles de kilómetros y todas las vastedades culturales que la distancia cobija, inicia su labor etnográfica en las tierras australes el día 8 de diciembre de 1918³⁰. En octubre de ese mismo año, Malinowski nos dice que, *obtiene información de un cierto número de indígenas Dobu y del distrito meridional de Massin (interrogados en Samarai)*³¹. Este polaco peregrino señala, *también cometí, una y otra vez, faltas de cortesía que los indígenas, bastante familiarizados conmigo, no tardaron en señalarme /.../ tuve que aprender a comportarme y, hasta cierto punto, adquirí el sentido de las buenas y malas maneras indígenas /.../ y fue gracias a esto, a saber gozar de su compañía y a participar en algunos juegos y diversiones, como empecé a sentirme de verdad en contacto con los indígenas /.../ y ésta es ciertamente la condición previa para poder llevar a cabo con éxito cualquier trabajo de campo*³². Por otra parte, el cura errante, Gusinde, dice, */.../ nunca el extranjero podrá adaptarse por completo a las costumbres y modales de un pueblo, si no se presenta a él asimilándose todas las peculiaridades y la idiosincrasia de ese mismo pueblo /.../ y si no se amolda a su sentir con el fin de nivelar las diferencias esenciales de la respectivas culturas, nunca jamás puede conseguir el extranjero la confianza de un pueblo, indolente a su presencia e indiferencia a sus intereses científicos /.../ sin la explotación de la confianza absoluta del indígena, cualquier trabajo o empeño que se haga en este sentido, quedará sin resultado*³³. No hay duda, Martin Gusinde y Bronislaw Malinowski están hablando de lo mismo. El éxito del trabajo etnográfico se sustenta en la capacidad de poder ser el otro y el viaje antropológico permite que éste pueda transformarse hasta ser el otro. Este en aquél. Así, el *descubrimiento del otro nos obliga a cambiar nuestro ser*³⁴. Ante la ausencia que comienza a ser presencia cuando el peregrino arriba a su destino, no hay otra posibilidad que ser como ese otro, si no, el desarraigo, realizará su trabajo hasta aniquilar al viajero y sin éste no es posible la etnografía. Si no se logra ser el otro, se confunden todos los caminos y es posible que nunca se logre encontrar ese por el cual se retorna a casa. Mas, antes de convertirse y ser el otro, el antropólogo debe vencer al vacío. Allí, en aquella lucha salvaje, *se encuentra algo así como un shock existencial sin el cual no hay experiencia antropológica*³⁵. Atravesar las puertas de la realidad eterna es el sacrificio que el antropólogo ofrece para aplacar las fuerzas que quieren llevarlo lejos de sí, aquel cambio, muchas veces tormentoso, que le permite ser otro, encontrar arraigo. El cambio de estilo de vida como ofrenda, una entrega llena de soledad. Inmerso en una eternidad que no puede ser segmentada y dividida, *cada vez que se siente a sí mismo se*

siente como soledad³⁶. Entonces, *sentirse solos posee un doble significado: por una parte consiste en tener conciencia de sí, por la otra, es un deseo de salir de sí*³⁷. Este deseo de salir de sí, transforma a éste en aquél, a Martín Gusinde en Ventura Tenešnik³⁸ y en ese instante, ya puede decir, *me he amoldado a ser tan íntimamente que he sentido con ellos y como ellos*³⁹. Igual hecho intenta manifestar y decirnos Malinowski: *poco después de haberme instalado en Omarakana (Islas Trobriand), empecé a tomar parte, de alguna manera, en la vida del poblado, a esperar con impaciencia los acontecimientos importantes o las festividades, a tomarme interés personal por los chismes y por el desenvolvimiento de los pequeños incidentes pueblerinos; cada mañana, al despertar, el día se me presentaba más o menos como para una indígena*⁴⁰. El antropólogo como ofrenda es la transformación del hombre en otro hombre, motivado por la soledad que lo impulsa a derrotar el vacío para buscar así, en la ausencia, distintos estilos de vida en donde poder ser otro. De fondo, en esta idea, están el viaje y el arraigo como factores fundamentales de la acción etnográfica. El desarraigo impide el trabajo etnográfico. El antropólogo como peregrino posee el destino mágico de ser otro. De encontrar en un lar diferente un nuevo mundo donde habitar. Allí están todos los significados ausentes. La búsqueda parece terminar. Entonces, la propuesta de una nueva forma de encarar el trabajo etnográfico y su relato, nace fundamentalmente, desde el vacío fértil, ese vacío que un esquizofrénico no puede derrotar y cuya expresión es el desarraigo total de la realidad, sin ninguna posibilidad de poder volver a ingresar a ella. Vacío fértil como consecuencia de un deseo profundo de ser antropólogo. Como dice Hui Neng, *desde el principio ninguna cosa es*⁴¹ y, *aunque la greda puede ser moldeada en un jarro, la utilidad del jarro reside en lo que no está allí*⁴². Allí donde no hay nada, donde todo pareciera estar ausente, está todo. En la ausencia está la presencia. Sólo es necesario buscar y en esta búsqueda hay que renunciar, sacrificarse, ser ofrenda, caminar en el vacío para surgir desde la otra realidad transformado en otro, habitando el lar, la tierra. Ahora, sobrecogidos, envueltos en las penumbras aún heladas que presagian la nueva madrugada, esperamos que nuestra propuesta colabore para que nuestra olorosa antropología chilena, pueda volver rápidamente a la realidad eterna o como le hemos llamado, la **real realidad**. Su mediodía, la altura que Gusinde, sin saberlo, mostró. Sin duda, quisiéramos contar con las rabetas del distinguido y polémico Marvin Harris, quien, está profundamente aburrido de leer monografías etnográficas. Sin embargo, él no sabe que yo existo. Deberé conformarme con quienes están aún en casa. Entre éstos, también existen personajes aburridos, como Harris, de leer relatos etnográficos, de esos que hacemos acá, profundamente modestos. ¿Cómo han podido leer tan poco en tanto tiempo? Son los celacantos, fósiles vivientes que habitan la profundidad opaca de las aguas de la ignorancia, herederos del naturalismo colonialista que pretenden morir con gloria, después de haber disfrutado de una tibia jubilación. De hecho, *existe una mentalidad de los grupos científicos que los sociólogos nunca han estudiado y que merece una particular atención puesto que da forma a un sistema de valores medios que reconocen los gobiernos y los estados [...] esta mentalidad define también las normas de una ciencia mediocre que no perturba las normas establecidas, que no hace hablar de ella, que no molesta por talento: la acumulación de conocimiento*⁴³. Nosotros, los que miramos a la

tierra, queremos cambiar la historia. ¡Que no sea necesario repetir la denuncia de Martín Gusinde! Entonces, el alarido tremendo en la noche, ¿qué significa?

Volver al trabajo de campo, es una ruptura revolucionaria con el pasado y el futuro. En ningún caso con el origen. Es necesario derribar el follaje otoñal de nuestro pasado antropológico para encontrar el principio. Sabemos que allí estuvo el cura errante. Ahí su ausencia que pretendo transformar en presencia. A cada instante retorna y parece ser que nosotros seremos capaces de atrapar la clara luz de ese cometa. Por ello, el abandono de las viejas, obsoletas y fracasadas formas, es ingresar a la noche, no para encontrar la muerte, por el contrario, encontrar la vida y retornar a este mundo entrelazado en las guirnaldas de la claridad. Es la búsqueda, bajo las hojarascas de la realidad, de la gota de rocío. Allí vive la **etnografía lárca** y su madre, la **antropología de las ausencias**, en definitiva, una antropología libertaria.

2. UN PEDAZO DE SANGRE TRANSPARENTADA

Más que la muerte de dios –o más bien, en el surco de esta muerte y de acuerdo con una profunda correlación con ella–, lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino; es el estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras; es la dispersión de la profunda corriente del tiempo por la que se sentía llevado y cuya presión suponía en el ser mismo de las cosas; es la identidad del Retorno de lo Mismo y de la dispersión absoluta del hombre. Michel Foucault⁴⁴.

En esta incesante búsqueda recuerdo una lluvia toda clara y tremenda, el ruido del agua que se desploma en silencio, mi sangre emparentada la mira con envidia, sin misterios, rauda, cayendo sobre mi rostro, creando un arcoiris de asombro, resquebrajando el follaje frágil del árbol anciano, un vegetal, guardián secreto en el oficio bendito de custodiar el devenir de los difuntos sepultados en tierra de los antepasados, nacidos aquí mismo, donde nacieron también los desheredados de nuestro presente, no lo olvidemos, en el punto más alto de la colina todavía sin erosión, el cementerio y desde allí, todo viaje al subterráneo mágico de los mares de Huentiaio⁴⁵. comienza y otro guardián inmemorial es el viento agorero como traro, pájaro ave transparente cuyo mensaje escrito con letras de aire, repleto de noticias cotidianas y novedades sacras susurra implacable sobre los difuntos, sobre la cabellera amarilla del musgo colonizando los estacones de roble putrefacto, el lindero terreno del cementerio de Cuinco con sus casas muy pequeñas y descoloridas, otras grandes y las hay de tamaño incierto también, todas creciendo de la tierra con el trabajo de los deudos llorosos, moquillentos los huérfanos y si no me

creen, tengo una foto, otra y aún otra más, tengo mi memoria que casi no conoce olvido, mi diario de campo, aunque a veces todo parece haber sido un sueño, un delirio, sin embargo, lúcidos después del retorno, sabemos que toda ausencia busca refugio alrededor de las mismas realidades abandonadas, sin obligación el creyente en Huentiaio abraza la muerte y con ella, sobre una sombra divina, rumbos del mar se va, al fallecer y para él, las cosas de la realidad bruscamente desaparecen y, a pesar de los susurros del ave, debo relatarle la presencia de la quila, la murra, la mosqueta, el pasto ballica, el trébol de enanas flores azules, margaritas blancas desparramadas en la vastedad de la pradera y aquí no acaba el relato, ahí están el panguí, la chilla, la huiña, el chingue, el ratoncito lanoso y de los emplumados, el churrín, el fío fío, el chucao y el huet huet y, el difunto, en ese instante me hace callar, es 1° de noviembre, ya llegan los parientes con muday, con chicha de manzana, de arveja, miltrines, carne de oveja vieja, tabaco y ramos de ordinarias flores porque las tierras erosionadas de los indígenas ya no pueden parir una belleza grandiosa y colorida, aun así, aquí nada se marchita, la vida y la muerte retornan eternamente y ahí yo, en el atardecer, entre las sepulturas, tendido boca arriba bajo la lluvia, azotado por el viento, por la boca me salen sueños y por los ojos me salen los ramajes espinosos del latúe⁴⁶ y por las manos sangre y, en el cuajarón de sangre transparentada y sus profundidades, el viento despliega la vasta envergadura de sus alas eternas y todo mi cuerpo se llena con esa cosa horripilante que hay en el viento y que está en el hombre también: el espíritu de la muerte.

Ahora, salto sobre los charcos y dejo mis huellas tibias en el barro oloroso, corro tras las palabras que todo no lo dicen y, una vez más, intento relatar mi propuesta antes que el mundo acabe. No olvidemos ninguna tragedia. Mientras el tañido desgarrado de nuestra conciencia sea un sonido real, la tarea del antropólogo debe continuar⁴⁷. La búsqueda de las ausencias no debe ser abandonada.

Entonces, distante de aquí, en otra tierra, diferente, de territorios inmensos, repleta toda de manzanos floridos de flores blancas y rosadas, en cuyos ramajes se refugia el gorrión de la persecución humana porque allí pareciera ya no haber sitio para los animales (el panda blanquinegro, entero, tierno, se esconde temeroso en la frágil foresta de bambú), un hombre, ya no hombre sino un líder, anduvo durante años persiguiendo una libertad que no estaba en ninguna parte porque la libertad es todavía, un poema de Paul Eluard⁴⁸. Sin embargo, después de alzarse con el poder y todo su ser, todos nosotros, de todas las tierras, pudimos escuchar la voz de Mao Tse Tung: *yo creo que la situación internacional, ha llegado a un momento decisivo. Existen ahora dos vientos en el mundo: el viento del Este y el viento del Oeste*⁴⁹. Mao, de manera maniqueísta, opone dos fuerzas que se desplazan en direcciones opuestas, en sentido contrario. Mas, el viento es una bestia universal que no conoce dirección y corre, Mao, desde todas las profundidades, en todos los sentidos posibles. ¡Mirad desde vuestra tumba la rosa de los vientos apuntando en todas las direcciones de la tierra y el universo! ¡Mirad la veleta que es un solo destello de luz al girar en lo alto de la torre!

*¡Dios ha muerto!*⁵⁰. *El hombre está enfermo!*⁵¹. La voluntad de la nada, el nihilismo, está aquí. Somos nosotros, los nihilistas, *todos nosotros, que el dominico creemos en Dios, que hacemos uso de las diversiones masivas, del tiempo libre organizado por los otros, para no ser devorados por el horroroso-aburrimiento de una vida que no quiere nada*⁵². Consecuencia de una falsa interpretación acerca de la existencia humana, la bestia milenaria, cobra tremenda forma e intenso movimiento, viva emerge desde los cañaverales de la mentira y, en nuestra realidad, nos atemoriza y desgarrar por entero. Aquí, en un mundo miserable, el nihilismo no es consecuencia de la miseria. La miseria no impugna nada. Sólo en la interpretación concreta, cristiana acerca de la existencia humana, descansa el nihilismo⁵³. Aquí, *la locura de milenios es la interpretación idealista del hombre y del mundo*⁵⁴. El nihilismo significa que, *los valores supremos han perdido su crédito [...] falta el fin [...] falta la contestación al por qué*⁵⁵. Así, *el universo nos parece desvalorizado, falto de sentido*⁵⁶. Tal carencia es consecuencia del desplazamiento del centro de gravedad, que ya no está en la vida, sino en el **más allá**, en la nada y se le ha hurtado a la vida carácter de centro de gravedad⁵⁷. Entonces, *ese odio contra lo humano, más aún, contra lo animal, contra lo material, esa repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo — ¡todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo—, una voluntad de la nada, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una voluntad...! Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer la nada a no querer...*⁵⁸. En este atardecer frío y lluvioso, bajo cuyo amparo creamos, lentamente, nuestra propuesta, Nietzsche nos acompaña y mientras escribo, puedo verle calentar sus manos, *incomparablemente bellas y noblemente formadas*⁵⁹, en la estufilla que también entrega calor a mi cuarto. Desde el pasado se desprende su voz y se nos anticipa y dice, *la humanidad no representa una evolución hacia algo mejor, o más fuerte, o más alto, al modo como hoy se cree eso [...] el progreso es meramente una idea moderna, es decir, una idea falsa*⁶⁰. En este instante, asoma frente a nuestros ojos, cuando la misma lluvia de siglos cae otra vez sobre la ciudad, la tremenda fuerza del mensaje del solitario de Sils-María y ya no de él, las palabras dicen *la vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder: donde falta la voluntad de poder hay decadencia [...] y a todos los valores supremos de la humanidad les falta esa voluntad*⁶¹. La consecuencia es que, *son valores de decadencia, valores nihilistas los que, con los nombres más santos, ejercen el dominio*⁶². Así, *sólo los valores superiores son eternos y, por consiguiente, realmente reales*⁶³. ¡Mirad! ¡De estos valores está hecha nuestra realidad total, nuestra realidad eterna, la real realidad que rodea a los estilos de vida y al antropólogo!

Ahora, abandonamos el manicomio de Basilea y dejamos allí, al viajero y sus frascos de cloral, sus panecillos, el té y toda la soledad del hombre al transitar su ocaso, intentando ascender. Entonces, *el que la propia vida de Nietzsche atraviesa las estaciones y transformaciones que exigía para el hombre en general, revela*

*solamente que su pensamiento era un pensamiento serio y que le obligaba a él mismo*⁶⁴. Nos obliga, a pesar de todo dolor.

Entonces, ¿qué hay en los vientos, Mao Tse Tung? Ustedes, todos aquellos que se parecen a Mao, incluso los otros, los que aborrecen a Mao, ¿qué hay en los vientos? No me contestes Mao, permanece en silencio, acomódate en tu tumba y escucha con atención, como si escucharas el destello de la vida toda precedera arrastrándose entre las sombras que te rodean. Los otros, dejen por un momento sus afanes y oficios de muerte, en silencio sobre los muros de la noche, permanezcan los fusiles, callen y también escuchen: en los inconmensurables vientos hay una imagen poética. Bien saben ustedes que estas imágenes poéticas, poseen autenticidad, constituyen una realidad objetiva y nos dicen algo sobre el mundo y ese algo, aunque parezca disparatado, nos revela de veras lo que somos⁶⁵. Imagen que brota en la vastedad antigua del poeta, el creador de la verdad⁶⁶. Poeta, *aquel cuya poiesis se orienta a la verdad originaria, al comienzo de una nueva comprensión del universo*⁶⁷. Así, la imagen poética de los vientos soplando por toda la realidad, nos relata la representación de una fuerza, profundamente real. Los vientos todos, representan el espíritu de la muerte, es thanatos, esa es la fuerza y ella, con su presencia nos señala que el nihilismo, está aquí, ahora. Los vientos soplan en todo el universo, en la tierra y sus realidades: entre ellas, el hombre y los estilos de vida.

En el amanecer, desde la densa neblina, surge mi rostro y todo mi cuerpo entumecido por la escarcha, la misma caparazón transparente, donde, todos los días del invierno, la realidad, por un instante, permanece atrapada y aquella prisión sólo es desgarrada por el manotazo de las llamas de los trozos de ulmo ardiendo con furia. Deshecha en vapores tenues, la escarcha dolorida aúlla y asustados, los queltehes y las bandurrias alzan el vuelo desde las praderas cubiertas de blanco. La realidad liberada, se pone en movimiento. La hembra que encendió el fuego, entre las penumbras de la cocina fogón, busca refugio en la profundidad gris del silencio. Mi rostro pronuncia su nombre y su nombre, Cristina, se pierde entre el crepitar de los leños. Cuando aquí, en Cuinco, se levantan las gotas de rocío, toda ciudad queda distante y todo regreso a ella es incierto. El antropólogo, es el peregrino delirante, resquebrajado por los itinerarios de la búsqueda demencial de la otredad. El hombre que vence al nihilismo. Sin embargo, de nuevo en la ciudad, aún no encuentro, en las panaderías, la misma fragancia que tenía tu pan. También (esto debes saberlo), ninguna de las muchachas ciudadinas que ahora he conocido, lleva consigo el mismo olor azumagado de tu cuerpo azotado por las lluvias y el abandono. Ahora puedes mirarme, es otro día en Cuinco. La luz es una cosa real. Devienes desde tu refugio y me anuncias la lluvia, para un día de éstos y traes otra taza de café Trumao⁶⁸ mezclado con higos secos y te vuelves a hundir en las penumbras.

Donde acaba el nihilismo, todavía más profundo en el vacío, más hondo en la ausencia, desde la gota de rocío, bastante cerca de la tierra⁶⁹, alza vuelo mi propuesta: el exilio de la fragancia resquebrajada, debe terminar. Necesario es, para nuestro tiempo, crear una antropología libertaria, porque, *la libertad del hombre*

*creador no puede ser menoscabada por la libertad divina*⁷⁰, tampoco por poder alguno cuyo sustento sea siquiera un trazo desvaído de divinidad. Es hora de regresar a casa, al lar, la tierra: *apaga esa estrella, que espero unos barcos que suben, sonando del sur a mi encuentro y, estrújame soles que hablen de trigales, porque en mi tardanza, se agacha otro entierro, deja que me acueste sobre tu hombro grave, triza mi memoria con un gesto tierno, téjeme una espera con muelles y mares, y volcanes vivos, y árboles secretos y pídele al mapa que te cuente un rumbo para que podamos morir de regreso*⁷¹. El rocío es inmutable al azote de los vientos.

3. LA OBSCURIDAD DE LA LUZ

La realidad que revela la poesía y que aparece detrás del lenguaje —esa realidad visible sólo por la anulación del lenguaje en que consiste la operación poética— es literalmente insorportable y enloquecedora. Al mismo tiempo, sin la visión de esa realidad ni el hombre es hombre ni el lenguaje es lenguaje. La poesía nos alimenta y nos aniquila, nos da la palabra y nos condena al silencio. Octavio Paz⁷².

La casa, en el borde de la profunda quebrada donde el renoval es todavía un sotobosque bajo y no muy denso, entera es de madera, de ancha tabla traslapada, techo de tejuelas de alerce de la cordillera costina, labradas hace muchos años, en una vega junto al río Contaco, después de bajar los hombres, desde los altos alerzales, los inmensos troncos en biloche⁷³, no lejos de aquí, de Cuinco, sin ventanas la casa y distante de la luz del sol, entera la casa poseída por las obscuridades propias de todo lugar distante. Entre las penumbras, en el vacío, en una esquina, la vieja estufa encendida sólo durante algunas horas del día y el brasero de latón grueso, grande y redondo, en el centro del cuarto, siempre repleto de brasas de ulmo delirante y durante horas, dormito en la payasa, puesta sobre una tarima de madera junto al brasero, tendido entre cueros de oveja, a veces, como en un ensueño, escucho los alaridos de la lluvia desgarrada por el viento que viene del mar y me levanto, bebo un trago largo de vino tinto, grueso y oloroso, desde la puerta entreabierta, a la distancia, sólo puedo ver la luz tenue de las velas encendidas a los difuntos del cementerio y su casas pequeñas en lo alto de la colina. Me acerco, nuevamente al brasero y la cocina, repleta de obscuridades y penumbras desgarradas, pareciera estar vacía, sin embargo, en ella, el estilo de vida de los costinos, otorga, en referencia al vacío, a cada realidad, un lugar en el mundo. Algunas bancas de madera alrededor de la estufa y el brasero, el molino de larga manija donde la hembra muele el trigo, desde clavos de ancha cabeza puestos en hilera pende la ropa añeja y entumecida, y junto a la tarima donde duermo, enfrentando la estufa, en la cual, hierve incesante el agua de vertiente en una tetera, en una olla, una mesa cubierta de utensilios de aluminio y ollones de fierro fundido y bajo ella, una caja donde se guardan los abarrotes. Vuelvo a beber vino y alguien, enciende una vela y junto a esa nueva claridad frágil, emerge a este mundo, también desde el vacío, el rostro de Belarmino Antifñir.

En la cocina de su casa, el vacío es una cosa real. Se manifiesta en la carencia de luz. Sombras, penumbras y obscuridades hacen el vacío. Es la ausencia de claridad. Belarmino Antifiir no necesita de ella, porque heredó de sus antepasados, guerreros Cuncos, el plano que permite ordenar la realidad, desde el otro lado del espejo, desde la ausencia, el vacío. Nosotros, antropólogos peregrinos, que vemos el mundo y sus realidades desde la perspectiva de la claridad, poder descubrir ese otro mundo, obliga al giro, al cambio y con el transcurrir del tiempo, después de habitar durante muchos días en aquella cocina costeña, en el sur, sabemos el lugar de cada cosa que manifiesta su ser y significado en la realidad, la presencia creadora del hombre, de los estilos de vida.

Vacío es una extraña palabra. Todavía más extraño es el propio vacío. Aquí, la ausencia que sólo es la otra faz de la presencia. Entonces, lo que es, lo que no es, lo hacen ser. Se extiende, por un lado, infinitamente, lejos del átomo y, por el otro, infinitamente, lejos las constelaciones. Allí, en alguna parte del recorrido fantástico, el estilo de vida, la única creación del hombre, realidad descubierta con el advenimiento de la antropología y el retorno de hombres ya no hombres, sino antropólogos, nosotros mismos. El vacío, también buscó refugio en los estilos de vida y la obscuridad de la luz, las pulsaciones del vacío, genera las diferencias y similitudes. En el mundo de Antifiir, el vacío es el escenario de la creación, sin embargo, para nosotros, es destrucción.

Madre, durante años, ella, la realidad cristiana, estuvo horadando túneles y galerías, concertando la unión tremenda de los vacíos naturales, dispersos de manera rigurosa sobre un mapa que soy yo mismo y durante años, sin que pudiera yo darme cuenta cabal de aquel trabajo silencioso, repleto de misterio y ciertamente mágico, vino ese instante horroroso donde la realidad me penetró entero. A medida que pasaba el tiempo, la realidad necesitaba de más vacíos donde esconder los tesoros arrancados a la eternidad y cuando yo, no pude entregarle nuevos vacíos, porque otro más me transformaba en nada más que polvo oloroso disperso en el viento, en ese instante, el abrazo nihilista y luego, la caída, la decadencia y la vida miserable. El abandono, como Nietzsche lo entendía, *los sepultereros contraen enfermedades a fuerza de cavar. Bajo viejos escombros descansan vapores malsanos. No se debe remover el lodo. Se debe vivir sobre las montañas*⁷⁴. No quiero ser polvo en el viento, tampoco un antropólogo nihilista. Sin embargo, el lindero del nihilismo, posee un instante que sólo es un vacío. Madre, quise arrastrarme fuera de él, pretendí también, mantener centrada mi mente, pero no pude y el vacío creció, todo lo llenó. Cuando mi mente se resquebrajó en fragmentos informes, mi voluntad le perteneció. Aquel esfuerzo de años, que pretendió derrotar el vacío nihilista, fue inútil y un día, próxima la muerte, la visión me desgarró por entero, *cuando uno se duerme en el vacío, permitiéndose dejar llevar por la corriente, se encuentra con cosas sorprendentemente nuevas*⁷⁵. Una de aquellas cosas nuevas, además del plumaje del pájaro, fue comprender que el camino de salida, el derrotero hacia la gota del rocío, hacia la **etnografía lárca**, la **antropología de las ausencias**, antropología libertaria, cruza los vacíos y se hunde, profundo en dirección de la tierra. Entonces, el vacío se transforma en vacío fértil. Aquí, el vacío es vacío,

pero no está vacío, *es un caos llenos de posibilidades*⁷⁶. Una de ellas, es el retorno a la tierra, al lar y la superación del hombre, de aquel hombre que se hunde en su ocaso y el otro, transvalorado, que asciende hacia el mediodía⁷⁷ porque, *el camino hacia el día es a través de la noche*⁷⁸. Es necesario cruzar sin tropiezo el piso de tierra de la cocina de Belarmino Antiñir y rodar gritando, por la colina desforestada que comienza a ser erosionada por la lluvia y los vientos, los mismos vientos de siempre, vientos de muerte cabalgando sobre el nihilismo.

Vacío es un trazo, aparentemente transparente, de la eternidad, nunca la misma eternidad, a pesar de ser eterno. Como todas las realidades, el devenir de mi existencia será el vacío porque en otro tiempo, mi existencia ya fue un vacío. Entre aquellos vacíos, un instante: esa es mi eternidad, mi libertad.

4. LA RESTITUCION DEL APOCALIPSIS

En algún apartado rincón del universo vertido centelleantemente en innumerales sistemas solares, hubo una vez una estrella en la que unos animales inteligentes descubrieron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y más falaz de la 'la historia universal': de todos modos sólo fue un minuto. Tras unas pocas aspiraciones de la naturaleza, la estrella se enfrió y los animales inteligentes tuvieron que morir. Alguien podría inventar una fábula similar y, sin embargo, no habría demostrado de un modo satisfactorio hasta qué punto el intelecto humano constituye, en la naturaleza, una excepción lamentable, vaga, fugitiva, inútil y arbitraria. Hubo eternidades en las que él no existía; si vuelve a desaparecer no habrá pasado nada. En efecto, el intelecto en cuestión no tiene otra misión más amplia que trascienda la vida humana. Es simplemente humano y sólo su poseedor y su productor se lo toman tan patéticamente como si los goznes del mundo giraran sobre él. Friedrich Nietzsche⁷⁹.

La soledad es real. No hay nadie más en el bosque y después de ser arrancada por los vientos, el movimiento de la hoja rasgando el aire al hundirse en las marismas y charcos de la muerte, es algo parecido a ella. Aquel atardecer de lluvia, en la selva olorosa, toda encaramada en las alturas inmensas y reales de la cordillera costina, tendido sobre las hojarascas putrefactas y el musgo siempre verde, pude escuchar, atemorizado, el susurro del tiempo arrastrándose entre las penumbras del bosque, asustando al traro carroñero que alzó vuelo al desplegar su itinerario vasto en la obscuridad y en ese instante, el arañazo artero de la eternidad rasgó el claro rostro del olvido y desde profundidades inconclusas, afloró mi llanto desconsolado y los recuerdos de años, rodaron por la espesura. Allí, la soledad. Aquello, el trazo tremendo del silencio, la estela opaca de nuestra mano rota al hundirse en la realidad de los estilos de vida, es la soledad: *creo que la soledad es un atributo*

del hombre, especialmente de esa especie de hombre que se ha dado en llamar antropólogo [...] cuando hablo de antropólogo estoy pensando en el superhombre-nietzscheano, es decir, también algo que debemos superar [...] creo que la soledad es el escenario bajo el cual los hombres se encuentran. Sobre todo los hombres diferentes: el antropólogo y su informante, Juan Carlos Olivares y Arcadio Yefi. Sólo bajo este escenario se producen encuentros fecundos⁸⁰. Aquello, la fugaz sombra que se acerca temerosa, al encuentro con la nueva realidad por descubrir, el forastero y sus derroteros de peregrino, motivado por la soledad, a una búsqueda demencial que sólo terminará con la muerte, es el antropólogo: lo sale uno a encontrar, le habla con todo respeto y cualquier favor que se le pueda hacer, hay que servirle a ese cristiano, porque, anda muy lejos de sus partes en donde él vive, de donde nació, donde se crió. Entonces, uno tiene que ser bueno con esas personas, porque esas personas andan entristecidas de su alejada parte de donde vienen [...] y hay personas que no los quieren ver, porque dicen, a éste no lo conozco [...] y todos son hijos de Dios [...] uno tiene que tratar de ayudar, de ayudarse unos con otros y entonces, si usted no me ayudara, en ninguna parte me conversara [...] usted sabe que con la misma vara que mide, será medido [...] dice Dios, entonces eso es opinión mía⁸¹.

Busco, entonces, estilos de vida y aquella vez, en Butahuillimapu, el encuentro sólo fue el principio de la visión: ahí, el viento cercenando los ramajes frondosos de la lluvia, el musgo trepando por la madera para colgar sus sueños en el blanco tendido de la araña vagabunda, el murciélago ciego con su pelaje de tonalidades cobrizas, murmura, en lo alto del campanario de la Misión, el catecismo dominical que sólo él, escucha ahí la abuela, que por las mañanas, peina su cabellera con escharchas y amoniaco, también el grito, que navega en los rastros claros de la noche, después de arrastrarse por la garganta de la mujer que se desnudó entre los cañaverales, para retener al forastero, el cuajarón de sangre que se desmorona por los intestinos del apuñalado de la fiesta, durante el año, por todas esperada, los ojos cálidos del brujo Alcaful, titilando, en la noche que muchos parecen temer, el crepitar del ulmo seco en el fogón anclado en los párpados del atardecer, también, un caballo, herido por las moras, al galope, cruza la pradera erosionada y, por las mañanas, un arcoiris se desprende cuando un picaflor enano picotea los ojos del aguacero, el antropólogo ebrio, orina entre las tumbas del cementerio, el viento carajo que viene del mar, descerrajó los nidos y una bandada de pájaros voló en dirección del sur, la flor del latúe se alimenta con el aroma de los difuntos. Aquí, en las calabazas colgadas bajo el techo del corredor, duerme la primavera y, por las tardes, los olorosos hongos de los pinares, en una sartén, se fríen en manteca de cerdo. Aquí, el silencio se parece demasiado a las espigas de la avena moviéndose con el viento de la madrugada. Aquí, el sueño me alcanzó entre los laberintos de la eternidad. Entonces, la muerte. La abuela paterna de Arcadio Yefi, había sido mapuche: *la abuelita mía fue de la picuntá, de allá, de los mapuches*. En uno de sus muchos viajes al norte, el abuelo Fermín, de regreso a Huacamapu, le había traído consigo, después de haberla raptado y ella, entregada a la soledad, se transformó y luego, después de años, cuando los suyos vinieron a buscarla, no se quiso marchar y un día, abandonó el mundo, tal como lo hacía, al morir, cada costino:

mi abuelita, murió por aquí, murió por enfermedad. Era muy conocida la abuelita. Cuando falleció, se pasaron de 250 personas en el funeral. Está sepultá aquí [...] los velatorios aquí, en estas partes del sur, se velan y se da de comer en la noche, se da de comer, se dan presas, carnes, si hay harina, se da harina y si en caso hay chichita, también se da. Se le da comida a la gente y la chicha no es para curadera, así no más, sus corriditas. Toda la gente está al respeto, mirando el cadáver que se encuentra ahí. Después de tres hoches, se saca al parque y se le instala en el cementerio de Cuinco [...] se hace un hoyo, con una pala [...] de un metro para adelante [...] antes, en los tiempos muy antiguos, ahí, le ponían bastimentos, troquín se llamaba, en lengua [...] hoy día, cuando murió mi mamá, hace poco falleció ella y la pusieron con zapatos [...] los hijos no quisieron dejarlos [...] los pusieron en el ataúd [...] son cosas que parecen ya están de más, o sea que, zapatos, sombreros y sombreros buenos, ¡no! Yo, por eso, le digo a mis hijos que no, que no me pongan nada de sombrero, de ninguna cosa, que todo quede para los hijos, pueden tener utilidad [...] así es la vida por aquí.*

Como la abuela y la madre de Arcadio Yefi, abandonaré el mundo. Sin saberlo, entraré en la tierra y le dejaré a los descomponedores, la tarea fatigosa de transformar la muerte en el canto triste del chucao, en la alegría del escarabajo negro que retoza con la gota de rocío que se escurre desde la flor trompetera del chamico, en la sangre hedionda que mana, desde las tinieblas del abandono, en los nudos del tiempo rastrero que se desploma el vacío cuando el invierno sacude sus alas, en la abeja atragantada con el polen de la flor blanca del ulmo y cuando retorne a este mundo, será a lo mismo: a la soledad que me convirtió en antropólogo, al ocaso después de vencer al nihilismo. Sin embargo, aquéllo tampoco lo sabré. Entonces nada habrá pasado.

5. DEDICADO

Dedicado a quienes mostraron los derroteros del ocaso: Friedrich, Arcadio, Daniel. También, recordamos a Peter Stump, víctima de la Inquisición en 1590, ejecutado por licantrópía.

6. AGRADECIDO DE

Personajes que se atrevieron a comentar pasajes de este escrito. Mi tremendo amigo, Fernando Arnello V., alumno de Licenciatura en Antropología, Universidad de Chile, fue uno de ellos. También, Carolina Botto B., Luis Cornejo B. y Francisco Gallardo I. del Museo Chileno de Arte Precolombino, Teresa Montecinos, alumna de Licenciatura en Antropología, Universidad de Chile, Nuriluz Hermsilla O. del Museo Sociedad Fonck, en Viña del Mar, María Eugenia Solari A. de la Ilustre Municipalidad de Viña del Mar y, a mi maestro y guía, Black Bird Crow.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ¹ DUVIGNAUD, J. *El lenguaje perdido: ensayo sobre la diferencia antropológica*, México, Siglo XXI, p. 152, 1977.
- ² NIETZSCHE, F. *Aurora*, Buenos Aires, Ediciones del mediodía, p. 7, 1967.
- ³ OLIVARES, J.C. Prácticas alucinógenas entre los moradores de la Cordillera de la Costa, *Bol. Mus. Mapuche Cañete*, 1: 39-52, 1985b.
- ⁴ Id. nota 2, p. 7.
- ⁵ Id. nota 3, p. 49.
- ⁶ CONKLIN, H. Etnografía, en: Llobera, J., (ed.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, pp. 153-163, 1975.
- ⁷ MALINOWSKI, B. *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Península, p. 34, 1975.
- ⁸ Id. nota 3, p. 49.
- ⁹ Id. nota 7, p. 21.
- ¹⁰ Id. nota 1, p. 153.
- ¹¹ Id. nota 1, p. 153.
- ¹² TEILLIER, J. *Muertes y maravillas*, Santiago, Universitaria, p. 14, 1971.
- ¹³ Id. nota 12, p. 17.
- ¹⁴ Id. nota 3, p. 49.
- ¹⁵ Comentario de Teresa Montecinos a un trabajo de Olivares, J.C., que lleva por título, *El nacimiento de la etnografía lárca*. Santiago, 1986, mecanografiado.
- ¹⁶ Id. nota 12, p. 85.
- ¹⁷ Comentario de Daniel Quiroz a un trabajo de Olivares, 1986 (ver nota 15).
- ¹⁸ Id. nota 17.
- ¹⁹ Id. nota 17.
- ²⁰ Id. nota 15.
- ²¹ GARCIA LORCA, F. *Cantos nuevos*.
- ²² Id. nota I, p. 124.
- ²³ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, p. 139, 1975.

- ²⁴ Id. nota 23, p. 139.
- ²⁵ VAN DUSEN, W. Wu Wei, No-Mente y el vacío fértil, en: Stevens, J., (ed.), *Esto es Gestalt*, Santiago. Cuatro Vientos Editorial, pp. 91-97, 1978.
- ²⁶ Id. nota 1, p. 51.
- ²⁷ GUSINDE, M. *Expedición a la Tierra del Fuego*, Santiago, Universitaria, p. 28, 1980.
- ²⁸ Id. nota 27, p. 47.
- ²⁹ Id. nota 27, p. 47.
- ³⁰ Id. nota 27, p. 28.
- ³¹ Id. nota 7, p. 34.
- ³² Id. nota 7, p. 26.
- ³³ Id. nota 27, p. 66.
- ³⁴ Id. nota 1, p. 150.
- ³⁵ Id. nota 1, p. 157.
- ³⁶ PAZ, O. *El laberinto de la soledad*, México, F.C.E., p. 175, 1950.
- ³⁷ Id. nota 36, p. 175.
- ³⁸ Id. nota 27, p. 131.
- ³⁹ Id. nota 27, p. 79.
- ⁴⁰ Id. nota 7, p. 25.
- ⁴¹ Citados por Van Dusen, W. Id. nota 25, p. 91.
- ⁴² Id. nota 41, p. 91.
- ⁴³ Id. nota 1, p. 153.
- ⁴⁴ FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, p. 374, 1984.
- ⁴⁵ Sobre Huentiao, ver Foerster (1985).
- ⁴⁶ Sobre el latúe (*Latua publifora*), ver Olivares (1985).
- ⁴⁷ Sobre la tarea del antropólogo, ver Olivares (1985).
- ⁴⁸ QUIÑONES, G. (ed.), *Poesía combatiente*, Santiago, Quimantú, p. 199, 1973.
- ⁴⁹ USCATESCU, G. *Proceso al humanismo*, Madrid, Guardarrama, p. 86, 1968.
- ⁵⁰ NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, p. 34, 1978.
- ⁵¹ ZAVATER, F. (ed.) *Inventario*, (Textos de Nietzsche), Madrid, Taurus, p. 49, 1973.
- ⁵² FINK, E. *La Filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, p. 78, 1979.
- ⁵³ Id. nota 51, p. 132.
- ⁵⁴ Id. nota 52, p. 87.
- ⁵⁵ Id. nota 51, p. 132.
- ⁵⁶ Id. nota 51, p. 133.
- ⁵⁷ NIETZSCHE, F. *El anticristo*, Madrid, Alianza, p. 74, 1979.
- ⁵⁸ NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, pp. 185, 186, 1980.
- ⁵⁹ SANCHEZ, A. Introducción, en: Nietzsche, F., 1978, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, p. 13, 1978.
- ⁶⁰ Id. nota 57, p. 29.
- ⁶¹ Id. nota 57, p. 30.
- ⁶² Id. nota 57, p. 30.
- ⁶³ MARCUSE, H. Citado por Uscatescu, G., Id. nota 49, p. 90.
- ⁶⁴ Id. nota 52, pp. 85-86.

- ⁶⁵ PAZ, O. *El arco y la lira*, México, F.C.E., pp. 107-108, 1972.
- ⁶⁶ Id. nota 52, p. 73.
- ⁶⁷ Id. nota 52, p. 73.
- ⁶⁸ El café Trumao es un sucedáneo del café, fabricado en el pueblo de Trumao (Provincia de Osorno, X Región), en base a la cebada y se bebe, preferentemente, como infusión, por la mañana. Para mejorar el sabor, se le agregan higos secos y molidos.
- ⁶⁹ Sobre el concepto de tierra en Nietzsche, ver Fink, (1979), Id. nota 52.
- ⁷⁰ Id. nota 52, p. 89.
- ⁷¹ MANN, P. Concierto de Trez Vella, en: *La muerte no va conmigo*, Santiago, ALC 503, 1985.
- ⁷² PAZ, O. *El mono gramático*, Barcelona, Seix Barral, p. 113, 1974.
- ⁷³ El biloche es una carreta de madera a medio labrar, sin ruedas y que se utiliza para arrastrar, con ayuda de tracción animal, los troncos ya talados, limpios y sin ramajes, hacia lugares planos, donde se podrá continuar con la faena de hacer leña.
- ⁷⁴ Id. nota 50, p. 261.
- ⁷⁵ Id. nota 25, p. 95.
- ⁷⁶ Id. nota 25, p. 96-97.
- ⁷⁷ Id. nota 50, p. 31-46.
- ⁷⁸ Id. nota 25, p. 96.
- ⁷⁹ NIETZSCHE, F. *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, p. 85, 1974.
- ⁸⁰ QUIROZ LARREA, D. Carta del 16 de mayo, año de 1986.
- ⁸¹ OLIVARES, J.C. Un encuentro con Arcadio Yefi Melillanca: bajo la hojarasca estaba la gota de rocío, *Bol. Mus. Mapuche Cañete*, 1: 19-27, 1985a.

