
Versión impresa
ISSN 0716-4254

Versión online
ISSN 0718-2201

Julio
2018
N°46

α

ALPHA

REVISTA DE ARTES, LETRAS Y FILOSOFÍA
PUBLICACIÓN SEMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y ARTE DE LA UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS

UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS
Departamento de Humanidades y Arte

REPRESENTANTE LEGAL
RECTOR ÓSCAR GARRIDO ÁLVAREZ

<i>Directora Responsable y Editora</i>	DIANA KISS DE ALEJANDRO
<i>Consejo de Redacción</i>	PILAR ÁLVAREZ-SANTULLANO BUSCH EDUARDO BARRAZA JARA JAMES PARK KEY EDUARDO CASTRO RÍOS BRUNO CÁRDENAS MARAGAÑO MITA VALVASSORI VERÓNICA ORMEÑO CÁRDENAS
<i>Secretario de Redacción y Editor</i>	EDUARDO RISCO DEL VALLE
<i>Consultores Externos</i>	JORGE ACEVEDO, Universidad de Chile, Santiago de Chile FERNANDO BURGOS, The University of Memphis, U.S.A. MANFRED ENGELBERT, Georg-August Universität, Göttingen, Alemania DANIEL LAGOS ALTAMIRANO, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile PEDRO LASTRA, Universidad de Nueva York, en Stony Brook, U.S.A. AMADEO LÓPEZ, Universidad de París X-Nanterre, Francia SERGIO MANSILLA, Universidad Austral de Chile OSVALDO RODRÍGUEZ PÉREZ, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, España † HERNÁN URRUTIA, Universidad del País Vasco, España NELSON VERGARA MUÑOZ, Universidad de Los Lagos, Chile MIGUEL LÓPEZ ASTORGA, Universidad de Talca, Chile LUCÍA GUERRA-CUNNINGHAM, Universidad de California, U.S.A.
<i>Portada</i>	IMAGEN CORPORATIVA (ULAGOS)
<i>Procesos técnicos</i>	ANA JIMENA CABEZAS APABLAZA
<i>Traducción</i>	JAMES PARK KEY

Alpha está indexada en Arts and Humanities Citation Index (Thomson Scientific), en The MLA International Bibliography, SciELO-Chile (Conicyt), LATINDEX, EBSCO, PROQUEST, EDITORIAL OCEAÑO, Servicios de Información Internacional (IIS), CLASE, DIALNET y aparece en The Directory of Periodicals (USA).

Para petición de ejemplares, información, envío de originales y suscripciones, dirigirse al Secretario de Redacción, Sr. Eduardo Risco, Avda. Fuchslocher 1305 - Casilla 933, Osomo, Chile. Teléfonos: (56-64) 2333398 - Fax (56-64) 2333298, e-mail: revistaalpha@ulagos.cl

Para canje, dirigirse a María Teresa Mancilla, Encargada del Servicio de Hemeroteca de la Universidad de Los Lagos, Campus Chuyaca, Casilla 933, Osomo, Chile. E-mail: mtmancil@ulagos.cl

Suscripción anual (dos números) \$ 20.000, nacional; US\$ 50, internacional.

Costo incluye envío por correo ordinario.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	5
ARTÍCULOS	
MARISOL GALILEA. <i>Rapa Nui, isla histórica. Una lectura de La rosa separada de Pablo Neruda.</i>	9
SERGIO MANSILLA TORRES. <i>La Patagonia ya nunca sería la misma: del melodrama a la defensa del medio ambiente.</i>	33
XIMENA FIGUEROA FLORES Y FELIPE GONZÁLEZ ALFONSO. <i>La literatura de Valparaíso: entre la desterritorialización y el extrañamiento.</i>	49
MABEL EGLE GARCÍA BARRERA. <i>La autoetnografía y el imaginario colonial en el arte indoamericano: narrativas de/colonizadoras mapuches.</i>	69
RODRIGO BECERRA PARRA. <i>Folil mapudungun: organización de un método con enfoque comunicativo para la enseñanza-aprendizaje de la lengua mapuche.</i>	89
HÉCTOR PAINEQUEO, GASTÓN SALAMANCA Y MANUEL JIMÉNEZ. <i>Estatus fonológico de los fonos interdental [ɲ], [ʎ] y [ʧ] en el mapudungun hablado en el sector costa, Budi, Región de La Araucanía, Chile.</i>	111
CLAUDIA ROSAS, JORGE SOMMERHOFF Y CÉSAR SÁEZ. <i>Identificación de voces por auditores profanos no nativos.</i>	129
SONIA HERNÁNDEZ Y JAIME SOTO. <i>Las pausas silentes y oralizadas en oraciones subordinadas sustantivas objetivas pronunciadas por hablantes de Iquique y Punta Arenas.</i>	151
MÓNICA VÉLIZ. <i>Procesamiento de oraciones ecuacionales en español: efectos de la edad, memoria operativa, complejidad sintáctica y una carga de memoria concurrente.</i>	175
MARCELO DÍAZ SOTO. <i>Filosofía, filosofía de las ciencias y la cuestión del realismo.</i>	199
JOSÉ CHILLÓN. <i>Los rendimientos fenomenológicos de la angustia en Heidegger.</i>	215
ALEJANDRO ORDIERES. <i>Importancia del contexto histórico en la filosofía: el caso de la filosofía moral de David Hume.</i>	233

NOTAS

MARÍA DEL MAR RODRÍGUEZ. <i>¿Ser o no ser Ofelia?: el rol femenino en Hamlet desde su desenvolvimiento dramático y social.</i>	251
PABLO URIBE. El Cantar de los Cantares. <i>Una propuesta de lectura estructural.</i>	263
JUAN JOSÉ GÓMEZ JIMÉNEZ. <i>Políticas de la subjetividad urbana. Baudelaire y Benjamin.</i>	277
JORGE ACEVEDO. <i>Henri Matisse. Apuntes de un pintor</i> (Traducción).	287

RESEÑAS

Sergio Infante. <i>Las caras y las arcas</i> (Magda Sepúlveda Eriz)	303
Adrian Pablé (Ed.): <i>Critical Humanist Perspectives. The Integrational Turn in Philosophy of Language and Communication</i> (Francisco J. Rodríguez Muñoz)	306
Marco Antonio de la Ossa Martínez. <i>Repertorio, historia y vivencias en la retaguardia: la Banda Municipal de Música de Cuenca en la guerra civil española</i> (José Luis de la Fuente Charfolé).	309
Mauricio Onetto. <i>Temblores de tierra en el jardín del edén. Desastre, memoria e identidad. Chile, siglos XVI-XVIII</i> (Victor Brangier Peñailillo).	311
Información para los autores	315

PRESENTACIÓN

Entre tormentas de la memoria, constituidas por aniversarios y conmemoraciones diversas, entre ellas el nacimiento de Gabriela Mistral y la partida de Nicanor Parra, el número 46 de *Revista ALPHA* presenta un vector de reflexiones y hallazgos que emergen desde el territorio insular más alejado de la geografía nacional y trazan un itinerario que recorre el país desde su remoto extremo austral hasta el norte grande para abrirse al mundo exterior de la filosofía europea. Se trata de un recorrido por el territorio que, siendo una preocupación permanente de la Universidad de Los Lagos, hoy presentamos desde la particular óptica de nuestra línea editorial.

Abre nuestro primer número de 2018 el trabajo de Marisol Galilea donde se propone una lectura del poema nerudiano *La rosa separada* como un diálogo entre el paisaje de la Isla de Pascua y los acontecimientos históricos que le confieren raíz y sentidos nuevos. Tocando ya las australes tierras del territorio nacional, Sergio Mansilla analiza el tópico de la naturaleza prístina (a propósito de la novela *La Patagonia ya nunca sería la misma*) y ve una especie de efecto purificador de las conductas y actitudes de sujetos que en algún momento de sus vidas han sido instrumentos del “progreso” y de la industria a costa de la propia naturaleza. Ya situado este recorrido en una latitud más meridional, Ximena Figuera y Felipe González proponen una lectura de la escritura acerca de Valparaíso a partir de su problematización en torno a los conceptos de desterritorialización y extrañamiento, y exponen una periodización en siete momentos.

Apuntando ahora el vector disquisitivo hacia la gente en su territorio, Mabel García plantea que el texto autoetnográfico emerge como una nueva estrategia del discurso artístico y literario indoamericano en respuesta al imaginario colonial, cuyos mecanismos de reificación se invierten mediante complejos procesos retóricos. En una perspectiva más situada, Rodrigo Becerra presenta el método *Folil Mapudungun* según sus tres ejes de articulación, para concluir que la concurrencia de estos tres ejes permite superar la dicotomía entre contenidos y metodología y favorece el desarrollo de las diversas competencias de comunicación cotidiana. De manera todavía más específica, Héctor Painequeo, Gastón Salamanca y Manuel Jiménez ofrecen un interesante estudio acerca del estatus fonético-fonológico de las consonantes interdental [ɲ], [ʎ] y [ʧ] de la variedad de mapudungun hablado en la costa de isla Huapi para concluir la vigencia de estos segmentos en cuanto fonos y fonemas. Claudia Rosas, ahora desde la perspectiva de la fonética perceptiva, estudia la identificación de voces por auditores profanos no nativos para concluir que la evidencia auditiva solo debe tener valor orientativo. Del mismo modo, siguiendo ahora el itinerario vectorial hacia el extremo norte del territorio, Sonia Hernández y Jaime Soto comparan emisiones de oraciones subordinadas

sustantivas objetivas entre hablantes de Iquique y Punta Arenas, para concluir la existencia de diferencias en las pausas silentes de acuerdo con los tipos oracionales, la procedencia geográfica y el género de los informantes. Cierra esta colección de trabajos lingüísticos el interesante trabajo de Mónica Véliz, quien, abocada a comparar el desempeño de adultos mayores y adultos jóvenes en el procesamiento de oraciones ecuacionales en español, logra concluir que tanto el procesamiento como la comprensión de este tipo de oraciones se ve significativamente afectado por la variable edad, pero que las variables memoria operativa y complejidad sintáctica, que también se ven afectadas, lo hacen con independencia de la edad.

En la línea de reflexión filosófica se encuentra el trabajo de Marcelo Díaz, quien logra mostrar la plausibilidad de los enfoques antirrepresentacionistas o constructivistas en las ciencias cognitivas, en la medida en que pretenden superar las limitaciones y prejuicios de los enfoques computacionalistas y conexionistas. José Chillón, a su vez, reflexiona en torno a los rendimientos fenomenológicos de la angustia en Heidegger, para concluir que la angustia pone en valor las disposiciones afectivas en el proyecto alético de pensar lo hasta ahora no pensado. Alejandro Ordieres, finalmente, reflexiona respecto de la importancia del contexto histórico en la filosofía y, centrándose en la propuesta ética de David Hume, logra mostrar cómo posiciones teóricas en conflicto en el siglo XVIII como el escepticismo-racionalista, el racionalismo exagerado y el sentimentalismo ingenuo son reconocibles en la producción de este filósofo, sin que, no obstante, él pueda ser clasificado inequívocamente en una de ellas.

En la sección Notas presentamos una exposición de María del Mar Rodríguez, respecto de la femineidad del Renacimiento inglés y sus efectos en el desenvolvimiento dramático y social del personaje shakesperiano de Ofelia en Hamlet; una segunda nota es una propuesta de lectura estructural del Cantar de los Cantares que ofrece Pablo Uribe donde dilucida un tema ampliamente debatido en referencia a este texto; la reflexión de Juan José Gómez pertinente a la constitución política de la subjetividad artística moderna en el contexto urbano; y, finalmente, la traducción de la Conferencia que François Féder dictó en la Universidad de Montpellier referente al concepto de arte en Matisse, que nos ofrece Jorge Acevedo.

Cierran la edición 46 de *Revista ALPHA* las reseñas de Magda Sepúlveda Eriz de *Las caras y las arcas* de Sergio Infante; la de Francisco Rodríguez relativo a *Critical Humanist Perspectives. The Integrational Turn in Philosophy of Language and Communication*; el trabajo de José Luis de la Fuente respecto de *Repertorio, historia y vivencias en la retaguardia: la Banda Municipal de Música de Cuenca en la guerra civil española* de Marco Antonio de la Ossa; y la revisión de Víctor Brangier concertinente a *Tembloros de tierra en el jardín del edén. Desastre, memoria e identidad. Chile, siglos XVI-XVIII* de Mauricio Onetto.

**RAPA NUI, ISLA HISTÓRICA: UNA LECTURA DE
 LA ROSA SEPARADA DE PABLO NERUDA**

Rapa Nui, Historic Island: A reading of Pablo Neruda's The separate Rose

*Marisol Galilea**

Resumen

El artículo tiene como principal objetivo demostrar que la historia de Isla de Pascua está presente en la escritura de Pablo Neruda, específicamente en *La rosa separada* (1972). Propongo que para leer los poemas de este libro es necesario conectarlos con acontecimientos y personajes históricos, pues de esas conexiones nacen nuevas lecturas hasta ahora ausentes en la crítica nerudiana.

Palabras clave: Historia, misioneros, iglesia, colonialismo.

Abstract

The main objective of the paper is to demonstrate the presence of Easter Island's history in Neruda's writing, mainly in *The separate Rose* (1972). I propose that in order to read these poems it is necessary to connect them with historic events and characters, because through those connections new readings –until now absent from nerudian criticism– may be born.

Key words: History, missionaries, church, colonialism.

INTRODUCCIÓN: ISLA DE PASCUA EN LA CRÍTICA NERUDIANA

En 1722 Rapa Nui ingresa al imaginario occidental tras el “descubrimiento” que un navegante holandés bautiza como Isla de Pascua¹. Desde entonces, esta isla ubicada en medio del Pacífico Sur se ha convertido en un espacio discursivo fértil a representaciones de exploradores, misioneros, colonizadores, científicos y novelistas que ven en ella motivos de interés y atracción. Pablo Neruda no está ajeno a este “magnetismo de las islas chilenas”², deteniéndose discursivamente en Rapa Nui en 1950 cuando incluye tres poemas dedicados a la Isla en su *Canto General* y en 1972 cuando publica *La rosa separada*.

Las motivaciones que impulsan el presente trabajo se basan en los escasos estudios que existen específicamente en relación con *La rosa separada*. La crítica hasta ahora se ha interesado poco en conectar al referente Isla de Pascua a sus análisis, el que aparece fácilmente intercambiable por cualquier otro. Si los tres poemas incluidos en

¹ A lo largo de este trabajo utilizaré preferentemente el nombre Isla de Pascua para referirme a Rapa Nui. El término rapanui, lo utilizo para referirme a la cultura, a la lengua y como gentilicio.

² Como el propio Neruda lo menciona en “Me llamo Crusoe. . .” (p. 203), uno de los textos que forma parte de las quincenales contribuciones realizadas desde Isla Negra para la revista *Ercilla* de Santiago y que Hernán Loyola recoge en *Nerudiana Dispensa II*.

Canto general han sido abordados por la crítica, esto ha sido gracias a la monumentalidad y canonicidad que el libro de 1950 ha adquirido, y no por un interés en comprender qué vínculos específicos se pueden rastrear entre Neruda e Isla de Pascua³. Es este, precisamente, el motor de esta investigación, pues me interesa abordar su poesía en equilibrio con Isla de Pascua como un referente real. Si esta ha sido sencillamente un nombre vacío en la lectura que otros críticos han hecho, siendo una simple excusa para intentar explicarse una de las tantas poéticas de Neruda⁴, en este artículo Isla de Pascua se erige con voz fuerte y reclama su lugar en la crítica nerudiana.

En general, los estudiosos de la obra de Pablo Neruda tienden a visibilizar los poemas acerca de Rapa Nui haciéndolos dialogar con la sección II de *Canto general*. Se subraya en estos casos, como exclusivo punto de encuentro, las ruinas. Son ellas la única explicación plausible a la inclusión de Isla de Pascua en *Canto General*. Son las construcciones de piedra las que permiten levantar un puente entre el Perú milenario y la Isla oceánica. Hay, de esta forma, una “petrificación de los territorios” que ha permitido, hasta ahora, elaborar macizos volúmenes de estudios, y que logra justificar el porqué Neruda incluyó a Rapa Nui en su gran canto americano⁵. Además, en este trabajo se busca “revivir” a Isla de Pascua como un espacio concreto que ha sido objeto de diversas representaciones, examinando de manera crítica las “petrificaciones” que se han ido conformando a lo largo de los siglos. Con petrificaciones, me refiero, no solo a la alusión a las estatuas y las ruinas de piedras que existen en la Isla, sino a una metáfora de representación.

En el artículo publicado por *El Mercurio* “Neruda y su legado secreto en torno a la cultura rapanui” la periodista concluye: “En *La rosa separada*, el poeta escribe desde una perspectiva de humildad y de transparencia sobrecogedora, se autodeclara un turista más y completamente ignorante de la cultura rapanui” (Navarrete, 2010, p. 4). Lo que he subrayado en esta cita permite argumentar que Neruda no podría haber sido lo ignorante que se plantea en el artículo; que sí tenía conocimientos, que sí había tenido interés en saber acerca de la cultura del pueblo rapanui. Eso, por supuesto, no evita el

³ Si bien el español Luis Sáinz de Medrano concluye que Isla de Pascua constituye un “núcleo de esencialidad” (2001, p. 569) en *Canto general*, sus argumentos se dirigen hacia otros intereses, dejando a la Isla histórica, territorio real, fuera de sus conclusiones.

⁴ A modo de ejemplo, Alain Sicard (1981), en las casi 700 páginas en que desarrolla *El pensamiento poético de Pablo Neruda*, Isla de Pascua aparece en solo dos –destacando exclusivamente los poemas de *Canto general*, y de ellos solo uno, “El constructor de estatuas”– y *La rosa separada* se alude apenas en un pie de página para ilustrar otro poema. Por su parte, Eulogio Suárez en su *Neruda Total* expone directamente: “*La rosa separada* –sin menoscabo de su belleza poética– se nos presenta como una hermana menor de ‘Alturas de Machu Picchu’” (Suárez, 1994, pp. 278-279). El subrayado es mío para enfatizar esta explícita subvaloración de la producción poética de Neruda referida a Rapa Nui.

⁵ Para Sicard, las estatuas de Isla de Pascua, las ruinas del Partenón y las de Machu Picchu son los lugares donde el hombre afirma su presencia en la historia mediante una ausencia de vida. De esta forma, las ruinas son el basamento de la eternidad del hombre en el vacío, en lo que ya no está; una afirmación de la historia por medio de la ausencia humana: lo deshabitado. Por eso es que él agrupa las estatuas de piedra –los *moai* y las ruinas– para lograr confirmar su hipótesis de que el hombre se descubre como especie histórica mediante ellas.

asombro que sintió al llegar y pasearse por lo que antes había imaginado, pero sí sabemos cuán lector y estudioso podía llegar a ser el poeta, no debemos confundir su fascinación, extrañeza y maravilla con ignorancia o desconocimiento de la historia de la Isla. Esto se comprueba con los libros que se conservan en sus archivos personales. En la biblioteca de la Fundación Neruda en la casa Museo La Chascona en Santiago hay varios textos relativos a Isla de Pascua, desde diarios de navegantes hasta revistas de arte, además de textos antropológicos y de música y leyendas rapanui. A continuación los nombro para destacar no solo la informada visión de este lugar, sino también la inquieta curiosidad hacia esta Isla que acompañó al poeta por muchos años⁶: *Reflète sur la Sombre Route*⁷; *Cartes et Figures du Voyage dans L'Hémisphère Austral et Autour du Monde, Fait Sur les Vaisseaux de Roi, L'Aventure, & la Résolution, en 1772, 1773, 1774 & 1775*⁸; *La tierra de Hotu Matu'a*⁹; *La herencia musical de Rapa Nui*¹⁰; *Historias y leyendas de Isla de Pascua*¹¹; *Aku Aku. El secreto de Isla de Pascua*¹²; *Île de Paques Fantastique*¹³; *La Isla de Pascua*¹⁴; *Reportaje a la Isla de Pascua*¹⁵; *Île de Paques nombril du monde*¹⁶ y *L'île de Paques et ses Mystères*¹⁷.

Todos ellos demuestran el interés de Neruda por esta Isla y dan cuenta también de su informada visión, algo que no es menor si –como espero argumentar en las páginas que siguen– se lee su producción poética acerca de Isla de Pascua de manera situada y no como un símbolo exótico intercambiable por cualquier otro o como una simple excusa para representar algo diferente. Intentaré demostrar que Isla de Pascua es en sí misma un núcleo significante, lo que sin duda cuestiona la tradicional crítica nerudiana que ha ignorado e invisibilizado Isla de Pascua como una sencilla metáfora de algo –supuestamente– mayor.

INGRESO A LA HISTORIA DE ISLA DE PASCUA

En *La rosa separada* el único nombre propio que aparece en los veinticinco poemas que componen el libro¹⁸ es el del sacerdote capuchino Sebastián Englert. Este

⁶ Para profundizar en el tema de cómo las prácticas de lectura de Neruda lo conectan a Isla de Pascua desde su niñez se puede consultar “Isla de Pascua en la poesía de Neruda” (Galilea, 2015, pp. 90-94).

⁷ Pierre Loti, primera edición de 1899. En este libro se incluye su diario de viaje a Isla de Pascua

⁸ James Cook, es el viaje de 1774 el que relata su estadía en Isla de Pascua.

⁹ Sebastián Englert, Santiago, Editorial Universitaria, 1948

¹⁰ Ramón Campbell, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1971.

¹¹ Federico Felbermayer, Valparaíso, 1948.

¹² Thor Heyerdahl, Barcelona, Ed. Juventud, 1965.

¹³ Francis Mazière, París, Ed. Robert Lafont, 1965.

¹⁴ A. Métraux, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

¹⁵ Enrique Bello, en *Revista de Arte*, Universidad de Chile, Instituto de Extensión de Artes Plásticas, N° 6 y N° 7, marzo-junio 1967.

¹⁶ Bernard Villaret, París, Arthaud, 1970.

¹⁷ Stephen Chauvet, París, Editions TEL, 1935.

¹⁸ El libro se compone de veinticuatro poemas que se intercalan entre los títulos “Los hombres” y “La isla”, solo hay uno que tiene un título diferente “Introducción en mi tema” y que se instala a modo de prólogo. Para

dato puede parecer irrelevante, y de hecho lo ha sido para los pocos estudiosos del poemario¹⁹, pero en este trabajo considero su nombre como un importante punto de entrada a Isla de Pascua. Detenerse en su nombre significa abrir Rapa Nui a su dimensión histórica y por tanto leer los poemas en diálogo e interrelación con ella. Hernán Loyola ha explicado la relevancia que adquiere el acto de nombrar en la poesía de Neruda: “Y, se sabe, *nombrar* en su escritura poética (y para colmos en circunstancia oceánica) fue para Neruda un rarísimo gesto de extrema individuación del Otro/a” (Loyola, 1999, O.C III, 959). Entonces me pregunto ¿por qué es el sacerdote Englert el único personaje histórico de Isla de Pascua nombrado en *La rosa separada*? Los otros personajes son los turistas y los nativos. Los primeros se agrupan y solo se describen por medio de sus profesiones, oficios, sus actitudes o vestimenta. Por su parte, los habitantes nativos de la Isla son tratados más bien como caricaturas o en superficiales descripciones de actitudes cotidianas. Sin embargo, pese a no ahondar en su descripción, a Englert se lo nombra. Pienso, junto con Loyola, que este nombramiento tiene una repercusión para el conjunto de *La rosa separada*, pues su nombre acerca términos en apariencia contradictorios y alejados en la estructura del libro. Reproduzco la última parte del poema “La isla VIII” para a continuación analizar e intentar responder la pregunta formulada²⁰:

20 ver las viejas zurcir pantalones gastados
21 por la pobreza, ver entre follajes

22 la flor de una doncella sonriendo a sí misma,
23 al sol, al mediodía tintineante,
24 a la iglesia del padre Englert, allí enterrado,
25 sí, sonriendo, llena de esta dicha remota
26 como un pequeño cántaro que canta.

En primer lugar –y tomando en consideración que el verso 24 así lo postula– no es posible abstraer de la lectura la relación entre la iglesia y el misionero Englert. Esta relación pasa a primer plano porque se alude a la “iglesia del padre Englert”. Posesión –marcada por el artículo contracto– que entra en diálogo con el poema “Los hombres IX”, el que postula dos iglesias: una, la que conoce el hablante (restrictiva y reguladora); y otra, la que conoce en Isla de Pascua (sin jerarquía, abierta y espontánea).

A nosotros nos enseñaron a respetar la iglesia,
a no toser, a no escupir en el atrio,

un análisis de este poema en particular, el que aparece con sutiles cambios en *Geografía Infructuosa*, se puede consultar el artículo “Isla de Pascua y la crisis ecológica en la poesía de Pablo Neruda: ruinas de la imagen insular” (Galilea, 2015b, pp. 111-122).

¹⁹ Existen apenas cuatro artículos publicados centrados completamente en *La rosa separada*: Charles Marcilly (1976), Eliana Rivero (1976), Mario Rojas (1981), José Varela (1992).

²⁰ Indico los números de los versos para facilitar el comentario.

a no lavar la ropa en el altar
y no es así: la vida rompe las religiones
y es esta isla en que habitó el Dios Viento
la única iglesia viva y verdadera:

Entonces, es posible preguntarse, ¿cuál es la iglesia “del” padre Englert? ¿La restrictiva que regula los comportamientos –no toser, no escupir en el atrio, no lavar la ropa en el altar– o la “única viva y verdadera”? Pienso que la iglesia que metonímicamente representa Englert es la primera, desarrollándose en el poema una solapada pero intensa crítica a la presencia de esta iglesia occidental en Isla de Pascua. El término “iglesia”, presente en “La isla VIII” y “Los hombres IX”, es totalmente distinto. Mario Rojas (1981), en el estudio “Configuración mítica de *La rosa separada* de Pablo Neruda”, expone que el término iglesia cumple la función de ser un lexema cohesivo que conecta “Los hombres I” con “Los hombres VIII”. El argumento de Rojas es que en el primero de los poemas, cuando el hablante dice “vengo a golpear las puertas del silencio”, está aludiendo a Isla de Pascua como un templo natural. Reproduzco el comienzo de “Los hombres I”:

Yo soy el peregrino
de Isla de Pascua, el caballero
extraño, vengo a golpear las puertas del silencio:
uno más de los que trae el aire
saltándose en un vuelo todo el mar:

Para Rojas, las puertas serían connotaciones míticas del traspaso del umbral, del ingreso a un lugar sagrado. Por eso, en su lectura, el término iglesia no causa mayores ruidos, pues es considerado positivo y refuerza su lectura mítica. Sin embargo, en la lectura ahora ofrecida la iglesia constituye un término conflictivo que permite presentar un aspecto que he venido adelantando desde el comienzo de esta investigación: Isla de Pascua es un espacio concreto, no es una simple metáfora del sujeto y sus padecimientos, y por tanto, su historia –la que Neruda conoce– debe estar presente en cualquier lectura crítica que se haga de *La rosa separada*.

Es así como, para entender el papel del único nombre propio de todo el poemario, es necesario reconstruir el campo semántico que el término iglesia aglutina. En primer lugar discuto la interpretación de Rojas, quien postula que el verso “vengo a golpear las puertas del silencio” de “Los hombres I” aluda al templo natural y mítico de Isla de Pascua. Por el contrario, el término “puertas del silencio” alude a la dura historia de Isla de Pascua, pues en este lugar hubo durante muchos años unas puertas que impedían que los habitantes locales caminaran libremente por la Isla. Para muchos estudiosos el confinamiento de los rapanui es comparable a un ghetto. Permítaseme abrir un breve paréntesis en el que relato cómo es que Isla de Pascua, este templo natural, mítico y sagrado (al decir de tantos críticos), puede ser entendido como su revés, una cárcel de explotación y confinamiento abusivo.

BREVE APUNTE HISTÓRICO: LAS HUELLAS DEL CONTACTO EUROPEO

La historia de Isla de Pascua se conecta a la de Chile tras la independencia de España en 1818, cuando el gobierno de la nueva república recibió la Isla como “herencia” de la Corona (pues en 1770 el explorador Felipe González había tomado posesión de ella en nombre del rey Carlos III). El presidente Balmaceda fue quien optó por la figura legal de la anexión, sin embargo es necesario retroceder un poco para realmente lograr comprender el complejo escenario derivado del contacto europeo y su asentamiento en la Isla. En 1872 el francés Dutrou-Bornier, quien se autoproclamó como el rey Juan I de Isla de Pascua (o St. Marie de Rapa Nui, como él bautizó a su reinado), llegó para instalar uno de los dogmas más arraigados de la cultura occidental: la propiedad de la tierra para usufructo comercial. Su “misión” en la Isla era poseer tierras, pero al llegar advirtió que las misiones católicas estaban ya instaladas, habían construido una iglesia, tenían plantaciones y controlaban a los pascuenses bastante bien²¹. “Dutrou-Bornier no tarda en confraternizar con los misioneros” (Cristino, 2011, p. 26) y juntos logran expulsar a todos los nativos de sus asentamientos tradicionales y concentrarlos en el actual poblado de Hanga Roa. En esta época el francés se asocia con Brander, quien poseía una de las más importantes casas comerciales de la Polinesia, para comprar terrenos en la Isla y dedicarlos a la ganadería exportando lana y carne a Tahiti. Es por lo anterior que la “anexión” no significó propiedad sobre sus tierras, ya que Chile debía comprarla a los herederos de los franceses, lo que finalmente terminó en un contrato de arrendamiento durante diez años. Fue el chileno Policarpo Toro quien se interesó en “arrendar” la Isla a los franceses, pues se convino que él también podría ser dueño de las ganancias obtenidas, pero en 1910 debía devolver la Isla a Chile, sin ningún costo para el país. Estos planes se vieron forzosamente cambiados tras la guerra civil de 1891 y la muerte de Balmaceda, ya que todos los gobiernos posteriores se desentendieron de la Isla hasta 1916. Esto significó un total caos en este apartado territorio, ya que producto de la guerra en Chile no llegó ningún barco a Rapa Nui en dos años y Policarpo Toro estaba en la más absoluta ruina. Es entonces cuando Chile pasa a ser solamente un nombre vacío en la Isla, pues los sucesores de los franceses le arriendan la Isla completa, incluyendo el “ghetto” –es decir, el lugar de encierro de los nativos– esta vez a un aventurero francés llamado Enrique Merlet. Siete años después de la anexión, todavía no estaba claro a quién pertenecía Isla de Pascua “menos interés ya no puede mostrar un gobierno por un territorio anexado” (Fischer, 2001, p. 108). En 1898, Merlet se vio obligado a acudir a la empresa anglo-escocesa Williamson, Balfour & Company (WBC) para solicitar un crédito y así poder pagar la deuda que tenía en el arrendamiento de la Isla. Esta empresa tenía todo un imperio comercial en América del Sur y manejaba grandes estancias ovejeras en la Patagonia. Fue así como la “Compañía

²¹ El primer misionero en llegar a Isla de Pascua fue Eugenio Eyarud en 1868. Desde entonces la presencia de la Iglesia católica ha sido intensa y constante.

Explotadora de Isla de Pascua” (CEDIP) tomó posesión de Rapa Nui. En palabras de Cristino, el periodo de la Compañía se puede comprender del siguiente modo:

En sus comienzos este período se caracteriza por la instalación de la compañía (Merlet y Cía.) que convierte a toda la isla en una gran hacienda ovejera, relegando a los rapanui al rol de inquilinos, perdiendo sus tierras, enseres y animales. La Compañía Explotadora de la Isla de Pascua y la que la reemplazará posteriormente en los primeros años del siglo XX (Williamson, Balfour y Cía.) se asemejan en alguna medida a las grandes estancias ovejeras del sur de Chile, desde el punto de vista económico y, desde el punto de vista de su organización, guarda curiosas semejanzas con los sistemas empleados en las oficinas salitreras del norte de Chile. Rapa Nui se transforma en una “Ciudad-Compañía” (Cristino, 2011, p. 38).

De esta forma, el inicio del siglo XX estuvo marcado por el abandono de Chile hacia su isla anexada, por los inexistentes derechos de los rapanui, que no eran ciudadanos chilenos y por tanto no estaban regidos por las leyes de la metrópoli, y a merced de la arbitrariedad de los dueños de la Compañía. Sin embargo, las denuncias en contra de la “Compañía Explotadora de Isla de Pascua” (CEDIP) finalmente provocaron reacción en el gobierno, quien en 1917 instaló la Isla bajo la tuición de las autoridades marítimas de la Armada. Este cambio no provocó transformaciones relevantes en la vida de los rapanui. Es a fines de los años 20 y bajo el gobierno de Ibáñez que se exige al Estado hacerse cargo de la Isla como territorio nacional y solo en 1933 se inscribe a Rapa Nui como parte del territorio chileno. En 1953 es González Videla –miembro de la “Sociedad de los Amigos de Isla de Pascua”– quien revoca el contrato de arrendamiento con la CEDIP zanjando el turbulento camino de Isla de Pascua y su relación con Chile. Finalmente –y después de casi ocho décadas–, recién en 1966 los rapanui pasan a ser ciudadanos chilenos y se les deja transitar libremente por la Isla.

EL ENCIERRO DE LOS RAPANUI: “LAS PUERTAS DEL SILENCIO”

Entre los múltiples testimonios que forman parte del libro *Rongo* que Patricia Stambuk realizó acerca de la historia de Isla de Pascua, destaca el de “Papa Kiko”²², quien recuerda el engaño con el que la gente de la CEDIP logró construir la cerca que

²² Luis Avaka (1926-2008) fue un importante referente para Patricia Stambuk en la escritura de *Rongo: la historia oculta de Isla de Pascua*. El texto se estructura en tomo a conversaciones con más de treinta hombres y mujeres rapanui, los que van hilvanando sus recuerdos del pasado y la periodista los recoge en este testimonio que acerca y valora la perspectiva de los protagonistas de la historia de la isla. En el epígrafe del libro se lee: “La gente me decía ‘hay que cobrar, Kiko’, o ‘no cuente las cosas nuestras’, pero siempre les contesté: para qué, yo voy a morir y se va a perder todo, que entren en mi casa, yo les voy a entregar la información que necesitan. Esa persona que viene a verme va a guardar las historias que le cuento y un día va a hacer un libro, entonces ustedes me van a decir ¡qué bueno que Papa Kiko nos dejó estos recuerdos, por suerte! Hay que pensar en eso. Si yo me voy, se va conmigo lo que sé, y hay muchas cosas que la gente no conoce. Acuérdense de mi palabra” (Stambuk, 2010, p. 7).

mantendría a los isleños bajo control en un sector de la Isla, permitiendo así la crianza de ganado:

Reunió un día el administrador a toda la gente y les pidió que le ayudaran a cerrar con una pirca, así los animales no entrarían a sus plantaciones.

—Para que los caballos, las vacas, no los molesten a ustedes y a sus vecinos, para que no entren y pisen las plantas y arruinen su comida, hay que cerrar. Es la única manera de salvar sus siembras.

Ellos le creyeron y fueron a hacer la pirca desde Hanga Roa Tai hacia arriba y volvieron poniendo piedras hacia la playa. Después les dijo que llevaran sus animales fuera del cerco.

—Es mejor, para que no tengan molestias. Nosotros los vamos a cuidar, y cuando los quieran, se los entregamos y se los llevan (Stambuk 2010, p. 58).

Este engaño, posible solo debido a la ingenuidad de los isleños, consiguió que se construyera un firme límite que concentrara a todos los nativos en un punto de la Isla, despejando así todo el resto de ella para la quema que posibilitaría la ganadería. Me interesa especialmente la descripción que este testimonio entrega de la cerca construida:

La pirca era alta y firme y tenía varios kilómetros, todavía se puede ver algunas partes de los muros antiguos; de Hanga Roa Tai pasaba hasta atrás del cerro y llegaba al sanatorio. La gente reclamó, porque era muy chico el terreno que les dejaron, entonces corrieron otra vez la pirca para hacerlo más grande, desde Mataveri y Hanga Piko hasta Tahai, que había quedado afuera. [...] Hicieron tres portones de madera, con palos bien firmes, grandes, de dos puertas, que se abrían cuando dejaban pasar a los pascuenses al campo. ¿Adónde va? -preguntaban. No dejaban que la gente se desparramara por cualquier parte y tenían que ir acompañados con guardias para que no se robaran los corderos. Con la Armada también era así hasta hace pocos años. Si uno iba a pescar, tenía que ser a un solo lugar, y cuando llegaba la hora, todos volvíamos al portón de donde habíamos salido. El que estaba más arriba se llamaba Manavai Tokerau, el otro Ahu Akivi, y al final de la calle Atamu Tekena estaba la puerta de Mataveri: *Opani nga uka*, que quiere decir la puerta de los jóvenes (Stambuk, 2010, p. 59).

El poblado estaba encerrado por firmes muros de piedra y contaba con tres grandes puertas de acceso. El modo de funcionamiento de este encierro de los rapanui estaba regido por un estricto horario de apertura y cierre de los portones, “a las cinco o seis de la tarde cerraban las puertas con llave y a las ocho de la mañana las abrían de nuevo para dejar pasar a los trabajadores y a los que iban a comprar *mamoe*, corderos, a la Compañía. Hasta hace algunos años, todavía estaban esas puertas”, recuerda “Papa Kiko” (Stambuk, 2010, p. 59).

Cierro ahora el paréntesis histórico que me ha permitido explicar por qué se puede entender el verso “las puertas del silencio” como una entrada a una realidad bastante más que mítica y sagrada, según lo veíamos en la perspectiva de Mario Rojas anteriormente, sino como una explícita alusión a la historia de opresión y dominio en

Isla de Pascua²³. Teniendo en cuenta la historia de las “puertas” que acabo de revisar, el término “silencio” también podría leerse como el silencio-olvido en el que han caído los isleños (y por medio de ellos todos los desposeídos): explotados, encerrados, contagiados, esclavizados, convertidos a la religión occidental, etc. Puertas que efectivamente existían en Hanga Roa y silencio de la historia de opresión que han sufrido desde el primer contacto con navegantes occidentales hasta mucho después de su anexión a Chile. Si tomamos esto en consideración, la presencia de la iglesia es factible de asociarse a la mantención y prolongación del silencio. Si más arriba conecté el poema “Los hombres VIII” con “Los hombres IX” preguntándome por la relación entre “Englert” y “su” iglesia (“la iglesia *del* padre Englert” “La isla VIII”) y la “única iglesia viva y verdadera” (“Los hombres XIX”) que es la isla donde habitó el Dios Viento, es ahora el momento de indagar cómo “la imagen isla-templo contrasta con el divorcio hombre-iglesia” que certeramente advierte Osvaldo Rodríguez (1986, p. 495).

“Los hombres VIII” constituye a mi juicio un poema central en *La rosa separada*. En él confluyen no solamente el único nombre propio de todo el poemario, sino también un cúmulo de alusiones a la historia de Isla de Pascua. En el verso 22 (citado más arriba) aparece ante la vista del hablante “la flor de una doncella sonriendo a sí misma”. En esta visión se destaca una distancia que es reforzada tanto en la descripción de la mirada –pues el hablante dice que ve “entre follajes”– como en la estructura del poema que separa en dos estrofas la continuidad sintáctica de los versos 21 y 22. Esta distancia subraya la lejanía y separación que existe entre aquella doncella que sonríe “a sí misma” y este testigo, casi fortuito que observa y escribe. Pero esta “dicha remota” de la doncella (verso 25) también alude a la mirada del turista que observa con los lentes de su vida urbana contraponiendo la ruralidad de la Isla con la megalópolis que es su hogar: “Parece extraño ver vivir aquí, dentro / del círculo” (VIII, v 14-15). La memoria atávica se potencia al observar a la muchacha y los recuerdos que impulsan hacia el pasado comienzan a moverse. La cinta transportadora (Williams, 2001) se activa retrotrayendo a este turista hacia la época en que esta isla era verdaderamente una isla, aislada, solitaria, secreta²⁴.

Ahora bien, entre “aquella dicha remota” y “la doncella sonriendo a sí misma” hay dos versos y uno de ellos nombra la figura del “padre Englert”. Este nombre se interpone entre la sonrisa para sí misma de la doncella y aquello que ella recuerda y la

²³ A lo anterior conviene sumar el poema “Los hombres X” que hace guiños a la CEDIP y sus implicaciones en la vida de los rapanui y a la propia vida moderna, carente de sentido del propio hablante: “Sí, próximos desengañados, antes de regresar / al redil, a la colmena de las tristes abejas/ turistas convencidos de volver, compañeros / de calle negra con casas de antigüedades / y latas de basura, hermanastros / del número treinta y tres mil cuatrocientos veintisiete, / piso sexto, departamento a, be o jota / frente al almacén “Astorquiza, Williams y Compañía”.

²⁴ Williams (2001) utiliza la metáfora de la cinta transportadora para mostrar cómo las actuales generaciones siempre están mirando hacia atrás añorando tiempos pasados pensando que si la felicidad de verdad es posible, esta solo es imaginable en un tiempo anterior. Antes, siempre antes, como si ese antes no se detuviera nunca (p. 36-37).

hace sonreír. Digo que se interpone, pues el verso que sigue al nombre de Englert está cortado por un “sí, sonriendo” que funciona como una apelación del hablante que intenta reforzar la idea de la dicha remota a pesar de la figura que el nombre representa. Este corte apelativo es lo que hace sospechar del nombramiento de Englert, pues se pierde –al insistir en la sonrisa– la continuidad en apariencia evidente de su dicha: el sol, la iglesia de Englert. Desde esta perspectiva la “dicha remota” no solo apunta hacia un pasado mejor, sino que también expresa que aquellos tiempos fueron suspendidos por acción de las misiones cristianas que llegaron a la Isla, siendo Englert la figura más reconocible de esta empresa. Intentaré demostrar esta hipótesis conectando la lectura del poema con una información biográfica que –pienso– resulta significativa y contribuye a entender la presencia del nombre de Englert en *La rosa separada*.

EL MISIONERO ENGLERT: MÁS ALLÁ DE LA POSTAL

El sacerdote capuchino llegó a Isla de Pascua en medio del ambiente de reclusión de los isleños –“las puertas del silencio”–, de pésimas condiciones laborales, de injusticias y vida controlada por la CEDIP. Su figura es internacionalmente reconocida y ha recibido condecoraciones de Chile, Noruega y Alemania. Resulta interesante el hecho de que Englert, cuando recién llegó a Chile estuvo en misiones con los mapuches en la región de La Araucanía y luego llegó a Isla de Pascua en trabajos más científicos que religiosos. Destacan sus libros y múltiples estudios en relación con la etnografía y lingüística de ambos pueblos originarios, pero sin lugar a dudas lo que más se destaca en la numerosa bibliografía de la Isla es su buen trato y mejor relación con los isleños:

Los numerosos autores dan de él una imagen como si hubiera sido un santo que transitó por el tiempo, protegido por las fuerzas celestiales, con seguridad absoluta y sin que ningún mal lo hubiese podido afectar. Pero no fue así. Si Englert quería salir adelante en medio de constantes querellas, tenía que transar con los poderes fácticos, y no con los nativos (Fischer, 2001, pp. 230).

Llama la atención cómo se describe en la cita anterior a Englert y cómo se pone a su vez en duda la intachable reputación del sacerdote, pues su figura –sostengo– se menciona en *La rosa separada* con un énfasis similar, esto es, poniendo en duda la imagen sagrada del pastor que cuida de su rebaño. Herman Fischer en su libro *Sombras sobre Rapa Nui* cita algunos estudios en los que devela claramente que él era hijo de su tiempo y de su hemisferio. Cito un fragmento de los escritos del propio Englert:

La gente tiene los sentimientos más extraños frente a nosotros: temor, envidia, desconfianza, amor sensual, respeto y odio. En una palabra: casi todos los afectos posibles del corazón humano se manifiestan al mismo tiempo en relación a nosotros, sin exceptuar lo erótico. Hay que perdonarles; porque no saben controlar sus propias emociones e instintos, sino que están completamente dominados por ellos. Por eso les es tan difícil comprender la enseñanza católica, cuyo fundamento es la lucha contra la propia carne. Los isleños son como niños

grandes, ante quienes hay que justificarlo todo, y para un niño no hay nada peor que la injusticia, por insignificante que sea. La idea no es imponerles la religión con el mandato de someterse, sino acercársela como una gran bendición (p. 232).

No causa sorpresa la forma en que el sacerdote describe a su rebaño. La consideración de los nativos como raza inferior, o bien como niños, corresponde a una mentalidad propia de un mundo que siente la imperiosa necesidad de “civilizar” al otro. La indulgencia con la que describe la obligación suya de perdonarles por la falta de control de sus instintos, al igual que animalitos sueltos a los que se les trata con cariño y piedad, demuestra la superioridad con que el sacerdote se sitúa ante su pueblo. Interesante ahora es revisar los testimonios que Fischer anota desde la experiencia que los propios rapanui tuvieron en sus relaciones con el sacerdote durante los treinta y tres años de permanencia en la Isla, desde 1935 hasta 1969, fecha de su muerte. Testimonios que en gran parte difieren de la experiencia y alabanzas que otros han hecho de Englert, generalmente estos otros son expedicionarios que llegaron en misiones científicas a la Isla.

Englert vio [...] que todavía teníamos una fuerte relación con nuestra tradición, con el mana de nuestros moais. ‘Abjuren’, nos advertía, ‘dejen de hacer un umu (curanto) durante el culto a los muertos y de hablar con los espíritus. Cuando vayan a un ahu tampoco deben tomar contacto con ellos’.

El viejo Dominic todavía sabía explicar lo que dicen las tablillas rongo rongo. Se lo enseñaba a los niños. Pero el padre Sebastián lo impidió. Él, la gente de la hacienda y la Armada siempre trataron de sacar las tradiciones de nuestras cabezas. Nuestros rituales fueron prohibidos. Nadie podía hablar de eso a sus hijos, porque todo era del demonio.

Englert quiso hacerse famoso con sus libros sobre Rapa Nui. Pensaba más en eso que en la gente encerrada. Nunca trató de buscar soluciones a nuestros problemas. Nos quejamos con él porque para nosotros no había contratos formales con la Compañía y con sueldos decentes. El padre muchas veces incluso lo impidió. Sebastián Englert se puso de acuerdo con la Armada, y para el bien de la Williamson & Balfour contó el cuento de la lepra en el Continente. Cuando los primeros de nosotros salieron a estudiar a Chile, Englert escribió en *El Mercurio* que eso era peligroso por la lepra. Pero la verdad es que Englert no quería que los estudiantes tengan contacto con el mundo exterior. En vez de instruir a los rapanui, los atontó (Fischer, 2001, p. 232-235).

Estos testimonios muestran la otra cara de la misión del famoso sacerdote Sebastián Englert. Puntos de vista que contrastan con las condecoraciones otorgadas por distintos gobiernos y con la fama extendida en los científicos que llegaban a la Isla, y sabían que si querían ingresar “con visa” a Rapa Nui, tendrían que obtenerla de Englert²⁵. Llama también la atención la vinculación existente, como un triángulo de

²⁵ “Al instante conjeturé de quién se trataba: era el hombre más poderoso de la isla, el Padre Sebastián Englert. Había escrito un libro sobre aquella tierra insular. En Chile oí decir de él que era el rey sin corona de la isla: si

poder, entre la Armada, la Compañía y el sacerdote. Tres vértices en el control del triángulo insular pascuense.

Teniendo en cuenta lo anterior, y volviendo al poema “Los hombres VIII”, resulta clara la interrupción en la sonrisa de la doncella con el nombre de Englert. Ahora bien, en la estrofa que antecede a la mención de la doncella y del sacerdote se alude a la pobreza que el sujeto observa en Isla de Pascua²⁶:

14 Parece extraño ver vivir aquí, dentro
15 del círculo, contemplar las langostas
16 róseas, hostiles caer a los cajones
17 desde las manos de los pescadores,
18 y estos, hundir los cuerpos otra vez en el agua
19 agrediendo las cuevas de su mercadería,
20 ver las viejas zurcir pantalones gastados
21 por la pobreza, ver entre follajes

Esta será la única mención en *La rosa separada* de los habitantes locales en la que hay realmente una observación directa y un intento por describir lo que el sujeto atestigua mirando acongojado²⁷. La pobreza que encarnan los pescadores que agreden su mercadería y las viejas que zurcen ropa gastada debe necesariamente ponerse en relación con el nombre de Englert que interrumpe la sonrisa de la doncella y que comentábamos recientemente. En siete breves versos se denuncia la miseria en la que han quedado los isleños tras la apertura de las puertas de la Compañía Explotadora de Isla de Pascua. Esto es especialmente evidente en la figura de los pescadores, quienes aparecen como “agrediendo las cuevas de su mercadería”. La transformación de las langostas róseas en mercadería es propia de la mirada del sujeto externo que observa el “ver vivir” de la Isla. Para él, las langostas son una apetecida mercancía que su mirada de consumidor observa la cadena productiva. Las langostas son hostiles y se atrapan en cajones; los pescadores agreden las cuevas de su mercadería, cuevas que ya no protegen a las víctimas de la sabrosa cena que se ofrecerá a los visitantes. En la estrofa anterior se describe la caída de las estatuas de piedra, lo que representa metonímicamente una relación con la miseria que aquí estoy comentando:

se contaba con su amistad, todas las puertas se abrían, pero ¡pobre aquel que se hiciese acreedor de su antipatía!” (Heyerdal, 1968, p. 54).

²⁶ Cito incluyendo el número de cada verso para facilitar mi argumentación.

²⁷ La otra mención es apenas anecdótica, corresponde al poema “Los hombres XIV” donde el sujeto se pregunta: “Y para qué vinimos a la isla? No será la sonrisa de los hombres floridos, / ni las crepitantes caderas de Ataroa la bella, / ni los muchachos a caballo, de ojos impertinentes, / lo que nos llevaremos regresando: / sino un vacío oceánico, una pobre pregunta / con mil contestaciones de labios desdeñosos”. La representación de estos habitantes locales es aquí estereotipada y orientalista y contrasta con la que me interesa destacar en “Los hombres VIII”.

1 Los rostros derrotados en el centro,
2 quebrados y caídos, con sus grandes narices
3 hundidas en la costra calcárea de la isla,
4 los gigantes indican a quién? a nadie?
5 un camino, un extraño camino de gigantes:
6 allí quedaron rotos cuando avanzaron, cayeron
7 y allí quedó su peso prodigioso caído,
8 besando la ceniza sagrada, regresando
9 al magma natalicio, malheridos, cubiertos
10 por la luz oceánica, la corta lluvia, el polvo
11 volcánico, y más tarde
12 por esta soledad del ombligo del mundo:
13 la soledad redonda de todo el mar reunido.

Los moai caídos, desplomados, solitarios dan paso –en la estrofa siguiente– a la descripción de los habitantes de Isla de Pascua actual. Pescadores pobres y viejas que zurcen ropa gastada por la pobreza. Luego, en una tercera estrofa se describe a una doncella que sonríe, siendo interrumpida por el único nombre propio de todo el poemario, el padre Englert y su iglesia. La lectura que he ofrecido de “Los hombres VIII” desde atrás hacia adelante, ha permitido focalizar la atención en el punto de condensación que es el padre Englert y su iglesia como la causa tanto de la pobreza que se describe en la estrofa dos como de la caída de los moai que se describe al comienzo del poema. Una de las causas que se recoge de la tradición –paradójicamente es el mismo Sebastián Englert quien lo hace– explica la caída de los moai debido a un conflicto con un curanto de langostas. Dice el sacerdote que “si uno pregunta a los nativos actuales por qué los moai están tumbados, le cuentan la siguiente leyenda, que ellos mismos creen como hecho verídico, pero que no es más que una ingenua mistificación”:

Según esta leyenda, tres hombres fueron a pescar. Volviendo del mar trajeron una langosta que era excepcionalmente grande. Hicieron un curanto y cocieron la langosta. Una vieja que hacía de cocinera para los escultores de los moai, no estaba cuando estos tres pescadores cocían la langosta. Ellos abrieron el curanto y se lo comieron todo. Cuando llegó más tarde la vieja y vio que los hombres no habían dejado nada para ella, lloró de rabia y largó un grito de maldición hacia los moai ‘Muchachos, caed al suelo’. Así cayeron los moai (Englert, 1996, p. 105).

En la cita vemos cómo aparecen los mismos “personajes” que en “Los hombres VIII”. Está la vieja, los pescadores, los moai tumbados y la langosta. Sabemos que el libro que acompaña la visita de Neruda a Isla de Pascua en enero de 1971 corresponde a *La tierra de Hotu Matúa* de Sebastián Englert, por tanto, esta leyenda que he transcrito

no debe ser desconocida para él²⁸. Sin embargo, lo que aquí interesa es comprender qué cambios o qué connotaciones tiene en *La rosa separada* esta reescritura. La langosta se presenta en la leyenda como la “culpable” de la caída de las estatuas, en el sentido de que provocó el egoísmo de los pescadores quienes no reservaron un poco del alimento para su propia cocinera, es decir, la vieja que luego maldijo el trabajo de los escultores. En el año 1971 la langosta sigue siendo fuente de egoísmo, pero ahora no por el acaparamiento de los hambrientos pescadores, sino que frente a su transformación en mercadería. La langosta ha pasado a formar parte de la cadena productiva de Isla de Pascua, por lo que ha adquirido un valor monetario²⁹. Pienso que las langostas hostiles de “Los hombres VIII” funcionan como una continuidad de aquel curanto que conserva la tradición y si en ella las estatuas cayeron producto del acaparamiento de los pescadores, en la realidad de 1971 la burocratización de la naturaleza que denomina “recursos” naturales a todo aquello que pueda explotar, bien puede explicar en el siglo XX la caída de las estatuas.

Siguiendo estas ideas, pienso que la referencia a las langostas hostiles como mercadería, víctimas de las agresión del pescador que las atrapa y encierra en cajones, alude a una crítica del sistema político social. Si las cuevas, resguardos naturales, ya no son capaces de proteger a las langostas, entonces ya no hay resguardo alguno posible. Las cuevas solo protegerán los huesos³⁰, como dirá en el poema que cierra *La rosa separada*:

esconde isla, las llaves antiguas
bajo los esqueletos
que nos reprocharán hasta que sean polvo
en sus cuevas de piedra
nuestra invasión inútil (“La isla XXIV”).

Por otra parte, la vieja que zurce los pantalones gastados por la pobreza es también una alusión a este sistema social que cuestiona el poeta. James Cook en su diario de viaje de 1774 en Rapa Nui dice: “Mientras la escasez de tejidos fuerza a

²⁸ En una entrevista personal realizada a Hugo Arévalo, productor del documental “Historia y geografía de Pablo Neruda”, cuenta que fue él quien le regaló a Neruda el libro de Englert. En las imágenes del film se puede visualizar claramente a Neruda recorriendo la Isla con el libro bajo el brazo.

²⁹ Sonia Montecino en su libro *Fuego Hornos y Donaciones*, hace una interesante lectura de esta leyenda de la caída de las estatuas. Postula que la comida cocinada se convierte en una moneda vicaria de intercambio, es decir, un pago ante el trabajo de los escultores y por otro lado explica cómo la leyenda muestra la “ruptura de la reciprocidad vinculada al consumo” (Montecino, 2010, p. 42), pues la vieja les cocina a los escultores como pago de su trabajo, pero el pago de su propio trabajo de cocinera es a la vez retribuido con una parte del curanto que ella misma prepara.

³⁰ Hans Blumenberg en su libro *Salidas de caverna* reflexiona en torno a la significación de la cueva como un refugio frente a la naturaleza como a la historia: “la caverna es espacio de reflexión, de curiosidad dirigida exclusivamente a uno mismo” (Blumenberg, 2004, p. 375). En “La isla XXIV” las cuevas resguardan huesos, esto es, resguardan el pasado muerto de los hombres isleños. Ellas conservan sus huesos, que pronto serán polvo, serán tierra. El hecho de que el hablante pida guardar las llaves junto con los huesos en el interior de la caverna es un dramático llamado al fin de la esperanza. Las llaves antiguas se reunirán con los huesos, no logrando evitar la “invasión inútil” que se observa desde el último resguardo que significan las “cuevas de piedra”.

muchos de ellos a ir desnudos... el deseo de tener de estos tejidos los llevaba a vender diferentes cosas de las cuales probablemente ellos no se habrían desligado en otras circunstancias” (Cook, 1978, p. 27). Jaime Concha en “Sexo y pobreza en la primera poesía amorosa de Neruda”³¹ reflexiona en torno al significado que las ropas adquieren en la poesía, específicamente Residenciaria, del poeta. Para Concha, la obsesión de los sastres connotados negativamente como “demonios del tiempo por agujas maléficas con que cosen, los sastres son también dioses dispensadores del vestido y destructores de la desnudez indígena” (Concha, 2003, p. 155). Es así como Neruda repudiará la explotación del consumo de vestimentas como una “reactualización de un paradigma del hombre natural, identificable con las víctimas de la conquista” (p. 156)³². Lo que el crítico identificó válido en *Residencia en la tierra*, lo incorporo como un aporte a esta negativa visión de la vieja que zurce pantalones gastados por la pobreza. Ya no es la desnudez indígena lo que se resalta, sino que la vestimenta da cuenta de un “tiránico sistema de alienación” (p. 156) que obligó a los isleños, en este caso, no solo a buscar telas y tejidos, sino que a depender de ellos para su subsistencia, dependiendo así del sistema en su totalidad³³.

Esta continuidad, en este caso a partir del ejemplo de las ropas, evidencia la preocupación de Neruda por dar cuenta de la perpetua condición de miseria a la que esta pequeña isla ha estado expuesta desde la invasión del hombre occidental. En “Los hombres VIII” la figura que condensa este invasivo sistema que se perpetúa por siglos es, como ya lo he dicho, “la iglesia del padre Englert”. Su nombre propio aglutina el egoísmo humano, la miseria, la mercantilización de la naturaleza, la falta de resguardo, pues ni las cuevas –antiguas moradas de los isleños– son capaces de proteger. La dicha remota de la doncella que sonríe para sí misma, entonces, se encuentra lejos, muy lejos, en la Edad de Oro pascuense, en la que ninguna invasión llegaba todavía. Antes, mucho antes, solo capaz de comprenderse por medio del recuerdo atávico que implica la sonrisa para sí misma de una doncella.

³¹ El estudio de Concha se centra principalmente en la condición de clase de Neruda en sus primeros años de juventud en Santiago y en los amores que allí tuvo. Para el crítico la huida de clase que se evidencia en los primeros poemas de amor, así como en *Residencia en la tierra*, contiene un sentido enriquecedor, pues es una huida hacia el arraigo. En *La rosa separada* hay una constante pugna entre arraigo y alienación. La huida de clases no es posible, pues el sujeto se identifica con la masa turística que llega a visitar Isla de Pascua, sin embargo, la búsqueda de arraigo estará presente en el constante enjuiciamiento de su padecer burgués.

³² En este sentido es importante conectar a estas víctimas de la conquista con las misiones católicas que llegaron a Isla de Pascua a partir de 1864: “Se sumó a lo anterior la prohibición establecida por los misioneros de que los isleños anduviesen desnudos, como también la de tatuarse. A propósito de esto, les repartieron algunas ropas, las que debieron haber sido insuficientes ya que Zumbohn cuenta que ‘estas ropas, principalmente de marineros europeos, eran pasadas de mano en mano entre los parientes para asistir a los servicios religiosos’” (Cristino, 2011, p. 28).

³³ Otro ejemplo de este tema se puede consultar en el artículo “Isla de Pascua en la poesía de Neruda” (Galilea, 2015a, p. 97-99). En él analizo cómo Neruda dialoga críticamente con el Diario de Viajes de Pierre Loti en una acongojada autorrepresentación como un “sujeto burotrágico”.

“LA ÚNICA IGLESIA VIVA Y VERDADERA”

El poema “Los hombres IX” se estructura en dos estrofas. La primera presenta la iglesia “viva y verdadera” que representa Isla de Pascua para el hablante en contraposición con la iglesia, que ya he comentado más arriba, que representa el “padre Englert”. En la segunda estrofa se abre una breve posibilidad de que el hombre moderno pueda habitar la Isla. El verso que conecta ambas estrofas presenta una aseveración, tras una pregunta, evidentemente retórica: “Aquí a vivir! Pero también nosotros?”. Es este verso el que introduce una de las dicotomías presentes en *La rosa separada*, la admiración y encanto por el espacio insular y la imposibilidad del hombre moderno de habitarla.

Este hombre moderno en el poema se describe como “nosotros, los transeúntes, los equivocados de estrella”. Un transeúnte –como también se autodefinió el hablante en “Los hombres IV” y en “Los hombres XV”– es alguien que pasa, que transita, que reside transitoriamente en un sitio. En filosofía, el transeúnte representa a un agente cuyo efecto pasa o se termina fuera de él mismo. Esto permite comprender la negatividad con que el sujeto acepta su condición de transeúnte, la que acepta como una carga y una culpa, entendiendo que este constante transitar impide conectarse con los espacios que visita, así como también lo libra de las consecuencias de su propio transitar. Consecuencias, que como se verá más adelante, terminarán por afectar tremendamente a la Isla. El “nosotros” subraya la diferenciación que en “Los hombres VIII” advertimos respecto de la distancia con que el sujeto observa la vida de los habitantes locales, el “parece extraño ver vivir aquí, dentro / del círculo”. La distancia que los define a ambos –a “nosotros” y a ellos, los isleños– se explica por lo que Neil Evernden ha diferenciado como turistas y residentes: *The tourist can grasp only superficialities of a landscape, whereas the resident reacts to what has occurred. He sees a landscape not only as a collection of physical forms, but as the evidence of what has occurred there. To the tourist, the landscape is merely a façade, but to the resident it is the outcome of how it got there and the outside of what goes on the inside* (Evernden, 1996, p. 99). Entonces, resulta claro que el “ver vivir” del sujeto o la pregunta por “¡Aquí a vivir! ¿Pero también nosotros?” alude a la conciencia de “transeúnte” que presenta el hablante. Como decía más arriba, el transeúnte no solo carga él mismo con su condición de pasajero en tránsito, sino que además afecta a los espacios por los que transita. Sus consecuencias, por tanto, no las padece solo él y el cansancio de no permanecer, si no que deja sus rastros, residuos y evidencias una vez emprendido su camino. En consecuencia, la noción de residente³⁴ cobra aún más fuerza, ya que este transeúnte, con plena conciencia de que no podrá vivir en la Isla, también carga con la conciencia de que su presencia afectará el espacio por el que transita. Jonathan Bate condensa la noción de “afuerino” en contraposición a la de “residente” indicando que *the presence of memory means that the countryside is inhabited rather than viewed*

³⁴ Y el *sense of place* que acompaña al residente: *a sense of knowing and of being a part of a particular place* (Evernden, 1996, p. 100).

aesthetically. The condition of the modern man, with his mobility and his displaced knowledge, is never to be able to share this sense of belonging. He will always be an outsider; his return to nature will always be partial, touristic and semi-detached (Bate, 2000, p. 18). Así, Bate contribuye a delinear al “nosotros” nerudiano como un afuerino que solo puede retornar a la naturaleza de manera parcial, esto es como un transeúnte o como un turista. Ambas autodefiniciones están presentes y conscientes en el hablante y las que repetirá para exponer una condición que se padece y con la que se carga como un peso y una culpa.

Esta noción de ser un transeúnte, de no pertenecer a la Isla, está en “Los hombres IX” sintácticamente conectada a “los equivocados de estrella” en el verso 13. Esta cumple una función cohesiva que acerca las dos estrofas que componen el poema. Si la primera describe Isla de Pascua como el lugar donde “la vida rompe las religiones”, donde “todo es altar / donde todo es taller de lo desconocido” y la segunda manifiesta la diferencia absoluta entre “Nosotros, los transeúntes, los equivocados de estrella” y un implícito “ellos” que bien asociamos a los residentes que Evernden postula, la función de la búsqueda de la estrella conecta el cristianismo con los turistas. En primer lugar, es factible recordar que Rapa Nui fue bautizada como Isla de Pascua por el navegante holandés Roggeveen en 1722, pues fue avistada según el calendario cristiano el día de la resurrección de Cristo. La primera estrofa de “Los hombres IX” –que he reproducido más arriba– plantea una diferenciación entre el nosotros y un implícito ellos. Esta vez “nosotros” es parte de una tradición cristiana dogmática y vertical, que separa la vida de la religión, que impone un lugar sagrado diferente del habitar cotidiano, que prohíbe, que censura³⁵. Esta iglesia es la que en “La isla VIII”, como ya lo desarrollé más arriba, representa el “padre Englert” y que, como decía, interrumpía la sonrisa de la doncella que sonríe para sí. El poema “Los hombres IX” continúa, esta vez aludiendo a la “verdadera iglesia”, que para el hablante se encuentra en Isla de Pascua:

y es esta isla en que habitó el Dios Viento
la única iglesia viva y verdadera:
van y vienen las vidas muriendo y fornicando:
aquí en la isla de Pascua donde todo es altar,
donde todo es taller de lo desconocido,
la mujer amamanta su nueva criatura
sobre las mismas gradas que pisaron sus dioses.

Estos versos dan cuenta de la denuncia en contra de la iglesia occidental representada por “la iglesia del padre Englert, allí enterrado”, una iglesia muerta y falsa totalmente distinta a la que existe en la Isla, “viva y verdadera”. En esta, las

³⁵ El verso 2 dice que la iglesia prohíbe “escupir en el atrio”. La acción de escupir apareció en “La isla III” cuando los transeúntes llegan a Isla de Pascua: “hemos venido de todas partes a escupir en tu lava” (v3). Esta acción de escupir resuena ahora, pues si la religión católica prohíbe escupir en el altar, no prohíbe escupir en la naturaleza. En este caso el hablante denuncia el escupitajo en el volcán, lugar sagrado, como toda la Isla lo es, pero no para el hombre cristiano y moderno que propone límites a lo sagrado (ver Eliade, 1981).

vidas no vienen por una inmaculada concepción, sino que “van y vienen las vidas muriendo y fornicando”. La estrella equivocada que han seguido los torpes transeúntes se instaló en 1722 y ha seguido falsamente iluminada atrayendo a nuevos navegantes –aéreos– en 1971. En Isla de Pascua “todo es altar”, pero un altar sin sacerdote, sin certezas metafísicas. La única certeza se representa por medio de la continuidad del hombre cuyo poder germinador no está en un Dios, sino en la mujer que da vida y alimento a su nueva criatura³⁶.

LOS OBJETOS NERUDIANOS DE ISLA DE PASCUA

Más allá de la creación poética plasmada en la escritura es posible advertir cómo son las propias casas de Neruda las que guardan poemas mediante los múltiples objetos que en ellas se conservan. Por ejemplo, el tema que hasta ahora he comentado también puede reconocerse tras una visita a la casa de Neruda en Isla Negra. En ella, personalmente he podido contar al menos seis objetos diversos relativos a Isla de Pascua. Me interesa ahora destacar uno en particular, una réplica de la figura de la virgen coronada por un hombre pájaro que el mismo Neruda mandó a esculpir durante su visita a Rapa Nui en 1971. La historia que hay detrás de esta sincrética virgen de madera, relatada por Matilde Urrutia en sus Memorias, puede leerse como otro tipo de denuncia hacia la iglesia occidental, menos explícita que los análisis que propuse anteriormente, pero con igual fuerza y consistencia. Urrutia recuerda el episodio aludiendo a la visita que ellos realizaron a la misa dominical, a la que habían sido insistentemente invitados a participar. En un ambiente de alegría y relajo llegó la pareja a la iglesia de Isla de Pascua donde se realizaría “un ritual entre católico y pagano” (Urrutia, 2005, p. 237) que ellos disfrutarían “todos fascinados” (p. 237). Recuerda Matilde que en un momento su mirada se posó sobre el busto de una virgen en un rincón de la iglesia y, al intentar comunicar la extraordinaria belleza de su descubrimiento a su esposo, notó cómo ya tenía “los ojos fijos en ella, como hacia un imán” (p. 238). Terminada la misa, la pareja y sus amigos se acercaron a la virgen para mirarla en detalle y notaron que “era mucho más imponente en su postura de madera, como si fuera la poseedora de todos los secretos pascuenses. Emanaba de ella un halo de misterio, profundo y humano” (p. 238). Tras averiguar quién la había tallado, Neruda se encargó de llegar hasta la casa del escultor y usar “todo su poder para convencerlo de hacer otra virgen igual” (p. 238). Tras un largo ejercicio de convencimiento, Neruda logró comprometer al hombre para que hiciera una réplica de la virgen, embalarla y enviarla a la embajada de Chile en París. “Pablo no tenía ninguna duda, su virgen llegaría a París. Gozaba de antemano con la idea de mostrar a sus amigos franceses una talla hecha por los pascuenses de la Isla de Pascua” (p. 239). Es así como la virgen de

³⁶ Este acto de amamantamiento se puede conectar con la dicha remota de la doncella que revisamos en “Los hombres VIII”, la tradición, los recuerdos del pasado de los isleños se transmiten mediante la conexión maternal con su nueva criatura.

madera, que partió como un simple deseo que parecía un “sueño irrealizable” (p. 239), pronto se cumplió: “La virgen llegó a París en un inmenso cajón; arribó esta viajera que había cruzado los mares para encontrarse con el poeta que tan ansiosamente la esperaba. Fue la admiración de cuanta persona llegaba a la embajada. En el gran salón reinaba de forma absoluta” (p. 239).

El interés de Neruda por esta virgen coronada por el hombre pájaro puede entenderse por su afán de coleccionista de exóticos objetos para ser admirados por visitantes –como de alguna forma lo insinúa su mujer en sus “Memorias”– o bien su atracción hacia la figura puede responder a un interés más profundo en la historia de la Isla que confluye en la sincrética talla de madera. Matilde Urrutia dice que la mirada de Neruda se posó en la virgen, durante la misa, como un imán y luego agrega que al acercarse a ella parecía “como si fuera la poseedora de todos los secretos pascuenses”. Este comentario sugiere que tal vez el poeta lo dijo en voz alta o se llegó a aquella conclusión mientras el grupo observaba con curiosidad y admiración la figura, y me parece interesante que Urrutia lo reproduzca en la escena que describe. Estos secretos a los que alude se conjugan con la doncella de “La isla VIII” quien, como ya expliqué, funciona como signo de una memoria atávica en el poema. La virgen de madera representa así un encuentro decisivo que marcará un antes y un después en la dicha del pueblo isleño. Es el chocante encuentro entre los nativos con las misiones católicas que llegaron en el siglo XIX. Los misioneros en Isla de Pascua poco o nada se interesaron en conocer a los isleños, de mantener sus creencias, pues el fin de un misionero es imponer la fe cristiana entre los pueblos a su juicio carentes de verdad. El rol de los misioneros fue la imposición de la verdad occidental a los isleños quemando, enterrando y olvidando sus propias verdades y creencias³⁷. Sebastián Englert puede parecer una excepción a esta regla, pero, como quedó explicitado más arriba, no lo fue. Su interés en la cultura “prehistórica”, como la llama en su libro, demuestra a la perfección el canon orientalista que dirige su mirada. Por esta razón, la interrupción de la sonrisa, de la dicha de la doncella que se describe en “La isla VIII” se objetualiza en esta virgen de madera de la que quedó prendado Neruda durante su asistencia a la misa dominical en Isla de Pascua. Esta figura representa la mezcla cultural que el poeta evidenció al participar de la ceremonia religiosa cristiana, pero teñida de color local, en su viaje de 1971. Es así como pienso que los últimos versos de “La isla VIII” muestran este encuentro problemático que está también presente en la virgen que se conserva en la casa museo de Isla Negra. Tanto la figura de madera como la presencia de la doncella y de Englert en el poema aluden a una relación de dominación que terminó en un complejo y problemático sincretismo y –me atrevería a decir– colonialismo: el del turismo actual en Isla de Pascua.

³⁷ Mary Louise Pratt incluye en el mismo grupo a “las administraciones coloniales, las operaciones misioneras y las grandes compañías” calificándolas de “destructivas, opresoras e imprácticas” (Pratt, 2010, p. 385). Para un profundo análisis de la pérdida de las creencias religiosas en Rapa Nui (especialmente la ceremonia del “Hombre pájaro”) tras la llegada de las misiones católicas se puede consultar Fischer (2001, p. 54-71).

A MODO DE CIERRE: DE LA EVIDENCIA HISTÓRICA AL “BUROTRÁGICO” PADECER POÉTICO

Como he intentado explicar a lo largo de este trabajo, la alusión histórica es ineludible ante una lectura crítica de *La rosa separada*. Sin embargo, sabemos que los apuntes históricos no son suficientes para leer la poesía nerudiana, necesitamos problematizar –a su vez– la voz poética que canta. El poema “Los hombres IV” me permitirá concluir este trabajo mostrando que Neruda construye un sujeto que, junto con padecer los avatares de la historia de Rapa Nui, adopta una perspectiva actual: esboza una línea de continuidad que conecta los aspectos históricos que he detallado a lo largo de este trabajo con el incipiente mercado del turismo isleño.

Somos torpes los transeúntes, nos atropellamos de codos,
de pies, de pantalones, de maletas,
bajamos del tren, del jet, de la nave, bajamos
con arrugados trajes y sombreros funestos.

Los versos muestran una atmósfera de incomodidad que se puede identificar como una culpa que acompaña al sujeto desde “Los hombres I” cuando se calificó como peregrino y caballero extraño. Ahora, el hablante es totalmente un nosotros, incorporado a la masa de turistas que ha arribado a Isla de Pascua. La visión que tiene de sí el sujeto da cuenta de una caricatura, hay una severa crítica a la imagen que no concuerda con el lugar al que se ha arribado. No es difícil imaginar a estos hombres atropellándose entre sí y vestidos tan inadecuadamente. Más adelante agrega:

Somos culpables, somos pecadores,
llegamos de hoteles estancados o de la paz industrial,
esta es tal vez la última camisa limpia,
perdimos la corbata,
pero aun así, desquiciados, solemnes,
hijos de puta considerados en los mejores ambientes,
o simples taciturnos que no debemos nada a nadie,

La culpabilidad surge tras la evidencia de estar fuera de contexto. De sentir que los trajes que en la ciudad –en sus hoteles, en su “paz industrial”– los definen y los identifican, en la Isla no tienen valor alguno. La definición de estos hombres como “desquiciados” supone que estos se sostienen por sus corbatas, sus camisas limpias, sus sombreros, sus maletas y al ser estos arrebatados, o estar sucios, o no representar el papel que deben, dejan a los hombres vacíos. Y termina el poema:

somos los mismos y lo mismo frente al tiempo,
frente a la soledad: los pobres hombres
que se ganaron la vida y la muerte trabajando
de manera normal o burotrágica,
sentados o hacinados en las estaciones del metro,
en los barcos, las minas, los centros de estudio, las cárceles,

las universidades, las fábricas de cerveza,
(debajo de la ropa la misma piel sedienta),
(el pelo, el mismo pelo, repartido en colores).

A este hombre que vive en sus ciudades “de manera normal o burotrágica” lo he denominado “sujeto burotrágico”, pues se construye como una continuidad de la historia de explotación que ha tenido Isla de Pascua³⁸. La diferencia ahora está en la nueva visión que recae sobre este lugar, una nueva fantasía producto de la mirada de una nueva época. La segunda mitad del siglo XX ya ha sido testigo del desgaste urbano, su contaminación y aglomeración. Las relaciones sociales están ahora marcadas por la burocracia de un sistema que anula al ser humano intercambiándolo por un número o un código de barra³⁹. Las nuevas miradas que posan sus ojos en esta pequeña fracción de tierra que por casualidad llegó a ser chilena, por tanto, responden a esta época y a esta realidad, y son ellas la que han concebido a Isla de Pascua como un espacio “turistizable”⁴⁰. Ya no se mira a la Isla como punto estratégico de abastecimiento de los barcos que transitaban en los siglos XVIII y XIX, ni como exilio para los condenados políticos, tampoco como núcleo de conversión cristiana, menos como enfermería de leprosos o espacio fértil para la explotación ovina. Ahora, en cambio, se mira a la Isla con ojos ávidos de recreo y descanso vacacional para los cientos de ciudadanos gastados por la vida cotidiana de sus rutinas urbanas. La Isla es ahora el otro necesario de la gran ciudad. “La mirada caníbal”⁴¹ del turista que reorganiza y reestructura todas las formas de relación preexistentes sustenta la nueva mirada que construye Neruda mediante su sujeto burotrágico. Una mirada que escenifica la naturaleza convirtiéndola en un espectáculo delimitado solo para el turista que puede adquirir ese “producto”.

De esta forma vemos que en *La rosa separada* se advierte no solo un trasfondo histórico imposible de ignorar, sino también una continuidad entre aquella historia y el sujeto lírico que aparece en gran parte de los poemas que componen este libro. El tema del turismo debe conectarse con la historia que aquí he analizado. Aquel sujeto que recorre Rapa Nui sintiéndose culpable o fuera de lugar intenta representar la trágica continuidad de una isla dominada e históricamente oprimida. El sujeto burotrágico, por

³⁸ Al situar en el mismo verso la adjetivación del trabajo que se realiza en la ciudad como “normal o burotrágico”, supone que el neologismo es también algo que forma parte de la norma del mundo urbano. La burocracia se une a la tragedia y juntas se potencian para ser a su vez sinónimo de algo normal.

³⁹ El poema “Los hombres X” refuerza la idea del rebaño que personifica a estos tristes y anónimos turistas: “Sí, próximos desengañados, antes de regresar/al redil, a la colmena de las tristes abejas/turistas convencidos de volver, compañeros/de calle negra con casas de antigüedades/y latas de basura, hermanastros/del número treinta y tres mil cuatrocientos veintisiete./piso sexto, departamento a, be o jota/frente al almacén “Astorquiza, Williams y Compañía»/sí, pobre hermano mío que eres yo[...]”. Además de la indiferenciación acá encontramos otra marca histórica –el almacén Astorquiza, Williams y Compañía– el cual hace guiños irónicos a la CEDIP.

⁴⁰ Tomo este neologismo de García Canclini, quien habla de las ciudades promovidas mercantilmente por medio de acciones que permitan “venderlas” como seguras, limpias, habitables y “turistizables” (2007, p.139).

⁴¹ Expresión de Santiago Alba Rico (2005). Se refiere al turismo como una forma de explotación social comparable a la inmigración, pero en su versión contraria.

tanto, es la respuesta estética nerudiana ante la historia pasada y la lamentable evidencia de la realidad turística que acongoja al sensible visitante en 1972.

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*
Las Pimpinelas 473, Concón (Chile)
marisolgalea@gmail.com

Este trabajo forma parte de mi tesis doctoral “Isla de Pascua en la poesía de Pablo Neruda: idealización y desencanto” que fue defendida en la PUCV el año 2013.

OBRAS CITADAS

- Alba Rico, Santiago (2005). “Turismo: La mirada caníbal”. *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura* 68: 7-16.
- Bate, Jonathan (2000). *The song of the earth*. Londres: Picador.
- Blumenberg, Hans (2004). *Salidas de caverna*. Madrid: Antonio Machado.
- Concha, Jaime (2003). “Sexo y pobreza en la primera poesía amorosa de Neruda”. *Neruda comentado*. Ed. Federico Schopf. Santiago: Editorial Mondadori.
- Cook, James (1978). “4º Viaje de los Ingleses para Descubrimiento de nuevas tierras, 2º Viaje del Capt. J. Cook. Tomo II, Capítulo VII”. *Isla de Pascua en 1774*. Quillota: Editorial El Observador.
- Cristino, Claudio (2011). “Colonialismo y neocolonialismo en Rapa Nui: una reseña histórica”. *La Compañía explotadora de Isla de Pascua. Patrimonio, Memoria e Identidad en Rapa Nui*. Claudio Cristino, Miguel Fuentes (eds.). Concepción: Escaparate Ediciones, 19-52.
- Eliade, Mircea (1981). *Lo sagrado y lo profano*. España: Guadarrama/Punto Omega.
- Englert, Sebastián (1996). *La tierra de Hotu Matu'a. Historia y etnología de Isla de Pascua. Gramática y diccionario del antiguo idioma de la Isla*. Santiago: Universitaria, 1998.
- Evernden, Neil. “Beyond ecology. Self, place and the pathetic fallacy”. Glotfelty, Cheryll y Harold Fromm. *The ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology*. Georgia: University of Georgia Press.
- Evernden, Neil (1996). “Beyond ecology. Self, place and the pathetic fallacy.” Glotfelty, Cheryll y Harold Fromm. *The ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology*. Georgia: University of Georgia Press.
- Fischer, Hermann (2001). *Sombras sobre Rapa Nui. Alegato por un pueblo olvidado*. Santiago: LOM.
- Galilea, Marisol (2015). “Isla de Pascua en la poesía de Neruda”. *A contracorriente* 12 (2), 90-100.
- (2015). “Isla de Pascua y la crisis ecológica en la poesía de Pablo Neruda: ruinas de la imagen insular”. *Acta literaria* 50, 103-131.
- García Canclini, Néstor. (2007). *Imaginario urbanos*. Buenos Aires: Eudeba.

- Heyerdal, Thor (1968). *Aku-Aku*. Barcelona: Editorial Juventud.
- Loyola, Hernán (1999) “Notas”. Vol. III. De *Arte de pájaros* a *El mar y las campanas*. 1966-1973. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 1999-2002.
- Marcilly, Charles (1976). “La meditación nerudiana sobre Isla de Pascua desde el *Canto General* hasta *La rosa separada*”. *Coloquio Internacional sobre Pablo Neruda (La obra posterior al Canto General)*. Poitiers: Centre de Recherches Latino-Américaines de l’Université de Poitiers.
- Montecino, Sonia (2010). *Fuegos, hornos y donaciones. Alimentación y cultura en Rapa Nui*. Santiago: Catalonia.
- Navarrete, Marta (2010). “Neruda y su legado secreto en torno a la cultura rapanuí”. *El Mercurio* 30 octubre: E4-5.
- Neruda, Pablo (1999). Vol. V *Nerudiana dispersa II*. 1922-1973. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- (1999). “Me llamo Crusoe...”. Vol. V. *Nerudiana dispersa II*. 1922-1973.
- (1999). Vol. III. De *Arte de pájaros* a *El mar y las campanas*. 1966-1973. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- Pratt, Mary Louise (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rivero, Eliana (1976). “Análisis de perspectiva y significación en *La rosa separada* de Pablo Neruda”. *Revista Iberoamericana* 96-97: 459- 472.
- Rodríguez, Osvaldo (1986). Tesis. “Introducción a la poética de Pablo Neruda”. Universidad Complutense de Madrid.
- Rojas, Mario (1981). “Configuración mítica de *La rosa separada* de Pablo Neruda”. *Texto crítico* 22-23: 163-193.
- Sáinz de Medrano, Luis (2001). “Las islas de Neruda”. *La isla posible: III Congreso de la Asociación Española de Estudios Literarios Hispanoamericanos*. Carmen Alemany Bay, Remedios Mataix, José Carlos Rovira (eds.). Alicante: Universidad de Alicante.
- Sicard, Alain (1981). *El pensamiento poético de Pablo Neruda*. Madrid: Gredos.
- Stambuk, Patricia (2010). *Rongo. La historia oculta de Isla de Pascua*. Santiago: Pehuén Editores.
- Suárez, Eulogio (1994). *Neruda Total*. Santiago: Editorial América Morena.
- Urrutia, Matilde (2005). *Mi vida junto a Pablo Neruda*. Madrid: Seix Barral.
- Varela, José (1992). “El tema de la alienación en *La rosa separada de Pablo Neruda*”. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 1: 177-206.
- Williams, Raymond (2001). *El campo y la ciudad*. Buenos Aires: Paidós.

www.scielo.cl/alpha
www.alpha.ulagos.cl
revistaalpha@ulagos.cl

www.ulagos.cl