

EL PELO DE CHILE. REPRESENTACIONES INDÍGENAS Y MESTIZAS EN LA CONFIGURACIÓN DE LAS DIFERENCIAS Y EL PRESTIGIO Y PODER

*Sonia Montecino Aguirre**

I. INTRODUCCIÓN

A doscientos años de la Independencia de Chile, las preguntas por los cambios y continuidades culturales aparecen como necesarias, en la medida en que las transformaciones son, generalmente, leídas desde el paso de la dominación colonial a la liberación republicana. La independencia ha sido entendida, sobre todo en los relatos históricos oficiales que circulan y se reproducen en la enseñanza de liceos y colegios, como una suerte de ‘revolución’ que habría borrado las antiguas maneras de concebir a los sujetos y su posición y condición en la vida social.¹ Es como si la idea de igualdad, de abolición de la esclavitud, de la eliminación de las castas, el ‘libre comercio’, la educación pública, la separación de la iglesia y el Estado – entre otras – operarían como fórmulas mágicas de eliminación de los antiguos lazos coloniales. Si bien desde el punto de vista político y económico los cambios ocurridos son tangibles y medibles, hemos adolecido de análisis desde el horizonte de la cultura y de la construcción de imaginarios que pongan de relieve fenómenos simbólicos de ‘larga duración’ que ponen en evidencia que la ‘independencia’ rearticuló nuevos y viejos modos de construir a los sujetos. Desde ahí que la ‘dependencia’ con los antiguos códigos sociales coloniales no desapareció bajo el tejido de la república, sino más bien fue tomando antiguas formas de subordinación bajo nuevos conceptos, construyendo un *double bind* que nos pesa hasta hoy. El ejemplo más prístino es el ‘tratamiento’ del ‘problema’ étnico que hace más de 500 años no podemos resolver. Ya no sólo es un tema del colonialismo externo (del cual nos habríamos ‘liberado’ con la independencia de España), sino del interno que sojuzgó y arrinconó lo

*Este artículo forma parte de las investigación Fondecyt N°11101109 *La comunidad rapanui, el estado y la Compañía Explotadora de Isla de Pascua: Triangulación y soberanía (1888-1966)*.

‘incivilizado’ (básicamente representado en el pueblo mapuche), y que propuso el ‘blanqueo’ como relato de una nación que dejaba atrás el ‘yugo colonial’.

Lo que intento esbozar en este artículo es que una mirada antropológica nos puede ayudar a develar y rastrear algunas pistas que muestran que las marcas de la ‘dependencia’ se incrustan en la ‘independencia’ para configurar un discurso cultural chileno que legitima las diferencias y las desigualdades. Estos apuntes constituyen, entonces, el acercamiento a una figura metonímica que opera en Chile para producir las distinciones entre los sujetos, para hablar de ellas y para reproducirlas. Ese gesto del lenguaje coloquial nuestro hace del pelo un enclave, una parte que define el todo, un rasgo que especifica identidades múltiples de género, étnicas, y de clase en una operatoria densa de significados. El pelo emerge como indicio de los arraigados sistemas clasificatorios que otorgan estatus y poder en la sociedad chilena, cuyos sonidos coloniales escuchamos anclados en el cuerpo y especificadas en una característica que establece fronteras y ligazones entre lo humano y lo animal: ostentar más o menos pelos (es lo que nos ha dicho la antropología evolutiva) designa un lugar en la escala de la constitución de lo humano. Un(a) ‘mono(a) peludo(a)’ parece ser el(la) antepasado(a) más próximo, pero ojalá el más lejano. En nuestra realidad, el sustrato evolutivo, como veremos más adelante, no se acantona en esa imagen del primate, sino más bien en el imaginario de la corporalidad indígena (especialmente mapuche), en sus transfiguraciones analógicas (pelo-culebra; pelo-oveja en el mundo mestizo) y en tanto residencia del poder (*rapanui*). Pero sin duda el horizonte jerárquico, inserto en las estructuras que otorgan prestigio social, es el que traza de manera clara la función simbólica del pelo como marcador de las diferencias sociales.

A través de tres fuentes² intentaremos dar cuenta de los modos de configuración del pelo como nudo estratégico en la construcción de las distinciones: por un lado, desde algunos relatos emblemáticos de historiadores y cronistas coloniales, por el otro desde los mitos indígenas y mestizos, y por último desde el habla coloquial – que comparto como parte de la comunidad chilena – y su impronta en la segregación y discriminación social. Todos(as) nos hemos socializado escuchando expresiones, descripciones, sobre los(as) otros(as) relativos al pelo y también hemos sido normativizados en nuestro género teniendo muy claro quienes pueden tener vellosidades en ciertas partes del cuerpo y quienes no. El discurso y la presencia del pelo en nuestro cuerpo se han inscrito miméticamente en la gramática cultural desde que somos socializados en y con las palabras que producen nuestras pertenencias.

Ha sido y sigue siendo muy común entre nosotros(as) que cuando nace una guagua, sea hombre o mujer, los primeros comentarios de todos los progenitores, aquellos que bordan identidades, es decir los que marcan al sujeto dentro de un género, una genealogía y al interior de ciertas categorías sociales, son aquellos relativos al color de sus cabellos, de sus ojos y de su piel. Como en la gran mayoría de las sociedades, entramos al mundo hablados en nuestros parecidos a tal o cual pariente, a tal o cual progenitor, pero sobre todo somos dichos, definidos, por los colores de los ojos, la piel y los cabellos: ‘salió rubicieto(a)’, ‘tiene los ojos azules o claritos’, ‘es blanquito(a)’. Esos comentarios están seguidos y son, al mismo tiempo, los pliegues de los deseos y de los imaginarios del pasado familiar: ‘dicen que mi bisabuela tenía el pelo rubio, rubio’ o que el tío paterno era de piel muy ‘blanca’. Siempre, en algún lugar habrá el indicio de un pasado ‘racial’³ que se asoma en la guagua (es la palabra que se usa en Chile para designar a los bebés, siendo un préstamo del término quechua *wawa*) que viene al mundo trayendo ese mundo anterior al hoy. Pero, sobre todo el nacimiento en nuestros territorios todavía presenta los ecos y los signos de las marcas raciales del cuerpo colonial y su adosado abigarramiento en las concepciones clasistas del siglo XIX y XX. Así la guagua chilena, en muchos casos, pondrá en escena la tensión entre el automodelo dominante y su realización siempre evasiva en los cuerpos. El automodelo – como lo concibe Devereux – es la tendencia de los sujetos a considerar “...su propio ser, su cuerpo, su conducta y su modo de sentir o experimentar como arquetípico o al menos prototípico [...] Construye para sí un automodelo más o menos inconsciente y en parte muchas veces idealizado, que emplea después como una suerte de piedra de toque, norma o línea de base en función de la cual evalúa a los demás seres y aun los objetos materiales” (1994:205). Por cierto, el automodelo idealizado en nuestra cultura ha sido el ‘no indígena’, valorándose todo aquello que se aleje de sus características somáticas.

II. LAS HABLAS PILOSAS EN LAS BASES DE LA HISTORIOGRAFÍA CHILENA.

Quizás sea la *Histórica Relación del Reyno de Chile* del jesuita chileno Alonso de Ovalle (escrita a mediados del siglo XVII) – fuente recurrente para la historia y la antropología – una de las primeras pistas textuales de la construcción del automodelo emblemático para acercarnos a la construcción del imaginario de los cuerpos chilenos. En el quinto capítulo de esta obra, “Trátese de otras propiedades y costumbres de los chilenos”, hay una descripción minuciosa de los moradores originarios en la cual podemos leer:

Son estos indios de Chile los más blancos de la América, y los que nacen en más altura al polo y en regiones más frías lo son más, como lo vemos acá en Europa; pero aún los que están en la misma altura de Flandes, a su opuesto, nunca llegan a ser tan blancos, como los flamencos, ni jamás vi uno rubio. *Todos, así hombres como mujeres, tienen el pelo negro y muy duro y grueso, de manera que los mestizos, que son hijos de español y de india, no hay otra señal para distinguirlos del puro español, hijo de español y española, sino en el pelo, que éste hasta la segunda o tercera generación no se modifica*; en todo lo demás no hay diferencia alguna, ni en las facciones del rostro ni en el talle y brío... Como el natural de esta gente es tan robusto, no hace el tiempo en ella la mella que en nosotros, y así encubren mucho los años, no sólo por lo lampiño, que esto es común a otras naciones, sino *porque no encanecen sino muy viejos*, de cincuenta y cinco o sesenta y más años, que de ahí para atrás parecen siempre mozos, y así cuando llegan a tener la cabeza blanca, o comienzan a tener alguna calva, es allá vecinos a los cien años (Ovalle 1969:117, cursiva nuestra).

El pelo será entonces el elemento diferenciador de los habitantes originarios: su color negro, su textura gruesa, ‘dura’, jamás rubio y sólo en la vejez cano. Los cabellos, siguiendo al sacerdote, servirán para establecer el estatus y las distancias con los ‘otros’, con los devaluados en el orden social colonial, con los conquistados⁴; pero al mismo tiempo son los que producen una distinción corporal que se transforma en cultural: indígenas, mestizos y españoles son una tríada de actores que devienen en diferencia dentro del escenario colonial. El pelo, de este modo, es un indicador que se convierte en el signo de una pertenencia clara y de un sistema de valoración social que fija en él los atributos personales y colectivos. Para Ovalle (1969) la “detección” de lo indígena, se descubre en el pelo, que descubre el origen y especifica una condición. No deja de ser interesante su acotación en relación a la piel: califica a los mapuches como los “más blancos” dentro del conjunto de los “indios”, sin embargo nunca tanto como los europeos.

Ese no “llegar a ser tan blanco como” define, desde nuestra óptica, las complejidades del automodelo en su versión contemporánea: sólo la apertura de gran parte de la población chilena a lo ‘global’ ha mostrado que la ‘blanquidad’ con la cual se criaron muchas generaciones no era tal. La comparación con la pluralidad de cuerpos que hace posible la mundialización derribó, en parte, el imaginario de una chilenidad más blanca que el resto de América. El exilio, por su lado, enfrentó a muchos(as) a su identidad mestiza, siendo definidos por los europeos como ‘no blancos’. El cambio de posición de las marcas somáticas a las que los(as) chilenos(as) estaban acostumbrados demuestra la arbitrariedad de esas construcciones, pese a ello y como veremos más adelante ha sido difícil elaborarlas y superarlas, quizás el peso del automodelo corporal, del imaginario de una

‘blanquidad chilena’ es más fuerte que la confrontación con lo ‘real’. En ese sentido conjeturamos que la fuerza del imaginario Ovalliano perdura, aunque releído y cruzado por otras dimensiones.⁵

¿De dónde arranca la fuerza de esta operación metonímica del pelo como indicador de pertenencia? Quizás en el hecho de que ha sido un fenómeno de larga duración, inscrito, y escrito, en la historia oficial, vivido en las prácticas cotidianas y transmitido de manera transgeneracional. Una somera revisión por otros textos emblemáticos nos muestra esa y otras aristas del asunto. A fines del siglo XVIII otro jesuita chileno, Juan Ignacio Molina (conocido como el Abate Molina), en su *Compendio de Historia del Reyno de Chile* aporta lo siguiente a la delineación del automodelo:

Por lo general los Chileños tienen poca barba como los Tártaros: mas, al parecer, no tienen ninguna, porque acostumbran arrancarselas con unas pinzas que llevan siempre consigo, porque reputan por desaseo el andar con el rostro poblado de barba...el vello o ó bozo que anuncia la pubertad, y ellos llaman Calcha, les apunta y sale con mayor abundancia que los pelos de la barba: mas esto no indica disminución alguna de fuerzas (2000:382).

Nuestro Abate dibuja un rasgo que llamará la atención de muchos cronistas y viajeros: el cuidado que ponían los mapuche en rasurarse, su esmero por ser lampiños, el uso de pinzas especiales para tal efecto. Es interesante notar la inversión que señala Molina: no hay pelos en la cara, pero sí abundante vello púbico. Suponemos que la observación de estas características se liga al afán ‘naturalista’ del sacerdote. Es claro que la falta de ‘virilidad’ que implica no ser barbado se compensa con el crecimiento de vellos que ‘apuntan’ y ‘salen’ y que pese a eso los mapuches son robustos y fuertes. Así, es ahora la falta de los pelos de la barba la que se constituye en un nuevo marcador, añadido al de los cabellos oscuros y gruesos. La barba, atributo de los hombres entre los europeos, no se da entre los indígenas, y era de asombrarse, según leemos del Abate, que fueran fuertes y guerreros sin poseer el rasgo piloso que los verificaba como parte del género masculino.

La preocupación de los mapuches por los cabellos y por los pelos del cuerpo fue descrita por varios cronistas antes que el Abate, así como la preocupación por la limpieza de su cuerpo. Los baños frecuentes de hombres y mujeres mapuche son imágenes que recorren los relatos coloniales (sin duda porque producían una distinción respecto a los usos de los colonizadores). Nuestro historiador, describe al respecto:

La misma limpieza acostumbran consigo mismas. Se peynan dos veces al día, y todas las semanas se lavan la cabeza con una xabonada hecha de la corteza del quillay, las cual les mantiene limpios sus cabellos...los

hombres son igualmente amantes del aseo, se peynan indispensablemente todos los días, y acostumbran también lavarse la cabeza (2000:117).

Más allá de lo que atañe al mundo indígena, Molina hace varias alusiones a la fisonomía de los habitantes de Chile, y hablando de los que viven en la cordillera, destaca sus “cabellos negros y ásperos” y “los bigotes que algunos se dexan crecer sobre el labio superior” (2000:348). Estas narraciones canónicas van dibujando, entonces, imaginarios sobre el pelo y su peso en la definición del ‘otro’. El pelo oscuro y tieso, lo lampiño de la cara, la preocupación por el aseo del cabello, el tener o no barba y bigote van configurando un haz que borda el metonímico gesto que la cultura mestizo-chilena internalizó en los siglos coloniales y que se fue resignificando en el período republicano y actual. Tanto Ovalle como Molina pertenecen a lo que podríamos denominar la ‘clase criolla’, descendientes de españoles, chilenos en tanto nacidos en esta parte de la colonia hispánica; ambos de la zona central – el espacio más profundo del proceso de mestizaje y de la institución hacendal – y por ello conocedores y reproductores de un discurso sobre el Chile post indígena, mestizo. Desde ese lugar es que sus textos son claras fuentes para el desarrollo de la noción del pelo como parte crucial de las identidades sociales chilenas.

En el siglo XIX encontraremos una cierta continuidad de los imaginarios que bordaron Ovalle y Molina. Será el polaco Ignacio Domeyko, contratado por el gobierno chileno, viajero incansable, educador y científico, quien restituya algunos de los hilos vinculados al soma indígena y al cabello. En sus escritos, fundantes también, pero ahora de la naciente república, podemos leer cómo eran los “indios araucanos” en ese momento:

De carnadura morena, pero menos roja y más clara que la de otros indígenas americanos...con las cejas angostas y bien arqueadas tienen estos indios un aspecto particular del rostro que asemeja más a la raza caucásica que a la mongólica [...] el pelo muy negro, áspero y grueso, nunca crespo...distinguiéndose sobre todo la raza de los caciques /en/ la cual nos es raro encontrar caras blancas de facciones enteramente europeas: aun la frente aunque baja, no es ni tan angosta, ni tan cubierta de pelo como las de las tribus septentrionales (2010:31).

El rostro del araucano es ancho, los labios, sobre todo el inferior, son gruesos, la frente tiene apenas dos o tres pulgadas de alto, el pelo negro, grueso, en los ojos un salvajismo difícil de describir, pero no repelente [...] Lo que más llama la atención, es que ni siquiera los ancianos y canosos tienen pelo en la barba; no conocen la navaja de afeitar, y sin embargo no se ve en su rostro ni una huella de pelo, no se ven bigotes ni patillas. Me dijeron que los indios se arrancan los pelos de la cara [...] (2010:142).

Domeyko reitera, de algún modo, la imagen de Ovalle sobre los mapuches como los “más blancos” de los indígenas y las mismas adjetivaciones sobre sus cabellos, agregando que no serán “nunca crespos”, haciendo así énfasis en lo “tieso”. Adosará eso sí un nuevo rasgo: el tamaño de la frente – medido en pulgadas precisas – y su escasa pilosidad. La frente y los cabellos por cierto se asientan en la cabeza, y la amplitud de la primera, tanto como el color, cantidad y características de los segundos – en una época donde el evolucionismo como teoría copaba la ciencia – constituían las ‘razas’, y sobre todo la mayor o menor lejanía de éstas con lo ‘animal’. Pero no sólo en la frente y en el pelo, sino en los ojos es donde se delata la condición indígena, ese “salvajismo difícil de describir”. Sin duda se trataba de unos ojos negros, como nunca los habría visto el científico decimonónico. Nuevamente llama la atención del observador el carácter no barbado de los mapuches y la mantención del color oscuro de su cabellera hasta muy viejos. La depilación de la cara, ese “arrancarse los pelos” como una costumbre que promueve por siglos una identidad: los hombres mapuches no deseaban asimilarse a los hombres con barba, a los huinca.

Vemos así como se agregan tropos al automodelo, ahora aportados por un europeo ‘moderno’ que se pliega a las coloniales anteriormente citadas, pero que agrega nuevos elementos conforme las ideas darwinistas van esculpiendo bajo un manto de ciencia – etnocéntrica – a los ‘otros’ mapuches, base del mestizaje chileno. Es interesante señalar que Domeyko resalta la característica de la frente escasa asociada más fuertemente a lo femenino, las mujeres “araucanas”, bajas y de cara redonda usan trenzas y su pelo se “entreteje con mil cuentecitas de vidrio, y con ellas ciñe su angosta frente a la manera de los tocados o turbantes de las mujeres de Asia” (2010:42).

Apreciamos entonces que los constructos coloniales sobre las diferencias sociales perviven en los republicanos y que una larga duración en la fijación de los cabellos y sus peculiaridades los hace depositarios de una clave para definir la etnicidad. Incluso más que el color de la piel, será el de los cabellos, así como sus cualidades de grosor y flexibilidad los que se mantengan como indicadores. El pelo, eso sí, estará muy fuertemente ligado a las definiciones de lo masculino indígena, como si esa condición de género hiciera aún más palpable las diferencias. Las trenzas de las mujeres indígenas, es decir, el pelo sujeto y ‘tejido’, adornado, más ‘cultural’ que el de los hombres, quizás hayan sido factores que hicieron que nuestros historiadores citados no hayan colocado tan prístinamente en ellas la operación metonímica. En todo caso, sabemos, en ese tiempo sólo los hombres eran dignos de compararse, añadiéndose el hecho de que unos

– los guerreros mapuches – resistían por siglos la dominación. No obstante el pelo negro, tieso, áspero y el carácter lampiño del cuerpo serán las señales generalizadas para estructurar el andamiaje de prestigio y poder asociado a los rasgos somáticos.

III. LAS HABLAS MÍTICAS DE LOS PELOS CHILENOS.

En la tradición oral indígena y mestizo-chilena hay un conjunto de relatos que ponen en escena la relevancia que adquiere el pelo, como signo, en ellas. Ya sea adosado a seres esperpénticos o fantásticos, con potencias propias relacionadas con la fuerzas negativas o como característica de la belleza de ciertos personajes, el registro mitológico muestra otra faz de la pelambre. Plegado a los imaginarios mapuches y mestizos el pelo se configura como un elemento que adquiere nuevos simbolismos, ya no como operador de la metonimia, sino como significante del poder. La ligazón del prestigio social y el cabello se aprecia nítidamente también en la mitología rapanui que otorga maná al de los jefes o *ariki*. Una breve mirada hacia el enorme caudal de relatos indígenas y mestizos sobre el pelo pone de manifiesto su capacidad de condensar sentidos y de operar como una suerte de catalizador y constructor de sistemas de símbolos.

Un mito mestizo muy extendido en el norte chico, zona central y sur de Chile lo constituye el de la Calchona. La etimología del nombre de este personaje proviene del mapuche *kal* (vello, lana) y de *kalcha* (los vellos púbicos) (Augusta 1991) y de acuerdo al Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (RAE) es un término para referirse a una mujer vieja y fea. Algunos relatos de la zona central puntualizan el origen de la Calchona en una mujer bruja que fue sorprendida por su marido cuando abandonaba su casa convertida en oveja; el hombre asombrado vio también que sus hijos se convertían en zorros y encontrando los ungüentos que usaba su esposa para lograr la transfiguración, los usó para frotar a sus hijos devolviéndoles la fisonomía humana. Por ello, cuando la mujer regresó sólo pudo hallar restos de las pócimas y no pudo retornar completamente a su condición. De allí que permaneció eternamente mitad oveja y mitad mujer. Hay numerosos relatos que asocian a la Calchona con una oveja nocturna con rostro y manos de mujer, con una frondosa pilosidad, trepada en árboles o cerros dispuesta a caer por las noches sobre los jinetes, siempre provocando espantos.

Podemos leer este personaje popular como indicial de la densidad simbólica del pelo en la medida en que su propia etimología nos re-envía a la asociación entre vello púbico y lana, pero también a una dimensión de género: en el propio *mapudungun* la lana gruesa es *kal wentru* (lana-

hombre) y la delgada es *kal domo* (lana mujer). En la Calchona podemos encontrar la transformación: pelos del pubis/ lana /oveja que se cristalizan en la figura mitad femenina y mitad animal que da lana, como significante del poder (la brujería) inscrito en la mujer.⁶ Hay que señalar que también hay una transmutación entre el vellón de lana y los lulos de la greda, en la medida en que ambos se denominan *piulo* y que tanto la textilería como la alfarería están en manos de las mujeres.

Así como el vello transmuta en lana, el pelo puede vivir y convertirse en un elemento peligroso. Los relatos (*epeu*) mapuche sobre el ‘pelo vivo’ sostienen que los cabellos que caen al agua pueden transformarse en culebras dañinas. Esta misma imagen se encuentra en un mito de creación que en una de sus partes muestra a un espíritu femenino enojado que fue encerrado en un volcán, lanza un pelo a la superficie de la tierra convirtiéndose en una culebra maléfica. Así la asociación entre pelo, agua y culebra (reptil) propone una poderosa representación mapuche que, sin duda, está ligada al mito del Kai Kai y Ten Ten. Este relato que da cuenta de las causas de los maremotos y terremotos construye la imagen de la lucha de dos enormes culebras, una de las aguas y otra de la tierra; la primera anega y la segunda eleva los cerros lo que permite salvarse a los mapuches de perecer ahogados.⁷ Así los pelos de los humanos, sobre todo sus cabellos en contacto con el agua pueden mutar en animales tenidos como negativos, las culebras, que pueden causar destrozos inimaginables.

En el imaginario mestizo chileno el ‘pelo vivo’ fue, y sigue siendo en algunos sectores populares, una figura extendida, como se aprecia en las recopilaciones de Vicuña Cifuentes respecto al origen de la “culebra de pelo” en el norte chico, en Santiago y Chiloé: “Si se arranca de raíz un cabello y se echa al agua, al cabo de pocos días se convierte en la culebra llamada vulgarmente de *pelo*. Una hebra de pelo de mujer arrojada al agua ‘toma resuello’ y se convierte en una culebra” (1915:166). Si bien estas descripciones no explicitan ligazón con el ‘mal’, podemos conjeturar por los relatos anteriores que sí están dentro de esa constelación.

El pelo y el ‘mal’, sin embargo poseen una clara contigüidad en la medida en que los(as) brujos(as) lo utilizarán para hacer daño a las personas. Por ello, habrá una serie de prescripciones que operan a la hora de protegerse contra los maleficios. Una, muy popular, es botar los pelos que se enmadejan en las peinetas o cepillos, o los que se cortan, en sitios ocultos a personas que puedan cogerlos y practicar con ellos brujerías. Entre los mapuches, por ejemplo, se recomienda quemar el pelo que cae al suelo cuando ha sido cortado (Montecino 2003). Las descripciones de actos chamánicos (*machitún*: ritual de la *machi* o chamana para recuperar la salud) en los cuales se extrae el mal de los cuerpos de las personas, relatan

a menudo que las *machis* sacan de los intestinos o del pulmón manojos de pelos que delatan que los(as) enfermos(as) han sido objeto de manipulaciones a través de su cabello.

Entre los rapanui el mana, entendido como una ‘fuerza creadora’, una suerte de don que poseen los sacerdotes, el rey (*ariki*) o los seres divinos, que tiene la capacidad de ‘contaminar’ a las cosas y por ello convertirlas en prohibidas (*tapu*), se asienta también en el pelo de los máximos jefes. Por eso los cabellos de los antiguos ariki debían dejarse crecer y no podían jamás ser cortados ni tocados por nadie. Algunos relatos asocian el quiebre de la sociedad rapanui al corte de pelo que fue objeto el último *ariki* descendiente del fundador Hotu Matu’a. Este suceso habría ocurrido una vez que los barcos esclavistas peruanos lo secuestraron para el trabajo en las minas de guano y el *ariki* contrajo la viruela, motivo por el cual los misioneros lo raparon a la fuerza (Montecino 2003). La importancia del pelo entre los pascuenses puede leerse también en las figuras talladas de madera, que representaban distintos espíritus protectores y antepasados, las que, de acuerdo a Pinart “Las conservan envueltas en pequeños sacos de tela o algodón. Algunas están adornadas de collares y de una enorme cabellera trenzada con cuidado (2011). Otro dato importante es el que aporta el Obispo Tepano Jaussen, cuando relata el regalo que le trajo el misionero Zumbhom desde Isla de Pascua: : “...me fit cadeau de chaînes de cheveux, enroulés autor d’un morceau de bois de 0 m. 30 sur 0 m. 15 et plat, mais cassé et tronqué dans tous ses bouts” (1893:12).

Se trataba de un rongo rongo, o ‘tablillas parlantes’⁸, con inscripciones que contenían la memoria histórica de la sociedad rapanui. La imagen de esos cabellos enlazados y recubriendo, resguardando, la ‘escritura’ secreta de los isleños nos re-envía al poder del pelo, en este caso como metáfora del *tapu*, de la prohibición que pesaba sobre los saberes allí impresos y ¿qué mejor protección que esas ‘cadenas’ de pelo cuyo mana quizás podía evitar su desciframiento?

De este somero recorrido podemos atisbar que el pelo, esa parte del cuerpo que crece de manera incontrolable y a pesar nuestro, que nos acerca de manera evidente a lo ‘animal’, es pensado desde el aparato simbólico de las múltiples culturas que nos habitan como algo que, precisamente, posee una vida propia la que se expresa en su capacidad de transfiguración constante. Estas características asociadas, a veces a las fuerzas negativas, otras al mana, dan cuenta del ‘poder’ que se le asigna, ya sea a los que crecen cerca de los órganos genitales, o los de la cabeza. Los pelos de ‘arriba’ y los de ‘abajo’ tienen la propiedad de mutar en el primer caso, en seres ‘vivos’ = culebras, y en el segundo = ovejas. En ambas operaciones el pelo en su capacidad animal se torna fuerza incontrolable que se alía con el

mal. En su mutación ovina podemos decir que la figura ‘monstruosa’ de la Calchona, mitad mujer, mitad animal podría corresponder a la captura de un momento del mestizaje: el ganado lanar fue introducido por los españoles y adoptado por los mapuches que desarrollan el arte textil a partir de su lana. La oveja, no endémica trae al escenario simbólico indígena una nueva configuración. En cambio, el pelo-culebra se asienta, en un trazo antiguo de la imagen del reptil, ya grabada en el arte rupestre y objeto de un sinnúmero de relatos en la literatura oral.

El poder de transustancialización del pelo como un elemento clave del cuerpo humano lo hace entonces el blanco perfecto para enfermar a ese mismo cuerpo a través de las manipulaciones de la brujería y para, incluso, en el caso rapanui aniquilar el poder (*mana*) de su propia sociedad. Quizás ese nombre de ‘pelo vivo’, que se le asigna al cabello que cobra una nueva existencia por la acción del agua, ponga de manifiesto un pensamiento mítico que observa la pilosidad como la condición más autónoma del cuerpo humano, como la propiedad menos ‘domesticable’, pero al mismo tiempo la que nos conecta de manera profunda con el cosmos. Esto último, sobre todo si nos acercamos a los relatos de origen mapuche se expresa en que el pelo-culebra está ligado a espíritus que moran en los volcanes, en un caso, pero a aquellos que tienen el poder telúrico, de los cataclismos (no olvidemos que Chile es uno de los países más sísmicos del mundo). Así, portamos en nuestro cuerpo aquellos símbolos que hablan de los conflictos permanentes entre las culebras del agua y la tierra; pero, más que nada, somos portadores de la primera, aquella que tutela los mares y que produce las catástrofes de los maremotos. Si los pelos de ‘arriba’ nos conectan con los animales (culebras) que mueven el cosmos, los de ‘abajo’ lo harán con aquellos que tienen la cualidad de proporcionar lana y carne (ovejas); unos pertenecen al agua y los otros a la tierra. Prevalece en ambos casos una indisolubilidad del cuerpo humano con los elementos a través del pelo como conector y como signo.

IV. LO “PELIAGUDO” DE LAS HABLAS COLOQUIALES

Si en el ámbito mitológico encontramos una diversidad de dimensiones del pelo, en el ámbito coloquial prolifera su uso componiendo un bordado abigarrado de significaciones que los(as) hablantes chilenos(as) urden en la vida cotidiana como legado transgeneracional. Así, Foerster y Santelices sostienen:

El cabello es una evidencia, un lugar donde se posan las miradas y desde el cual se identifica a las personas. Esta zona de visibilidad se dispone monstruosa, y monstruo proviene del latín *monstrare* que significa

mostrar, indicar, advertir.⁹ De este modo, la monstruosidad del pelo se relaciona con eso que él nos muestra, y esto es, la certeza de que hay algo, hiper-cercano a nosotros, fuera de control y que tiene fuerza propia. Cuando uno se aproxima a alguien lo primero en que se fija es en su pelo. Así, uno ‘fija’ al sujeto en esa visibilidad (2009:1)

En esta ‘fijación’ del sujeto emerge un gran campo de sentidos vinculados a la estratificación social y que al mismo tiempo va construyendo su capacidad metonímica. Hasta hace unas décadas se hacían distinciones entre los(as) que ‘tienen pelo’, los(as) de ‘medio pelo’ (o ‘mediopelos’, ‘mediopelaje’) y los(as) ‘pelientos(as)’¹⁰. Quien tiene ‘pelo’ posee linaje (‘apellidos’) y está en la cúspide de la escala social, el ‘mediopelo’ se refiere a las clases medias y el(la) peliento(a) alude a la clase baja.¹¹ Así las capas altas de la sociedad son representadas por tener ‘pelo’, pero no como el de los pelientos que supone una profusión de ellos y la clase media que está a medio camino entre la normalidad y la exacerbación peluda. De ahí que ‘subir el pelo’ significa lograr niveles superiores en la escala de prestigio y poder. Según Villalobos (citado por Morales Pettorino 2006) el origen de esta clasificatoria provendría de que “Antiguamente los aristócratas usaban sombreros de pelo de castor. Pero había de dos clases: entero y medio. Como la clase media en su intento por parecerse a la alta sociedad, sólo podía acceder a este último, quedó ese calificativo (familia de medio pelo)” (2006:2119).

Hoy día se siguen utilizando esas formas de diferenciación pilosas sobre todo en las generaciones de 50 y más años, pero se han agregado nuevas derivaciones. En el pasado reciente encontramos apelaciones a tres clases sociales, sin embargo en la actualidad nos enfrentamos ante una oposición entre ‘pelolais’ y ‘flaites’, los(as) primeros(as) abarcando al segmento social de las clases altas y los(as) segundos(as) a los de clase baja. El calificativo de ‘pelolais’ está referido a mujeres cuya característica central es tener el pelo liso,¹² generalmente rubio (aunque no es privativo), delgadas y que pertenecen a la alta burguesía. Desde ahí que se extienda a todo el universo de las clases altas el ser ‘pelolais’¹³, su opuesto que es ‘flaite’ alude a una representación masculina y popular, cercana a la imagen del joven delincuente¹⁴. En las jergas juveniles los y las ‘pelolais’ se oponen no sólo a los(as) ‘flaites’, sino también a los punkies, pero sobre todo a las(as) pokemones, versión chilena de los imaginarios de manga japonesa cuyos(as) adherentes, generalmente muchachas(os) de las clases medias emergentes y bajas proponen una estética donde el pelo teñido y la ropa específica su identidad y su ‘ruptura’ codificada con las normas: el ponceo – diversos escarceos eróticos en plazas o lugares cerrados – es una de esas marcas (Cf. Andrea Ocampo 2009).

En Chile hay un enorme campo de significaciones coloquiales del pelo, entre ellas las que refieren a ciertas características de las personas, como las que ‘no tienen pelos en la lengua’, o sea que dicen las cosas directamente (algo poco usual en la cultura chilena), sin ocultarlas. También los pelos sirven para describir sentimientos: hay cosas, personas y hechos que son ‘peludos’, es decir: difíciles, complicados; asimismo, el miedo puede ‘poner los pelos de punta’ y el asombro que hace que a uno(a) ‘se le caigan los pelos’¹⁵. ‘Tomar el pelo’ es reírse de alguien, engañarlo y ‘dejarlo en los pelos’ es arrebatarse todo, empobrecerlo.

Es interesante notar que lo opuesto, lo ‘pelado’, la carencia de pelos, es también clave en el habla coloquial: estar pelado, por ejemplo, es no tener dinero. El verbo pelar adquiere en el territorio chileno una serie de características distintivas, por un lado, es sinónimo de robar, pero de manera generalizada alude a un acto tenido por ‘muy chileno’ que es criticar, murmurar, despellejar a alguien en el ‘pelambre’. Esta palabra proviene de pelambrea: “porción de piel, de vello o de pelo espeso” (Morales Pettorino 2006:2110) y consiste en desacreditar a personas, que no están presentes, con murmuraciones sobre su vida. De manera figurada es sacarle los pelos a alguien, la piel, dejarlos ‘pelados’ (hurtarles su intimidad, por ejemplo).

Por último, en otro registro de la cultura popular, si revisamos las creencias sobre el pelo, encontramos las que se relacionan con el peinado: en Chiloé se dice que si alguien se peina en la noche, se casará con un(a) viudo(a) y en Santiago que atraerá la mala suerte; respecto al corte de pelo: si a un(a) niño(a) le hace su primer corte alguien con buena mano¹⁶, le crecerá bello y suave, áspero y sin brillo si la tiene mala. Por otro lado, para que crezca el pelo hay que cortarlo con la luna creciente, al contrario sucede si se corta con luna menguante (Cf. Vicuña 1915).

De este modo, apreciamos el peso que el lenguaje popular otorga a las vellosidades, es quizás esta dimensión, la más antigua para designar la pertenencia de clase, la que se asoma en la expresión: ‘mechas de clavo’ que marca el origen más o menos indígena de una persona, así como el tamaño de su frente y las pilosidades que ostenta.¹⁷ Podríamos decir que los cabellos, es decir la pilosidad de ‘arriba’ es la que “fija” con mayor potencia el carácter metonímico de la figura del pelo. Las clases y las personas serán clasificadas en torno a esos filamentos, a esos ‘pelos vivos’, a esa parte peluda que funciona como un todo para dibujar las diferencias entre los(as) chilenos(as).

V. CONCLUSIONES

El breve recorrido que hemos realizado en torno al pelo como signo en la cultura chilena, devela su carácter emblemático en el imaginario que funda las distinciones sociales y muestra el automodelo que emerge, adosado a un concepto de cuerpo, así como las profundas aristas de su simbólica pre colonial, colonial y republicana. Desde las tres fuentes que hemos utilizado para develar la conjugación del colonialismo exterior (la dominación española) y del interior (la dominación de lo indígena), apreciamos que tanto en los relatos históricos fundantes, como en los míticos y en el habla coloquial, el pelo adquiere un estatus metonímico y a la vez polifónico de las diferencias. Por otro lado, podemos colegir que pasados doscientos años de vida republicana las castas, las subalternidades y la legitimación de la dominación de género, clase y étnica no desaparecen, sino que retoman ciertas temporalidades, anudan o desatan épocas, muestran otras fisonomías, pero siguen teniendo al pelo como amarra y lazo que desde lo biológico se trama en lo cultural.

El primer espacio de su aparición escrita nos sugiere una serie de operaciones en las cuales más que el color de la piel será el pelo el que proponga un modo de concebir la alteridad mapuche, además ese pelo – negro, tieso, áspero – se asociará a lo masculino. Las mujeres de cabellos trenzados y limpios serían ‘menos’ indígenas. Este proceso de representación del ‘otro’ aparece como un momento clave en la construcción de la figura metonímica del pelo. Será el cabello, es decir aquella pilosidad de la cabeza la que se marque como signo de las diferencias del cuerpo y de las culturas en tensión. También barba/no barba; hombre español/hombre mapuche, traerá al escenario una comparación entre masculinidades, ligada al ‘arriba’ del cuerpo, mientras que los vellos púbicos sólo tendrán una pequeña mención. El discurso colonial de ese modo siembra las primeras palabras y el primer sistema de símbolos que producirá ciertas estructuras de prestigio y poder fuertemente ancladas en la pertenencia étnica.

Desde el discurso mítico indígena y luego mestizo chileno, el pelo de la cabeza se inscribe como representación oral y en las expresiones del arte rupestre – sobre todo del norte chico y de la zona central – vinculado a las culebras. Lo que hemos denominado la díada pelo-culebra coloca en el centro lo ‘vivo’ y fuera de control de esta parte del cuerpo y su característica de transustanciación y de devenir en algo distinto. El agua es el elemento que permite la mutación evocando los movimientos cósmicos que producen las catástrofes telúricas. Este pelo-culebra se vincula a seres o espíritus femeninos que pueden realizar la transformación. También en consonancia con esta adscripción de género, las múltiples versiones de la

Calchona hacen surgir el mestizaje animal-humano y la continuidad pelolana la que se desprenderá de los pelos corporales ubicados ‘abajo’, es decir los ‘*kalcha*’. Tanto en el universo cultural mapuche como rapanui, los cabellos estarán asociados al poder, en el primer caso a través de la manipulación chamánica para provocar el mal (enfermedad y culebras malignas) y en el segundo en tanto alojamiento del *mana*. Los cabellos de los jefes, de los superiores en la escala social deberán ser tratados con sumo cuidado, como si se convirtieran en la fuerza misma numinosa que ellos portan en la cabeza. Así podríamos decir que el imaginario indígena mapuche-chileno opera con el signo pelo como una conjunción de arriba/abajo, en una clara vinculación a lo femenino con lo del abajo, en oposición al *rapanui* que resalta el ‘arriba’ masculino. Este conjunto de simbolizaciones manifiesta el peso del signo pelo en los espacios simbólicos pre coloniales y su larga duración en la tradición oral y en ciertas prácticas rituales hace audible su dominancia en las configuraciones no de las diferencias sociales en el caso mapuche chileno, sino más bien en las grandes distinciones bien/mal, y en el caso rapanui sagrado/profano.

Por último el tinglado del habla coloquial chilena recupera el campo simbólico de la pilosidad como operador de las escalas de prestigio y poder, designando a las clases sociales de acuerdo a su tener más o menos ‘pelo’. No se tratará en este caso de un tipo de vellosidad situada arriba o abajo, sino simplemente el empleo de la palabra pelo como genealogía de clase, indistintamente del género al que se aplique. En las jergas populares contemporáneas se mantiene el uso de este signo como revelador de las distancias, marcando en lo femenino ‘pelolais’ la metonimia de la clase alta y el masculino ‘flaite’ de las clases bajas. Sin embargo, pelolais adhiere a la antigua nomenclatura del cabello, al ‘arriba’ corporal como base de la diferenciación. El variado caudal de significados ligados al pelo, así como el sistema de creencias que se desprende de él, demuestran su enraizamiento cultural.

De este modo el pelo de Chile ha devenido en un conjunto de diferencias y oposiciones que desde lo cósmico (bien/mal) precolombino, lo étnico masculino (o “racial”) en la escritura colonial, hasta las marcas de clase, han construido una cultura que expresa sus distinciones y sus sistemas de valoración social a través de la semántica del pelo, ya sea de los de la cabeza, la cara o los púbicos. El pelo desde muy antiguo, en el mundo cultural chileno, es sinónimo de la existencia humana que porta en su cuerpo un elemento extraño, poco controlable, mutante, poderoso, que se debe conjurar a través de los infinitos juegos de sus transformaciones y de las marcas simbólicas que permiten construir identidades y jerarquías. Quizás sólo así ese indefectible momento en que llega ‘la pelada’ – el

nombre de la muerte – puede tener un sentido: ‘la pelada’ nos interpela sobre el tiempo en que todos(as) seremos calvos y las diferencias habrán sido un enjambre circunstancial de la vida (de los ‘pelos vivos’) y del lenguaje que en su trabajo de significar nos constituye como comunidad, cuerpo y destino.

NOTAS

¹ Por cierto tenemos clara la arbitrariedad de medir los ‘doscientos’ años de vida republicana desde la escala temporal dominante (en el sentido que Goody (2011) le otorga a esta idea), y precisamente queremos relevar en este texto lo difícil que resulta comprender las secuencias oficializadas cuando la escritura, el mito y la oralidad proponen tablas temporales diversas, contradictorias y conflictivas.

² No hay estudios antropológicos ni investigaciones sociales en nuestro país sobre el tema abordado, no obstante entre los(as) jóvenes intelectuales hay algunas referencias importantes, por ejemplo el ensayo manuscrito de Cristian Foester y Violeta Santelices (2010) (gracias a los cuales tuve el estímulo para aventurarme en este artículo). Algunas pistas también aparecen en el libro de Andrea Ocampo (2009) y en el de Oscar Contardo (2008).

³ Uso el término racial con comillas para poner atención en el hecho de que es una palabra marcada por los prejuicios, pero que al mismo tiempo es decidora de esa fijación cultural por los rasgos biológicos y su impronta valórica y jerárquica. El pasado colonial reverbera en ella, entramada, como veremos más adelante con la propuesta de cuerpos múltiples del imaginario globalizado.

⁴ Aun cuando en el caso mapuche la conquista sólo pudo concretarse en la zona central, y no será hasta fines del siglo XIX cuando se produzca la sujeción al dominio republicano chileno.

⁵ Lo ‘blanco’ hoy día ha devenido en la convicción de estar lejos de América Latina a partir del éxito de la economía de mercado, a la aplicación del capitalismo en su más dura faz. Los índices económicos de Chile, su ‘salto’ al desarrollo lo ‘blanquean’, sin importar que una feroz desigualdad social sea el corolario del modelo y que la segregación por barrios, colegios y apellidos mantenga las distancias y una ilusión de comunidad en el consumo.

⁶ La asociación de la lana con partes del cuerpo también se encuentra en el relato de María Cenicienta –una versión mapuche huilliche del clásico cuento de la Cenicienta, en la cual la protagonista se llama María-donde la lana se relaciona con el intestino humano.

⁷ Cf. para estos Mitos, Montecino (2003:256 y 352).

⁸ Se las denominaba así porque quienes sabían leerlas hacían que hablaran por sus bocas. El fundador Hotu Matu’a fue quien llevó las primeras a la isla y se dice que contenían toda la historia de la tradición rapanui. Sólo los sabios Maori Rongo Rongo podían interpretarlas. Cuando comenzó la colonización muchos escondieron estas tablillas por temor a que el conocimiento de su sabiduría enojara a los espíritus

familiares, otras fueron quemadas para que los misioneros católicos no las confundieran con cultos paganos (Montecino 2003:405).

⁹ Ver *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico* de Joan Corominas y José A. Pascual (Vol.7:116).

¹⁰ Morales Pettorino define peliento como un chilenismo que significa "...vulgar, ordinario; de baja categoría o de mala calidad" (2006:2115); medio pelo como: "Gente o sector de clase media...dicho de una persona que quiere aparentar más de lo que es" (2006:2118).

¹¹ Durante el período de la Unidad Popular (UP), los sectores de derecha se referían despectivamente a los partidarios del gobierno de Allende como los 'upelientos', connotando de este modo que pertenecían al pueblo, pero sobre todo a personas sin prestigio social, a los 'pelientos'.

¹² Existe también el término 'ondulais' que define a mujeres de pelo rizado, de un estrato social limítrofe a la clase alta, pero un 'pelito' más abajo.

¹³ Es sinónimo de lo que se entiende por 'pituco' alguien : 'Refinado, elegante o distinguido'. En los distintos diccionarios de americanismos, 'pituco' es una "persona de extracción social alta y que lo muestra en su vestimenta o en su forma de conducirse", también, "presumido, que se compone o arregla mucho" (Morales Pettorino 2006:2257).

¹⁴ Esta imagen del joven delincuente ha venido a reemplazar en épocas democráticas a la del 'terrorista' o 'marxista', los flaites son aquellos que se salen de los márgenes, amenazantes en su violencia y en su desafío a las leyes. Tal vez el 'pelusa' fue el equivalente antiguo del 'flaite', pues era la denominación que se hacía a los niños de la calle, vagos, cuya conducta hacía referencia a su adscripción popular. De allí que se usará el término 'pelusón' para designar a quien ostentaba costumbres poco refinadas.

¹⁵ "Caérsele a uno el pelo: recibir una reprimenda, castigo o sanción una persona si se descubre que ha hecho algo mal" (Morales Pettorino 2006:2118).

¹⁶ La 'mano' adquiere en el universo cultural mestizo chileno una calidad especial: se tiene buena o mala 'mano' para realizar actividades que la necesitan como cocinar, cortar el pelo, producir artesanías, etc. En nuestros trabajos de terreno sobre culinaria hemos encontrado que 'tener mano' es una suerte de don, algo que es conferido y que otorga prestigio social.

¹⁷ Hasta no hace mucho tiempo, cuando un(a) niño(a) tenía muchas vellosidades en la frente se usaba la expresión 'tiene la frente calzada' y se hacía lo indecible por encontrar fórmulas para hacer desaparecer los pelos. En el mundo popular se pensaba que la saliva de las madres podía hacer caer esas pilosidades de la frente. Sin duda tras este malestar se pueden escuchar los rumores de las costumbres indígenas de procurar un estado lampiño, pero también la cercanía a lo 'animal' que implica una guagua muy 'peluda'.

Referencias

- Augusta, Fray José Félix (1991), *Diccionario Araucano*. Temuco: Editorial Kushe.
- Contardo, Oscar (2008), *Siútico. Arribismo, abajismo y vida social en Chile*. Santiago de Chile: Vergara.
- Foerster, Cristian y Santelices, Violeta (2009), “Pelos fuera de control”, ensayo para el curso Fundamentos de Estética, Pontificia Universidad Católica de Chile Ms.
- Jaussen, Tepano (1893), *L'ile de Pâques: historique: écriture et répertoire des signes des tablettes ou Bois d'Hibiscus Intelligents*. Paris: Ernest Leroux.
- Devereux, George (1994), *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI
- Domeyko, Ignacio (2010), *Araucanía y sus habitantes*. Biblioteca Fundamentos de la Construcción de Chile. Centro de Investigaciones Barros Arana, Biblioteca Nacional, Santiago, Chile
- Goody, Jack (2011), *El Robo de la historia*. Tres Cantos, Madrid: Akal Editor.
- Molina, Juan Ignacio (2000), *Compendio de la historia civil del Reyno de Chile*, 2ª Edición. Santiago de Chile: Pehuén Editores
- Montecino, Sonia (2003), *Mitos de Chile. Diccionario de seres magias y encantos*. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.
- Morales Pettorino, Félix (2006), *Nuevo diccionario ejemplificado de chilenismos y de otros usos diferenciales del español de Chile*. Valparaíso: Editorial Puntángelos, Universidad de Playa Ancha.
- Ocampo, Andrea (2009), *Ciertos ruidos. Nuevas tribus urbanas chilenas*. Santiago de Chile: Planeta.
- Ovalle, Alonso de (1969), *Histórica relación del Reyno de Chile*. Santiago de Chile: Instituto de Literatura Chilena.
- Pinart, Alphonse [1877] (en prensa), “Viaje a la Isla de Pascua”, en R. Foerster, S. Montecino y C. Moreno (eds) *Documentos para la Historia de Isla de Pascua*. Biblioteca Fundamentos para la Construcción de Chile, Biblioteca Nacional, Universidad Católica y Cámara de Fomento de la Construcción.
- Vicuña, Julio (1915), *Mitos y supersticiones recogidos de la tradición oral chilena*. Santiago de Chile: Imoprenta Universitaria.