

***Quilapán* de Baldomero Lillo.**

Una lectura desde la civilización y barbarie

JAVIERA IBACETA

Universidad Austral de Chile

Resumen

Este artículo propone una lectura del cuento *Quilapán* (1907) de Baldomero Lillo, desde la dicotomía *Civilización y Barbarie*. Interesa observar y describir como ésta se manifiesta en el texto y el sentido en que Lillo la utiliza. La narrativa de Lillo, como es sabido, pareciese ser el resultado de una detallada observación de la realidad social de su época, surgiendo un discurso crítico y de denuncia social. En este sentido, Lillo permanece fiel a los preceptos lastarrinos de la literatura como *expresión de la sociedad*, sobre todo en cuanto a la *expresión de las preocupaciones de toda una generación*, dejando al descubierto la incompatibilidad entre los ideales sobre los que se erigió el Chile Republicano, y las acciones emprendidas por éste en contra del pueblo mapuche.

Palabras clave: Civilización, Barbarie, Baldomero Lillo, *Quilapán*.

Abstract

This paper proposes a reading of the story *Quilapán* (1907) by Baldomero Lillo, from Civilization and Barbarism dichotomy. Interest in observing and describe how it is manifested in the text and the meaning that Lillo uses. The narrative of Lillo, as is known, it seems to be the result of a detailed observation of the social reality of his time, emerging a critical discourse and social criticism. In this sense, Lillo remains faithful to the lastarrinos precepts's literature as an expression of society, especially as to the expression of concerns of a generation, exposing the incompatibility between the ideals on wich rise the republican Chile, and the actions taken by it against the mapuche people.

Keywords: Civilization, Barbarism, Baldomero Lillo, *Quilapán*.

Recibido el 18 noviembre 2017 / Aceptado el 20 de diciembre 2017

Hacia una exploración de un tópico temible

Como es sabido, en la Grecia clásica, la voz “bárbaro” era usada para designar a quienes no hablaban la lengua de la Hélade o a aquellos que la hablaban mal, es decir, los *no-griegos*, otredad que luego fue extensiva a todo extranjero, especialmente los adversarios o enemigos.

Lo bárbaro, entonces, se construye en contraposición a *lo griego* y comienza a nutrirse de rasgos que los diferenciaban del otro. Mientras los griegos eran hombres libres, ordenados, humanos y poseedores de *logos* (uso de la palabra y por lo tanto, de la razón), lo bárbaro se identifica con el descontrol, la irracionalidad, pero también con la inferioridad, la crueldad, el primitivismo, todas características que le impedirían aspirar a la virtud y felicidad. Por lo tanto, los sujetos que entraran en esta categoría serían considerados *esclavos*.

Para Aristóteles, los bárbaros son distintos a los hombres libres (griegos), por lo tanto y de acuerdo a su pensamiento, la naturaleza no ha creado entre ellos un ser destinado a mandar, por lo que, son arrastrados por una tendencia natural a la servidumbre, que los convierte inmediatamente en esclavos por naturaleza.

Estas ideas cultivadas en Grecia se traspasaron a Roma durante la época imperial. Los romanos consideraron como *bárbaros* a los pueblos germánicos (a quienes denominaron *bárbaros del Norte*) por no hablar su misma lengua, es decir el latín y por no adoptar los patrones culturales romanos. Posteriormente, estas apreciaciones pasan al cristianismo, donde lo *bárbaro* era equivalente a *no-cristiano*. Por lo tanto, y en contraposición, comenzará a entenderse que *ser civilizado es ser cristiano*.

En la Europa de la baja Edad Media y del Renacimiento temprano la acepción de *barbarie* es en extremo polisémica, de acuerdo a Fernández Buey (2004):

(...) si hubiera que hacer una clasificación de las acepciones que los europeos civilizados de esa época daban a la palabra bárbaro nos encontraríamos por lo menos con las siguientes:

Bárbaros (en un sentido racial o étnico) son los indios de América;

bárbaros (en la acepción religiosa de la palabra) son los paganos, no cristianos;

bárbaros son los escolásticos, monjes y muchas de las personas pertenecientes al clero regular (por antiguos e incultos, porque balbucean un latín deteriorado o pervertido);

bárbaros son los no-italianos (hogar clásico del Renacimiento);

bárbaros son los rústicos de la propia cultura (por zafios y bestiales) (4).

A partir del siglo XVI, en el contexto del descubrimiento y la colonización de América, la polaridad entre civilizados y bárbaros se hizo más fuerte y la palabra pierde su polisemia para aplicarse, casi en exclusiva a un tipo de seres humanos: los indígenas. En este sentido, se hace necesario, de acuerdo a lo que señala Ortega y Medina “(...) elaborar un concepto real del indio, porque de ello dependía el programa misionero de la evangelización americana (...) que implicaba la capacidad o incapacidad de los naturales para hacer factible este proceso (...)” (1987: 31). Producto de lo anterior es que surge la tan citada controversia entre el clérigo adscrito al pensamiento aristotélico-tomista, Juan Ginés de Sepúlveda y el padre Bartolomé de Las Casas, respecto a la figura del indio americano y la puesta en duda de su condición humana. De acuerdo a lo que señala O’Gorman (citado por Ortega y Medina, 1987), para Ginés de Sepúlveda, los indios eran “(...) amentes, siervos a natura, bárbaros y que por lo mismo, los europeos tenían el derecho de imponerles un gobierno despótico para obligarlos a ser auténticamente humanos” (32). Las Casas responde y señala que:

(...) era herejía condenar a los indios y considerarlos bestias (...) porque entonces, de admitir la desigualdad entre los hombres, habría forzosamente que privarlos de la fe. (...) los indios son civilizados, aunque paganos; no todos deben ser condenados como siervos a natura; no son tampoco bárbaros, salvo por ser infieles, al igual que todos los gentiles por no profesar la religión católica y por último, son racionales y capaces por lo mismo de la convivencia humana y política (1987: 35).

Para O’Gorman la pugna entre Ginés de Sepúlveda y Las Casas se origina de una mala interpretación de éste último, pues primero solo dudaba de la plena capacidad racional de los indios, por lo tanto de su participación plena en la vida política y social y que poseían una humanidad imperfecta, la que se completaría o perfeccionaría a través de la vida urbana y

religiosa. Por lo tanto, junto con otros pensadores de su época, solo señalaron que los indios son *como* animales y que *parecían* bestias, no que de verdad lo fueran.

Ya en el siglo XVIII aparecen unas interesantes figuras académicas-intelectuales europeas. Decimos interesantes porque sus tesis nos llevan a pensar que el nacionalsocialismo no es accidente, sino una simple realización de la idea europea, asunto que por lo demás, ratifica Heidegger. Estas figuras fueron las llevaron a cabo la tarea de ahondar en la estigmatización de los indígenas.

William Robertson, pastor e historiador escocés, en su texto *Historia de América* (History of America, 1777), describió a los indígenas como más bien débiles, poco pasionales e insensibles a la belleza y al amor, con facultades intelectuales limitadas y emociones escasas, además de desconocedores de (...) las ideas que nosotros llamamos universales, abstractas o reflexionadas (1991:148). Similares son las ideas de Luigi Brenna, quien en 1785, se refiere a *los salvajes de América*, como pueblos que vivían en una eterna infancia, impedimento principal para llegar al uso de la razón, sumidos en un ateísmo negativo que provocaba que se mantuvieran perpetua y completamente estúpidos, desprovistos del uso de razón por defectos de su organismo.

Retomando las ideas de Fernández Buey (1995), durante el siglo XVIII e inicios del siglo XIX, en Europa se inicia una tendencia a la autocrítica caracterizada por una inversión del significado del concepto de lo *bárbaro*, entendiéndose que el hombre europeo, considerando durante bastante tiempo como civilizado, es visto como *bárbaro*, producto de *la violencia* con la que fueron tratados los habitantes de otras tierras, por la obtención de riquezas, la posesión de tierras o imposición religiosa, acciones que tuvieron lugar durante la época de descubrimiento, conquista y colonización de las nuevas tierras.

Literatura Latinoamericana: la herencia europea en la dicotomía civilización/ barbarie

En un contexto donde lo *bárbaro* ya no es fácilmente definible, como mencionaba con anterioridad Fernández Buey (2004), el intelectual argentino Domingo Faustino Sarmiento,

durante su exilio en Chile publica en 1845, el célebre *Facundo. Civilización y Barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga, y aspecto físico, costumbres y hábitos de la República Argentina*. Con la excusa de desarrollar la biografía de Juan Facundo Quiroga, caudillo regional, representante de la barbarie institucionalizada por Juan Manuel de Rosas, aborda varias temáticas señaladas en el título de la obra y por sobretodo, da a conocer su postura propia desde el romanticismo liberal latinoamericano que representa, sobre España y lo que ésta significó para Latinoamérica. Desde su perspectiva, este país y todo lo que tenga que ver con ella es sinónimo de atraso.

En cuanto a la pareja conceptual *civilización/barbarie*, Sarmiento la resume en la siguiente frase contenida en el prólogo, “Esa es la cuestión: ser o no ser salvajes” (1999:10), dando cuenta que esta dicotomía corresponde a la idea central del texto. Para Sarmiento, la *barbarie* es “(...) el predominio de la fuerza brutal, la preponderancia del más fuerte, la autoridad sin límites y sin responsabilidad de los que mandan, la justicia administrada sin formas y sin debate” (27), mientras que la *civilización* es simbolizada por la ciudad, ya que “(...) allí están las leyes, las ideas del progreso, los medios de instrucción, alguna organización municipal, el gobierno regular (...)” (30). En este sentido, Facundo representa para Sarmiento lo *salvaje*, pues, su actuar se caracteriza por la brutalidad y la manifestación de un poder absoluto, además, éste se opone a la idea del progreso de la nación, rechazando el ideario cultural europeo. Se suma a esto que los sujetos como Quiroga, son vistos por Sarmiento como lo opuesto a la cultura, la educación y la estabilidad civil, pues, funcionan como agentes de la inestabilidad y del caos social, provocando la destrucción de las sociedades a través de su indiferencia sobre el progreso social.

Cabe destacar que del texto se desprende que Sarmiento presenta una autopercepción como una persona civilizada, que valora y admira a la cultura europea, provocándole también, un profundo sentimiento de insatisfacción respecto de su propia cultura, motivo suficiente para dirigirla hacia la civilización, principalmente a través de la inmigración europea, (exceptuando España) y la educación.

Ahora, y como se anunció al inicio de este artículo, interesa mostrar cómo funciona la dicotomía tratada en el cuento *Quilapán*, de Baldomero Lillo.

***Quilapán*, de Baldomero Lillo: una lectura desde la civilización y la barbarie**

Tras la publicación de su primer libro, *Subterra* (1904), Baldomero Lillo se introdujo exitosamente en la escena literaria nacional de inicios del siglo XX, en un momento en que el Modernismo Hispanoamericano se impuso como la corriente estilístico-literaria dominante. De acuerdo a lo que señala Bocaz (2005), éste no lo hizo recurriendo a una escritura reproductora de la evasión y el exotismo modernista, sino que a través de una de tipo divergente, tanto estilística como temáticamente, contribuyendo al surgimiento de un literato e intelectual distante de la heteronomía cultural y portador de un discurso crítico, alternativo al mantenido por los grupos dominantes de la época, fueran estos literarios, políticos o económicos.

En general, la obra de Lillo sostiene una propuesta literaria poseedora de una fuerte carga social, la que siguiendo los preceptos lastarrinos sobre la función de la literatura, que señalan que ésta debe ser “expresión de la sociedad” (Lastarria, 1842:7), y por lo tanto, revelar y reflejar sus necesidades, ideas, gustos, opiniones y “preocupaciones de toda una generación” (1842: 7), incorpora como protagonistas a los individuos procedentes del proletariado, describiendo con detalle sus desgraciadas vidas, la explotación laboral y las injusticias contra ellos cometidas, producto de la implantación de los modelos de industrialización y producción capitalista (Pinto y Ortega, 1990), que comienzan a aparecer en el país a mediados del siglo XIX y que en su época constituía la principal forma de crecimiento económico nacional.

En la sociedad que este escritor conoció, la subyugación obligada del sujeto proletario al trabajo que realizaba, lo transformaba en un esclavo del sistema por el resto de su vida, atrapándolo en una extenuante e inhumana jornada laboral, sin esperanzas de mejorar ni cambiar su situación, condenándolo finalmente a la autodestrucción. Como señala Déllano (1954), “Lillo no escribió sino lo que vio” (29). Lo que observó durante el tiempo en que

desarrolló funciones en las pulperías de los campamentos mineros, el ambiente y la vida del embrutecido y esclavizado proletariado chileno, se convirtió en materia prima para sus relatos.

Sin duda, su capacidad para percibir los males de su época, su cercanía con el pueblo (adelantándose según Déllano (1954), cinco o seis años a sus compañeros de generación) y según indica Silva Castro (1968) la familiaridad en las descripciones de las escenas, la tensión íntima, la protesta, la denuncia sobre las condiciones de vida de los obreros, dotaron la obra de Baldomero Lillo del prestigio y reconocimiento que hasta el día de hoy posee.

En su narrativa breve, logró reflejar con cuidado estilo y acertadamente las problemáticas, las dificultades, las injusticias, las tristezas que vivió diariamente la clase proletaria nacional de finales del siglo XIX e inicios del XX, inscribiéndose de esa forma, tanto para críticos como para lectores como “fundador del relato social nativo” (Marks, 2010: 10), narrador del pueblo, voz de protesta de los desposeídos y escritor altamente comprometido con su contexto histórico inmediato, prestigio que aún permanece intacto en la actualidad.

En 1907, publica su segunda obra de narrativa breve, *Subsole*. En este volumen de 13 cuentos aparece *Quilapán*. En este relato, el autor deja, por un momento, la dramática e inhumana vida de los mineros, de los trabajadores marítimos y otros miembros del cuarto estado, para fijar su atenta mirada en el conflicto territorial entre indígenas y chilenos, secuela directa de los espantosos proyectos pacificadores y progresistas que llevó a cabo el Estado Chileno durante la segunda mitad del siglo XIX y finales de este mismo.

Ambientado en un espacio totalmente rural y ubicado temporalmente en una época donde los esfuerzos del Estado estaban mayoritariamente orientados a la incorporación de la población mapuche a la nación chilena, Lillo, alza su voz de denuncia relata con detalle los abusos e injusticias cometidas en contra de los indígenas, dando cuenta de la usurpación y violencia de la que fueron objeto, conflicto cuyo principal motor es la tierra. La manifestación de la dicotomía *civilización/barbarie* en este texto, se da a nivel del espacio, los personajes y sus acciones.

En este sentido, se presenta una particular forma de abordar la pareja conceptual pues, se incorporan dos figuras arquetípicas que representan, de acuerdo a la conceptualización tradicional, lo civilizado y lo bárbaro: el no indígena o blanco y el indígena. Como se mencionaba con anterioridad, la acción ocurre en un *espacio rural*, el campo chileno, que corresponde a lo *opuesto a la ciudad*, considerada por Sarmiento como representación de lo civilizado, es decir, *el campo es un espacio de barbarie*.

Sin embargo, la particularidad mencionada en el párrafo anterior se da en el sentido de la coincidencia con la tendencia que comenzó y se desarrolló en Europa durante el siglo XVIII, que apuntaba a la *inversión* del significado de *lo bárbaro*. De acuerdo a lo mencionado, y aplicando esta idea al texto, el *indígena* ya no sería ubicado dentro de esta categoría, sino que el lugar históricamente destinado a él, le correspondería al *no indígena* que comete principalmente actos de violencia y opresión contra otros, sin reconocer su humanidad.

Quilapán, personaje principal del relato, es dueño de una hijuela ubicada en medio de las tierras que componen el extenso fundo de don Cosme, el patrón. Estas “(...) diez cuadras de terreno enclavado en la extensísima hacienda, como un islote en medio del océano” (Lillo, 1968: 264) son las que han despertado el deseo del *huinca*. Ha sido acosado por éste de variadas maneras con el objeto de concretar la venta, sin embargo, Quilapán ha rechazado todas las propuestas manteniéndose firme en su postura, lo que obliga a don Cosme a hacer uso de procedimientos ilícitos para quitarle su máspreciado bien.

Desde el primer momento Lillo da cuenta de una construcción imaginaria del indígena y del chileno hacendado, que no responde necesariamente a la visión común que se tiene de estos en el resto de la sociedad de la época. Nos presenta a Quilapán siendo consciente del espacio que le rodea, observándolo con “(...) mirada soñadora” (Lillo, 1968: 264), rasgo que aparentemente, de acuerdo a la concepción tradicional que se tenía del indígena, no sería propio de él. En esa misma línea, a este supuesto *salvaje* se le atribuye una cualidad *civilizada*, que denota su condición de humanidad y que al igual que cualquier hombre tiene ideales y que persigue un proyecto utópico:

Con los codos en el suelo y el cobrizo y ancho rostro en las palmas de las manos, piensa, sueña. En su nebulosa alma de salvaje flotan vagos recuerdos de tradiciones, de leyendas lejanas que evocan en su espíritu la borrosa visión de la raza, dueña única de la tierra, cuya libre y dilatada extensión no interrumpían entonces fosos, cercados ni carreteras (Lillo, 1968: 264).

Para Robertson (1991), los indígenas se caracterizaban por ser duros de corazón, por su insensibilidad, por ser incapaces de sentir en sus almas emociones suaves, delicadas y tiernas, rasgos que son los más criticados a los pueblos salvajes. Sin embargo el personaje de Quilapán no se identifica con estos, ya que en varias ocasiones se le siguen atribuyendo cualidades opuestas a las de un *salvaje o bárbaro*. Por ejemplo, en el siguiente fragmento, donde se menciona que “Una sombra de tristeza apaga el brillo de sus pupilas y entenebrece la expresión melancólica de su semblante” (Lillo, 1968, p. 264) se da cuenta de que éste es un ser sensible y que reacciona emocionalmente ante la situación de despojo progresivo de sus tierras, por las que siente un profundo cariño, otro sentimiento que no corresponde a *un ser inmerso en la barbarie*.

Lillo intenta desentrañar el verdadero sentido que ambos sectores le atribuyen a la tierra y de esa forma, derribar -por una parte-, el mito del indígena flojo, incapaz de trabajar su tierra, que fácilmente cede a la entrega de ella por alcohol, y por otra, la del chileno heroico, civilizador, que tiene el progreso de todo un país en sus manos y que se mantiene en constante conflicto con los “indígenas bárbaros”, los violenta y mata en un acto de justicia.

En este sentido, Quilapán le atribuye a la tierra un significado distinto que el que le da don Cosme. Para el primero, la tierra no puede ser vendida ni enajenada pues, no alcanza ningún valor monetario ya que ella cumple una función maternal con quienes la habitan, manteniendo una conexión umbilical espiritual, y por lo tanto, trascendente, más valiosa que la vida misma.

¡Vender, enajenar...! ¡Eso, nunca! Pues, mientras el dinero se va sin dejar rastro, la tierra es eterna, jamás nos abandona. Como madre amorosa nos sustenta sobre sí en la vida y abre sus entrañas para recibirnos en ellas cuando se llega la muerte.

Y aquel asedio de que era víctima no hacía sino acrecentar su cariño por el terruño cuya posesión le era más cara que sus mujeres, que sus hijos, que su existencia misma (1968: 264).

En cambio, para el segundo, el verdadero motivo que lo lleva a desear esa tierra no es el espíritu civilizador que él cree poseer, sino que, “(...) consideraba que aquel pedazo de tierra enclavado dentro de las suyas era un lunar, algo así como una afrenta para la magnífica propiedad” (266).

Para este autor, la construcción imaginaria del indígena, considerando rasgos físicos y temperamentales como los que son descritos a continuación:

(...) de los ojos del indio brotaron dos centellas. Dio un paso atrás y con un rápido movimiento se despojó del pesado poncho. Un segundo después plantábase, lanza en mano, delante de la puerta. Su bronceado cuerpo desnudo hasta la cintura, sus nervudos brazos con músculos tirantes como cuerdas, su poderoso pecho y sus anchos hombros sobre los cuales se alzaba echada atrás la descubierta cabeza con la faz convulsa por la cólera, formaban un conjunto tal de firmeza y resolución que los acometedores quedaron en suspenso un instante contemplándolo recelosos, amedrentados por la fiereza de su ademán (1968: 267);

responden claramente al arquetipo araucano ercillesco, donde no solo su contextura y fuerza eran dignas de admiración, sino que también su belicosidad, valentía, fiereza, rebeldía, insumisión, convirtiéndolo en un modelo de entrega y lucha por la defensa de su tierra.

El conflicto territorial es la situación clave que posibilita conocer la *naturaleza bárbara* del *supuesto civilizado*. Ante las negativas de Quilapán respecto a la entrega de sus tierras, don Cosme reacciona, en primer lugar, con engaños, para luego mostrarse como un ser violento, insensible, vengativo, cruel, rastrero, traicionero y despreciable, aspectos que le restan humanidad y lo ubican dentro de la *categoría de lo bárbaro*. Ejemplo de ello resulta ser la forma en que ataca a Quilapán para proceder al desalojo y destrucción de su hogar, posteriormente la violencia y frialdad con las que manda a atacar a las mujeres, ordenando despojarlas de sus ropas, como amenaza de violación, para controlar la posible defensa que en un acto de solidaridad familiar, pudieran realizar, además del trato bestial que le da a Quilapán al amarrarlo al caballo y arrastrarlo por el piso como un animal. Con sus actos y

palabras intenta anular la humanidad de Quilapán para así justificar el trato que le da. Es por eso que en ocasiones lo llama *perro salvaje, espantajo o carroña*.

Es interesante dirigir la atención al can del hacendado, que forma parte de su *ejército expansionista*, y que lo apoya en su ataque. El atributo de *perro de presa*, refiere directamente a la actividad de caza. En este caso y considerando los estudios de Chamayou (2014), la caza a la que remite es la realizada por los españoles durante la época de la conquista del Nuevo Mundo, en la que, con perros bien adiestrados se dedicaban a cazar indios. Como el objetivo de don Cosme es erradicar a Quilapán y su familia de las tierras y apropiarse de ellas, los ataques realizados por el perro calificarían dentro de las cacerías de exterminio.

Plutón, descrito como un “corpulento dogo” (1968: 269) comparte características físicas y de carácter con su amo. Resulta ser entonces una extensión de la bestialidad del amo, manifestada en el ataque propinado al hijo, al perro y al propio Quilapán

Por otra parte, su nombre remite a la mitología romana, correspondiendo a la denominación del dios del inframundo, conocido como la más despiadada, temible, inflexible y terrible deidad. Plutón, con todas esas connotaciones representa la presencia de la cultura clásica, pero también la bestialidad del occidente en contra de los diferentes. Amo y perro simbolizan la barbarie del que se hace llamar *civilizado* y recurre a métodos que no lo son, para demostrar su superioridad y poder.

Finalmente, Quilapán sucumbe por el engaño, el fraude, la crueldad y la falta de respeto a la vida y a la dignidad del otro, del diferente. Muere por su tierra, luego de un ataque bestial, que definitivamente da cuenta de una inversión de la pareja conceptual civilización y barbarie. Sin embargo, representa el amor a la tierra, a la libertad, el respeto a las tradiciones, el orgullo indígena y, sobre todo, representa al ser humano que no se doblega ante el opresor.

Palabras finales

El principal propósito de este trabajo era observar y describir cómo la dicotomía civilización y barbarie se manifestaba en el cuento *Quilapán* y cómo Baldomero Lillo la utilizaba. Luego de la lectura y el análisis de este texto a la luz de las categorías estudiadas, se puede concluir, en primer lugar, que la propuesta presentada por Baldomero Lillo en este texto es totalmente coherente con el proyecto escritural de denuncia y crítica social por él desarrollado, mostrando un profundo compromiso social y humano al erigirse como la voz de los “sin voz” frente los espantosos proyectos pacificadores y progresistas que llevó a cabo el Estado Chileno durante la segunda mitad del siglo XIX y finales de este mismo: los indígenas.

En segundo lugar, aunque se inscribe junto con Mariluán, de Alberto Blest Gana, como uno de los textos narrativos fundacionales en cuanto a la incorporación de la figura del indígena en la literatura chilena y ambos trabajan con la dicotomía civilización/barbarie, su manifestación y el sentido en cada uno de los autores lo utiliza es totalmente distinto.

En la novela de Blest Gana, el protagonista, Fermín Mariluan, no responde a la figura del indígena rebelde, sino del indígena modelo, pues es el ejemplo de lo que la civilización, con su poder regenerador, puede hacer por la raza. En este orden, este indígena que imagina el autor, “(...) indio, pulido por la civilización” (2010, p. 4), aparentemente reúne lo mejor de cada cultura, sin embargo las cualidades desarrolladas por la civilización son superiores a sus rasgos identitarios, convirtiéndolo en una especie de “héroe utópico asimilado” cuya principal utopía es llevar a cabo con sus hermanos de raza el proyecto civilizador asimilacionista del cual él fue producto y que firmemente creía, traería un futuro de paz y civilización, en el que él trabajaría para someter a su hermanos a la “vida civilizada”. Para completar la dicotomía, incorpora a otro indígena en contraposición, Peuquilén, quien finalmente traiciona y da muerte a Mariluán y que reúne todos los rasgos que revelan el “verdadero ser indígena” que propone el autor y que se textualizan en cada descripción de él. Peuquilén es la máxima expresión de la barbarie, donde la violencia, la bestialidad, la deslealtad, el instinto de rapiña, características que repletan la visión que se tenía de los indígenas en el resto de la sociedad de la época, se hace carne, dejando en claro que utiliza

esta pareja conceptual para la difusión de la ideología civilizadora y del proyecto de regeneración del indígena.

En cambio, Baldomero Lillo incorpora a dos figuras que históricamente representan, de acuerdo a la conceptualización tradicional, lo civilizado y lo bárbaro: el no indígena o blanco y el indígena (Quilapán y don Cosme, respectivamente), sin embargo, la detallada descripción de sus actitudes y acciones funciona como una estrategia de distanciamiento de las convenciones culturales y sociales aceptadas durante ese tiempo histórico, que posibilitan la inversión de esta dicotomía, con el fin de denunciar el abuso de poder en contra de los indígenas, el progresivo despojo de sus tierras, y otras situaciones de violencia a las que son sometidos, todas situaciones respaldadas por el Estado chileno de la época.

Bibliografía

- Bocaz, Luis (2005). “Sub terra de Baldomero Lillo y la gestación de una conciencia alternativa”. *Estudios Filológicos* (40), 7-27.
- Chamayou, Grégoire. (2014). *Las cacerías del hombre. Historia y filosofía del poder cinegético*. Santiago de Chile: Marea/Trilce/LOM.
- Déllano, Luis Enrique (1954). “Baldomero Lillo y Subterra”. *Aurora*, (1), 29-30.
- de Paw, C., Robertson, W., Pernetty, J., Brenna, L. y Raynal, A. (1991). *Europa y Amerindia. El indio americano en textos del Siglo XVIII*. Ecuador: Ediciones ABYA-YALA.
- Fernández Buey, F. (1995). *La barbarie. De ellos y de los nuestros*. Barcelona, España: Paidós.
- Fernández Buey, Francisco (2004). *Tres notas sobre civilización y barbarie*. Recuperado de <http://www.upf.edu/materials/polietica/img/int5.pdf>
- Lastarria, José Victorino (1842). *Discurso de incorporación de D. J. Victorino Lastarria a una Sociedad de Literatura de Santiago*. Recuperado de <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0001081.pdf>

Quilapán, de Baldomero Lillo. *Una lectura desde la civilización y barbarie*

JAVIERA IBACETA

- Lillo, Baldomero (1968). *Obras Completas*. Santiago de Chile: Nascimento.
- Marks, Camilo (2010). “Prólogo”. En C. Palma (Comp.), *Baldomero Lillo. Obra reunida*. Santiago de Chile: RIL Editores, 9-20.
- Ortega y Medina, Juan A. (1987). *Imagología del Bueno y del Mal Salvaje*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pinto Vallejos, J. y Ortega Martínez, L. (1990). “Expansión Minera y Desarrollo Industrial. Un caso de Crecimiento Asociado (Chile 1850-1914)”. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile.
- Sarmiento, Domingo Faustino. (1999). *Facundo*. Recuperado de <http://bibliotecadigital.educ.ar/uploads/contents/DomingoF.Sarmiento-Facundo0.pdf>
- Silva Castro, Raúl. (1968). *Baldomero Lillo (1867-1923)*. Santiago de Chile: Nascimento.
- Triviños, Gilberto (2006). “Mariluán de Alberto Blest Gana: Panóptico, utopía, alteridad”. En M. Rodríguez y G. Triviños (Eds.), *Utopía y mentira de la novela panóptica*. Concepción: Editorial Universidad de Concepción, 51-75.