Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Antropología

APROXIMACIÓN AL CONOCIMIENTO DE LA MEMORIA MAPUCHE-HUILLICHE EN SAN JUAN DE LA COSTA

Nicolás Gissi Barbieri

Tesis para optar al título de Antropólogo Social

Profesor guía: Rolf Foerster G.

Santiago-Chile
-1997-

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

ÍNDICE

Dedicatoria
Epígrafe
Agradecimientos

I.- Introducción
I.1.- Presentación
I.2.- Objetivos
I.3.- Metodología
I.4.- Área de Estudio

II.- Marco Teórico
II.1.- La Memoria Como Fenómeno Psicológico
II.1.1.- El enfoque cognitivo
II.1.2.- El enfoque psicoanalítico
II.2.- La Memoria Como Fenómeno Socio-Antropológico
II.2.1.- Lévi-Strauss y el pensamiento simbólico
II.2.2.- Minkowski, Hocart y Eliade: los mitos habitan el país de la memoria
II.2.3.- Vernant y Bergson: la memoria como refugio o inmersion ante el devenir.
II.2.4.- Halbwachs y la memoria como construcción socio-comunicativa
II.2.5.- Foucault-Deleuze: para pensar "de otra forma"
II.3.- ConceptualizciIón de la Memoria en la Cultura *Mapuche*. -Un acercamiento-
II.3.1.- Naturaleza y cultura *mapuche*
II.3.2.- Memoria y comunidad

III.- Antecedentes Históricos 1645-1994

IV.- Memoria *Mapuche-Huilliche*

IV.1.- Memoria Mítica
IV.1.1.- *Tren-Tren* y diluvio, o el renacimiento *mapuche*
IV.1.2.- El Abuelito *Huenteao*
IV.1.3.- *Canillo*
IV.1.4.- Mar, mareas, luna y truenos
IV.1.5.- *Huachihue* o Prensa Luma
IV.1.6.- La laguna Copío: guerra y "triunfo"
IV.1.7.- El Inca Atahualpa
IV.2.- Memoria Histórica
IV.2.1.- Origen familiar, orfandad y migración
IV.2.2.- Trabajo, *huichato*, *huincas* y fundos
IV.2.3.- Acción misionera
IV.2.4.- Católicos y evangélicos
IV.2.5.- Los conflictos por la propiedad de las tierras
IV.2.6.- El maremoto de 1960
IV.2.7.- El *Nguillatún*
IV.2.8.- De la Reforma Agraria al gobierno actual
IV.2.9.- Comunidad y Junta de vecinos hoy

V.- Conclusiones

VI.- Bibliografía

A MIS PADRES
LUISA BARBIERI RISSO JORGE GISSI BUSTOS

A SOFÍA PAINIQUEO

A CANDELARIA HUENUPÁN

EN MEMORIA DE LAURA RODRÍGUEZ Y SOFÍA CORDARO

"Nuestra ciencia no estaría en actitud de montar esta guardia vigilante -y no habría podido concebir siquiera su necesidad y su importancia- si no hubiera habido hombres que, en regiones alejadas del mundo, resistieron obstinadamente a la historia, permaneciendo como una prueba viviente de aquello que queremos salvar".

C. Lévi-Strauss.

"El pasado trae consigo un índice secreto que lo remite a la redención".

W. Benjamin.

AGRADECIMIENTOS

Expreso mi gratitud a todos quienes han hecho posible este trabajo:

A Rolf Foerster y Sonia Montecino, a quienes debo su enseñanza y estímulo en mis inicios conceptuales en la Antropología y cultura *mapuche*.

En especial a Rolf, por su guía en mis primeros pasos de Trabajo de campo por territorio *huilliche*, de los que esta Tesis es un primer resultado.

A Andrés Recasens y Marcelo Arnold por su apoyo y motivación tempraneros.

A Luis Campos, con quien compartí la primera estadía en el seno del pueblo *mapuche*, en el verano de 1994.

A Paola Jiménez y Karen Donoso, por su siempre amistosa colaboración.

INTRODUCCIÓN

I.1.- PRESENTACIÓN

El presente trabajo constituye una contribución al rescate y comprensión de la etno-historia del pueblo *mapuche-huilliche*. Más específicamente, es una aproximación a la historia oral de las comunidades de Pucatrihue y Pichilafquenmapu, en la comuna de San Juan de la Costa, provincia de Osorno, X región.

La temática de esta tesis se enmarca dentro de la investigación "Los huilliches y el mar", a cargo de Rolf Foerster, y financiada por Fondecyt, proyecto N 1950352.

Esta aproximación a la historia local de dos comunidades *huilliche*, a *su* memoria, la llevamos a cabo a través de las palabras, de los relatos de sus habitantes más ancianos, con el fin de poder recoger los recuerdos más fidedignos sobre el poblamiento de estas comarcas, sobre su "memoria mítica" e "histórica", sobre sus vínculos con la cultura dominante, con el poder, mas también con su dinámica interna. Claro está que el propósito es amplio, quizá infinito, sin duda de "larga duración". Este estudio lo realizamos dentro del amplio marco de la necesidad de conocer mejor nuestra nación chilena, su complejidad étnica actual, sus orígenes socioculturales y su realidad en el Chile que hoy nos toca vivir.

Los conceptos de *memoria* y de *memoria colectiva* suelen ser considerados —en la práctica etnográfica habitual— sólo de manera tácita por los investigadores, resultado de lo cual los estudios antropológicos pierden mucha de su potencial riqueza. Si queremos reconstruir la forma de vida de un pueblo, sus relaciones con otros pueblos y, específicamente, de acuerdo al objeto de la investigación dirigida por Rolf Foerster, sobre "Los huilliches y el mar", enfocándonos en la "telaraña de significados" (Weber) que han tejido estas comunidades *mapuche-huilliche* en torno al mar, tanto en su infra como en su superestructura, nos parece necesario incorporar la temática de la memoria, con el ideal de poder llegar a contribuir, a través de estudios empíricos, a su formulación teórica.

Con estos intereses, el año 1995 realizamos dos salidas a terreno con el objeto de llevar a

cabo un primer acercamiento a la zona y sus habitantes, iniciar el proceso de *rapport* conviviendo con una de las familias de Pucatrihue (o Comunidad Punol) y comenzar a desvelar la genealogía y "estado de ánimo" de esta comunidad. Dichas estadías en terreno nos permitieron establecer nuestras primeras hipótesis:

1- Los *huilliche* han habitado en forma permanente el litoral al menos desde la tercera década de este siglo.

2- Los primeros residentes de borde mar provienen desde Lafquenmapu y sus alrededores, y

3- El sincretismo cultural actual estaría regido por una lógica simbólica-ritual —el "pensamiento salvaje" (Lévi-Strauss)— que predominaría en el sistema de memoria *huilliche*, en sus diversos ámbitos.

De esta manera se nos hizo evidente que al pretender efectuar un trabajo etnográfico de carácter cualitativo —en profundidad, con un número reducido de informantes— sobre esta población *huilliche*, la investigación requería tanto de un estudio sincrónico como de uno diacrónico, el presente no podría vislumbrarse sin comprender el pasado: la observación semi-participante debía ir unida de un rescate de la etnohistoria narrada por sus propios integrantes. ¿Qué significaba esto? Debíamos sumergirnos en su memoria tanto individual como colectiva, o mejor: personal en tanto que social (cultural). Para ello debíamos —debemos— volver una y otra vez a terreno, mereciéndonos la confianza y amistad de nuestros "selectos" entrevistados, receptáculos del/su devenir, recitadores de sus vivencias y representaciones, e ir profundizando en sus rememoranzas, actitudes, temores y esperanzas.

Por otra parte, a medida que efectuábamos el trabajo de campo, entendimos que nuestro objeto de estudio requiere, para lograr una aproximación adecuada, un enfoque transdisciplinario, de manera que se revisarán en el marco teórico los aportes que han hecho al tratamiento del concepto de *memoria* algunos estudiosos de las diversas ciencias humanas y filosofía.

En relación a lo arriba escrito debemos plantear un punto importante sobre la estructura de esta tesis: nuestro estudio se refiere a dos comunidades, por tanto pensaríamos *a priori* —sin conocer su contexto socio-histórico— que estamos ante dos "memorias colectivas", sin embargo al conocer dicho contexto hemos comprendido que resulta imposible definir

dónde termina *una* -memoria- y empieza *otra*: esto porque *sus* memorias son sistemas de fronteras imprecisas, es más, están intrínsecamente ligadas una a la otra (y a muchas otras, en mayor o menor grado). Es que está presente en ellas una estructura histórica de larga duración con existencia propia; de esta manera consideramos que "sus memorias" son, en sus coordenadas principales, una y la misma [(1)]. En nuestras estadías en terreno, efectuadas desde agosto de 1995 —la primera— hasta octubre de 1996 —la última— nuestros diversos informantes, al relatar sus rememoranzas, acuden a los mismos acontecimientos, instituciones, lugares, años, documentos y personajes (míticos e/o históricos), siendo de una u otra comunidad.

Debemos ahora situarnos en la *constitución de la comunidad de Pucatrihue*, fundamento de las similitudes entre las memorias de ambas comunidades, allí podemos ver tres momentos —procesos—:

1 Desde principios de siglo, desde la zona de Lafquenmapu, Pichilafquenmapu y sus alrededores, se realizan viajes hacia la costa con el fin de adquirir productos del mar. Estos viajes duran días o semanas y sólo los realizan hombres. Se llevan a cabo especialmente en verano, al haber menos lluvias.

2 Desde 1930 se introduce un nuevo proceso. Algunos hombres deciden permanecer, residir en la costa de Pucatrihue, y ya en en 1950 podríamos hablar de una comunidad, aunque todavía es extensa y de muy baja intensidad.

3 En 1970, producto de la endogamia, hay ya una comunidad *mapuche-huilliche* consolidada. Por estos años hay también una inmigración de pescadores, provenientes, en su mayoría, desde el norte de Chile, cuarta región. De esta forma la comunidad se abre al exterior, empieza a ser habitada —constituida— también por personas no *huilliche*, haciéndose exógama y mestizándose.

El trabajo que aquí presentamos está en estrecha continuidad con nuestra práctica profesional (1996) titulada "La memoria huilliche en Pucatrihue y Pichilafquenmapu", respecto de la cual representa una profundización.

La estructura de la tesis es como sigue: en la intoducción se definen la población y el área geográfica en estudio; los objetivos y la metodología llevada a cabo. En el capítulo dos se presentan los aportes de autores de diversas disciplinas sobre la temática de la memoria, cuyas contribuciones conceptuales nos brindan un enfoque que da luces a la memoria

huilliche. En el capítulo tres se caracterizan las relaciones intra-*huilliche* y entre *huilliche* y *huincas* desde mediados del siglo XVII, de acuerdo a estudios de especialistas nacionales en el tema. En el capítulo cuatro nos introducimos en las reminiscencias de nuestros informantes y en una interpretación de ellas de acuerdo a nuestro entendimiento de las mismas, guiados por el marco teórico ya presentado. Hemos separado esta memoria colectiva en "mítica" e "histórica", según los rasgos de cada relato, y dividimos ambos apartados, a su vez, en función de las preponderancias temáticas que fueron guiando los diálogos antropólogo-informante en el trabajo de campo, temáticas que convergen entre la historia personal —de cada informante— y la comunitaria-étnica[(2)]. Finalmente se presentan las conclusiones del trabajo, la bibliografía ocupada y un anexo con los listados de habitantes de cada comunidad, y, para el caso de Pucatrihue, comunidad —quizá— de mayor interés en el proyecto "Los huilliches y el mar", se presentan las labores principales de sus habitantes y el lugar de origen de cada uno.

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

I.2.- OBJETIVOS

Objetivo general

Indagar, a través de sus propios relatos, en los distintos contenidos y formas que adquiere la memoria de los habitantes —en la tercera edad— de las comunidades de Pucatrihue y Pichilafquenmapu, y relacionar dichos recuerdos con la situación actual que viven estas comunidades, concentrando nuestra mirada en las coordenadas simbólicas de esta memoria.

Objetivos específicos

1.- Conocer, a través de sus propios conceptos, su origen geográfico y parental, y en especial comprender el proceso de constitución de la comunidad de Pucatrihue.

2.- Caracterizar los recuerdos *míticos* que sus residentes rememoran, presentes tanto en el tiempo pasado (y sus proyecciones) como en el entorno espacial actual, y sus vínculos con el proceso evangelizador.

3.- Caracterizar los recuerdos *históricos* que sus residentes rememoran.

4.- Caracterizar su memoria con respecto al "otro/s", al *huinca* y el Estado nacional.

5.- Vincular la memoria relatada —hechos económicos, sociales, religiosos, bélicos— con la situación actual que viven estas comunidades.

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

I.3.- METODOLOGÍA

Como nos han enseñado los antropólogos—fundadores de las más diversas tendencias teóricas, nos debemos aproximar a la cultura como la arqueología: una cultura —y la memoria también, como señala el psicoanálisis— se expone y explica capa a capa hasta que le aparece al lector una imagen mental de ésta. De esta manera podremos descubrir las formas simbólicas —palabras, imágenes, comportamientos, instituciones— en los términos en que, en cada lugar, la gente se representa a sí misma y entre sí (Lévi-Strauss 1955, Geertz 1994). ¿Cómo lograrlo? Las técnicas antropológicas se nos presentan como las más apropiadas.

La metodología a través de la cual pretendemos cumplir con los objetivos propuestos se basa en la perspectiva cualitativa, siguiendo los principios de la fenomenología.

El estudio es de carácter exploratorio y descriptivo, y en las conclusiones, intentamos comprender y sintetizar los "hilos centrales" de esta memoria.

Nuestra unidad de análisis son las comunidades de Pucatrihue y Pichilafquenmapu, localidades ubicadas en la Región de Los Lagos, provincia de Osorno, y en la comuna de San Juan de la Costa, de cuya municipalidad dependen administrativamente.

El universo lo constituyen todas las personas *huilliche* que vivan habitualmente dentro de los límites territoriales de estas dos comunidades.

En las personas que por haber migrado en alguna etapa de su vida hayan vivido fuera de su comunidad de origen, deberán haber vivido un mínimo de diez años en la comunidad.

A través de la convivencia en las comunidades, alojando en la/s casa/s de una/s familia/s, se realizó observación semiparticipante, genealogías y entrevistas semiestructuradas, en

profundidad y focalizadas, (utilizando grabadora, y, ante su inconveniencia, sólo diario de campo). Estas entrevistas etnográficas se aplicaron a mujeres y hombres, con preferencia, dado nuestros objetivos, en la tercera edad. Se acompañan de entrevistas a algunos no-ancianos, ya sea como complemento para la comprensión de la situación actual de estas comunidades, o porque consideramos, en el transcurso de la investigación, que los testimonios de determinadas personas jóvenes y/o adultas nos aclararían algunos fenómenos ocurridos recientemente, intentando así lograr tanto una mirada horizontal, como otra que profundice al interior de los procesos.

De esta manera, nuestra mayor preocupación, en terreno, estuvo orientada a las entrevistas semiestructuradas efectuadas a doce personas "adultos-mayores", seis de cada comunidad.

Nos interesó rescatar, con especial énfasis, los relatos de personas que han sido partícipes de los orígenes de la comunidad de bordemar de Pucatrihue, y, en Pichilafquenmapu, de personas que han sido testigos de la constitución de la comunidad de Pucatrihue, y partícipes de los diversos vínculos —parentales, económicos, religiosos— establecidos entre ambas comunidades.

Estimamos que a través de dichos procedimientos y técnicas se pudo obtener una aproximación tanto histórica como mítica, a la memoria de dos comunidades del pueblo *mapuche-huilliche* residentes hoy en la comuna de San Juan de la Costa, ayudando así a desvelar la "genealogía cultural" de los habitantes de las dos comarcas referidas.

Los ejes de las entrevistas etnográficas han sido:

— Lugar de origen (recordamos aquí que, en Pucatrihue, especialmente los más ancianos han migrado desde otras comunidades y, por otro lado, en esta comunidad no sólo habita población *huilliche*, sino también *huincas*).

— Etnia.

— Migración.

— Constitución familiar (nuclear, extensiva, compuesta).

— Paternidad-maternidad.

— Crianza (por padres, madre soltera o abuelos).

— Vestimenta.

— Estado civil (parejas).

— Educación formal.

— Creencias y ritos religiosos.

— Trabajos (individual, familiar, interfamiliar).

— Alimentación.

— Organizaciones.

— Legislación.

— Conflictos sobre posesión de tierras.

— Guerra.

— Problemas intracomunidad.

— Autopercepciones.

— Autoadscripciones (identidad).

— Expectativas.

La validez da la información recopilada se pudo establecer a través de preguntas de contradicción, es decir, preguntas relacionadas entre sí, tanto dentro de una misma entrevista, como por preguntas efectuadas a otras personas cuya información se cruzara con las anteriores.

Constatemos aquí que los escritos de Clifford Geertz (que plantean mirar a la cultura como un texto a interpretar) han motivado una interesante discusión en la comunidad de antropólogos sobre la práctica antropológica vista desde el ángulo de la escritura de etnografías. Esta orientación, desarrollada durante los últimos años en EE.UU., se ha

ocupado de analizar críticamente los recursos retóricos y "autoritarios" de la etnografía convencional, y de tipicar nuevas alternativas de escritura etnográfica, en lo que ha sido denominado una "antropología de la etnografía". Su foco de interés es la etnogafía como género literario y el antropólogo como autor.

Esta corriente, llamada "posmoderna" (3), tiene, sin embargo, y como señala Clifford (1992) sus antecedentes primarios en autores británicos clásicos como Malinowski y Evans-Pritchard. Este trabajo lo escribimos desde la concepción de la etnografía como una negociación constructiva que involucra al autor y a los informantes. Recogemos tanto los paradigmas de la experiencia y la interpretación como al paradigma discursivo de la polifonía —ningún paradigma es puro—, pues consideramos que no hay significado discursivo sin interlocución y contexto: el lenguaje del texto etnográfico está infundido por otras subjetividades y por determinadas resonancias contextuales, que se dejan ver a través del texto, o, lo que es o mismo, en el texto se inscribe la acción recíproca entre la exposición monofónica y la polifónica. Con esto no queremos decir que la autoridad del texto sea polifónica, no; la autoridad del texto es de quien, finalmente, lo estructura y redacta. Esto porque la forma representacional de la presencia intersubjetiva resulta, finalmente, construida, orquestada por el autor del escrito: es él quien retiene el control y dirección final de los diálogos; esto aunque, como en nuestro texto, las voces de los informantes estén explícitamente citadas. El escritor "da voz" a los informantes, en *su* texto.

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

II
MARCO TEÓRICO

"Una teoría es siempre local, relativa a un campo pequeño, y puede tener su aplicación en otro dominio más o menos lejano. La relación de aplicación no es nunca de semejanza. Por otra parte, desde el momento en que la teoría se incrusta en su propio dominio se enfrenta con obstáculos, barreras, choques que hacen necesario que sea relevada por otro tipo de discurso (es este otro tipo el que hace pasar eventualmente a un dominio diferente). La práctica es un conjunto de conexiones de un punto teórico con otro, y la teoría un empalme de una práctica con otra. Ninguna teoría puede desarrollarse sin encontrar una especie de muro, y se precisa la práctica para agujerearlo".

G. Deleuze.

Sobre el concepto de *memoria* —como al de *cultura*— muchas son las definiciones que se le han formulado. En este estudio entenderemos por memoria, básicamente: la impresión -grabado-, retención y reproducción de las huellas de la experiencia anterior, lo que da al hombre la posibilidad de acumular información y contar con los indicios de la experiencia anterior tras desaparecer los fenómenos que la motivaron.

Los fenómenos de la memoria pueden relacionarse de igual modo con la esfera emocional que con la de las percepciones, con el afianzamiento de los procesos motores y con la experiencia intelectual. Toda fijación de conocimientos y hábitos, y la posibilidad de utilizarlos, concierne a la facultad de la memoria— (Luria 1986, 55), tanto individual como colectiva, o mejor: personal en tanto que social (cultural).

La memoria consiste en una conducta particular íntimamente ligada a la función del

lenguaje, o sea la del *relato*. El relato es así el intermediario elemental de la memoria. Da origen a la descripción, que tiene por objeto transmitir no un simple orden, sino toda una situación. Pero la memoria se convierte en narración, que se apoya en el *pasado desaparecido*.

La *memoria colectiva* es normativa, es como una lección a transmitir sobre los comportamientos prescriptivos del grupo. Es aquélla que les permitiría a los grupos sociales conservar ciertas instituciones a través de todos los cambios sociales.

Esta memoria colectiva asegura la identidad (4)

, la naturaleza y el valor de un grupo.

El presente trabajo se articula en torno a una concepción dual y complementaria del fenómeno de la memoria, la cual categorizamos como memoria histórica y/o mítica.

Por *memoria histórica* hacemos referencia a los recuerdos sobre series de hechos que se describen y establecen sobre la base de un criterio lineal, con un comienzo y un fin, generándose vínculos y sucesiones. Las experiencias rememoradas se rigen por coordenadas tiempo-espacio cronológicas, seculares, "reales". Se caracteriza por una acción esencial, la constitución del presente, el que se instaura como el referente fundamental alrededor del cual se vinculan los acontecimientos. Se trata de un tiempo profano, de duración temporal ordinaria, básicamente homogéneo y continuo, aquel en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa.

Entenderemos aquí, en cambio, que la *memoria mítica* funciona por medio de estructuras diferentes: es aquella en la cual no están el antes y el después ligados a ningún presente y que, por este hecho, puede extenderse a voluntad; la relación del antes —pasado— y el después —futuro— es relativa. Suele referirse simultáneamente al pasado, al presente y al futuro, pues se presenta bajo el aspecto paradójico de un tiempo circular, reversible y recuperable. Es una memoria sintética —de variados momentos y lugares— y ontológica por excelencia, de coordenadas espacio-temporales trascendentales. Son, en gran parte, recuerdos de costumbres, contemplados no sólo como justificación y santificación de determinados personajes (individuales o colectivos) y sus acciones, sino como fuente de vida en sí mismos. Relata cómo fueron establecidas las instituciones, y con ello da sentido al papel que éstas desempeñan en la vida de la comunidad. Considera categorías en lugar de acontecimientos y arquetipos en vez de personajes históricos. El personaje histórico es

asimilado a su modelo mítico -sagrado- mientras que el acontecimiento profano se inserta dentro de las acciones míticas.(5) La memoria mítica es susceptible de reactualizarse en la acción, de revivirse, a través del rito y la fiesta.

Presentamos el marco teórico en tres secciones: Primero, consideramos la concepción de la memoria que ha desarrollado la psicología, en los enfoques del cognitivismo y del psicoanálisis. Segundo, exponemos los aportes de variados especialistas sobre el tema en su alcance social, aquí nos detenemos en las conceptualizaciones de Halbwachs y Foucault-Deleuze. Y en un tercer punto aproximamos estas enseñanzas a nuestro campo de interés concreto relativo a la memoria *mapuche-huilliche*. Damos a conocer aquí un acercamiento a la concepción de la memoria dentro de la cosmovisión y lengua *mapuche*.

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

II.1.
LA MEMORIA COMO FENÓMENO PSICOLÓGICO

Con respecto al concepto de la memoria recordemos primero cómo es éste visualizado por la *biología* —muy brevemente—, para después detenernos en los aportes que a su entendimiento ha hecho la psicología.

Toda utilización de una información, por elemental que sea, implica la conservación de esta información y la posibilidad de restituirla. Esta función —memoria— aparece como una de las propiedades más generales de la vida orgánica. El problema de la conservación de la información se coloca en efecto en el nivel molecular y el biólogo ha tomado la costumbre de utilizar la expresión *memoria genética* tras las recientes investigaciones que establecen la función del A.D.N. en la transmisión hereditaria.

El determinismo de las *conductas instintivas*, en el que la emergencia aparece claramente ligada a la información nerviosa, reposa sin ninguna duda en los procesos íntimamente ligados al código genético. Pero, en lo que concierne a los *procesos adquiridos*, en donde la complejidad y la predominancia sobre lo innato crece a medida que se eleva en la serie animal, nada hay que permita afirmar que los mecanismos que condicionan la memorización sean reductibles a los que rigen la memorización de lo innato.

Incostentablemente, la conservación de la información adquirida del medio exterior no presupone la existencia de un sistema nervioso. Aparece en efecto en los vegetales y en organismos protozoarios. Sin embargo, con la aparición y el desarrollo de las estructuras nerviosas, la conservación de lo adquirido moviliza a procesos más complejos y hay una diferencia considerable entre la memoria en el sentido biológico de una simple persistencia y la que, en el plano psicológico, moviliza, en la reconstrucción lógica y cronológica de los recuerdos, las funciones cognitivas superiores del hombre.

El término reviste, en *psicología*, una significación compleja. Nos serviremos para la presentación de los enfoques psicológicos, de los textos de Luria, Ruiz-Vargas, Gregg, Izquierdo y Norman.

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

II.1.1. EL ENFOQUE COGNITIVO

Según el punto de vista cognitivo, y de acuerdo al enfoque estructural, el sistema de memoria de la especie humana sería un subsistema del sistema, más general, de procesamiento de información encargado de almacenar la información que el sujeto reciba, de forma que sea posible su recuperación ulterior.

Tradicionalmente se vienen considerando tres componentes interrelacionados en el sistema de memoria, que son, *el almacén sensorial, la memoria a corto plazo* y *la memoria a largo plazo.*

El almacén sensorial, de naturaleza preperceptual, realiza un análisis de las características físicas del estímulo, según su naturaleza, sin reconocerlo ni codificarlo. La memoria a corto plazo categoriza y codifica por mecanismos de reconocimiento de formas la interpretación inmediata de los acontecimientos que tienen lugar. La memoria a largo plazo es más lenta, compleja y de capacidad limitada, de forma que en este almacén pueden acumularse todas las experiencias de la vida de una persona. Vinculados con la organización y recuperación del material almacenados, están los factores de *retención* y de *olvido*, de manera que el grado de retención va a estar en función del grado de aprendizaje y éste, de variables como tiempo invertido, tipo de material, cantidad, forma de codificación y, sobre todo, de la transferencia tanto negativa como positiva.

Los términos *codificación*, *retención* —almacenamiento— y *recuperación* se utilizan para definir los tres aspectos básicos de los sistemas de memoria, que tienen lugar bajo el control del sujeto.

Se llama codificación al proceso por el cual la forma física de la información de entrada se transforma en una representación interna. El almacenamiento consiste en la fijación de dicha información interna mediante el establecimiento de relaciones entre ellas y las

restantes representaciones que posee el individuo. Si dichas relaciones se destruyen, se produce el fenómeno del olvido. El proceso de recuperación consiste en la utilización de la información almacenada cuando ello resulte necesario.

En esta perspectiva los procesos de memoria adquieren carácter dinámico y activo, de forma que el sistema aprende interactuando con el entorno y no estableciendo conexiones entre estímulos y respuestas, como pretende la teoría conductista. La estructura interna utilizada para organizar la información se encuentra en cambio continuo y se reconfigura de acuerdo con cada nueva experiencia. A lo largo de la vida de los sujetos va cambiando incluso la forma de la codificación de la información, enriqueciéndose paulatinamente el número de conceptos de los que se parte, así como el de relaciones que se establecen entre los distintos elementos de información. Las estrategias son semejantes en todos los individuos, aunque su resultado sea distinto en virtud de las diferentes capacidades y circunstancias.

Después de la presentación del estímulo, éste queda registrado en las dimensiones sensoriales pertinentes, de tal forma que la información tiene el carácter sensorial del canal correspondiente (información visual, auditiva...).

A continuación se producen dos actividades controladas por el sujeto:

1) Exploración de la información registrada.

2) Búsqueda de asociaciones en la memoria a largo plazo.

Estas actividades conducen a la posible selección de una información, que, de darse, pasará a la memoria a corto plazo o, en algunas ocasiones, directamente al almacén a largo plazo, y si no a su pérdida.

El *olvido*, o la dificultad de recuperar la información almacenada para su utilización por el sujeto, se puede producir en cada uno de los tres almacenes de memoria, pero la tasa y causas del mismo pueden ser diferentes. Y los procesos de control regulan qué información es seleccionada del registro sensorial, cuál se repite y cuál se almacena.

Restle propone un enfoque integrador, considerando que las diferencias entre los diversos almacenes de memoria se basan en grados de organización distintos.

El *enfoque integrador* —siguiendo con la perspectiva cognitiva— propone que el

procesamiento no depende tanto de las diferentes operaciones realizadas como del nivel de profundidad del análisis de la información. Se considera que la presentación de cualquier estímulo inicia una serie jerárquica de fases de procesamiento, cada vez a un nivel de profundidad superior, siendo el análisis sensorial el más superficial, y el análisis semántico el más profundo.

Este enfoque no difiere tanto del estructural, ya que, en cierto sentido, sigue manteniendo la distinción entre memoria *primaria* y *secundaria*. La información que proviene de los sentidos es organizada según sus características físicas. El *buffer* sensorial analiza las características físicas y las codifica sensorialmente. Esta codificación puede pasar al almacén siguiente de memoria primaria o perderse. La información que llega a la memoria primaria se conecta a un sistema de reglas y puede retenerse algún tiempo mediante la repetición. Si la información es abundante o la respuesta ha de emitirse tras un período de tiempo, pasa a la *memoria episódica*. En este almacén, la información se integrará en estructuras mayores (imágenes, escenas) y es más persistente, pero no está exenta de decaimiento. Si la información debe estar disponible, pasa al almacén de *memoria semántica*, en donde se integra en un sistema central complejo y se hace permanente.

El principal problema en el almacén de memoria a largo plazo es cómo recuperar la información que en él se encuentra, porque las cosas que recordamos están organizadas en una estructura compleja que conecta entre sí los acontecimientos y conceptos elaborados por la experiencia pasada. El acto de recordar, sería, en este sentido, la aplicación sistemática de reglas para analizar esta información almacenada, utilizando estrategias y mecanismos mentales que tienen mucho que ver con el pensamiento y la solución de problemas.

La MLP es un almacén extraordinariamente complejo en cuanto que en él se acumulan todas las experiencias a lo largo de la vida de forma permanente, aunque a veces resulte complicado recuperar algo que se desea. Esta recuperación va a depender, en gran medida, del papel crucial que tiene la organización en el momento del aprendizaje.

Todos aquellos contenidos que entran en la MLP probablemente no se olvidan nunca, pero la recuperación de los mismos no siempre es posible, ni fácil. En este sentido, la MLP es como un enorme almacén en donde se colocan todo tipo de cosas, muchas de ellas desordenadamente, por lo que, con frecuencia, resulta difícil su localización y, consecuentemente, su recuperación.

Podemos concluir, por ahora, que existe un acuerdo sustancial relativo a la idea de una sucesión de codificaciones por las que la representación de la información original es progresivamente eliminada o transformada en unidades cognoscitivas, semánticas, de orden superior.

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

II.1.2. EL ENFOQUE PSICOANALITICO

En la psicología, en medida creciente, la teoría psicoanalítica contemporánea se interesa por el modo en que las internalizaciones de experiencias personales en relación con otras personas de significación constituyen los sistemas mnésicos dominantes, configurados en un mundo de representación que estructura amplios aspectos de la experiencia, incluidos los procesos de recuerdo y olvido.

En Freud y el psicoanálisis la *percepción* y la *memoria* se asignan a subsistemas separados dentro del sistema nervioso, además Freud acentuaba la importancia de la motivación que afecta al recuerdo y el olvido, y diferenciaba entre pensamiento lógico racional consciente ("proceso mental secundario"), que utiliza los recuerdos de modos aceptables para los aspectos vígiles y públicos, y las formas de pensamiento observables en los sueños y en la formación de síntomas neuróticos. En esta forma de pensamiento ("proceso mental primario"), los recuerdos se acomodan según la presión de vigorosas fuerzas instintivas, p. ej., las pulsiones sexuales ("líbido"), cuyas energías (para las cuales se postulan aspectos cualitativos y cuantitativos potencialmente mensurables) distorsionan la forma de los recuerdos y, sobre todo, determinan la presión con que éstos buscan acceso a la conciencia y son rechazados por las fuerzas que moviliza la mente vígil, racional. Los recuerdos se vinculan entre sí por asociaciones emocionales, por asociaciones causales o por procesos de simbolización: una parte puede estar por un todo, y viceversa, y diversos recuerdos pueden estar contenidos en un pensamiento único ("condensación").

Estas conceptualizaciones alcanzaron gran elaboración y firme encaje en la teoría psicoanalítica con *La interpretación de los sueños* (1901) donde se ofrece un detallado modelo de la mente. En él la conciencia se asigna a una zona pequeña de la mente y de la actividad mental. Se la interpretaba como la cualidad del pensamiento en el "*sistema consciente*", dentro del cual pensamientos y recuerdos asumen esa cualidad de conscientes por recibir suficiente "catexis atencional". Un estrato subyacente al anterior, el "*sistema*

preconsciente", contiene pensamientos y memorias que, si reciben catexis atencional, pueden ser evocados con relativa facilidad. Dentro de este sistema, los pensamientos se dan según procesos secundarios, es decir, son en amplia medida racionales y pueden ser expresados públicamente sin que se los considere extraños o desordenados. Se postulaba que el sistema preconsciente está separado de un estrato aún más profundo, el "*sistema inconsciente*". Aquí los pensamientos están marcados por la impronta de intensas energías sexuales emocionalmente cargadas. En este sistema, las conexiones entre líneas de pensamiento están caracterizadas por los procesos primarios propios de los sueños, de la formación de mitos, de las imágenes poéticas y artísticas, y subyacentes al sentido que los psicoanalistas clínicos ven en los *lapsus linguae*, los actos sintomáticos y las formas neuróticas y psicóticas del pensamiento perturbado. Los recuerdos contenidos en el "sistema inconsciente" son mantenidos a viva fuerza fuera de la conciencia y se les dice por eso dinámicamente inconscientes.

Se considera que los recuerdos y deseos contenidos en el "sistema inconsciente", a causa de la intensidad de las pulsiones instintivas derivadas de la energía que los reviste, buscan expresión ("descarga") en forma de acciones o representación y evocación consciente. Tal impresión es impedida por un hipotético "censor" que, situado entre los dos estratos más profundos de la *psique*, sirve como agente defensivo. A nivel de esta censura, los recuerdos inconscientes son sometidos a un proceso de distorsión y disfraz, hasta que pueden ser expresados en los estratos más conscientes sin amenazar la supervivencia de la persona ni chocar con las constricciones sociales.

Este modelo de la *psique*, el "modelo topográfico", se mantiene en uso clínico entre los psicoanalistas, aunque muchos teóricos contemporáneos han abandonado la noción de energías mentales o la mantienen sólo como metafóricamente útil. La idea de que el olvido puede verse como la expulsión forzada de pensamientos incómodos, desintegradores o socialmente inaceptables se retiene plenamente y, hasta el día de hoy, se asigna a una variedad de actividades defensivas.

Tiempo después Freud revisó su modelo de la *psique*, proponiendo una división tripartita, el "modelo estructural": el *yo* o *ego* (sí mismo), el *super yo o super ego* (guía -sociocultural internalizada- constrictora de las acciones del individuo) y el *ello* o *id* (reservorio de los instintos: *eros*, sexual o "de vida", es el instino de integrar y reproducir, y *thanatos*, instinto de muerte, base de la agresividad). La memoria quedó como una función del *yo*, al que se asignaron además la evocación, el pensamiento lógico consciente, las funciones defensivas y la integración de las actividades generales del aparato mental.

Esta reorganización del modelo de la *psique* se consideró necesaria para expresar el hecho de que las operaciones defensivas determinantes, por ej., de los lapsos de memoria, se dirigen contra impulsos inconscientes que afectan a los contenidos de los recuerdos, pero las operaciones mismas son también inconscientes e inaccesibles a la evocación (salvo en el curso y por medio del proceso del psicoanálisis).

La principal innovación del modelo era la idea del *superyo.* Se lo proponía como una instancia de la *psique* en que las reglas de conducta, las prohibiciones y aspiraciones parentales, se incorporan al crecer del niño y acaban convirtiéndose en reglas, ideales y requerimientos que gobiernan consciente e inconscientemente no sólo la conducta sino también las actitudes hacia sí mismo.

Siguiendo esta línea reflexiva, Piera Aulagnier entiende por memoria:

"...ese lugar en su propio espacio en el cual el *yo* deposita, para que se preserven vivos, fragmentos de ese tiempo que pasa y que se pierde inexorablemente, fijando el recuerdo de experiencias afectivas que han modificado su recorrido identificante, sea abriéndole una nueva vía o arrojándole a un impase. Algunos de esos recuerdos podrán ser desinvestidos y por lo tanto olvidados [represión y ausencia: vacío de discurso: silencio]; los otros constituyen ese capital sin el cual simplemente no habría yo" (1995, 22).

Piera Aulagnier señala que el pasado se constituye mediante ese fondo de memoria constituido por experiencias afectivas investidas a las cuales el yo impondrá un orden temporal para vincularlas con el presente. La construcción-reconstrucción de un pasado es necesario para investir el presente y el futuro. El investimiento del tiempo presente es el resultado de una operacion económica fugaz y compleja mediante la cual se produce un desplazamiento libidinal entre un tiempo pasado preservado en el recuerdo y un tiempo por venir que sólo existe como anticipación. La relación existente entre ese tiempo vivido en el pasado y la narración que permite que un tiempo muerto encuentre lugar en un discurso vivo, más que ser una cuestión especulativa, concierne a nuestra práctica cotidiana. Se trata de construir la historia y esa construcción no prescinde del intérprete, ese intérprete no es sólo el receptor, sino el emisor desde su actualidad. Ello requiere concebir una subjetividad capaz de pensar su presente, su pasado y su futuro. Una subjetividad que, si bien está atravesada por conflictos, no es sólo instituida sino también instituyente. Tiempo y memoria son —para esta autora— indisociables: de ese tiempo pasado y, como tal, definitivamente perdido, sólo puede preservarse en la memoria del yo ese tiempo hablado, siempre constituido en una vivencia que puede estar más o menos

próxima. Llama "*memoria fundamental*" al conjunto de enunciados identificables de los cuales el yo debe conservar la huella a fin de que lo que él devenga pueda religarse a lo que él ha sido, a fin de que un hilo conductor pueda mantener unidos momentos de su pasado impidiendo la "evaporación": ella es ese yo pasado al que el yo presente acude para poder reconocerse como un existente.

Con respecto al concepto del *tiempo* —y su vínculo con el de *espacio*— sin el cual, como hemos podido notar, no podemos introducirnos adecuadamente al fenómeno de la memoria, recogemos aquí los aportes hechos por el psiquiatra Eugéne Minkowski. Para él el recuerdo, con su evocación del *pasado*, y el *deseo* y la *esperanza*, orientados hacia el futuro, son fenómenos que, si fluyen en el tiempo, contienen por otra parte el tiempo en sí mismos, éstos, por su contenido, o más exactamente por su estructura peculiar, determinan la contextura general del tiempo vivido. ¿Qué es, pues, el tiempo? Es esa "masa fluida", ese océano en movimiento —señala Minkowski—, misterioso, grandioso y potente que vemos en torno a nosotros, en nosotros, en todas partes, cuando meditamos sobre el tiempo, es el devenir. Recubre con sus olas todo lo que podríamos pensar oponerle, no conoce ni sujetos ni objetos, no tiene partes distintas, ni dirección, ni comienzo, ni fin. No es reversible ni irreversible escribe este autor (6). El tiempo se nos presenta como un fenómeno *primitivo*, siempre ahí, vivo y junto a nosotros, borra los límites entre el yo y el no-yo, abraza lo mismo mi propio devenir que el devenir del universo o el devenir a secas, los hace confluir y confundirse, el *yo* parece resolverse en él por completo, sin que por ello experimente un sentimiento doloroso de ataque dirigido contra la integridad de la propia personalidad. Por el contrario, es ésta la única forma de renunciar al yo sin realizar un acto de renunciación. Nos confundimos con las olas poderosas, impersonales, desprovistas de "estado civil", del devenir, sin dificultad, sin la menor resistencia, hasta con un sentimiento de bienestar y de quietud. Así, continúa Minkowski, al tratar de penetrar en la naturaleza íntima del tiempo, vemos aparecer, en segundo plano, como un personaje indispensable, la idea del *espacio*. Elemento esencial de la noción del tiempo es la consciencia del ahora-continuidad; el devenir y el ser, el tiempo y el espacio, parecen estar íntimamente ligados entre sí, acude al espíritu la idea de una profunda solidaridad espacio-temporal, comparable a la de la solidaridad orgánico-psíquica. Si tratamos de fijar con el pensamiento sucesos concretos en sus caracteres temporales, se sustraen y huyen. Pero, por paradójico que pueda parecer, el tiempo no parece huir en absoluto. Lejos de sentirnos arrebatados con una rapidez vertiginosa por alguno de sus elementos, vemos ahora, por el contrario, al tiempo desplegarse ante nuestros ojos, vemos al devenir sobrepasar, desbordar indefinidamente toda duración vivida y toda sucesión que nosotros tratemos de fijar, no reduciéndolos a la nada como lo haría, conforme a las leyes de la razón, uno

infinitamente grande en relación con uno muy pequeño, sino más bien continuándolos siempre de nuevo. En otras palabras, a medida que las suceciones se perpetúan, en lugar de tener la impresión de un caleidoscopio o de arenas movedizas, vemos, por el contrario, que un factor de similitud, de estabilidad, de extensión, de consistencia, se libera y penetra, sin obstáculos especiales, en el devenir, impresión, que, tal vez, algún día nos llevará —escribe Minkowski—, en ciertos momentos, a encontrar gris la vida y a decir que los días no hacen más que seguirse y parecerse uno a otro. Pero esto es ya una consecuencia lejana. En el punto en que estamos, no son ni un sentimiento de hastío ni menos aún un sentimiento de inseguridad, como el que evoca la imagen del caleidoscopio, sino un sentimiento de apaciguamento que veremos nacer en nosotros en presencia de la continuidad en el devenir. Así, según nuestro autor, la continuidad vivida está lejos de carecer de dinamismo. Y es que la vivimos no como cosa ya hecha, sino más bien como algo que se hace ante nuestros ojos. No tenemos delante de nosotros continuidad establecida, no; tenemos ante nosotros el tiempo, que se perpetúa y se renueva continuamente en sus elementos (1973, 21-22).

Sobre el fenómeno del *olvido,* ya entrevisto por Freud y Aulagnier, señala C.Jung:

"El olvido es un proceso normal en el que ciertas ideas conscientes pierden su energía específica, porque la atención se desvió. Cuando el interés se vuelve hacia cualquier parte deja en sombra [inconsciente personal] las cosas de las que se ocupaba anteriormente, al igual que un foco de luz ilumina una nueva zona, dejando otra en oscuridad. Esto es inevitable, porque la consciencia sólo puede mantener en plena claridad al mismo tiempo unas pocas imágenes y aun esa claridad fluctúa. Pero las ideas olvidadas no han dejado de existir. Aunque no pueden reproducirse a voluntad, están presentes en un estado subliminal -precisamente, más allá del umbral del recuerdo-, del cual pueden volver a surgir espontáneamente en cualqier momento, con frecuencia, después de muchos años de aparente olvido total. [...] Aparte del olvido normal, Freud describió varios casos que envolvían el 'olvido' de recuerdos desagradables, recuerdos que estamos muy predispuestos a perder. Como dijo Nietzche, donde el orgullo es de sobra insistente, el recuerdo prefiere ceder (7). Así, entre los recuerdos perdidos, hallamos no pocos que deben su estado subliminal (y su incapacidad para ser reproducidos voluntariamente) a su naturaleza desagradable e incompatible. Los psicólogos los llaman contenidos *reprimidos*. [...] Mucha gente supervalora equivocadamente el papel de la fuerza de voluntad y piensa que nada puede ocurrir en su mente sin que lo haya decidido e intentado. Pero debemos aprender a discriminar cuidadosamente entre los contenidos intencionados e inintencionados de la mente. Los primeros derivan del ego de la personalidad; sin

embargo, los últimos provienen de un origen que no es idéntico al ego, sino que es su 'otro lado'" (1964, 32-33).

Tanto los recuerdos como el olvido —en fin, la memoria— no sólo son fenómenos individuales sino que son, antes que todo, sociales. De aquí el concepto de "*arquetipo*" o "*imagen primaria*" de Jung:

"Así como no existe un individuo a tal punto diferenciado que presente un estado en absoluto singular, tampoco hay creaciones individuales de índole absolutamente única. Así como los sueños —y en muy alto grado— están hechos con material colectivo, así en la mitología y en el folclore de pueblos diversos repítense ciertos temas en forma casi idéntica. A esos temas los he llamado 'arquetipos'...que son siempre comunes a pueblos enteros o por lo menos a épocas determinadas...es una sedimentación mnémica, un engrama producido por la condensación de innumerables procesos semejantes entre sí. En primer término y por de pronto, es una condensación y, por lo tanto, la forma típica fundamental de determinada vivencia psíquica reiterada siempre. [...] Así como el cristal, posee el arquetipo un núcleo de significación invariable que siempre determina su modo de manifestarse sólo en principio, nunca concretamente" (1955, 82-83)(8).

Comprendamos ahora, entonces, la memoria como fenómeno colectivo.

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

II.2.
LA MEMORIA COMO FENÓMENO SOCIO-ANTROPOLÓGICO

II.2.1.- LEVI-STRAUSS Y EL PENSAMIENTO SIMBÓLICO

El yo se mueve, desde su constitución y en todas sus manifestaciones, dentro de una red de relaciones intersubjetivas que lo constituyen, y dentro de la cual se recortan las esferas correlativas de lo "mío" y de lo "tuyo".

Para Lévi-Strauss, conocedor de la psicología contemporánea, específicamente del psicoanálisis, así como también de la sociología francesa (Durkheim, Mauss), no existe anterioridad de las "*cosas sociales*" respecto de las representaciones simbólicas. Todo "hecho social" es primero simbolizado, sin lo cual no podría ser un hecho social. El *pensamiento simbólico* vuelve a la vez posible y necesaria la vida social, hace advenir lo social. Debe superarse la antinomia entre "objeto" y "sujeto", e individuo y sociedad, para ello es necesario remontarse al inconsciente. Lévi-Strauss establece una marcada distinción entre *subconsciente* e *inconsciente*:

"El inconsciente se reduce a un término por el cual designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, sin duda, pero que en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes; que se reduce, de hecho, al conjunto de estas leyes...el subconsciente, receptáculo de recuerdos y de imágenes coleccionados en el transcurso de cada vida se convierte, así, en un simple aspecto de la memoria; afirma su perennidad y a la vez implica sus limitaciones, porque el término de subconsciente se refiere al hecho de que los recuerdos, si bien se conservan, no siempre están disponibles. El inconsciente, por el contrario, es siempre vacío o, más exactamente, es tan extraño a las imágenes como lo es el estómago a los alimentos que lo atraviesan. Órgano de una función específica, se limita a imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte —y esto agota su realidad—: pulsiones, emociones, representaciones, recuerdos. Se podría decir, entonces, que *lo subconsciente es el léxico individual en el que cada uno de*

nosotros acumula el vocabulario de su historia personal, pero este vocabulario solamente adquiere significación —para nosotros mismos y para los demás— si el inconsciente lo organiza según sus leyes y constituye así un discurso" (1968, 183-184) (El "subrayado" es nuestro).

Y como estas leyes son las mismas en todas las ocasiones en que el inconsciente ejerce su actividad, y para todos los individuos, entonces: el vocabulario importa menos que la estructura. Ya sea el mito ("el espíritu frente a frente con él mismo", "todo mito es una búsqueda del tiempo perdido") recreado por el sujeto o sacado de la tradición, de estas fuentes, individual o colectiva (entre los cuales se producen constantemente interpretaciones e intercambios), el inconsciente solamente extrae el material de imágenes sobre el cual opera, pero la estructura es siempre la misma, y por ella se cumple la función simbólica. Así, lo inconsciente es el carácter común específico de los hechos sociales, lo inconsciente es una categoría común de pensamiento colectivo: nos capacita para comunicarnos con el otro, funda el pensamiento simbólico. La consciencia de un individuo introduce variantes dentro de un sistema simbólico que sólo puede ser colectivo, es más, ya que la sociedad es la poseedora del sistema simbólico, el individuo adquiere valor simbólico por su presencia en la sociedad, es a la vez hablante y hablado: el observador mismo es una parte de su observación (9). El pensamiento simbólico es sensible a la naturaleza global del mundo concreto, y se esfuerza por encontrar su equivalencia, su "complementariedad", por medio de un excedente, de una abundancia de significantes (1968, 168-185). El mito entraría en el orden del "discurso", combina propiedades de la lengua y el habla, de lo intemporal y temporal. Señala Lévi-Strauss:

"El valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo ('hace mucho tiempo'), forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro" (1968, 189).

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

II.2.2.- MINKOWSKI, HOCART y ELIADE: LOS MITOS HABITAN EL PAÍS DE LA MEMORIA

Hemos de distinguir, a propósito de la relevancia del mito, arriba vistas en Freud y Lévi-Strauss, y de acuerdo con Minkowski, dos clases de memoria: una es la *memoria de fabulación*, en la que todo es relativo, al no estar el antes y el después ligados a ningún presente y que, por este hecho, puede extenderse a voluntad; la otra es la *memoria consistente*, caracterizada por una acción esencial, la constitución del presente, al que se ve obligada a tener en cuenta; limitada por esta obligación, siempre está más o menos restringida, pero así se vincula al tiempo real en toda su complejidad. En la primera la relación del antes y el después es relativa (cada "antes" puede ser "después" respecto a otro "antes") y esta relatividad es precisamente la que estaba en la base de la fabulación. Para suprimirla se habría hecho necesaria la introducción de un punto absoluto, un *hito*, por así decir, en relación al cual fuera posible ordenar de una manera equívoca el pasado y el futuro. Así se desarrolló —sostiene Minkowski— la noción de *presente*, el presente es un relato de la acción, que hacemos mientras estamos ejecutándola. El presente es un acto peculiar que reúne la narración y la acción. Y como la narración se da en el presente necesariamente implica fenómenos de la memoria. Hay ahí una acción necesaria que permite unir en una sola historia completa el presente, el pasado y el futuro, que en sí mismos no son más que alegorías. El presente hace de nuevo a la memoria más consistente, la devuelve al dominio práctico de la acción (1973, 34-36).

Respecto al papel del mito en las sociedades, A.Hocart señala que el mito es un memorial que pretende ser cierto, es historia sagrada. Los mitos son historia bien fundada, aunque no historia de hechos, sino de costumbres; a su vez el rito consiste en envestir de poder a alguna persona o cosa, de forma que ésta sea capaz de conferir la vida, entendiéndose por vida a la vez salud, riqueza y fertilidad. Para los pueblos que carecen de escritura los mitos forman la parte más importante de sus tradiciones, contemplados no sólo como justificación y santificación de todos sus ritos y costumbres, sino como fuente de vida en

sí mismos. El mito pretende relatar la forma en que tuvo origen el ritual, y su conocimiento es necesario para que el oficiante pueda celebrar el ritual de la forma correcta y, por su medio obtener la vida, que el ritual, correctamente celebrado, confiere. La organización social es, en sus orígenes, una organización para la celebración del ritual, y depende igualmente del mito, que relata cómo fueron instituidos la realeza, las clases, las castas, etc., y con ello explica y justifica el papel que éstos desempeñan en la vida de la comunidad. Como dijo M.Detienne: "Los mitos habitan el país de la memoria".

A su vez M.Eliade diferencia un *Tiempo sagrado* —"un Tiempo mítico primordial hecho presente"— de un *Tiempo profano*, el primero sería reversible y el segundo irreversible:

"Como el espacio, el Tiempo no es, para el hombre religioso, homogéneo ni continuo. Existen los intervalos de un Tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas (en su mayoría fiestas periódicas); existe, por otra parte, el Tiempo profano, la duración temporal ordinaria en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa. Entre estas dos clases de Tiempo hay, bien entendido, una solución de continuidad; pero por medio de ritos, el hombre religioso puede 'pasar' sin peligro de la duración temporal ordinaria al Tiempo sagrado. Una diferencia esencial entre estas dos clases de Tiempo nos sorprende ante todo: *el Tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible*, en el sentido de que es, propiamente hablando, *un Tiempo mítico primordial hecho presente*...El tiempo sagrado es indefinidamente recuperable, indefinidamente repetible...Es un tiempo ontológico por excelencia, 'parmenídeo': siempre igual a sí mismo, no cambia ni se agota...El tiempo sagrado se presenta bajo el aspecto paradójico de un Tiempo circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos...Para el hombre religioso, la duración temporal profana es susceptible de ser 'detenida' periódicamente por la inserción, mediante ritos, de un Tiempo sagrado, no-histórico (en el sentido que no pertenece al presente histórico)" (1957, 63-65).

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

II.2.3.- VERNANT y BERGSON: LA MEMORIA COMO REFUGIO O INMERSION ANTE EL DEVENIR

Al referirnos teóricamente a la memoria como fenómeno social, debemos detenernos en la ancestral filosofía de la memoria que el mitólogo J.P.Vernant ha creado a través de sus investigaciones sobre el pensamiento griego antiguo, y que escribiera en su obra *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Vernant concibe la memoria griega, *mnéme*, como una facultad del pensar que, ejercitada en forma sistemática, permite acceder al fundamento o ser eterno e inmutable de las cosas. Recordar no es explorar y reconstruir el propio tiempo de la existencia, sino, por el contrario, huir, emanciparse del tiempo para instalarse en un pasado primordial que contiene el ser de las cosas. Tiempo y memoria resultan así radicalmente contrapuestos, pues si el primero es el devorador que hace que todo sea precario, la segunda es la fuente de toda seguridad y de todo saber inmutable. En Vernant, la memoria no construye significativamente el devenir, sino que lo disuelve, se sitúa más allá de él. Así, el pensamiento griego antiguo separaría presente y pasado como dos regiones con determinaciones inversas. El presente es lo cambiante y precario, el pasado lo firme y estable. Entre ambos habría una solución de continuidad (10). Aunque suele considerarse al olvido como al enemigo de la memoria, en el pensamiento griego la memoria, contrariamente, también puede proporcionar olvido, señala García:

"Al evocar ciertos hechos gozosos, las Musas (11) pueden silenciar o cubrir con sus voces otros males y hacer cesar las preocupaciones. La rememoración que las Musas patrocinan no reproduce sin más el pasado (y el presente y el futuro), sino que lo recrea placenteramente. Mnemósine no espejea, sino que aclara y colorea, en el recuerdo y recuento, la realidad" (1989, 110).

La concepción de la memoria que expuso el filósofo H.Bergson en *Materia y Memoria* (1900), señala que bajo forma de virtualidad o facultad puede y debe conservarse integralmente todo acto o manifestación del espíritu, ya que éste es precisamente esta

autoconservación. Dicha visión se opone tanto a la idea de la memoria sustentada por Vernant, como a la fundada en el recuerdo, pues este pensador dice que la memoria no consiste en la regresión desde el presente al pasado, sino, por el contrario, en el progreso del pasado al presente. Es en el pasado en donde nos situamos de golpe. Partimos de un *estado virtual*, que conducimos poco a poco, mediante una serie de planos de conciencia diversos, hasta el término en el cual se materializa en una apercepción actual, esto es, hasta el punto en el cual resulta un estado presente y agente o sea, en fin, hasta ese plano extremo de nuestra conciencia sobre el que se diseña nuestro cuerpo. En este estado virtual consiste el recuerdo puro, señala el filósofo. El *recuerdo puro* es la corriente de conciencia en la cual todo se conserva en el estado virtual. La limitación del *recuerdo efectivo* no pertenece a la memoria sino al recuerdo actual que Bergson identifica con la percepción y que es una elección hecha en la memoria pura por las exigencias de la acción. Por lo tanto, las lesiones cerebrales no afectan a la memoria verdadera y propia, sino sólo a la reminiscencia de los recuerdos en la percepción, o sea al mecanismo a través del cual la memoria es inherente en el cuerpo y resulta acción. Un punto fundamental en su concepción de la memoria es la distinción entre la memoria pura y el recuerdo, entendiéndose por memoria pura la conservación integral, independiente de toda circunstancia, del espíritu por parte del espíritu (12). Ahora bien, es evidente que tal memoria no tiene nada que ver con la memoria observable.

La memoria pura bergsoniana no es refugio alguno frente a la duración y el tiempo (Vernant), sino la inmersión más plena en ambos. No habría en la memoria refugio frente al devenir, sino abandono total a las informes corrientes que lo dinamizan. Lo que, en última instancia, separa a estas dos concepciones opuestas de la memoria -Vernant y Bergson- es la manera de concebir las relaciones entre el pasado y el presente. Bergson subraya la continuidad del presente y el pasado hasta el punto de convertirla, en cierta manera, en plena identidad. En razón de ello, concibe el pasado como la simple sucesión de los presentes que ahora ya no son, pero que habrían quedado grabados en la memoria tal como fueron en el momento en que se dieron en la experiencia. Dicho de otro modo, para Bergson el pasado no es sino el conjunto de los presentes pasados.

Escribe W.Benjamin que Bergson ha rechazado cualquier determinación histórica de la propia experiencia concreta y se ha vuelto a una "experiencia complementaria"; de acuerdo al concepto benjaminiano de la *complementariedad,* el mundo complementario está escindido del real, aunque hace directamente referencia a él. La teoría de Bergson intentaría especificar y fijar esta imitación de la *realidad* -las circunstancias socio-históricas- (en Bodei 1992,164).

Junto a las teorías que destacan a la memoria como retentiva o conservación, cuya versión moderna es la formulada por Bergson (apoyado en San Agustín, Santo Tomás (13), y Leibniz), están las teorías que se basan esencialmente en el momento del recuerdo. Desde este punto de vista, se tiende a reconocer el carácter activo de la memoria, o sea la función de la voluntad o de la elección deliberada en el reclamo de los recuerdos. Hobbes, por ejemplo, definió la memoria como "el sentir de haber ya sentido" (*De corp*., 25, 1, en Abbagnano, 790), y Wolff como "la facultad de reconocer las ideas reproducidas y las cosas por ellas representadas" (*Psychol. rationalis*, 278, en Abbagnano, 790).

Señala Moscovici que representarse socialmente un objeto es integrar lo nuevo en lo antiguo o convertir lo extraño en algo familiar, o como señalara G.H.Mead:

"Cada concepción del pasado se construye desde el punto de vista de los nuevos problemas de hoy" (Mead 1989, en Páez *et al*., 116).

En este proceso, siguiendo con Moscovici, generalmente la memoria prevalece sobre la deducción, el pasado sobre el presente, en otros términos, representarse algo socialmente está intrínsecamente asociado al uso de la memoria (1983, en Páez *et al*., 112).

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F. © 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

II.2.4.- HALBWACHS y LA MEMORIA COMO CONSTRUCCION SOCIO-COMUNICATIVA

Convergiendo con esta perspectiva de las representaciones sociales, M.Halbwachs (1925, 1950 -obra póstuma-) va a definir la memoria colectiva como la memoria de los miembros de un grupo que reconstruyen el pasado a partir de sus intereses y marcos de referencias presentes. La propuesta de M.Halbwachs se sitúa entre los extremos de Vernant y Bergson. En su teoría no habría un pasado inmutable independiente de la experiencia presente, sino un pasado siempre recomenzado y reconstruido. Nuestra memoria, al explorar el pasado, realiza un viaje retrospectivo en el que sabe que el presente es la meta en que se desemboca y la perspectiva desde la cual se puede reconstruir y relatar. Halbwachs señala que ser es perseverar, ser es recordar. Por el recuerdo nos es dado trazar continuidad en la experiencia y dotarnos de identidad. En efecto, sin huir de un pasado temporalizado, pero concibiéndolo como pasado de un presente en el que, y desde el que lo rememoro, cuando lo reconstruyo con la memoria consigo unir el principio con el final, descubrir en lo ocurrido los orígenes de lo que ocurre ahora, descubrir lo ya pasado a la luz de lo que ahora ha resultado relevante, pero entonces no podía saber que lo fuera a ser. Reconstruyendo el pasado de esta manera venzo el tiempo, sin negarlo; lo venzo porque puedo reproducir el devenir en forma de un relato en el que cada acontecimiento es descrito a la luz de otros acontecimientos que entonces le eran futuros y que ahora, al rememorar y relatar, ya son también pasados. La ventaja de la memoria sobre el tiempo es que siempre sabe cómo acabó lo que fue una vez. De este modo se puede reconstruir en forma continua la experiencia y postular una identidad que se mantiene a lo largo de todo lo que acontece. Halbwachs propone que esa memoria que proporciona fijeza y estabilidad a la experiencia hay que concebirla como una *memoria colectiva*, pero se cuida de caer en una sustantivación de la memoria colectiva que la hiciera aparecer como una macro-conciencia externa y constrictiva sobre las conciencias individuales. Para huir de ese peligro, el énfasis de sus argumentos se centra en el carácter socio-comunicativo de la construcción del pasado por medio de la memoria.

El *primer* argumento de su teoría se refiere al objeto del recuerdo: no hay recuerdo que, en estricto sentido, no sea social: hace referencia a algo ocurrido, a un sujeto que ha vivido y recuerda esa experiencia, y a otro u otros sujetos que forman parte de ella. Esos otros pueden ser copartícipes mediatos o inmediatos del acontecimiento recordado o simplemente sus testigos presenciales: esos otros son actores sociales tipificados (amigos, familiares, anónimos profesionales o ese complejo anónimo que llamamos gente).

Su *segundo* argumento se refiere a la fijación y reconstrucción del pasado. Pretende demostrar el carácter social de la memoria fijándose no en lo que recordamos, sino en cómo lo recordamos, es decir, analizando de qué modo se fija la experiencia y cómo es posteriormente reconstruida en forma de recuerdo. Lo que llamamos pasado es algo que ha sido vivido, que ha constituido, en algún momento anterior, objeto de experiencia. Esa experiencia se ha fijado lingüísticamente; gracias a ello podemos decir lo que nos ha pasado. Que esté fijada lingüísticamente implica que resulta de una acción comunicativa en la que el sujeto de la experiencia se pone en contacto con otro sujeto, real o virtual. Pero esa fijación nunca es definitiva. Cuando esa experiencia anterior deja de ser contemporánea y se almacena en la memoria como objeto susceptible de recuerdo, se convierte en un material abierto a múltiples reconstrucciones: la memoria informa sobre un pasado del presente, es decir, un pasado que cambia y se reescribe en función del presente (de los sucesivos presentes). Esta redescripción y/o reconstrucción se opera socialmente: mis recuerdos coexisten con los recuerdos de los demás y esa coexistencia lleva a una tupida interpretación comunicativa de la que resulta un pasado reconstruido que es producto de todos y de ninguno en particular. De este modo, la memoria individual no sería sino la participación en las múltiples memorias colectivas que, a lo largo de nuestra existencia, nos rodean. A su vez, esas memorias no son sino memorias de memorias relacionadas comunicativamente.

El *tercer* argumento de Halbwachs se refiere a los marcos dentro de los que la memoria opera. Se centra en el hecho de que normalmente los recuerdos aparecen enmarcados: no se refieren tan sólo a algo que me resulta patente que es una experiencia pasada, sino que también se ubican en coordenadas espacio-temporales más o menos estrictas. Las razones son múltiples. La primera de ellas es que una memoria que careciera de marcos -espacio y tiempo- carecería de fronteras ciertas con la *fantasía* (14); nunca se podría saber si estamos ante un recuerdo o ante algo que simplemente imaginamos. Por otra parte, en la experiencia real las relaciones entre los recuerdos y su marco son muy cambiantes. A veces creemos recordar pero no sabemos dónde ubicar lo recordado, pero otras veces tenemos la sensación de estar instalados en cierta zona del pasado sin saber qué

recordamos exactamente. La indagación de la memoria puede, pues, comenzar tirando de cualquiera de estos dos hilos, pero no acaba ni consigue construir el recuerdo propiamente dicho hasta que no los une. Pero la razón más decisiva en favor de la fusión entre recuerdo y marco radica en mostrar que a falta de ella los recuerdos se volatirizarían y la memoria no podría operar. Son los marcos los que le proporcionan estabilidad y persistencia. Espacio y tiempo no están segregados, de ahí que en la memoria evocar un tiempo se convierta en evocar un espacio, o viceversa; no son únicos, porque también en la experiencia se nos muestran múltiples espaciotiempos tanto en el orden de la *sucesión* (infancia y juventud, por ej.) como en el de la *simultaneidad* (hogar y trabajo, por ej.); y tampoco son homogéneos porque ambos están diferenciados interiormente en regiones inconmensurables: el espacio en sitios en los que las cosas se configuran y relacionan de forma específica; el tiempo en épocas o períodos que definen tipos de acontecimientos posibles. Si careciéramos de estos marcos que proporcionan estabilidad, si prescindiéramos de estos órdenes estructurales en los que ubicar los acontecimientos, la experiencia sería un flujo singular e irrepetible que haría muy difícil, cuando no imposible, el trabajo recontructivo de la memoria, justamente esta dificultad es la que Halbwachs le critica a la memoria pura de Bergson. Pero además tiempo y espacio son construcciones sociales, Halbwachs hace suya y profundiza esta hipótesis crucial propuesta por Hubert y Mauss (1946). El espacio real es una construcción social en un doble sentido. Lo es, en un sentido más inmediato y trivial, porque es el resultado de la acción práctica de los hombres; pero el espacio es social, en un sentido más profundo y decisivo, porque no se limita a ser un mudo orden de relación entre cosas, sino que se manifiesta como un denso bosque de símbolos sociales. Evocar el espacio de mi infancia (casa, calle, plaza...) -dice Halbwachs- es tanto como evocar esa época y ese mundo social. Aunque sea menos evidente, lo mismo ocurre con el tiempo. Si tenemos la sensación de vivir tiempos distintos, con ritmos propios, con diferentes principios de integración de pasado, presente y futuro, con calendarios también diferentes, es porque nos integramos en diferentes grupos sociales.

El *cuarto* argumento de Halbwachs se refiere a las determinaciones profundas de las identidades colectivas. Con él muestra la otra faceta de los argumentos anteriormente analizados: si aquéllos proponían que el grupo es presupuesto o condición de la memoria, éste propone que la memoria es presupuesto o condición del grupo: no hay recuerdo sin vida social, pero tampoco hay vida social sin recuerdo. La memoria que retiene las tradiciones de un grupo social se erige en columna vertebral de la vida colectiva: ésta consiste en participar en una memoria colectiva. El grupo accede así a una identidad que supera los estrechos márgenes del presente y vence la entropía del tiempo. Pero, a la vez,

estos sucesivos acontecimientos muestran lo que el grupo es, es decir, lo definen y tipifican tanto a él como a los miembros que lo forman. El grupo es, pues, lo que le ha ocurrido; en esos acontecimientos se contienen las claves por las que se auto-comprende y es comprendido por los demás; su "historia" muestra su identidad y es, a la vez, su identidad (15).

Desde la antropología Nadel establece una distinción entre dos tipos de *historia*: denomina *"ideológica"* (16) a la que describe y ordena los hechos del pasado sobre la base de ciertas tradiciones consolidadas, y *"objetiva"* a la que "es la serie de hechos que buscamos, describimos y establecemos sobre la base de ciertos criterios 'objetivos' universales que observan sus vínculos y sucesión" (en Le Goff 1991, 136). Le Goff y Halbwachs vinculan la "historia ideológica" con la memoria colectiva, la que tiende a confundir la historia con el mito, convirtiendo, de ese modo, la historia de los inicios en un *"cantar mítico" de la tradición* (Malinowski, en Le Goff 1991, 136), o, como la denomina el historiador de las religiones M.Eliade, estos recuerdos constituyen una historia de significación metahistórica, lo que viene a ilustrar lo señalado por éste:

"El recuerdo de un acontecimiento histórico o de un personaje auténtico no subsiste más de dos o tres siglos en la memoria popular. Esto se debe al hecho de que la memoria popular retiene difícilmente acontecimientos 'individuales y 'figuras auténticas. Funciona por medio de estructuras diferentes; *categorías* en lugar de *acontecimientos*, *arquetipos* en vez de *personajes históricos*. El personaje histórico es asimilado a su modelo mítico (héroe, etc.), mientras que el acontecimiento se incluye en la categoría de las acciones míticas" (1951, 48).

En fin, la memoria colectiva define y valoriza al grupo, no sólo es una narración excusa, sino que su función social global es la de la nostalgia, es decir, recordar el pasado que legitime el cambio presente, pero que también haga del pasado un lugar atractivo.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

II.2.5.- FOUCAULT-DELEUZE: PARA PENSAR "DE OTRA FORMA"

El entrevero memoria-olvido y su conexión con el proceso de "subjetivación" nos lo aclara el también filósofo Gilles Deleuze, cuando en el ensayo "Pensar de otro modo" el autor examina la pregunta ¿qué se puede pensar?, pues el hombre no sólo conoce -Saber- o hace -Poder-, sino también piensa. Habría un añadido a los límites humanos ante el Saber y el Poder, señala, que lo arrinconan desde fuera y sólo le dejan la posibilidad de la resistencia para la [su] vida: en el pensar estaría la memoria y, con ella, el olvido, claves para pensar, se diría, los límites del Saber y Poder externos. Como si, en la posibilidad de pensar, pese a sus limitaciones y determinaciones, el hombre, gracias a la memoria y el olvido, cifraría a la larga el Saber y el Poder. Como si el "adentro" -sí mismo- del pensar fuera, en último análisis, clave profunda del "afuera" -sociedad-.

De acuerdo a los conceptos más generales con que Deleuze trata la dinámica de la memoria y el olvido en *Foucault* tenemos la oposición y complementariedad del "adentro" y el "afuera". Desde el punto de vista del par Saber y Poder, el afuera determina radicamente al adentro, que parece vacío, mero receptáculo de las determinaciones externas. Pero, a lo largo de la historia, también en el adentro se acumulan y se "pliegan" los diversos avatares y variaciones del Saber y del Poder: ese pliegue o conjunto de pliegues en el adentro es, pues, la memoria. Esta memoria es necesariamente "larga", mientras los archivos del Saber y el Poder vigentes obedecen a memorias "cortas". Pero -se pregunta y responde Deleuze- ¿por qué el necesario postulado de una memoria larga? porque hemos olvidado rápidamente los viejos poderes que ya no se ejercen, los viejos saberes que ya no son útiles, pero, en materia moral, no cesamos de saturarnos de viejas creencias en las que ya ni siquiera creemos, de producirnos como sujetos a partir de viejos pliegues del adentro, que andan, más bien, olvidados y son impertinentes frente a nuestros más actuales modos, que no corresponden a nuestros problemas, así, aunque esos saberes y poderes idos, recogidos en los problemas, los seguimos utilizando, practicando -quizá obedeciendo- inconscientemente o, mejor, "olvidadamente", nuestra subjetivación se juega

en esos pliegues del afuera acumulados en el adentro. Pero ¿Qué estamos entendiendo aquí por *subjetivación*? La subjetivación, que se da en el adentro, es, precisamente, el acto de pensar. Topológicamente, se la entiende como el acto de desplegar los diversos pliegues venidos del afuera; es un acto productivo, y según Deleuze, permitiría escapar a las determinaciones vigentes del afuera, pues en él el hombre se encuentra "consigo mismo" al hacer y deshacer los códigos del afuera que tiene acumulados: puede evitar y reformular el afuera de los saberes y deberes vigentes pues, gracias a la memoria larga, tiene muchos otros códigos más a su disposición que sólo los inmediatos. Ahí se juega no tanto la actualización de un sujeto preexistente como la producción de uno capaz de cambio, metamorfosis, diferencias; de ahí las connotaciones activas del término subjetivación. Esta subjetivación se hace, pues, gracias a la memoria larga -y el olvido- y no deja de articular al sujeto así constituido con el afuera pues, en último análisis, los pliegues acumulados en el adentro...vinieron de afuera.

En Foucault-Deleuze, memoria y olvido se implican mutua, activa y permanentemente, afirma/n que lo que se opone a la memoria no es el olvido, sino *el olvido del olvido* que nos disuelve en el afuera, y que constituye la muerte. Por el contrario, mientras el afuera está plegado, existe un adentro coextensivo a él, puesto que es el plegamiento del afuera, y como tal, hace pasar todo lo presente en el olvido, pero conserva todo el pasado en la memoria, el olvido como imposibilidad del retorno, y la memoria como necesidad de la reanudación.

Por un lado, cuando pliego el presente en la memoria -continúa Deleuze-, lo olvido, pues lo entrevero con otros códigos y, por lo tanto, así *lo resisto*; pero, por otro lado, si despliego en el presente cosas del pasado, me olvido de que pertenecen al pasado, en cierta forma, *las considero actuales y así me constituyo*; utilizo la memoria larga, la olvido como tal y la asumo como parte de mi cotidianeidad o, por qué no, hasta parte de mi futuro. Lo importante de este entrevero memoria-olvido es que se trata de un acto productivo, productor de una subjetividad que, en sus metamorfosis, hace al sujeto libre, capaz da resistir al presente y no quedarse en el pasado. La memoria larga, anudada en el olvido, es, pues, clave de renovaciones. Así, "memoria" es el verdadero nombre de la relación consigo mismo o el afecto de sí por sí mismo. Recuerda Deleuze que para Kant el *tiempo* era la forma bajo la cual el espíritu se afectaba a sí mismo, al igual que el *espacio* era la forma bajo la cual el espíritu era afectado por otra cosa: el tiempo era, pues, "autoafección" y constituía la estructura esencial de la subjetividad. Pero el tiempo como sujeto, o más bien, subjetivación, se llama memoria. No esa memoria corta que viene después, sino la "*absoluta memoria*" que dobla el presente, que redobla el afuera, y que se

identifica en el olvido, puesto que ella misma es sin cesar olvidada para ser rehecha: en efecto, su plegamiento se confunde con el despliegue, puesto que éste continúa en aquél como lo que está plegado. Sólo el olvido (el despliegue) encuentra lo que está plegado en la memoria (en el propio pliegue).

Foucault no se contenta con pliegues que meramente retornan y esperan, sino que busca pensar el pasado para resistir el presente. Dice Deleuze que pensar el pasado contra el presente, resistir al presente, no para un retorno, sino "en favor, eso espero, de un tiempo futuro" (Nietzche), es decir, convirtiendo el pasado en algo activo y presente afuera, para que por fin surja algo nuevo, para que pensar, siempre, se produzca en el pensamiento. El pensamiento piensa su propia historia (pasado), pero para liberarse de lo que piensa (presente), y por finalmente pensar "de otra forma" (futuro).

Así, entonces, memoria larga y olvido van mano a mano en la constitución del consigo mismo que no se queda en sí, pues supone, siempre, su relación con el afuera. Una manera de explicitar estas tensiones sería, por ejemplo, recurriendo a la noción del "recuerdo": si recuerdo algo -señala Deleuze-, lo tengo aquí, presente, a la vista, más o menos localizado, situado, estructurado; si, por el contrario, olvido algo en mi memoria, lo puedo poner en cualquier lugar y, por lo tanto, al desordenarlo de su orden quizá lo puedo colocar en otro más eficaz para mi mejor constitución. El pensar, sería, pues, una activa relación -"amnésica"- con la historia propia.

Al finalizar su análisis, escribe Deleuze que lo más lejano deviene interior al transformarse en lo más próximo: la vida en los pliegues. La habitación central, que ya uno no teme que esté vacía, puesto que pone en ella el sí mismo. Aquí, en esta zona de la subjetivación, cada cual deviene maestro de su velocidad, relativamente maestro de sus moléculas y de sus singularidades: la embarcación como interior del exterior.

Finalmente, el olvido, como una "memoria larga", es ciertamente un lugar para encuentros sustantivos, un olvido que, en todo eso, no se va, no se pierde, está ahí, esperando.

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

Nicolás Gissi Barbieri

II. 3.
CONCEPTUALIZACION DE LA MEMORIA EN LA CULTURA *MAPUCHE*
—Un acercamiento—

Por estar nuestro estudio dedicado a la actualización de la memoria en dos comunidades *mapuche-huilliche*, veremos ahora cómo es entendido y vivenciado el concepto de la memoria en el seno del pueblo *mapuche*. No habiendo estudios sobre esta temática específica, entrevistamos a una importante dirigente y profesora de lengua y cultura *mapuche* residente en Santiago.

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

II.3.1.-NATURALEZA y CULTURA *MAPUCHE*

Sofía Painiqueo Tragnolao (17) visualiza el fenómeno de la memoria en su cultura como inserto en la cosmovisión. El pasado conlleva memoria y ésta identidad:

"El pasado es la raíz que siempre está presente, es la forma para poder ir complementando el diario vivir, porque sin raíz la vida no existe para nadie, no tiene un sostén. El sostén de vida otorga la identidad, en él está el equilibrio, y esta raíz se basa en la cosmovisión. Nosotros no podemos imaginarnos cosas nuevas si la naturaleza no cambia, lo que uno tiene en *rhakidhuam* lo tiene en la naturaleza, la memoria *mapuche* no existe porque uno se ponga a pensar 'cómo será la tierra, el agua', sino que está pegada a la fuerza de la naturaleza, es la tierra misma, el agua, el sol que piensa. *Rhakiduam* son los pensamientos que uno necesita al vivir en el mundo, y uno los cuenta a la vez, mientras más problemas tienes más necesitas".

El tiempo es vivenciado como un fenómeno cíclico en constante renovación:

"El tiempo se va renovando, termina una jornada, un ciclo, y se repite, claro que de distintas maneras, de acuerdo a los cambios que sufra la naturaleza se desarrolla más fuerte o más débil, eso depende de cómo se comporte el tiempo en el espacio mismo, no es un tiempo diferente, es el mismo tiempo que se va rotando, el sol que sale un día no es uno distinto al que sale el otro día, es el mismo, sí que se va poniendo más viejo, igual que el ser humano, después de su ciclo, un año, ahí se renueva, así es".

Señala también que la memoria en la visión del *mapuche* está umbilicada con la naturaleza, lo que la diferencia de "la cultura *huinca*", a la que acusa, implícitamente, de antropocéntrica:

"En la cultura *huinca* los seres con fuerza mayor no tienen espíritu, para el *mapuche* sí

tienen y por eso pensamos y nosotros somos sus hijos, y por eso se conversa con ellos en el *nguillatún*. *Rhakiduam* existe en todos los seres, en la otra cultura se cree que el ser humano no más es el que piensa, que los demás no tienen pensamiento, y para nosotros todo tiene pensamiento, todo tiene *püllü*, tiene espíritu, y ese espíritu te hace pensar, claro que es distinto su pensamiento, por eso su forma de vida es distinto. Los *mapuche* no concebimos individuos, somos todos una relación comunitaria, hay una ética entre los seres de todo el cosmos, no sólo entre los seres humanos, por eso los árboles no se cortan por cortar, primero se habla con ellos, los *mapuche* sienten esa relación con los árboles, dicen 'somos hermanos con la naturaleza, somos hermanos distintos no más, pero el espíritu más fuerte existe en la raíz del cosmos, ahí está el *pellü*, y por eso cuando la persona se muere su espíritu pasa a formar parte del macro-micro cosmos. La naturaleza lo guía [al *mapuche*], lo educa, le indica, y en base a ello es que funciona, ello determina su forma de vida, porque la naturaleza para nosotros es padre y madre. Se habla de *duamtun*, de recuerdo, del presente y el futuro, pero del olvido no...existe el olvido por un momento, *ngoin*, pero para el *mapuche* no hay nada imborrable, porque si se pudiera borrar algo podríamos hacer borrar el sol, la tierra, existe el olvido momentáneo pero eso está. A nosotros nos recuerda la naturaleza, la lengua existe porque la naturaleza existe, por eso hay *machis* ahora que cuántas veces quisieron perder, olvidar su cultura, pero no pudieron, 'la naturaleza misma nos hizo recordar, dicen ellas. En cualquier momento ocurre algo que te recuerda, por eso el *nguillatún* siempre va a existir, la naturaleza dispone de nosotros, hoy los *huincas* no nos consideran amigos, pero tarde o temprano la naturaleza va a poner a los *huincas* en el suelo, no es que te van a buscar, no, la naturaleza misma te va a poner ahí, por eso los *huincas* dicen: 'las vueltas que da la vida, no es las vueltas que da la vida, es que la naturaleza te da vuelta".

La cultura *mapuche* considera que la muerte física no desconecta a los antepasados de los vivos, al contrario siempre hay un trato mutuo, ambos se necesitan. La memoria *mapuche* permanece "en la otra parte de la vida":

"La memoria no se termina, el *mapuche* la tiene en la vida y en la muerte, y tiene más todavía en la otra parte de la vida, el pensamiento vive etapas, no se termina, por eso los muertos después revelan pensamientos a través de los *peumas* [sueños], mientras más viejo el espíritu del muerto más sabiduría tiene. Los más viejos, y la *machi*, se mantienen informando sobre el funcionamiento del universo, de la sociedad, de las enfermedades, el *mapuche* no va a la escuela para saber eso, la mejor escuela es el trance de la *machi* y los sueños".

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

II.3.2.- MEMORIA y COMUNIDAD

La memoria es individual en tanto que colectiva, pero la memoria personal no sólo está entrelazada a las demás memorias humanas, el campo que debe considerarse es bastante más amplio. La memoria se almacena y se reactualiza en la cotidianidad:

"El *rhakiduam* se desarrolla en forma individual, pero al mismo tiempo hay muchas cosas que son colectivas, es de todos, de toda la especie humana, no sólo de los *mapuche*, porque o sino diríamos que nosotros no más pensamos, los demás no piensan, si nosotros decimos que los árboles tienen sentimiento, que todos los seres vivos tienen sentimiento es porque todo el mundo piensa, todo el mundo está hecho para pensar, está hecho para pensar sobre la base que tiene, porque el ser humano tiene una matriz para el *mapuche*, y esa matriz es el cosmos que lo encierra, es el cosmos que le permite desarrollar ese *rhakiduam*, ese pensamiento, y claro, lo desarrolla en forma individual pero al mismo tiempo lo va interrelacionando, lo conecta con otros seres, con una planta, con un reptil, con otro ser humano, y lo tiene que conectar, ya no es sólo su pensamiento, uno cree que a veces piensa solo...en algún momento piensa solo, pero es que los demás también piensan, y también piensan en tí, eso te sostiene, el *mapuche* piensa así, por eso es que siempre se está pendiente en el equilibrio, de la reciprocidad, de que te responda el otro...El *rhakiduam* nosotros lo vamos anotando, se va almacenando, se almacena en la cabeza y se almacena en la práctica misma, ¿por qué te digo esto?, porque si yo hago un *trarihue*, un tejido en el telar, y lo uso, está ahí mi *rhakiduam*, otro está viendo mi *rhakiduam*, otro va a tomar mi *rhakiduam*, ahora la persona se muere, y ese *trarihue*, el más bonito, porque no tiene uno, tiene varios, se lo lleva al cementerio, cuando se muere la persona, se lo lleva puesto, el *trarilonko*, todas las mejores cosas se las lleva, el mejor traje de gala se lo lleva al cementerio, y eso se sepulta, y eso se mantiene ahí, ése es el objetivo, que no se quema, ni se bota, no, porque la tierra te la renueva, te la revitaliza al cosmos mismo para que el *mapuche* pueda seguir teniendo esta inspiración en su *rhakiduam*".

La cosmovisión de los *mapuche* que viven en distintas zonas geográficas es fundamentalmente la misma, sin embargo la memoria colectiva de una comunidad va a depender, en lo sustancial, de su entorno físico:

"El *rhakiduam* es la vivencia que tiene uno en la relación con la naturaleza, es las etapas que uno vive y la transformación que uno sufre durante la existencia del cosmos, porque nosotros dependemos de eso, la base es el macrocosmos, si no existiera no tendríamos quizás de dónde decir que existe la raíz de nuestra vida, por eso te digo que la naturaleza puede jugar con su pensamiento, ella sí la controla, nosotros no, y la naturaleza con su poder nos hace pensar y en distinta manera, por existir esto de la diversidad de los espacios físicos, depende del lugar donde estés tú, porque uno no puede pensar igual que los *mapuche* que están en la cordillera [de los Andes] o igual que los *lafquenche* [*mapuche* de la costa] hay una cosa que nos une, las fuerzas de la naturaleza, la *ñukemapu* [madretierra], cuando hablamos de *kallfü wenu küshe, kallfü wenu fücha*, estamos hablando de las antiguas energías, donde quiera que estemos, porque en eso de la cosmovisión coincidimos, pero en cuanto al pensamiento de las comidas, de las vestimentas, de la ceremonia misma, cómo hacerlo es distinto, no se les va a venir a la cabeza a la gente de la costa 'oye, tenemos que hacer una ceremonia alrededor del *pehuén*, tampoco los *pehuenche* van a decir 'oye, nosotros deberíamos hacer la ceremonia al lado del mar mejor' porque no es su forma de vida, no conviven ellos con el mar, no es que lo tengan borrado de su mente, existe, pero no es lo que tenemos más cerca, en la realidad el *mapuche* primero respeta lo que tiene más cerca, por muy pequeño que sea, y por muy malo que sea para el otro, pero para nosotros es bueno porque eso es lo que nos acompaña, nos tiene bien o mal. Cada comunidad tiene una memoria distinta de acuerdo a la geografía que haya donde esté la comunidad, de eso depende el *rhakidhuam*, de si hay ríos o no hay ríos, agua de pozo o agua de vertiente, de si hay mar o no hay mar, las comidas también diferencian, depende de qué te alimentes qué piensas, si comiéramos pura agua seríamos como un vegetal. No es comparable la forma de vida de las comunidades *mapuche* a las de la sociedad occidental, en las comunidades *mapuche* no sobrepasamos el eje de la naturaleza, aunque nos creamos capaces para pensar, se trata de ser inteligente para velar por el bien, queremos que todo el mundo esté tranquilo, para no tener necesidades falsas, como el computador, como las armas, si se acaba una hierba y hay un enfermo ésa es una necesidad. Nosotros no vamos a cortar los mejores árboles para comprar un televisor a color, ellos nos dan el equilibrio, mataríamos parte de nuestra propia vida así, cuando matamos algo que es útil para nosotros mismos".

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

III
ANTECEDENTES HISTORICOS 1645-1994

Intentamos presentar en este capítulo, en forma muy concisa, las transformaciones históricas en la relación del pueblo *mapuche-huilliche* con el español, primero, y con el Estado chileno desde principios del siglo pasado. Es un período que abarca más de tres siglos, entre 1645 y el gobierno de Aylwin, situándose como hito central el parlamento de 1793, de acuerdo a algunos escritos de estudiosos chilenos sobre esta temática. Esto, dado la relevancia que adquieren dichos hechos para la comprensión de la memoria *huilliche*.

Según E. Alcamán el proceso a través del cual debe comprenderse la refundación de Osorno y el parlamento de 1793 se explica por factores internos (J.Vergara, en cambio, releva factores externos): las beligerancias entre las diferentes agrupaciones motivada por una contradicción entre sus economías domésticas y públicas.

Este autor, en su artículo "La expansión colonial española desde Valdivia y la rebelión *huilliche* de los llanos y Ranco, 1645-1793" (1993a), identifica los principales sucesos de la política española en sus vínculos con *los mapuche-huilliche*, desde el repoblamiento de Valdivia, en 1645, hasta el repoblamiento de Osorno en 1792, ciudades que, junto a las otras del sur de Chile habían sido destruidas en la rebelión general *mapuche* de 1598-1604 (18). La política colonial española estuvo dedicada durante estos años a evitar, a través del mantenimiento de relaciones pacíficas, la alianza de los *huilliche* con los extranjeros enemigos de España: ingleses y holandeses; al establecimiento de una comunicación terrestre con Concepción y Chiloé para la defensa en el caso de una invasión; y en conseguir la provisión de víveres para el sustento de la población española. Estos propósitos fueron alcanzados con el parlamento de 1646 establecido con los *lelfunche* del valle de Mariquina, y un año después los *huilliche* del Calle Calle y Bueno reciben a los misioneros jesuitas quienes los adoctrinan y bautisan.

Es un período caracterizado por la negociación y la ruptura, el acuerdo, el abuso y la rebelión.

En estos años los *huilliche* aceptaron, con reserva, la extensión de algunas estructuras coloniales ya que éstas podrían servirles para impedir los conflictos internos entre las distintas agrupaciones locales, pero esta adhesión no se prolongó mucho en el tiempo. En 1649 ambas agrupaciones *huilliche* se rebelan ante el frecuente tránsito de los españoles en sus territorios.

A principios del siglo XVIII, señala Alcamán, se consolida una economía ganadera *mapuche-huilliche*, acumulación de ganado que favorece, a mediados de dicho siglo, la formación de estancias en manos de los jesuitas en los alrededores de Valdivia. Estas estancias ganaderas, situadas alrededor de las misiones, proveen de carne a la plaza de Valdivia y trafican ganado con los *huilliche* de Riñihue y *pehuenche* trasandinos. El *Reglamento de 1753*, precursor de las reformas económicas y políticas introducidas por Carlos III, viene a estimular la formación de una aristocracia valdiviana que avanza paulatinamente hacia el territorio disputando los rebaños de vacuno y los espacios de pastoreo. Este reglamento tenía como propósito normar el funcionamiento de las autoridades españolas de Valdivia, y estipulaba la existencia de agentes indigenistas —lengua general, comisario de naciones, teniente de indios— encargados de tratar con los *huilliche* para lograr los planes de dominación. Contemplaba la asignación de sueldos para éstos y un ítem permanente de regalos y honores para los caciques *huilliche*.

Los reiterados asaltos entre los *huilliche* de distintas zonas, de los *huilliche* a los emplazamientos españoles, y de éstos a los primeros, sumado a la prolongada corrupción de las autoridades de la plaza de Valdivia, contribuyeron a mantener una política de inacción.

Con el establecimiento de la Misión de Arique en 1771, y la realización de expediciones de reconocimiento hacia el interior de Ranco, Puyehue y Rupanco en búsqueda de la imaginaria "ciudad de los Césares", los españoles toman conciencia de la envergadura de la situación interna de los *huilliche* ocasionada por la disminución de la masa ganadera evidenciada desde la segunda mitad del siglo XVIIII: los llanistas solicitan el auxilio español en contra de las constantes *malocas* efectuadas por los *cuncos*, junto a capitanes de amigo y misioneros franciscanos. De esta manera, son establecidas las misiones de Río Bueno, Dallipulli y Cudico, con sus respectivos agentes indigenistas y dotación militar. Ante estos hechos los *cuncos* comienzan a aceptar algunas estructuras de colonización.

Hacia 1750 la mayoría de los *lonco* localizados entre el río Calle Calle y el fuerte de Maipué estaban incorporados dentro del aparato de administración colonial con el rango de "caciques gobernadores", recibiendo una asignación de sueldo mensual.

Las continuas *malocas*, mortalidad infantil, disminución de tráfico ganadero, y la cruenta campaña represiva de Tomás de Figueroa en 1792, conlleva una disminución de población *mapuche-huilliche* que desequilibra la correlación de fuerzas entre *huilliche* y españoles, produciendo una fuerte migración de contingente *huilliche* hacia la pampa trasandina y las campiñas cordilleranas.

Entre mediados del siglo XVIII y mediados del siglo XIX los *huilliche* fueron incorporados al orden colonial, primero a través de las relaciones fronterizas, luego mediante la campaña militar de Figueroa en 1792. Este paso de la independencia y la autonomía política a la dependencia y la subordinación a una sociedad mayor se dio, sin embargo, con una importante continuidad en las relaciones pacíficas con los indígenas. Se llevó a cabo, también, con una mantención de la estructura de poder interna de las comunidades, el cacicazgo.

Específicamente sobre los *huilliche* costinos R. Foerster (1996, ms) señala que la información de cronistas del siglo XVII sobre ellos es escasa, no así sobre los del interior.

La primera referencia directa de que se dispone sobre la costa y barra del Río Bueno data del año 1601, cuando los hispano-criollo de Osorno, asediados por los *mapuche-huilliche*, construyeron una fragata para "pedir socorro al Gobernador de este Reyno". Se hundió "con toda la gente que llevaba" en la barra del Río Bueno (Rosales 1877 T.I, 276, en Foerster ob. cit.). Como el Río Bueno, que nace en el lago Ranco, tiene un enorme caudal y su curso se caracteriza por su profundidad, sólo puede ser cruzado con embarcaciones. Los *huilliche* se valían para tal efecto de canoas, las que eran de lo más seguro usadas para bajar a la mar. La descripción de Rosales sobre el Río Bueno nos informa sobre cómo era éste a mediados del siglo XVII y acerca de la calidad de los llanos:

"El río Bueno, llamado así de los Españoles, y de los indios Llinquileubu, que quiere decir Río de Ranas, tiene su origen de las lagunas de Ranco y Maguei, a las raizes de la sierra nevada: trae de continuo mucha agua y muy llena corriente. La mayor parte del año carece de vados, que sólo pueden hallarse cerca de la cordillera y por su gran rapidez muy peligrosos...atraviesa por unos valles fertilisisimos y amenos, que comúnmente los llaman los valles o llanos de Valdivia a los de esta vanda, y a los de la otra los llanos de Osorno,

igualmente fértiles y donde los vecinos de Valdivia y Osorno sembraban y tenían gran abundancia de cosechas. Hazen más fértiles estos llanos la abundancia de arroyos, esteros y fuentes, que van a parar todas al río Bueno" (T.I, 276, en Foerster ob. cit.).

El documento de Francisco del Campo —marzo de 1601— menciona por vez primera a los *cuncos*, localizándolos en la "cordillera de Cunco":

"Habrá tres meses poco más que se tomó un indio llamado Carampangra muy velicoso, gobernador de la cordillera de Cunco que era el que iba y venía con mensajes a los indios de abajo y recogía las pagas para traer las juntas y decía que tenía hechos pagos a los indios de abajo para que viniesen otra vez y que cuando Valdivia se poblase vendrían juntas a este pueblo; hize le diesen garrote en esta plaza para que fuese a noticia de los indios de la cordillera" (en Gay T.II, 137, en Foerster ob.cit.).

En otro lugar del documento los *cuncos* aparecen conformando una provincia, la "provincia de Cunco", distinta de otras, como la de "Guanauta" y "Purrayllay". También se afirma que fueron "estos indios de Cunco que es donde comenzó este alzamiento".

Podemos visualizar que quienes dominaban el territorio de la cordillera de la Costa y el litoral era una agrupación *huilliche* denominada "*cuncos*" o "*juncos*".

En el parlamento de 1651, fueron convocados todos los caciques, desde Bío-Bío a Chiloé.

Otro antecedente claro sobre la presencia de *huilliche* en el litoral es el relativo al naufragio del San José en marzo de 1651, en un lugar llamado Dotolabquen, a la altura de Osorno. La información precisa, por vez primera, el dominio costero por los *cuncos*. Un grupo de *huilliche-cuncos* asesinó a treinta y dos de los españoles náufragos. El navío llevaba además el situado de Valdivia (70.000 pesos). Según Rosales

"...éste fue un caso de los mas notables que han sucedido en Chile, y que fue la causa de volverse a perder la tierra, y el instrumento de que se valió el Demonio para perturbar las paces, por el gran fruto que había de provenir de conversión de los indios bárbaros a la fe de Jesuchristo" (Rosales 1991, 301, foj., 343, en Foerster ob.cit.).

Los *huilliche* de Osorno y los llanos, según las fuentes jesuitas,

"...sintieron mucho el caso...con todos los demás que acababan de celebrar las paces, y sintieron tan mal de él, que abominaban de la codicia y de la traición de los cuncos y les

baldonaban de infames y revolvedores, teniéndolos por enemigos de la patria y de el bien comun" (Rosales 1877, T.III, 459, en Foerster ob.cit.).

El castigo inmediato no alcanzó la magnitud esperada por los *cuncos* y deseada por los hispanos. El gobernador de Chiloé, Ignacio de la Carrera, ejecutó el castigo en tres caciques *cuncos*, los cuales fueron entregados en un parlamento por los osorninos y cuncos. Ajusticiados, con garrote y descuartizamiento, "allí en presencia de todos" y cuyos "cuartos los pusiesen en los caminos". Se perdonó "a los demás y dejándolos en paz" (Rosales 1877, T.III:471).

Un tercer antecedente señalado por Foerster hace referencia al cacique de Punta Galera, Millacalguín. Éste convocó al alzamiento general de los *huilliche* que concluyó con la derrota hispano-*mapuche* en el río Bueno en 1655. La hostilidad de los *huilliche* contra los hispanos continuó, ahora, por obra de este cacique Millacalguín, "señor de las tierras de la Costa" o de "Punta Galera". Logró apresar con engaño a doce españoles, los decapitó para "hacerse célebre" y envió sus cabezas al conjunto de caciques *huilliche* del sur de Valdivia.

Los hispano-criollos indican al menos cinco agrupaciones *huilliche* al sur de Valdivia: los llanistas (de Valdivia o norte del Río Bueno), los osorninos, los serranos, los *cuncos* (bajo y alto) y el cacicazgo de Punta Galera (en la costa, al sur de Valdivia y no más allá del Río Bueno).

Después del alzamiento de 1655, las noticias sobre los *huilliche* al sur de Valdivia y sus agrupaciones se hacen escasas y oscuras. La no participación de los *huilliche* en la política de los parlamentos, desde 1655, generó, entre los hispano-criollo, una imagen negativa de dicha sociedad: "indios bárbaros", según Amat y Juniet (1760); "feroces y bárbaros", según José Perfecto Salas (1760); "alzados", según Pedro Usauro Martínez de Bernabé (1775). Esta imagen sólo pudo ser superada, en parte, a fines del siglo XVIII, es decir, cuando los *huilliche* aceptaron la mediación y con ello el reconocimiento de sus autoridades y de sus derechos como "pueblo" por la parte hispano criolla a través del Tratado de paz de 1793.

E. Alcamán, en su escrito "La sociedad mapuche-huilliche del Futahuillimapu septentrional. 1750-1792", se dedica al estudio de las características que presentaba la sociedad *mapuche-huilliche* durante la segunda mitad del siglo XVIII, años antes de la Independencia y las consecuencias que ésta traería para ellos. Señala que esta sociedad

durante el período es un conjunto de "agrupaciones zonales" sumergidas en una profunda crisis demográfica. Los *mapuche-huilliche* de la región, más que definidos por unos segmentos denominados según la zona geográfica que ocupan (como los *cuncos* y los *huilliche* propiamente) se identifican por la existencia de un conjunto determinado de grupos locales de parientes políticamente cohesionados bajo una autoridad central que ejerce jurisdicción sobre cada uno de estos grupos locales miembros de un mismo linaje a través de unos jefes menores. Estos sistemas de grupos locales emparentados, políticamente integrados y centralizados, son los que Alcamán denomina "agrupaciones zonales".

Los grupos locales de parientes se adecuaron políticamente a un estado permanente de beligerancia mediante adaptaciones efectuadas para enfrentar o resistir las incursiones o malocas de sus enemigos vecinos. Estas transformaciones permitieron la sobrevivencia de los grupos emparentados en agrupaciones zonales definidas. La tendencia crónica de este tipo de organización segmental a dividirse y dispersarse por extensos espacios de tierra que explotaban colectivamente, hubo de modificarse producto de un acuerdo previo entre las autoridades políticas para permanecer unidos con sus respectivos grupos locales emparentados en zonas determinadas de ocupación. Al mismo tiempo se establecía un orden de jerarquía entre estas autoridades políticas en dos rangos: los *loncos* principales o caciques gobernadores y los jefes menores o *guilmen*. Las guerras internas determinaron el establecimiento de unas instituciones predominantes de jerarquía cuyo éxito puede medirse en la concentración de la población emparentada en localidades determinadas, que los misioneros franciscanos y los funcionarios colonialistas españoles denominaron como "poblaciones".

Esta concentración de los grupos multifamiliares había sido realizada sobre la ocupación y mejoramiento de zonas consideradas anteriormente marginales. Los extensos espacios de tierra llana -que durante el siglo XVI se encontraban densamente poblados-, son desocupados o abandonados como consecuencia del desplazamiento de los grupos emparentados hacia las zonas boscosas más adecuadas para el refugio de los ataques de las agrupaciones vecinas. Las relaciones permanentes de hostilidad entre las agrupaciones zonales determinaron las capacidades de ocupación y explotación territorial: mientras las zonas marginales son consideradas apropiadas para los cultivos efectuados con una intensificación del uso del suelo, los espacios abiertos o descampados son destinados para el pastoreo del ganado. La explotación agrícola de las zonas ricas frecuentemente dejaba expuestos a los grupos multifamiliares y sus recursos económicos a las incursiones de los enemigos, así como éstas inhiben las intenciones permanentes hacia la dispersión

territorial manteniéndolos reunidos en zonas determinadas. No obstante, probablemente algunos de estos grupos locales de parientes se escindieron de sus linajes de origen y abandonaron sus espacios territoriales ancestrales para trasladarse a otras zonas de la región, si no para emigrar hacia las pampas trasandinas.

Pero la integración relativamente estable de los grupos multifamiliares no solamente fue consecuencia de las guerras internas, sino también de la concomitancia de un fenómeno también externo a las agrupaciones zonales, como fuera la disminución de la masa ganadera cimarrona de las pampas ultracordilleranas verificada en la segunda mitad del siglo XVIII. La disminución del ganado vagabundo en las pampas estimuló periódicamente desde 1750 los ataques de indígenas *maloqueros* de la Araucanía en contra de las estancias ubicadas en la periferia de las localidades trasandinas desde Mendoza hasta Buenos Aires, con una provisión de ganado mucho menor que cuando las incursiones se efectuaban para apoderarse de los ganados cimarrones. Esta disminución del tráfico ganadero hacia Chile afectó de sobremanera la economía de los *mapuche-huilliche* de la región en las tres últimas décadas del siglo XVIII. En cuanto el tráfico ganadero en mayor escala, se efectuaba desde fines del siglo XVII a través de los pasos cordilleranos de Villarica y Guanehue por las ventajas orográficas que permitían una comunicación más expedita con las pampas, el territorio *huilliche* septentrional era marginal a este circuito de comercio susceptible a las fluctuaciones del tráfico ganadero. Este tráfico de rebaños que tenía como destino principal la acumulación para el prestigio social, el intercambio comercial y la consumición ritual por los mismos *mapuche-huilliche* de aquella zona, como el comercio con los estancieros establecidos en la zona norte de Valdivia y, en alguna medida, con los mismos pobladores de la ciudad, disminuyó a niveles considerables hasta probablemente hacer nulo el intercambio con los *mapuche-huilliche* del sur del río Bueno. Además la formación de estancias en los llanos de Valdivia desde 1756 impidió la continuación de este tráfico, quedando solamente la posibilidad de obtener rebaños a través de los *huilliche* de la región precordillerana de Ranco que los mantenían en menor escala.

La disminución en la provisión de los rebaños de vacunos y caballares, con el consiguiente regreso a una economía de ganado menor (cerdos y ovejas), tuvo como consecuencia el recrudecimiento violento de la competencia externa con unas *malocas* dirigidas ahora sobre los recursos básicos de la subsistencia *mapuche-huilliche* y que amenazaba fundamentalmente el sostenimiento del poder político de los *lonco* principales, cuya autoridad se basaba precisamente en la acumulación de riqueza para el prestigio y el estatus social. La intensificación de las guerras internas constituían, en estas condiciones,

un atentado en contra de las capacidades de reproducción social de la organización *mapuche-huilliche*.

La sociedad *mapuche-huilliche*, por la disminución del ganado mayor y las guerras internas o *malocas*, había sido colocada en los límites del sistema fragmentario de parentesco. Las posibilidades de solucionar las dificultades derivadas de la competencia externa mediante la fragmentación de los linajes o las adaptaciones políticas estructurales estaban agotadas. La dinámica de la competencia externa para mantener una economía pública tenían consecuencias mucho más determinantes sobre la producción social que las capacidades de los mecanismos políticos de las organizaciones segmentales para resolver los conflictos. En estas circunstancias, señala este autor, la recurrencia a una colaboración militar exterior quedaba como la única alternativa de las agrupaciones zonales *mapuche-huilliche*. Las deprecaciones efectuadas a las autoridades coloniales de Valdivia desde 1758 por las agrupaciones zonales de Río Bueno, y posteriormente de Quilacahuín y Rahue, para la protección de las armas españolas, representaban la necesidad no de terminar con las instituciones predominantes de jerarquía, sino la salvaguardia de las mismas basadas en el renombre personal de los *lonco*. Las relaciones amistosas para conseguir la colaboración militar de Valdivia significaban finalmente una lucha permanente por mantener el poder político.

Durante estos años los españoles ocuparon la región aledaña a la ciudad de Valdivia, al este y al norte, donde hubo una convivencia de indígenas y españoles; la zona sur, hasta Osorno y penetrando en la costa al norte y al sur del río Bueno, entre los ríos Maullín y Punta Chaihuín, y las áreas de desarrollo agrícola, como los llanos y río Bueno. Indica Vergara (1993b) que la dinámica de ocupación territorial se extendió en un sentido fundamentalmente vertical en un eje norte-sur, pero no penetró decisivamente la zona cordillerana ni la cordillera de la costa, con la excepción de la costa cercana a la ciudad de Valdivia (Niebla, Corral, Mancera), donde la población indígena disminuyó drásticamente, y la costa al norte del río Bueno y hasta Corral. En este último espacio no se produjo un asentamiento propiamente tal, sino la adquisición o inscripción de las tierras *huilliche* por particulares. Lo mismo ocurrió en el área de la cordillera de la Costa y la pre-cordillera de la Costa al sur de Osorno.

La población *huilliche* fue siendo desplazada del valle central de la región, donde se encontraban las mejores tierras agrícolas, y comenzó a concentrarse en el poniente (cordillera de la Costa) y el oriente (precordillera y cordillera de los Andes), manteniendo todavía el control de los lagos precordilleranos.

En el siglo XVIII en América surgen los primeros movimientos independentistas criollos y se producen levantamientos de los *quechuas* en Cuzco y Alto Perú (1780), dirigidos por Condorcanqui -Tupac Amaru II-, que afectan al virreinato y sus bases de sustentación económica. A su vez la Guerra de Arauco desviaba importantes recursos económicos y costaba numerosas vidas (50.000 españoles muertos entre 1550 y 1790; en Molina 1989, 27). Era preciso, entonces, lograr la paz con el *mapuche*, Ambrosio O' Higgins fue el principal instructor en estas tratativas. Se busca la paz con el *mapuche-huilliche* entre otros motivos para establecer una zona de consolidación estratégica en el sur. La respuesta *mapuche-huilliche* fue en un comienzo de rechazo -al menos en tres momentos 1759, 1782 y 1792- para concluir con el parlamento de 1793.

De esta manera el año 1793 sería un hito en la historia de las relaciones del *huilliche* con el español: se firma el Tratado de paz. En marzo de este año O' higgins invitó a los caciques de Osorno al parlamento de Negrete para conseguir la distensión desde el Bío-Bío al Seno del Reloncaví. Los caciques de Valdivia y Osorno no pudieron acudir a Negrete, ante lo cual se encomendó al padre Alday realizar parlamentos de paz en la zona de Osorno consolidando la presencia española, refundar la ciudad, exigir donación de territorios, abrir caminos, fundar misiones y reducir a los *huilliche* rebeldes. Se realizaron dos Juntas de caciques, una en Quilacahuín el 21 de agosto, y otra en el río de las Canoas —Rahue— el 8 de septiembre de 1793. En el punto dos de ese documento se expresa que los *huilliche* dijeron:

"Que tomasen los españoles todas las tierras que hay entre los dos ríos de las Canoas y las Damas desde la Junta de éstos en cuya inmediación están las ruinas de Osorno, hasta la cordillera, para los que cedían desde ahora para siempre a favor del Rey nuestro Señor cualesquiera acción o derecho que ellos o sus sucesores podían tener a dichos terrenos sin que para esto sea necesario otro documento".

Y en la parte final de dicho documento se consigna que:

"El padre comisionado Fray Francisco Javier Alday dijo al dicho cacique en presencia de todos que solamente podía recibir y recibía a nombre de Dios y del Rey el uso y no la propiedad de las tierras que le asignaba para el establecimiento de los padres (misiones), y el cacique Canihu respondió que desde luego reservaba en sí la propiedad de las expresadas tierras como dueño legítimo de ellas y que si por algún acaso faltaban de allí los padres misioneros entraría a gozarlas él o los herederos que representasen su acción..." (en Castillo 1993, 8).

Así se cedía por primera vez tierras al español, y se comprometía la soberanía y la autonomía al quedar el *mapuche-huilliche* bajo justicia y jurisdicción española. Por tanto, en 1793 se entrega a los españoles el lugar donde se fundó la primigenia ciudad de Osorno —el año 1558 por García Hurtado de Mendoza—, para que la ciudad fuera reconstruida, y todas las tierras desde ésta a la cordillera. De Osorno a la costa se respetaba la propiedad de los indígenas.

Junto a estas medidas el 7 de diciembre de 1793 se entregaban indicaciones para la repoblación de Osorno y

"...el restablecimiento del camino de Valdivia a Chiloé por las inmediaciones de dicha ciudad nuevamente descubierta, estableciendo fuertes, poblaciones y misioneros en parajes convenientes para la conservación del camino, seguridad de la costa y completa reducción de los indios infieles que ocupan aquel territorio" (El Duque de Alcudia, 7 dic. 1793, en Molina 1989, 31).

Las usurpaciones de tierras indígenas se iniciaron tempranamente, los hombres más influyentes en el poder local, de Río Bueno y de otros sectores, acaparan tierras a fines del siglo XVIII, y forman grandes propiedades. Así, el peligro de un nuevo levantamiento *huilliche*, llevó a dictar un bando el 3 de diciembre de 1794, que prohibió la formación de

"...haciendas grandes o de crianza de ganados al sur del Río Bueno" (A.O'Higgins, en Molina, 34).

A pesar que se reguló la compra de tierras indígenas durante el gobierno de Juan Mackenna, la situación de arrinconamiento de los *mapuche* se hizo insostenible. En 1801 la realidad era que

"...los españoles se han dedicado con porfía a comprar potreros...al sur del río las Canoas y en la parte del camino real a Chiloé que intermedia esta colonia con el río Maipué y los restantes al norte de dicho río en las inmediaciones que comprende de esta ciudad; en esta parte de la jurisdicción que comprende las reducciones de los caciques Canihu y Colin no quedan ya en poder de los indios más que las tierras necesarias para su precisa subsistencia" (A.O'Higgins, 31 dic. 1801, en Molina, 34).

Entre 1827 y 1832, en los primeros años de vida independiente del Estado chileno, son

otorgados por las autoridades chilenas los Títulos de comisario a los *huilliche*. Su nombre deriva de la intervención en ellos del comisario de Naciones, empleo de la administración del Estado que cumplía funciones específicas relacionadas con los indígenas; fue creado durante la Colonia y persistió con las mismas atribuciones durante los primeros años de vida republicana. El otorgamiento del título tenía por objeto "posesionar" a los *huilliche* de su terreno y deslindar éstos. En la zona de Osorno los Títulos de comisario se otorgaron en el sector de la actual comuna de San Juan de la Costa, pues a esa zona estaban reducidas las posesiones indígenas según el tratado o Parlamento de Paz de 1793.

El año 1866 se dicta la ley de radicación de los indígenas, ley que sólo se empezó a aplicar el año 1883 con el funcionamiento de la Comisión Radicadora de Indígenas. Esta comisión levantaba un plano de ocupación que tenía una familia o grupo de familias y extendía un Título de merced sobre dichas tierras a nombre del cacique que encabezaba a los ocupantes. De este modo se deslindó la propiedad indígena para que el Estado pudiera disponer de las restantes tierras mediante remate o colonización, para cuyo efecto se fundan pueblos y ciudades, a las que se implementó con nuevas vías de acceso y comunicación: caminos, puentes, ferrocarril, etc. Este proceso de radicación -resultado, en parte, del último alzamiento *mapuche* en enero de 1881-, cuya finalidad básica es acabar con los ocupantes de sus territorios, alcanzó a aplicarse muy restringidamente en la zona de Osorno, otorgándose sólo treinta Títulos de merced a otras tantas comunidades ubicadas en el sector de Cancha Larga —Quilacahuín—. Así los *mapuche-huilliche* quedan al margen del proceso de radicación —"reducción" o "reservación"—, conservando como títulos los Títulos de comisario, pero, en cambio, fueron reducidos y privados de sus tierras por el fraude, el engaño y la fuerza: colonización espontánea de las tierras *huilliche*, que reemplazó a la dinámica colonizadora de antes de la Independencia.

Junto a ello, en la medida en que la continuidad espacial del territorio *huilliche* iba siendo interrumpida por la ola de penetración hacia el sur, los *huilliche* perdieron parte de la movilidad que los caracterizaba hasta entonces y que les permitía trasladar recursos desde una a otra zona ecológica. Esto, seguido a la pérdida del comercio con los españoles, hizo que hacia la tercera década del siglo XIX se manifestaran las primeras señales de empobrecimiento de las comunidades *huilliche*.

El *huilliche* recibió un promedio bajo de hectáreas por familia -6,1 hectáreas-, todas tierras de mala calidad que, en general, no presentaban aptitudes para montar sobre ellas una economía basada en la actividad agropecuaria. Un alto porcentaje de dichos terrenos, si no su totalidad, sin considerar algunas tierras de las cercanías de Temuco, hoy pueden ser

descritos como "marginales", ya que los *mapuche* fueron impelidos a ocupar preferentemente la precordillera andina o bien la franja de secano costero, todos suelos de aptitud forestal más que agrícola. Las mejores tierras del valle central son despobladas de indígenas y ocupadas por personajes nuevos, de acuerdo a un criterio distinto. Como señala Aldunate (1977), la constitución de la terratenencia en la región ubicada al sur del río Toltén, tuvo una evolución diferente. Allí la zona fue:

"[...]...concebida como un avance militar en épocas coloniales, sus habitantes tuvieron un contacto más estrecho y directo con el español a través de las misiones, jesuitas y después franciscanos, y de funcionarios que, como los capitanes de amigos y comisarios de naciones, servían de intermediarios entre la autoridad y el indígena. En 1795, con la repoblación de Osorno, comienza en estos territorios un lento proceso de ocupación de tierras, el que se acelera y alcanza un ritmo vertiginoso con la colonización extranjera de la segunda mitad del siglo XIX. Todo este proceso se hace a expensas de la propiedad indígena, la que no contaba, en ese momento, con los elementos legales de protección. De esta manera, en esta región la constitución de la propiedad indígena queda absolutamente postergada frente a la colonización por extranjeros y nacionales. Se otorgan solamente 600 títulos de merced en la antigua provincia de Valdivia y 2 en la de Llanquihue, quedando el resto de la población aborigen fuera de este proceso. El problema actual de la terratenencia mapuche en esta región es, pues, el de su constitución legal. La mayor parte de las reducciones que allí permanecen, ocupan tierras que, en el mejor de los casos, son del fisco y otras veces de personas naturales que las han inscrito a su nombre, lo que es fuente de conflictos, pleitos de toda índole y situaciones de permanente tensión" (en Valenzuela *et al.*, 1985, 28).

Por esta vía, la economía *mapuche-huilliche* se transformó en una economía campesina, vinculándose al sistema de mercado, una racionalidad económica desconocida para este pueblo. Ya que contaban con recursos productivos escasos —fundamentalmente tierras— y puesto que el mercado no les era una instancia bien conocida, la consecuencia más inmediata será el empobrecimiento rápido y sostenido de una sociedad completa.

Dos fenómenos permitieron, sin embargo, revertir la pérdida de recursos de tierras y de subsistencia de parte de los *huilliche*. El primero era la posibilidad de mantener todavía lazos comerciales con los indígenas de la otra banda de la cordillera de los Andes, comercio que no dejó de practicarse pese a los obstáculos que las autoridades hispanas ponían para su práctica. El segundo fue la posibilidad de migrar hacia el norte, a la Araucanía, territorio todavía libre, o al este, hacia las pampas, donde el auge *maloquero*

ofrecía las posibilidades de una vida holgada. Finalmente, hacia las áreas pre-cordilleranas y de cordillera de la Costa, donde podía practicarse la agricultura y la ganadería con relativo éxito.

La situación legal, respecto a la posesión de tierras, de los *mapuche* en las provincias de Bío-Bío, Malleco y Cautín, es radicalmente diferente a la de los *huilliche* que viven al poniente de la ciudad de Osorno (hoy comuna de San Juan de la Costa). A los *mapuche* propiamente tales se les entregó entre 1883 y 1929 un total aproximado de tres mil Títulos de merced, lo que permitió que se constituyeran en esos territorios igual número de reducciones indígenas, situación jurídica que si bien no se compadeció con la calidad de los suelos, al menos pudo asegurar a los grupos que allí quedaron viviendo, una cierta estabilidad respecto del expansionismo que experimentaba la sociedad mayor. De este modo, el Título de merced era entregado a un cacique que representaba a un grupo de parientes poco numerosos, los que, en todo caso, pudieron formar una reducción.

Entre 1850 y 1935 se produjo una compleja dialéctica entre colonización espontánea y colonización oficial, que perjudicó a los *huilliche*.

La colonización alemana ocupó toda el área al sur-este de Osorno, la zona aledaña al lago Llanquihue y la región de Carelmapu. En 1853 se dictó el decreto que declaraba a Llanquihue como territorio de colonización. Los deslindes de dicho territorio respetaban, en su parte gruesa, los terrenos ubicados al poniente de Osorno. En otras palabras, los terrenos de la costa no se declararon aptos para la colonización porque, además de que en ellos vivían los *huilliche*, eran tierras de mala calidad para la agricultura. Los dirigentes de la colonización fundaron en la zona de Carelmapu la ciudad de Puerto Montt, que constituyó el eje de penetración del territorio desde el sur.

La zona de San José de la Mariquina, al norte de Valdivia, fue también ocupada por los alemanes, perdiéndose en parte la conexión espacial de los *huilliche* con los grupos de la Araucanía. Éstos se estaban viendo sometidos, además, a las campañas de "pacificación" del ejército chileno. Lo mismo ocurría con los *huilliche* y demás grupos étnicos de las pampas, que fueron completamente derrotados por el ejército argentino y perdieron el valioso recurso del ganado. Afectadas por la pérdida del ganado y de gran parte del territorio, las regiones indígenas pampinas ya no constituían un lugar de atracción para los *huilliche* que migraban allí, ni tampoco para el comercio inter-étnico practicado por los *huilliche* de este lado de la cordillera.

La ocupación del valle central se consolidó definitivamente durante el siglo XIX. Así, durante las primeras décadas de este siglo, se manifestó un proceso expansivo que penetró en las áreas de refugio de los indígenas: la zona sur-oeste de osorno y la cordillera de la Costa; las zonas precordilleranas y cordilleranas. Con ello, la tendencia iniciada en el período anterior, de arrinconamiento de las comunidades nativas en las áreas marginales, no hizo sino agudizarse al máximo, con la implicancia adicional de que ahora la propiedad legal de la tierra quedó en manos de los particulares y no de los indígenas.

Gracias a este último movimiento expansivo, se formaron áreas rurales de propiedad mixta indígena/no indígena. Entre las comunidades *huilliche* se podía (y se puede aún) encontrar grandes propiedades cuyos dueños eran/son chilenos o descendientes de alemanes. Estas grandes propiedades iban aumentando su tamaño a costa de los *huilliche*, ya sea a través de compras, fraudes o a costa de la violencia. Además, generalmente, ellas estaban ubicadas en las mejores tierras agrícolas, mientras que los *huilliche* quedaban con las tierras con mayor pendiente, menos fértiles, etc. Las haciendas y fundos acogían, sin embargo, a los indígenas, como inquilinos y peones, aliviando en parte la presión de la falta de recursos que sufrían éstos.

En este período, el empobrecimiento de los *huilliche* resultaba patente. Acosados por las usurpaciones, que les significaban, por lo general, la pérdida no sólo de tierras sino también de animales, siembras, etc., los *huilliche* abrían el bosque para los cultivos o para mantener los escasos animales, erosionando un terreno no apto para estas actividades productivas. El crecimiento de la población, junto con el deterioro y la disminución de las tierras, puso el elemento que faltaba para que la dinámica de empobrecimiento se transformara en permanente. La falta de créditos, ayuda tecnológica o buenos subsidios para los indígenas, devenidos en pequeños campesinos, contribuyeron a que la situación de marginalidad económica de los *huilliche* aumentara en las décadas siguientes.

Las violentas ocupaciones y despojos, realizados principalmente por particulares, se hicieron más frecuentes a comienzos de este siglo. En diciembre de 1911 un desalojo ordenado a favor de la sociedad Rupanco concluyó con cuatro muertos, siendo en octubre de 1912 absueltos de toda responsabilidad los cuatro carabineros participantes del suceso.

Sólo un año después, y como consecuencia de un desalojo de tierras otorgado a favor de un rico propietario, se produjo en Forrahue uno de los principales hechos de violencia en la zona de Osorno, la masacre fue materializada por la policía —el Estado—, no por particulares, en ella murieron quince *mapuche* y otros diez quedaron heridos. Los informes

oficiales sobre Forrahue eximieron a los carabineros de toda responsabilidad por lo ocurrido, culpando, en cambio, a los *mapuche*. Forrahue se convertiría, de esta manera, en el símbolo de la violencia sobre el *mapuche-huilliche* (Vergara 1991).

En la década de 1930 este tipo de atropellos disminuye. Esto ocurre porque ya las mejores tierras de la región, las ubicadas en el valle central, habían sido ocupadas por los particulares, los *huilliche* habían sido "arrinconados", marginados en tierras de escasa aptitud agrícola o ganadera. También influyeron otros tres factores:

1.- Las denuncias de parte de los mismos afectados, así como de organizaciones étnicas. En 1910 se formó, en Temuco, la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, contando entre sus miembros a *mapuche* del sector *huilliche*. En 1912, tres dirigentes de la organización se hicieron presentes en Osorno poco después de ocurrida la matanza de Forrahue. También en 1914 y 1916 se apoyó a delegaciones de *huilliche* en Santiago.

2.- En los años veinte grupos de obreros organizados en la Foch prestaron apoyo a *mapuche* que concurrían a Santiago a denunciar despojos.

3.- Por su parte, algunos sectores de la Iglesia católica levantaron críticas por lo que ocurría a propósito de la situación de las tierras *mapuche* (Vergara ob.cit.).

En el período que se inicia en la década del treinta, el territorio *huilliche* se ha reducido a varios centenares de comunidades apartadas entre sí y rodeadas por otro tipo de propiedades. Se detaca en este período la presión sobre las comunidades vernáculas. Esta presión ha sido, de parte del Estado, una presión por la división de las reducciones, finalmente lograda durante el régimen de Pinochet, con la promulgación del D.L. 2.566 (1979).

La ley N4802, de enero de 1930, ponía término al proceso de radicación, impidiendo que los *huilliche* se acogieran a este mecanismo. Ni en Llanquihue ni en la zona de Osorno se entregaron Títulos de merced. En 1931 el Estado chileno promulgó el texto definitivo de las leyes sobre Constitución de la Propiedad Austral, que en definitiva se aplicó por muchos años. En ésta el artículo dos dispone que:

"Continuará radicándose a los indígenas con arreglo a las leyes vigentes sobre la materia, sin perjuicio de que puedan acogerse a esta ley".

La ley sobre Constitución de la Propiedad Austral salvaba la situación de los indígenas aún no radicados, como lo eran los *huilliche*, remitiendo la solución a una ley

"...que no contemplaba la radicación de más indígenas y que fue dictada con el único fin de dividir las comunidades mapuches radicadas con Título de merced" (Castillo 1993, 24).

Los mecanismos contemplados en el D.F.L. 1600 de 1931 para que los *huilliche* pudieran obtener del Presidente de la República el reconocimiento de la validez de sus Títulos de comisario, sólo podían hacerse efectivos para los indígenas que se encontraran aún en posesión de sus tierras, caso que no era el de los *huilliche*, ya despojados de ellas.

En la práctica, los particulares lograron reconocer sus títulos, no así los *huilliche*, quienes no estaban informados de las acciones de éstos o eran engañados por funcionarios legales que les negaron la existencia de soluciones concretas para ellos (Vergara 1991, 44).

De parte de los particulares, por otra parte, se evidencia una presión exitosa por apropiarse de las propiedades indígenas reconocidas por las leyes de Radicación y de Propiedad Austral, que dejaron a los *huilliche* en posesión de más de un medio millón de hectáreas, que interesan a los particulares y a las empresas.

Como escribe Vergara:

"La violencia ejercida sobre los huilliches para apoderarse de sus tierras, se llevó a cabo sobre la base de una situación legal indefinida respecto de los títulos entregados a ellos a inicios del siglo XIX...se podría plantear que, entre los huilliche, la usurpación de hecho, precedió a la de derecho, legal. En el caso de los mapuches de la Araucanía, la expoliación fue primero legal (a través de la ley de 1866 y la puesta en práctica del sistema reduccional) y posteriormente ilegal (sobre la base de los títulos de merced entregados)" (1991, 45).

Como corolario a este proceso global de parcelación, al no poder soportar las tierras *huilliche* una carga demográfica muy elevada, un sector significativo de la población se ve forzado a salir de su tierra y buscar trabajo remunerado, todo ello ante la imposibilidad de subsistir con los escasos recursos de la economía familiar. A su vez, los que permanecen en los terrenos de sus padres van a presionar en su edad reproductiva y productiva por tener un predio del cual vivir. Dicha presión será tanto o más fuerte cuanto más elevado sea el número de descendientes a que pueda haber dado origen un jefe de hogar.

Vergara (1991) señala que el contexto nacional dentro del cual se llevó a cabo la expoliación de tierras y violencia sobre el *mapuche*, es el de un "Estado oligárquico", un Estado cooptado por los sectores dominantes, en especial por los ligados a la hacienda y el latifundio, Estado que pretendiendo ser liberal, no llegó nunca a desarrollar un efectivo estado de derecho, ya que esto chocaba con su lógica de dominación no sólo económica, sino también política y cultural.

Hoy en día, la X Región se encuentra sometida a una dinámica económica vertiginosa de explotación de los recursos, especialmente explotación forestal, actividad en la cual esta región es la principal del país. Tal dinámica ha generado casos de conflictos con comunidades nativas, como el caso de la comunidad Catrihuela y la comunidad de Monte Verde (véase Monku-Kusobkien, 1987, 43-50; en Vergara 1993), fenómeno que ocurre sin considerar la situación de las comunidades *huilliche*, y haciéndose caso omiso del deterioro del medio ambiente.

En cuanto a la situación de las tierras *huilliche*, no se ha producido ningún cambio cualitativo importante respecto a la tenencia "ilegal" por parte de muchas de las comunidades indígenas, quedando, sin embargo, postergados por el gobierno de Aylwin los juicios por no pago de contribuciones y por desalojo de predios fiscales, no, en cambio, los juicios por desalojo de particulares, que podrían reactivarse en cualquier momento.

El anterior gobierno suspendió, también, la división de las comunidades indígenas, lo cual, de acuerdo a cifras de 1987, afectaría a 49 comunidades indivisas en Valdivia y Osorno (González, 1986, 11; en Vergara 1993), pero es muy probable que algunas de éstas ya se hayan dividido. Junto con ello, el pasado gobierno concedió préstamos para proyectos productivos a través del fosis. La nueva Ley indígena, plantea, por otro lado, una solución más permanente para el apoyo económico de las comunidades indígenas, a través de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi), entre cuyas atribuciones estaría no sólo proteger la conservación de las tierras y aguas indígenas, sino también aprobar los diferentes programas de desarrollo que tiendan al cumplimiento de sus objetivos, evaluarlos y asegurar la ejecución de ellos.

Estas medidas podrían significar un paso en la elaboración de una nueva relación con el pueblo *huilliche*, una relación ya no de conquista o de ocupación, sino de cooperación y mutuo entendimiento. Quizás, estemos ante el inicio de una época distinta, en la cual el Estado asuma integralmente el planteamiento de los *mapuche-huilliche*.

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

IV
MEMORIA *MAPUCHE-HUILLICHE*

A lo largo de nuestro estudio nos enfrentamos ante el fenómeno que el historiador colombiano J. Ocampo reconoce como continental:

"Un problema que afronta el historiador de las ideas en América Latina contemporánea es la vigencia de las dos formas vivenciales en la concepción del tiempo: la temporalidad de larga duración y cíclica del mundo indígena (una historia cíclica y atemporal donde predominan los mitos y los ritos, con una profunda ligazón de la unidad del devenir), y la temporalidad lineal, histórica, establecida por los europeos" (1986, 402-403).

Ante la yuxtaposición de los dos "tipos de tiempo", presentamos el resultado de nuestro estudio cualitativo dividido en dos secciones, que hemos denominado *memoria mítica* y *memoria histórica*. Esta dicotomía corresponde en lo sustancial, respectivamente, a la "historia ideológica" y a la "historia objetiva", de acuerdo a los conceptos de S.F.Nadel, y también a la oposición formulada por E.Minkowski, entre "memoria de fabulación" y "memoria consistente", como ya señalábamos en el capítulo II. Nuestro foco interpretativo está posicionado sobre la construcción alegórica de esta memoria.

La temporalidad lineal e histórica que percibe Ocampo en América Latina (19) —aquí sincretizada junto con la concepción *mapuche-huilliche* del tiempo, que ya señalaba Sofía Painiqueo en el marco teórico—, la vemos enmarcada dentro de los distintos textos bíblicos. Es la centenaria evangelización católica, y pentecostal también durante ya algunas décadas, la que ha insertado fuertemente estos elementos básicos de la cosmovisión occidental. En los relatos que aquí estudiamos se halla presente tanto explícita como implícitamente este influjo de la cultura escrita —aunque sin lograr incorporar con éxito una cronología occidental en la memoria *huilliche*—, hoy en día ya claramente adaptado e internalizado en el imaginario *huilliche*.

De esta manera, en este memorial *huilliche* nos encontraremos con la historia bíblica de Noé, el tópico sacrificial, las figura de Jesús y de la Virgen del Carmen, la metáfora ontológica de la piedra, el valor de la piedad, el simbolismo del color blanco, del agua y la sangre, todos insertos hoy -también- en los complejos pensamientos de nuestro pueblo *mapuche-huilliche*, dándose así origen a la transhistoria a que se refería Eliade.

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

IV.1.
MEMORIA MÍTICA

"Todo mito es una búsqueda del tiempo perdido".

C. Lévi-Strauss.

"Toda religión constituye la manifestación espontánea de un cierto estado anímico predominante".

C. Jung.

La memoria mítica aquí relatada se encuentra íntimamente entrelazada al entorno físico en que viven estas comunidades, a *su* medio natural circundante, los recuerdos de larga duración están enraizados en *su* espacio: así, diríamos (y como iremos visualizando a través de sus relatos) que el abuelito *Huenteao* y *Canillo* están ambos encantados en roca; Marta en el mar, María en las mareas; *huachihue* hay entre las huellas forjadas en la selva; la laguna Copío es tal; el rey Atahualpa permanece en el interior de tierras y aguas (temporalmente al menos) y *Tren-Tren* son los cerros.

Uno de los aspectos que nos interesa en el estudio de la memoria mítica, es la función que ejercen los mitos como fuerzas operantes y la adaptabilidad a los cambios haciendo siempre presente la permanencia; la utilidad psicológica de los mitos en las comunidades donde circulan.

Encontramos en los mitos un conjunto de creencias brotadas del fondo emocional, que se expresan en un juego de imágenes y símbolos y se manifiestan como fuerzas operantes en ambas comunidades. Asimismo, como una estructura mental, con cuyo auxilio se nos hacen asequibles ciertas configuraciones históricas que, de otra manera, permanecerían

cerradas a nuestra comprensión.

Se advierte en sus relatos la energía de su lenguaje como forma de resistencia, de un lenguaje que encuentra su soporte y aliciente natural en el mito, el que actúa como fuerza liberadora que va tomando su vigor del pasado para transmitirlo al presente y proyectarlo hacia el futuro.

Su mitología explora esas zonas mixtas donde las polaridades son resueltas sincréticamente. Nos descubre un mundo hecho de utopía y desgarramiento, alimentado por el sueño de la redención.

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

IV.1.1.- *TREN-TREN*([20])y DILUVIO, o EL RENACIMIENTO *MAPUCHE*

El relato de *Tren-Tren* y *Kai-Kai* es considerado por los estudiosos de la mitología *mapuche* como el mito que otorga identidad de origen, aunque éste no sea un mito de origen propiamente tal, pues los seres humanos ya existían antes del diluvio. Este mito narra la lucha entre dos fuerzas contrarias (generalmente simbolizadas por dos culebras), la de las aguas y la de los cerros; la de las aguas crea un diluvio; la de los cerros eleva las montañas para salvar a los *mapuche*, quienes logran así escapar de las inundaciones, no obstante esas montañas suben tan alto que casi tapan al sol; hubo entonces que hacer un sacrificio para restablecer el orden cósmico. Se dice que las personas que no se libraron de las aguas se transformaron en peces o rocas.

En la versión *huilliche* se encuentra profundamente entroncado con la historia bíblica de Noé. José Aucapán, de Pichilafquenmapu, lo narra:

"El *Tren Tren* fue un morro, cuando pasó el diluvio, que llovió cuarenta días y cuarenta noches, y empezó a llenarse el mundo de agua, en ese tiempo cuando hizo el arca Noé, entonces a ese cerro se fueron los *mapuche* cuando ya no tenían donde estar ya, y ese cerro empezó a crecer y a crecer parriba, y a cada paso que daba parriba se comía un cristiano (21), y así topó hasta el cielo, y por el sol llevaban sombreros, el que llevaba artesa se quemaba, el que llevaba de greda se resistía al calor del sol, y así hasta cuando fue bajando el agua, pero cuando ya bajó el agua, el *Tren Tren* se quebró, se fue como un volcán pa bajo, eso fue por una mujer que se quería comer el *Tren Tren*, y al gritar la mujer, se derrumbó desde arriba, y los campanarios se fueron pa bajo, están los campanarios redonditos, y ahí bajó, ahí se quedaron los *mapuche* tranquilos..., eso fue en el tiempo del diluvio, de ahí se salvaron muy pocos, hirvió mucha gente ahí, no sé como pasaban algunos, de una altura a otra altura, sería a nado, o sería en alguna embarcación...eso me conversaba el finao de mi abuelo, mi abuelo murió de cientoveinte años, se llamaba Clodomiro Huenupán Ancahuenu".

Candelaria Huenupán, de Pucatrihue, lo relata introduciendo la temática del sacrificio:

"*Putrentren* (22) que dicen, ésa es historia de los antiguos cuando pasó el siglo dicen po, dicen que ése crecía po y cuando iba alzando más arriba...decían los antiguos, cuando pasó el diluvio po, dicen que se fue más arriba una gente, toda, todas subían ahí afligidos, pero como Noé también se hizo el arca, ahí entraron no sé cuántos, como ocho elefantes entraron, de ahí más no abrió la puerta, ahora creció el *Tren Tren* dicen, mientras que se subía más arriba: '¡*tren*!, decían, subía más arriba y se abría la tierra, se abría así, y le metieron una persona que nació en la mañana, y con esa fe se arrancaba más arriba, lo mandaban a que fuera a pisar ahí, y adonde pasaba a pisar ahí pasaba pa bajo, y subía más arriba, pero llevaban diferentes sabandijas, decían, yo escuchaba po...dicen que ése se terminó cuando una de las gentes que iban arriba que dijeron: ¡ay, Dios!, se quebró el cerro, en Lafquenmapu ahí están po, ahí están todos los cerros amontonados ahí, esa altura grande se llama *Putrentren*, de esa altura cayó y acá abajo tiene otro, lo lleva el río, ahí siembran arriba, hay limpia, abajo es pura vega tal como está aquí, pero rodeado de vega, y ese cerro dicen que cayó cuando pasó el mundo, así decían po, por eso quedó la tierra así, la mitad de la vega y está el volcán ahí po, no alcanza na el agua tampoco ahí...los *mapuche* se morirían no más po, no ve que ésos eran del diablo los que iban ahí po... nosotros somos generación de Noé po, Noé se salvó con su arca, no ve que él predicó el evangelio, que faltaban cien años [decía], pero no le creyeron po, y ahora empezó a salir por ahí que va a pasar el mundo, va a pasar diluvio y guerra, 'ah, éste está leso, lo retaban así po, 'ándate pa tu casa leso -le decían-, que andas disvariando, y cuando alcanzó el tiempo, él daba un hachazo todos los días, los otros se reían de que daba un hachazo, pero él tenía su poder po, que Diosito daba un hachazo, pero él ya tenía avanzados los palos, ahí se hizo el arca, y el arca ahora cuando ya cumplió los cien años, ahora los gentiles, los que lo invitaban, trataron de hacer casamiento, cumpleaños, mataban corderos, oveja, vaca, tenían gran cacheteo cuando pasó el mundo, diluvio, ahora llovió cuarenta días y cuarenta noches, y el arca ya estaba hecha ya, ahora cuando Diosito le dijo: 'Noé, usted los incrédulos no los admita acá adentro, si usted admite algún incrédulo, ya, que quede colgado afuera, que ande no más, no le tenga lástima, ahora como todas las fieras que entran ahí, los leones, caballos, todos silvestres animales, pa dentro, al arca no más...pero dicen que entraban todos de parsito no más po, no entraron na al abunda no más po, porque el mismo Dios dictó eso, que entren todos de parsito no más po, todos entraron, hasta sabandijas, cuántos eran los que habían po...".

Héctor Punol también especifica lo que pasó con los *mapuche:* todos murieron por "incrédulos", por "gentiles". Sólo después de Noé, con la nueva generación, volverá a

surgir su pueblo, desde la naturaleza renacerá la nueva encarnación *mapuche*:

"Los *mapuche* entraron ya, cuando ya se afligeron, ya se llenó todos estos bajos aquí, todos fueron subiendo los cerros, el agua con cuarenta días y cuarenta noches ya tenía que enaltar po, ya se emparejó el mundo de agua po, cada día más todavía, más, más, más, al final ya fue tapando hasta arriba el cielo, ya se fueron perdiendo las tierras, se llenó de agua el mundo, ahora se colgó el arca, ahora andaba nadando, y la gente ya afligida ahora, empezaron a colgarse del arca, pero ya Noé no los atendió, selló el arca, el mismo Diosito lo selló...ahí no se salvaron na [los *mapuche*], tan sólo que se salvó Noé no más con su familia, con sus hijos, su esposa, y las bestias, palomas, sapos...murieron todos, todos... Noé después ya empezó a rendir po, entre ellos mismos, familia, y ahí fuimos rendidos...'*tripai* diluvio (23) decían los viejitos, ahora cuando se recogió el agua, ahora anduvo Dios po, 'ay que dijo Dios, todos sus hijos amontonados por ahí, en los riscos, por ahí por dónde sería po, en las quebrás amontonados los *mapuche*, 'ay que dijo Dios, 'voy a pasar a fuego, no voy a ver nadie, ahora fue en agua, ahí quedaron, debajo de los palos estaban otros, así que Noé no más hizo rendir la gente otra vez po, y Diosito después para que haya más *mapuche*, hizo gente, juntó a los varos (24) y ahí los hizo como gente po...".

Se releva en los relatos la necesidad del sacrificio para salvarse del diluvio. Éste es humano o animal, "se abría la tierra, se abría así, y le metieron una persona que nació en la mañana" dice Candelaria Huenupán. Juan A. Piniao, de Pichilafquenmapu, se refiere a "una o dos vacas". Dice él, el actual *machi* de Pichilafquenmapu:

"Ahí decían que se salvaron muchos con el *Tren Tren* que le nombraban, el *Tren Tren* era una altura que se levantaba para arriba, ahí es donde acudían cientos y miles de animales, así que el *Tren Tren* que gritaba cuando ya lo iba alcanzando el agua mucho, ahora que decía '*tren tren*, y le votaban una vaca o dos vacas, le daban, y crecía parriba, tendría una boca seguramente y ahí le votaban la vaca, y ahí crecía parriba, y por ahí se iban salvando, hasta que al final serían contados los que se salvaron, y eso alcancé a oír...ésos se derrumbaron muchos, al final, contaban los antiguos, que eso quedó sobre el agua ese pedazo de cerro, y se fue a caer quizás dónde por ahí en otras partes, por ejemplo aquí en el Laupulli, que queda aquí abajo, en Chaihuaco que nombran aquí abajo, ahí al medio hay un cerrito así que está rodeado en agua, en el verano tiene pasá ése, pero en el invierno ya no, y eso me contaban a mí".

Se relata que la progresiva degeneración de la "anterior humanidad" justifica el diluvio, el cataclismo, del cual se salva Noé, su mujer e hijos con sus esposas porque "Noé fue en su

época un hombre recto y honrado y procedía de acuerdo con Dios", después vemos que los hijos de Noé se convirtieron en antepasados de una nueva humanidad. Pero un día decidieron los hombres edificar "una torre que alcance al cielo". Ésta fue la última hazaña "luciferina". Entonces Yahvé confundió las lenguas de modo que los hombres quedan incapaces de entenderse, que es cómo los *huilliche* visualizan su situación quinti-centenaria: *"estamos en Babel"*, -y se podría agregar: "esperando Pentecostés".

La concepción que se desprende de este mito muestra claramente los efectos de casi dos siglos de misión en estas comunidades. Incluso el tópico sacrificial está claro en la Biblia. Se señala allí que cuando las aguas se retiraron, la barca se detuvo sobre los montes de Ararat. Salió Noé y ofreció un sacrificio. "El Señor olió el aroma que aplaca y se dijo: No volveré a maldecir la tierra a causa del hombre". Estableció una alianza con Noé y con sus descendientes, y el signo de esta alianza fue el arcoiris.

Pero el diluvio no deja de ser reinterpretado y revalorizado bajo la cosmovisión *mapuche*. Tomemos la red metonímica -trasnominación- que organiza la significación alegórica de esta memoria. Si *Tren-Tren* es una metonimia de la naturaleza, de *mapu*, el destino de éste es una metáfora alegórica de la condena de la sociedad "antigua", "prebíblica". La sociedad tradicional está, asimismo, explicitada en el relato. En el "viaje" de *Tren Tren* por los aires, impidiendo la catástrofe, es sacrificado un/unos representante/s de la sociedad tradicional "pecadora". Sólo viendo en "una persona que nació en la mañana", "un cristiano", o bien "una o dos vacas", una metonimia de la sociedad tradicional, se explica esa misteriosa relación de complicidad que el/los cerros establece/n con el pueblo *mapuche*. Saben que la suerte de los dos es una sola, y se oponen a que las fuerzas negativas del mundo -aquí las excesivas aguas- que confunden al *mapuche* con "hombres impuros", por lo que quieren matarlo, lleven a cabo su objetivo. Ambos, hombre y tierra, sugestivamente, caen por el valle en el mismo trayecto y hacia el mismo final: el de su muerte y posterior resurrección.

De esta forma el caos, producido desde fuera, da paso al cosmos gracias al esfuerzo conjunto de *mapuche* y sus dioses. Muy pronto repueblan la tierra los hombres. Surgen así, como veremos, la figura del abuelito *Huenteao* y del Inca Atahualpa, la primera como símbolo actual de resistencia cultural, la segunda como promesa futura de nueva plenitud. Destacable es cómo las cualidades de Noé -recto, honrado, procede de acuerdo con Dios- se asemejan a las cualidades que se señalan de *Huenteao* cuando estaba vivo, así como Cristo sacrificado y redentor, quien muere para resucitar en bien de la humanidad, se asemejan al Inca Atahualpa.

En *Tren Tren* (como también, aunque no igual, en el Inca), es la naturaleza misma -de la cual forman parte- quien redime a los *huilliche* de sus culpas y restablece el orden moral.

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

IV.1.2.- EL ABUELITO *HUENTEAO*

Dijisteis
que no eran verdaderos nuestros dioses.
Nueva palabra es ésta,
la que habláis,
por ella estamos perturbados,
por ella estamos molestos.
Porque nuestros progenitores,
los que han sido, los que han vivido sobre la tierra,
no solían hablar así...
Y ahora, nosotros
¿destruiremos
la antigua regla de vida?...
No podemos estar tranquilos,
y ciertamente no creemos aún,
no lo tomamos por verdad,
(aun cuando) os ofendamos. (26)
"Ésta es la aldea de la muerte;
ésta es la casa ritual de la muerte;
éste es el útero.
Voy a abrir la casa. La casa está cerrada,
y yo voy a abrirla".

Chamán chibcha.

El mito principal del pueblo *huilliche* costero, es el mito del abuelito *Huenteao;* este personaje mítico (27) es en sí mismo el referente básico y clave de su identidad, sintetiza lo que "este pueblo es hoy". Así como el mito de *Tren-Tren* hace referencia al

renacimiento del pueblo *mapuche-huilliche*, los relatos sobre el abuelito *Huenteao* abordan fundamentalmente las temáticas de la Conquista y colonización.

El abuelito *Huenteao* constituye la base de la organización social y el consenso simbólico en cuanto se le considera no sólo el protector local, sino también el centro de convergencia de todos las demás creencias numinosas, y también, de las condiciones actuales de sobrevivencia. Así podemos decir que él *es el principio vital de la comunidad de Pucatrihue, y el principio integrador entre ambas comunidades aquí estudiadas.*

El abuelito *Huenteao* es el depositario de las características que van a identificar a estas comunidades *huilliche,* y su memoria oral se construye a través de él: llega desde la precordillera de la Costa como marero para quedarse definitivamente en el mar de Pucatrihue. Sus viajes por las montañas y la selva, hacia la playa, los concluye un día metamorfoseado en héroe mítico. *Huenteao* es luchador, creyente profundo, humilde, hombre de poder y esperanza. A partir de él se teje parte importante del "estado de ánimo" de estas comunidades, y se alzan las fronteras entre lo propio y lo ajeno.

Hoy en día *Huenteao* es roca, isla, santuario y "refugio", es *el* recinto numinoso, polisimbólico. Sus connotaciones son, como veremos a través de los diversos relatos, semejantes a la figura de Jesús, en el cristianismo. De hecho, su figura nos parece haber surgido, en parte, por la influencia de la evangelización: también el Deuteronomio utiliza la metáfora ontológica de la piedra para proclamar la realidad absoluta de Dios como fuente única de creatividad. En su cántico dice Moisés:

"[Yavé] es la Roca, cuya obra es perfecta,/ y todos sus caminos son justicia./ Es Dios leal, no pérfido,/ es recto y justo./ Se portaron mal con él, ¡hijos indignos!/ generación perversa y depravada./ [...] Acuérdate de los días pasados,/ recuerda las generaciones anteriores./ Interroga a tu padre, que te cuente,/ a tus ancianos, que te expliquen./ [...] Provocaron a Yavé con dioses extanjeros./ [...] Sirvieron a dioses que no conocían,/ dioses nuevos, recién llegados,/ a los que nunca veneraron sus padres./ Te olvidaste de la Roca que te creó,/ olvidaste al Dios que te engendró./ [...] Les voy a esconder mi rostro,/ a ver qué será de ellos./ [...] borraré su recuerdo de en medio/ de los hombres.../ [...]Yavé hará justicia a su pueblo/ y se apiadará de sus siervos,/ cuando vea que su sangre se agota,/ que no queda ya ni hombre libre ni esclavo./ Yavé les dirá entonces: ¿Dónde están/ los dioses de ustedes...?/ [...]Yo doy la muerte y doy la vida./ Yo hiero, y soy yo mismo el que sano,/ y no hay quien se libre de mi mano./ [...]volveré la venganza contra mis adversarios,/ y daré el pago a quienes me aborrecen./ [...] Que las naciones ensalcen a su pueblo./ Porque él

venga la sangre de sus siervos/ y devuelve la venganza a sus adversarios,/ mientras purifica la tierra de su pueblo".

Como vemos, en la propia Biblia encuentran los *huilliche* el llamado a recuperar lo propio y abandonar lo ajeno. Entrega ésta un mensaje, que, situado en la mente de un pueblo de extensa cultura y larga tradición oral, resulta, por decir lo menos, ambiguo: se lo puede interpretar de acuerdo a los objetivos de los misioneros, pero también en forma diametralmente opuesta.

Narra su historia María Z. Paillamanque, de Pucatrihue:

"El abuelo *Huenteao* era un joven, carnal, y este joven se vino al mar a pasear y ahí pensó, pensó, pensó, no olvidaba a Dios, y él se encontraba aburrido, así que decía él '¿cómo me pondrían un poder aquí en el mar?, así pensaba, mientras hacían viajes al mar, venía con sus hermanos...pero él no hacía na empeño como hacían los otros que tomaban cosas del mar, como algunos llegan no más y empiezan a buscar cosas del mar, conchitas, todo eso buscan, pero él no po, él solía andar en la playa no más, comía le daban pero comía un poquitito no más, ya al segundo viaje los hermanos se encontraron medio extraños con él, y éste les robaba el sueño a sus hermanos y salía a rodear el mar, cuando ellos se despertaban no estaba nada él, y ahí salían a aguaitarlo pero no lo veían na po, y después con el tercer viaje ya se vino a quedar, ya lo perdieron, no lo pillaron nunca más, se perdió, desapareció...y como los antiguos antes tenían unas ideas de hacer *machitún* (28), ésa es una médica que medicina, sana y reconoce a veces qué es lo que pasa, y ahí hicieron así, vinieron los hermanos a buscarlo, los hermanos no estaban conformes, los mayores menos, no hubo caso, no lo pillaron na, hasta el año, vinieron a andar los hermanos, y vieron a su hermano pero con una señora muy linda, un pelo que llegaba a batir el agua, pero puro oro, ella que movía su pelo, ¡pero si llegaba por allá el pelo! (29), y él lo peinaba aquí, ése es el encanto po, y después sus hermanos que lo buscaban tanto lo vieron en una silla de oro po, linda silla, ahí era su hermano que estaba sentado al que lo estaban peinando, ahí vino la médico. Por eso se dice que él tomó el poder del mar, y esa piedra, al otro lado, ése es un milagro que hay ahí...usted se va riendo del abuelo, un poquito que tranquee más, listo, se quiebra, se da un golpe".

La referencia al pelo de oro de la sirena-esposa se entrelaza con la leyenda de la ciudad de los Césares. La sirena recuerda el mito *mapuche* de *Sumpall:* ser mitad humano, mitad pez, que tutela las aguas de los ríos, lagos y mares. *Sumpall* está aquí representado en forma femenina. Podemos hacer la siguiente lectura: *Sumpall* se habría llevado a vivir a

las aguas, *sacrificio*, a este joven *huilliche*, el que, transformado en dueño del mar les brindaría apoyo económico -recursos marinos y buen tiempo-, espiritual -fuerza para soportar las precarias condiciones de vida-, y, proyectándose hacia el pasado, también bélico al dar "la victoria" sobre los españoles en la guerra. Se cumpliría de esta manera el intercambio de dones: gracias al acontecimiento sacrificial, el poder de *Huenteao* resulta ahora omnipresente: es el principio de la reciprocidad, que juega un papel clave en la cosmovisión *mapuche*. Es precisamente su muerte la que conforma y proclama su condición sobrehumana. No es inmortal, como los dioses, pero se diferencia de los humanos por el hecho de que sigue actuando después de muerto. El sitio donde fue consagrado irradia poder sobre los mortales durante siglos. Nuestra hipótesis, es, en fin, que *Huenteao se aproxima a la condición divina gracias a su muerte, pues goza de una existencia ulterior ilimitada, ni larvaria ni puramente espiritual, sino consistente en una supervivencia sui generis, ya que depende de las "huellas" o símbolo de su cuerpo. Huenteao es hoy una figura heroica.*

M.Z.Paillamanque es clara al respecto:

"La esposa quizás dónde tendrá su casa, se lo llevó ella, ésa era del agua, ahora lo tiene al otro lado...y era una persona igual que nosotros no más, de tanto acordar de Dios, y Dios y puro Dios no más, no se acordaba de nada malo, el Dios le dio poder. Él también ayudaba, cuando pasaban los eclipses grandes, las hambrunas, ése hacía milagros..., yo soy evangélica, pero el abuelo *Huenteao* tiene poder, eso sí que nosotros no lo negamos [...] El abuelo [*Huenteao*] era así como usted, joven, pero religioso, ése sí que era religioso, no como nosotros, nosotros cuántos pecados tenemos, claro que los mayores nos criaron con consejo, pero después ya los mayores murieron, ya uno queda despaginado ya po, ya no tiene el consejo de mayores po, sigue sus puros éstos no más, pero él no...todavía están esa familia de él po, vive allá en Lafquenmapu, *Huenteao* era el apellido del papá...a él le dio poder Dios para que él maneje esa roca ahí, esa roca adentro tiene un tremendo poder, si usted va con mala intención ya no vuelve sano, él conversó con Dios, y Dios como le tuvo lástima, piedad...".

Huenteao era sabio desde muy niño, enseñaba a su gente. Dice M.Z.Paillamanque:

"El abuelo *Huenteao* cuando estaba vivo enseñaba a los *mapuche*, dicen que era así po..., pero ése [el abuelito *Huenteao*] no fue tanto que ser joven...cuando los jóvenes quieren sembrar, quieren ser todo, pero él no po, cuentan los antiguos que no fue así, que él no se le daba por na...los mayores le daban, su mamá, su papá, si ése tenía su mamá y su papá...

no sé cómo serían, total a mí me conversaban eso los antiguos, nada más cómo serían... según dicen que tiene como tres hijos, también están en el poder de él, los antiguos dicen que los adivinos lo han visto con su hijo, tres hijos tiene, dos hombres y una mujer, pero nosotros no lo hemos visto, los que son *machi* (30) lo ven po, el que no es mal corazón, es *machi* no más, ése lo ve po, y el que es mal corazón tampoco lo ve...[su esposa] dicen que era muy linda mujer..., fue nacida en el agua, ésa no es na como nosotros que estamos aquí en el mundo, ésa es del agua, dueña del mar, ésa es sirena..., ese hombre tuvo mucho poder, mucho poder tuvo, más que nosotros, nosotros sabemos de estudio, pero él sabía más que uno, él cuando nació de su madre, de su mamá, él ya sabía, a ése no le ganaba nadie, él sabía las cosas que iban a pasar, sabía todo, cuando nació no más era así po, ya sabía todo hablar, en lengua...y ahora las guaguas no son na así po".

Se dota a *Huenteao* con actitud de verdadero cristiano. Entonces, *Huenteao,* como símbolo de comunidad, está transculturizado; sería un "buen católico", pero él, llegado a un determinado umbral, y vislumbrando un futuro nada mejor, opta por "los consejos de los mayores". Dice M.Z.Paillamanque:

"Ése no se juntaba con nadie, no tomaba, ni fumaba, ni una cosa, él venía así al mar no más, pasaba las cordilleras, por allá donde le dicen Rodeo Bonito, ahí que pasaba, miraba ahí, decía 'en nombre del padre, del hijo, y ahí que venía...antes salían de a caballo aquí, salían pa fuera, no había camino como ahora, ahora no po, ahora tenemos facilidad de más para salir pa fuera, antes no, de a caballo, y hay una pampa que se llama Rodeo Bonito, ¡una pampa qué cosa más linda, se ve todo Osorno!, y de tanto andar, a la última empezó a gritar, y gritó un sólo grito, dijeron que oyeron hasta de afuera el grito, y ya desde ese día ya no volvió más, se vino con sus hermanos, sus hermanos no le tenían confianza porque armaba tanto viaje al mar po, y no hacía na po, no llevaba cosas de mar, ni una cosa hacía, éste era un caminar no más, caminar en la playa, así que no se ocupaba pa tomar las cosas de mar, y así que por eso los hermanos no le tenían na confianza (31), tres con él, parece que fue el mayor, llegó a la tarde, llegó la noche, y ellos nunca se descuidaban, y en la noche que no dormía na, amanecía sentado no más, así que esa noche ya, derrepente se recordaron, ya no estaba po, dejó su ropa, y ahí salieron a buscarlo, lo buscaron, lo buscaron y no lo encontraron, ya se encontraron afligidos, así es que por ahí andaban en las rocas buscándolo a ver si podía caer o podía botarlo el mar, dicen que fue difícil, así que de ahí se volvieron, les dio pena, se fueron, y llevaron el caballo donde vino él, y la ropa, se aburrieron, los mayores no estuvieron conformes hasta que...le podían hallar aunque sea el esqueleto, dijeron, venían ellos, pasaban semanas enteras buscándolo, y no hubo caso, después ya se aburrieron, lo dejaron, hasta el año, vinieron sus hermanos otra

vez al mar, y alojaron, y al otro día en la mañanita dicen que estaba aclarando no más el día, lo vieron ahí, lo vieron sentado en una silla de oro, linda silla, y una señora linda, pero llegaba a batir el agua, y lo estaban peinando, ahí se dieron cuenta de su hermano, pero él los desconoció, y ahí lo dejaron, la mujer es la mitad cristiana y la mitad pescado, sirena...".

Pensamos que el encantamiento de *Huenteao*, en roca, representa el cuerpo místico de los antepasados. Los antepasados existen simultáneamente en este cuepo místico, y en el hombre o mujer en el que se han reencarnado. Esta roca -roquerío en verdad- es una especie de "sustitutivo del cuerpo", donde se incorporan las almas de los muertos: *el sustitutivo en piedra viene a ser el cuerpo para la eternidad*. Desde ahí los antepasados "animan" la piedra, habitan un cuerpo nuevo, que por ser de naturaleza mineral se vuelve imperecedero. En consecuencia, la simbolización pétrea de *Huenteao* es un depósito inagotable de vitalidad y de potencia: los muertos se convierten en señores de la fecundidad y de una utópica prosperidad (Eliade 1978, T.I, 133-135).

Se trata de la "autoctonía" del pueblo *mapuche-huilliche*. La *petra genitrix* refuerza la sacralidad de la Tierra Madre, de la *Ñuke Mapu*, con las virtualidades prodigiosas con que se visualiza aquí dotada a las rocas. Luisa Acum, de Pucatrihue, releva el hecho de que "él era sabio desde chico...dicen que nació sabio", hablaba "en lengua", y al crecer sería profeta. En su relato, como en el de Francisco Acum, se destaca un conflicto de celos entre *Huenteao* y uno de sus hijos. Éste sería uno de los motivos de su ida definitiva de Lafquenmapu al bordemar. Sin embargo su hijo, y toda su familia, lo visitarían durante un tiempo. Se rememoran tres viajes de su hijo al mar, en búsqueda de su padre:

"Eso hace mucho tiempo, quizá si a los abuelos mismos también les contaron, el abuelo *Huentiao* que le dicen ahora, era un hombre de la costa, después quedó viudo, dicen que tuvo un hijo, y después el hijo se casó, vivía él con su hijo, después el hijo se puso malo con él, se puso celoso y le hizo la vida imposible, le pegaba al papá, entonces él aburrido de su vida salió de su casa, y se vino aquí, se vino a vivir viva o muera po, y aquí no creo que haya muerto porque se alimentó de cosas de mar, estuvo mucho tiempo ahí, en una cueva que hay, que había, ahora ya no está esa cueva, cuando pasó el camino ya no, y después el hijo...ya pasó un tiempo, ya no sabía de su padre, andaba preguntando por ahí, y tuvo noticias por acá, y dice que lo vino a ver, al año, a los dos años sería, vino a ver dos veces a su padre, le trajo comida, entonces después le dijo su papá: 'ya no venga más porque al otro viaje que venga ya no lo iba a encontrar porque él se iba a casar y se iba a ir a vivir a otra parte, el hijo le dijo: 'bueno, no vendré po, y después vino aquí de sorpresa a

verlo, lo encontró todavía ahí, pero ya estaba casado, tenía una señora, pero luego desapareció la señora cuando él llegó po, salió, dice él que pasó a echar un cántaro, no ve que antes había cantaritos así, pasó a echar un cantarito y se fue a un chorrillo que había ahí, y fue a buscar agua, y dejó el cantarito ahí adentro metido en el agua, se desapareció, y no llegó nunca la señora, se fue y a la señora no la vio más, y después cuando se fue él, entonces recogió a su esposo ella, según dicen que ella era una encantada, en el mar, dice que en cuerpo entero de mujer la vio, sólo tapado con un chal negro, estaba tapada con un chal negro sentá, así lo vio, dice, y la otra vez cuando vino y ya llegó a la piedra y ya no estaba su padre, pero él vio a su padre adentro, andando con la mujer adentro, y se fue a conversar, no, no, no, no lo pilló, no lo pilló nunca más, así perdió a su padre...dice que era una señora media rubia, se veía media rubia, dice que muy linda mujer...era *mapuche*, *mapuche*, pero era bien bonita, sirena tendría que ser po, a él le pareció humana, pero no era una mujer...y después dicen que se encantó po, se encantó en el mar, otros dicen en la roca, otros dicen en el mar, no se sabe...[...] ahora la gente joven no cree, se burlan de una persona que hace eso, y uno mismo que ha visto a sus padres les da vergüenza, y yo, por ejemplo yo, no voy a ir al mar con un tarrito de harina, una fuente con harina, y me vean los otros y se rían po...nosotros ya no sabemos la lengua, los hijos de nosotros menos... dicen...la gente que conversa dice que él también era como esa gente que sabe un poquito de arte, *machi*, porque una persona como uno, aunque esté cuántos días ahí no va a decir que se va a encantar, él era sabio desde chico...dicen que nació sabio. Cuentan que de guagua nació no más y ya empezó a hablar, no como nosotros, las guaguas cuando nacen cuánto tiempo [después] hablan, pero ése no po, altiro, y contaban los mayores que les decía 'van a pasar tantas cosas, y esto y esto', que les decía, pero era una guagua po, así contaban los mayores, mis mayores me contaban así, que era una guagua que hablaba, por eso decían mis mayores '¿cómo podemos mirar mal a ese hombre?, cuando ese hombre de guagua tomó ese conocomiento, Dios tomó a esa guagua para que haya ejemplo, y todavía lo tiene en el reino de Dios, claro que en el agua estará pero vamos a ver si está en el agua po, eso no lo sabemos...porque él, cuando me empezaban a conversar mis mayores, que decía que iban a pasar muchas cosas en el mundo, 'y ustedes no se van a dar nunca cuenta, cuando algo haya en el mundo, no se van a dar cuenta, va a pasar guerra, va a pasar de todo, de todo, de todo en el mundo, fuego, todo eso que decían, pero decían que era una guagua que tenía dos meses no más po, todo eso les conversaba a sus mayores, y ellos le escuchaban a sus mayores y los mayores empezaban a conversar...".

Se asocia también a *Huenteao* con las *machis*, es una persona sabia que se ocupa de la salud de su gente. El mito se reactualiza en el rito (32). Algunas comunidades de San Juan de la Costa inician y/o concluyen el *nguillatún* visitando este lugar sagrado, ahí se le pide

permiso a *Huenteao* y se le ruega que interceda ante las divinidades. Esteban Aucapán, de Pucatrihue, evangélico hace más de dos décadas, relata:

"Eso lo enseñan los mayores no más po, los mayores no más...el abuelo *Huentiao*, ése conversaban los viejitos antes, escuchaba yo un poco, pero más adelante quizás cómo sería, tiene que tener palabra eso, que uno no pone cuidado, tiene que ponerse cuidado ahí, pero yo alcancé a escuchar...no ve que aquí venían a preguntarme, pasaron varios aquí a preguntarme, entonces yo les dije, alcancé a conocer del abuelo *Huentiao* lo que me conversaban los viejitos, entonces estos viejitos dijeron que hacían rogativas, ceremonia se llama ésa, hacían muchas ceremonias por aquí en el campo, rogaban sus padres, pero rogaban por fuera no más, pero con todo el corazón no, porque yo también anduve yo, cuando era joven sí po, antes uno no pone atención nada a eso, entonces ahí rogaban, al abuelo *Huentiao* lo rogaban por todo lo que él manejaba el mundo, pero ¿qué es lo que manejaba el abuelo *Huentiao*?, eso lo creí yo: el trueno, tronaba aquí, aquí [en este roquerío] empieza el trueno, y de ahí desparrama a todo el mundo, eso sí que sé yo porque escuchaba, pero ahora ya no truena na, no, ya estamos en verano ya, septiembre, no pasó na trueno. [...] Ese *Huentiao*...ahí hablaban los brujos..., era una persona tal como nosotros, antes andaba aquí trabajando, y dejó harta familia, harta familia dejó cuando se encantó, entonces venía a buscar cosas del mar, y no podía llegar luego po, llegaba con cosas del mar a la semana, una semana solía estar pero solito allá, ya, entonces ahora que dijo su mujer, su familia: '¿y éste por qué pierde tantos días, y solo?, entonces que dijeron 'vamos a cargarle atrasito, calladitos, quince días estuvo perdido, nada, no ha llegado, cuando estuvo quince días, después salió otra vez, anduvo, ahora lo cargaron atrás su hijo, lo cargó, pero no dijeron que iban a ir ellos po, callados no más, y lo fueron a ver, estaba con una mujer, ¡bonita mujer!, sentados encima de las piedras los dos, ja, ja, ja, ésa era la sirena que dicen...ya, entonces cuando lo vieron se tiró al agua la mujer, al mar, bueno entonces ahí se fue a despedir en su casa, se fue a despedir de su mujer, de toda su familia, por eso es que dijo: 'ahora me vengo a despedir de ustedes, todos, porque ahora me voy a ir, y ya no me van a ver nunca más, salió largo, y nunca más se ha visto en su casa, se encantó, abuelo *Huentiao*, en esa roca, eso sí que lo oí yo bien, lo conversaban los viejitos..., ésa es la casa del abuelo *Huentiao*, grande, una mediagua, ésa adentro estaba así como ésta [nos indica su casa], ahí está el abuelo *Huentiao*, ese hombre no parte del malo sino que parte de Dios..., la sirena, hasta aquí llegaba su pelo [hasta la cintura], puro oro el pelo, bonita mujer po, aquí estaba ese libro, pero ahora no lo veo na..., el principio del mundo sería eso, estaban esa gente, ¿qué años serán, ah?, buh, miles de años, conversaciones no más habían ahí. [...] Los antiguos decían que el abuelo *Huentiao* maneja el trueno, desde ahí empiezan los truenos, y de ahí se desparraman a todo el

mundo, yo alcancé a pasar a esa isla, ahí el mar se juntaba y se apartaba, se ponía de vaciante, así pasaba la gente, pero después se encerró, con agua de una tremenda hondura, ahora ya nadie pasa, hay que pasar en bote no más, él ya no dio camino, se encerró el abuelo *Huentiao* porque llegaron gentes del extranjero, nos molestaron...cuando lo alcancé a conocer yo tenía monte ése, tenía diferentes maderas, tenía murta, pero cuando llegaron los extranjeros rociaron y quemaron ese monte, ahí el abuelo se encerró".

Sobresale que *Huenteao* manejaba el trueno. Símbolo es éste, junto al rayo, lluvia y arcoiris, de la mediación entre el cielo y la tierra: el agente fertilizador que produce vida (33). No podemos dejar de recordar, a propósito de la procedencia de *Huenteao* desde la cordillera, hacia el mar, y su permanencia definitiva en -sobre- el mar, que el "dios sin huesos" que corta camino a través de las montañas, hacia la costa, y da alimentos al pueblo, es ciertamente el agua. Desde este lugar mítico emerge el trueno, quizá imagen de la voz de *Huenteao* encolerizado.

El lugar mítico no es sólo el santuario, sino aquello de nombre común, universal, la selva, la gruta, la playa, la casa, que en su indeterminación evoca todas las selvas, grutas, rocas, montañas, y todas las almas con su estremecimiento simbólico. Ni aun en la memoria de la infancia, la selva, la roca, son objetos reales entre los otros, pero sí *la* playa, *la* roca como se revelaron en su absoluto y dieron forma a la imaginación.

Esta unicidad del lugar es parte, además, de aquella general unicidad del gesto y del suceso absolutos, y por eso simbólicos, que constituye la forma de manifestarse del mito en San Juan de la Costa: se trata de hacer una cosa de una vez por todas. Esta cosa, por ello, se colma de significados, y siempre seguirá colmándose, en razón, justamente, de su estabilidad, ya no realista. En la realidad natural, ningún gesto, ningún lugar vale más que otro. En el proceder mítico, simbólico, hay, en cambio, toda una jerarquía.

La empresa del héroe mítico es tal porque ella alcanza un valor absoluto de norma inmóvil que, precisamente por inmóvil, se revela constantemente interpretable *ex novo*, polivalente. *Huenteao*, en definitiva, norma y valor, es la memoria de un hecho ocurrido de una vez por todas, su valor le viene de esta unicidad absoluta que lo eleva en el tiempo y lo consagra como revelación: está fuera del tiempo. Un hombre aparecido un día, *in illo tempore*, desde las colinas, que sólo se mostraba interesado en lo numinoso, que era un ejemplo de sabiduría, y que después hubo desaparecido: es el genuino y más simple héroe. Mítica es esta revelación de fe, aquel gesto "fue" de una unicidad absoluta, asume una sagrada eternidad que es paradigma para el *huilliche*. Y una roca entre todas, donde él se

hubo sentado, es santuario. La unicidad material del lugar, el santuario, es una concesión a su visión siempre necesitada de expresión corpórea.

Candelaria Huenupán, de Pucatrihue, también lo asocia al *nguillatún* y lo recuerda como profeta, profeta que se encierra ante la llegada de tanto foráneo; *Huenteao*, memoria solidificada y externalizada de su pueblo *huilliche* costero, se resiste a una aculturación mayor, los antepasados no querrán más a los actuales *huilliche* si éstos siguen "mirando a los *huincas*":

"Yo sabía el apellido de ése [*Huenteao*] pero me olvidé, ahí vive ése, ¡ése se encantó con cuerpo y alma, ése no se encantó así no más!, pero él conversaba que él no quería que nosotros andemos con un vestuario así como hoy día andamos, antes era ese *cüpitun* (34) que le llaman, que se amarra así tal como en Temuco, donde andan todos de manta, así mismo, y su collar, y su *quiñeto* (35), eso hablaba él, pero si miraban a los *huincas* no, ahí no hablaba nada, no los quería nada, ése quería su raza...yo tenía un hermano mayor, ése llegó a conversar ahí, ése contaba que ése conversaba como cualquiera persona, decía que cuando lo estaban llamando, lo que le regaban era *llague* (36), le regaban el *llague*, ahí aclaraba, pero dicen que la piedra se temblaba, y ahí salía la conversación de él, pero ellos no lo veían, escuchaban la voz de él no más. Dijo él: 'En otros años, cuando no ande nadie de mis hijos, si acaso no hay nadie, nieto o bisnieto, que lo venga a ver así como era antes, no le hablaba, entonces yo tampoco voy a estar aquí -dijo-, yo voy al otro lado del mar -dijo-, así que no voy a estar aquí yo, dijo (37). Así que antes dentraban ahí, hacían una rogativa grande, se amanecían, tres días estaban ahí...antes...eso tenían antes, pero nosotros ya no tenemos nada, por lo menos yo, yo no sé nada de arte, y antes no po, todos, hasta los chiquititos eran de arte po, todos los pequeños sabían hablar su idioma, antes nosotros no sabíamos conversar así como estamos hablando ahora, puro *tsesungún* (38) nosotros conversábamos, yo también estoy olvidada, ya no converso como antes".

La lengua siempre es vista como vehículo de expresión y posibilidad única de mantener una identidad cultural distintiva de "los otros". A través de ella se dialoga con *Huenteao*, sólo a través de ella se revitaliza, en plenitud, una *comunidad huilliche*.

El significado funcional de *Huenteao* es el de una reconciliación de los contrastes: la mediación. En el mito del abuelito *Huenteao* el olvido no simboliza la muerte, sino el retorno a la vida. Su alma, al desaparecer su cuerpo, se reencarna y es proyectada por la imaginación *mapuche-huilliche*, nuevamente, en el ciclo del devenir. Desde aquí ayuda a los mortales en su vinculación con lo divino: podríamos aventurar *que logra conservar la*

memoria del más allá.

El abuelito *Huenteao* es el *símbolo dominante* en San Juan de la Costa, este concepto lo explica Turner en *La selva de los símbolos*:

"Los símbolos dominantes aparecen en muy diferentes contextos de rituales, a veces los presiden a través de todo el procedimiento, a veces sobre determinadas fases. El contenido significante de ciertos símbolos dominantes posee un alto de constancia y consistencia a través del sistema simbólico total [...]. Precisamente por estas propiedades, los símbolos dominantes se prestan a ser analizados en un marco cultural de referencia [...]. Ellos son los puntos fijos referentes en ambas estructuras, social y cultural [...]. Pueden ser vistos como representantes de los valores axiomáticos de lo más amplio, la sociedad [...]. Por cierto, dominante o focal, los símbolos sobresalientes poseen esta propiedad de multiexpresión que los asigna para la representación económica de aspectos clave de la cultura y opinión. Cada símbolo dominante tiene un *abanico* o e*spectro* de referentes, que están interlazados por lo que es usualmente un simple modo de asociación, su misma simpleza le permite conectar una amplia variedad de *significata"* (1947, 20-32; en López-Baralt 1989, 63-64).

Ante un proceso transculturador centenario, que ya ha provocado bastante conflicto y pérdida, pérdida de tierras, de contacto con "los dioses" y con ellas también de paz, surge y se realza con el tiempo, con el paso de las generaciones, la figura histórico-mítica del abuelito *Huenteao.* Se lo considera un redentor enviado por "los dioses", vicario de la divinidad. El difunto se convierte en deidad protectora, teológicamente distinto de su ancestro-dios, si bien como una de sus manifestaciones.

Francisco Acum, miembro de una de las familias originarias de Pucatrihue, se refiere con cierta frugalidad de creencia sobre este personaje mítico, no duda sí que se basa en un hecho histórico, real:

"Yo le voy a contar lo que mi padre me contaba, mi padre me decía que el abuelo *Huentiao* estaba casado, tenía un hijo, y una vez el hijo lo celó, entonces al viejito le dio pena y se vino a la cordillera, a la playa, entonces el hijo cuando ya su papá no llegó salió en busca de él, según me contaba mi papá, y se lo vino a encontrar aquí en la playa de Pucatrihue, y le dijo que se fuera de nuevo con él, que ya no iba a pasar más lo que pasó, entonces el anciano no se quiso ir y dijo que lo dejara acá porque acá estaba bien, se fue, al paso del tiempo volvió de nuevo, y vino a encontrar a su padre con una mujer, en una

cueva, entonces después se fue, pasó y estaban en una roca, entonces la señora estaba sentada, y dice que le daba la espalda, tenía unas trenzas largas, y no le vio la cara, entonces él le dijo a su mujer 'oye -le dijo- por qué no le preparas algo a mi hijo, una taza de café o algo para tomar, 'bueno le dijo ella, pescó un cántaro de greda y se fue a buscar agua pa prepararle algo de comer al hijo, ya, ya no llegó la señora, el hombre dijo 'bah, qué le ha pasado, vamos a buscarla, salieron a buscarla, y dice que se fueron a la orilla de la playa y el cántaro lo encontraron a la orilla del mar, pero a ella no la encontraron, 'ah -que dijo él-, esta señora se fue pa su casa de nuevo, pescó el cántaro, pasó a buscar agua él y preparó él porque él sabía que su mujer se fue pa su casa, no volvió, entonces el hijo le preguntaba '¿y esa mujer adónde tiene su casa?, 'no -dijo él-, si ésa es la sirena, y con ésa estoy, vive adentro...entonces después el hombre volvió, de regreso a su casa ya, su papá no se quiso ir, a la segunda vez, cuando volvió, ya no lo encontró ahí adonde estaba, lo encontró adentro de la isla, ahí estaba metido en una cueva, estaba viviendo ahí, y ahí ya le dijo: 'yo no me voy para allá, yo me quedo aquí, fue imposible que llevara a su padre ese hombre, bueno, se fue de nuevo, después volvió y ya no lo encontró, se perdió, y ahí quedó la historia del abuelito *Huentiao*, que quedó encantado en la roca, según me contaba mi papi que así fue, y entonces los más antiguos llegaban a hacerle...después ya lo titularon como un milagroso, porque se encantó ahí, le venían a hacer rogativas para que él haga tiempo bueno, o que se le amanse la mar, que les dé harto marisco, entonces era una creencia de que creían que era el abuelo *Huentiao*, y esa historia fue creciendo, una generación le cuenta a la otra y así van pasando los años, pero *Huentiao* fue un hombre común y corriente que vino acá, ahora la realidad no sé, si el hombre murió ahí, se perdió, me imagino que está muerto ahí, y ahí quedó la historia del abuelo *Huentiao*, después la gente que se crió, siguió conversando, le dejaban plata cuando venían, le dejaban comida, y mucha gente decía después 'pucha que tenía hambre el abuelito *Huentiao*, se comió toda la comida...".

Se percibe que el mito influye continuamente en el mundo y el destino de los hombres, el mito no es mera historia contada, sino realidad viviente. Su potencial puede desencadenarse por petición -en lugar y tiempos sagrados- en el rito, o ante la pretensión de sacrilegio de un hecho profano.

Candelaria Punol, de Pichilafquenmapu, recuerda el poder de las fuerzas de *Huenteao* -sus antepasados- para "vencer" a los españoles durante la guerra (39); también rememora un intento fallido de sacrilegio. Su relato es ambivalente, revela el proceso aculturador a que se ha visto sometida ella y su gente, sus dudas afloran, sin embargo sus creencias parecen inclinarse, en definitiva, hacia las enseñanzas y memoria histórica de sus ancestros:

"Antes dicen que tenía poder ese *Huentiao*, dicen que cuando los españoles nos vinieron a matar a todos, dicen que iban quedando poquititos, algo de dieciocho indígenas, si los españoles desde hace muchos años que están trabajando, desde antes del tiempo en que se formó el cielo que están trabajando con los indígenas pa matarlos a todos po, dicen que el abuelito *Huentiao* hizo neblina y salió de ahí un hombre chiquito y los españoles lo mataron y de cada gota de sangre de él aparecía un *mapuche*, dicen que las fuerzas del abuelito *Huentiao* encantaron siete pueblos (40) y mataron a todos los españoles, los *mapuche* aplastaban las cabezas de los españoles no más, y así los mataron, así dice la historia de Chile, o sino los *mapuche* ya nos habríamos acabado, y me decían las monjitas que el *Huentiao* no tenía poder porque le sellaron la piedra (41) para que ya no le dé ayuda a nadie, por haber hecho tanta barbaridad...si antes los indígenas tenían mucho poder, pero a lo mejor ahora lo pueden hacer también po, na se sabe, y si no lo saben pedir no lo pillan tampoco, antes dicen que le pedían en lengua no más, ahora dicen que en castellano no puede escuchar..., ¡pero todavía tiene poder po, y ¿cómo mató al gringo con el doctor po?!, todavía tiene poder, el doctor había venido a reconocer la piedra y traía ametralladoras padar vuelta la piedra y antes que ellos lleguen se salió el humo y murieron po, ni lo pillaron al gringo, se cayó no más, después la gente los fue a buscar a la mar, los guitarristas, los bandios...al avión, hacían una cosa redonda y ahí le ponían unas cuerdas y cuero de chivo, y empezaban a cantar los bandios (42)...tiene poder todavía po, se puede creer ahí po..., una vez no más yo anduve en una rogativa y vi que estaban pidiendo en lengua, queman trigo, queman de todo, sahumerio, sacrifican cordero, con la sangre riegan la tierra, y el cordero se lo cocinan y lo comen, contenta estaba la gente bailando, ahí bailan, ya no, ya la gente no cree...".

El sacrilegio, de una u otra manera, y en menor o mayor grado, también lo han cometido los propios *mapuche-huilliche*. El encierro de *Huenteao* se produjo también por el alejamiento de sus costumbres, por su actitud muchas veces dócil, dúctil ante las ideas extranjeras que rompen con lo propio; pese a esto la alianza aún puede ser "parlamentada", se desea en gran parte recontinuar el *admapu* y así reencontrarse con con sus mediadores, y, a través de ellos, con sus antepasados y seres divinos. Esto lo narra M.Z.Paillamanque, de Pucatrihue, quien recuerda también otros (des)encuentros de *Huenteao* con *huincas*, en algunos ella pudo hacer de mediadora, la piedad la transformó en heroína:

"Una vez quisieron matar al abuelo *Huenteao*, un platicante que trabajaba en el hospital, uno era de la costa y el otro era de Osorno, vinieron pa botar con dinamitas la casa del abuelo po...con helicóptero, antes que ellos botaran las dinamitas ellos cayeron a pique, ése no apareció nunca, Dios no le dio permiso para que salga, perdió todo, todo, ni la

máquina, nada..., el otro salió, salió con toda su plata, con todo lo que tenía salió en el mismo rato. [...] y después vinieron dos hermanas también, a marear, así que vinieron dos mujeres, dos hermanas y un chico, así que se invitaron al mar, entraron pa dentro, y subieron esa última piedra, allá empezaron a buscar huevos, huevos de ave, del mar, ahí ponen mucho más los pájaros, así que subieron parriba, y la mujer, la mayor que subió primero, derrepente que se pegó a la piedra, se pegó con hijo y todo, no pudo salir, quedó pegada en la piedra, y la guagua también, ahora ella que no hallaba qué hacer, la hermana tuvo que irse a su casa, con su chico que tenía, así que dicen que se veía la mujer pegada en la piedra, la guagua igual [en sus hombros], y así se fue subiendo parriba, y así que estaba la piedra, y no hace muchos años cuando pasó el maremoto se perdió, no se ve na ahora, no se ve na...también es muy milagrosa esa mujer que se encantó ahí, yo eso no más oía cuando conversaban los viejitos, conversaban de todo...en ese mar, yo misma que soy *mapuche*, no creía yo, nada, nada, no creía, yo decía que serán puras devociones no más, costumbres que tienen los indios, decía yo. [...] Otra vez pasó otro caso, yo le voy a conversar mucho, y eso cuando pasó llegaron los de Temuco, de Temuco llegaron unos turistas, llegaron con esos autos que les dicen la liebre, unos autos igual que micro, llegaron llenitos, buh, *leupe lonco* (43), y llegaron miércale, ya bajaron, se pusieron traje, el mar estaba como ¡qué cosa más linda!, así que llegaron y se fueron a la orilla de la playa, como la playa estaba seca, y empezaron a extender sus chales para estar ahí, y ellos entraron pa dentro, y el finao de mi marido era pescador, así que estaba recién llegado, venía llegando de otras partes del mar, cuando lo encontró, buh, todas insolencias no más que iban al pasar, cuando lo encontraron [al abuelito *Huenteao*], y él que les dijo: 'ríanse no más, ríanse no más, todo lo que puedan sáquenle burla, así es que los dejó no más, y ahí llegó a la casa y me dijo 'yo vengo un ratito no más, porque estos *leupe lonco* fueron retando, retando al abuelo, que el abuelo no era gente, buh, ¡qué cosas no dijeron!, así que voy a tirar mi bote arriba en la piedra, porque no va a ser cosa, va a ser un momento más, va a ver no más que va a levantar el mar, póngate cuidado no más, dijo, y derrepente se empezó a levantar una niebla ahí en ese arco que se ve ahí adentro, ahí al lado salió como una niebla y ya se desparramar, desparramar, y el agua empezó a crecer, crecer, crecer, crecer, total que fue una tremenda salida de mar, y de ahí las dos viejitas pasaron a quedar ahí po, con los niñitos, y él me dijo 'anda -me dijo-, diles que se retiren porque el mar va a salir, porque éstos fueron hablando muchas cosas -dijo-, así es que el abuelo ya está enojado ya, me fui po, a toda carrera me fui, y yo antes cuando era más joven tenía un tremendo cuerpo, y ya estaba llegando al lado donde estaban los chicos, los niñitos, y voy, a los dos los amontoné y en eso no me ha llevado el mar con los niños, me ha llevado el mar y ahí yo de tanto dije: 'Diosito, yo no tengo la culpa ni este ángel tampoco, y se recogió el agua así, y en cuanto que se recogió el agua, partí con los chicos, y ella, la

señora, todas sus ropas, las llevó todo el mar, quedaron en puro traje de baño no más, así es que yo saqué pa fuera los niñitos, y un vientazo que no se aguantaba, ¡qué hielo más grande!, y los otros encerrados adentro, en la última piedra todavía estaban encerradas, ¡qué!, no pudieron salir, nada, nada, se empezó a levantar ese mar, ¿quién va a entrar adentro?, ahí estaban a gritos, y ahí la señora decía 'hay que avisarle a los carabineros, decía, yo le dije '¡qué carabineros, a la mar no le hacen na los carabineros!, así que ahí dijo 'pero pa que sepan que están adentro, yo le dije 'por qué no entra a su auto -le dije-, y lleve a sus chiquillos porque están entumidos, ahí entraron llorando las dos viejitas, los otros todos adentro po, en traje de baño no más, y una señora le estaba dando que mamar a su guagua todavía, ¡estuvieron todo el día!, y como a las diez entraron pa dentro, en el verano no se nota el frío po, salieron como a las nueve de la noche, pero tuvieron que entrar un buzo pa dentro, con cordel y con todo, ahí se salvaron, venían pegándose en el cordel, pero ya entumidos, otros que ya no se sostenían po, ellos mismos solos dijeron, nosotros tuvimos la culpa, nos reímos harto del abuelo, nos debe haber castigado, '¿sabe qué? -dijo el caballero-, vamos a venir otra vez, le vamos a venir a pagar -dijo-, todo lo que nos reímos le vamos a pagar, vamos a venir este domingo, si no venimos este domingo, el otro domingo vamos a venir, y llegaron, llegaron dos micros a verlo, ¡buh, qué cosa no trajeron!, una oveja, cordero, más cordero, tremenda comilona fue adentro, yo fui la cocinera, buh, de todo de todo, y dijeron 'le pagamos todo lo que hemos dicho, la palabra, y que nos perdone, que nunca más lo iban a hacer ellos, 'no creíamos, pero ahora tenemos fe ya que creemos, no vinieron más, nada más, no se han visto, por eso digo yo que tiene poder, yo misma siquiera que no me creía, yo no creía nada, así que ahora ahí está el abuelo, ahora al abuelo no le hacen nada, rogativa ni una cosa, no piden misericordia de él nada...".

Ella se pone de ejemplo de la aculturación de su pueblo. Los evangélicos han tenido un papel relevante en este conflicto entre diversas concepciones religiosas. M.Z.Paillamanque y su comunidad son testigos y actores:

"Ahora los evangélicos están contra de él, los evangélicos no creen, no creen nada, por eso digo yo, por ese punto no andan nada bien, porque no le creen a él po, se ríen de él, por eso a veces hasta mueren ellos, han muerto gente en el mar, por eso digo yo que uno tiene que creerse en Dios, a ése le dio un poder Dios, por eso que está sostenido al mar...[...] Digo yo...cómo puede ser que sabiendo ellos [los evangélicos] que fue un hombre carnal como dicen, así como nosotros, y ¿cómo puede ser que lo miren mal?, eso es lo que digo yo, yo me doy cuenta sola, igual como yo soy *mapuche* y toca que desaparezca en este mundo, así con buena salud, y también me hallaran que soy mala, si Dios le da un puesto,

que lo tenga con buena fe, yo digo que Dios lo ama y lo recoge, digo yo, mi pensar es así, porque ese hombre fue católico, creído de Dios de joven, de guagua".

La larga duración -tiempo estructural- lleva a la permanencia y a la identidad del ayer -las fuerzas del abuelito *Huenteao* encantaron siete pueblos-, hoy -*Huenteao* mató al gringo con el doctor-, y mañana -*Huenteao* tiene poder todavía-; el "fin" es similar al comienzo, el hoy-devenir- futuro se asemeja al ayer -"antes"-. Esta atemporalidad de la larga duración lleva a una "transmemoria" -histórico - mítica- vívida, a su realidad siempre presente, a la adaptabilidad a los cambios reactualizando su inmanencia. Juan A. Piniao, el actual *machi* de Pichilafquenmapu, releva la reacción de *Huenteao* ante la opresora llegada de los *huincas*, quisieron destruirlo, pero "no lo harán jamás", *Huenteao* permanecerá en "su casa":

"Ése [*Huenteao*] fue un hombre que se encantó, era un hombre tal como nosotros, vivía en el mar, siempre él andaba en el mar, trabajar y vivir cerca del mar...ése fue nacido allá en Cuquimo...lo especial que tenía él era...que era un hombre muy justo, y por eso que fue, lo tomó mi Dios y lo dejó ahí, para que los indígenas rueguen ahí y pidan perdón y sean escuchados, eso decían los viejitos antiguos, que el mismo Dios lo dejó ahí..., el agua era su lugar que le habrían buscado, cómo dejó esa roca mi Dios ahí para eso, si esa roca estaba bien arreglada igual que cualquier casa...ahí los indígenas tienen un poder muy grande, porque antes nosotros pasábamos ahí, había una calle, y ahí había un camino y nosotros pasábamos de pie, ¿y hoy en día por qué no pasamos de pie? porque después ya empezaron los...los alemanes querían destruirlo, cuántas veces estuvo padestruirse eso, porque oían decir que 'los indios lesos' iban ahí, y querían destruirlo...pero no lo harán jamás, no pudieron ni podrán porque ahí está encerrado y ahí no entra cualquiera...ése [camino] se tapó porque ya llegó mucha gente, y mucha gente es traicionera, llegó el camino, después habían formado una cancha de aviación, la gente quería hacer pueblo adentro del mar, bueno ahí no permitiría mi Dios seguramente, para eso hay tierra, no vamos a hacer casas adentro del mar po..., acá dicen que tenía [famila] po, según decían que tenía familia, pero él sí que se fue solitariamente, ahora está solo, y ahí la gente poco cree".

El agua -mar- es el lugar que le habrían buscado, Dios y los *huilliche*, a este "hombre justo", para su consagración: "Se encantó en el mar, otros dicen en la roca, otros dicen en el mar, no se sabe...". El "agua de la vida" asegura la resurrección del héroe.

C.Jung indica que el agua constituye un símbolo universal del espíritu aproximado a la

materia, y en el Cristianismo es la sangre de Cristo el paralelo:

"Leemos en el Himno acerca del Espíritu Santo, de Hildegard von Bingen, que comienza con las palabras *O ignis Spiritus paraclite:* 'De ti (el Santo Espíritu) fluyen las nubes, vuela el éter, tienen las piedras el agua, extraen las aguas los arroyuelos y suda la tierra el verdor (o vigor bendecido). Esta agua del Espíritu Santo, a partir de los tiempos más viejos, desempeña en la alquimia un papel importante como *hydor theion* (agua divina) o *aqua permanens*, constituyendo un símbolo del espíritu aproximado a la materia, que, según la concepción de Heráclito, se había convertido en agua. El paralelo cristiano lo constituía, naturalmente, la sangre de Cristo, y por eso el agua de los filósofos fue llamada también *spiritualis sanguis* (sangre espiritual)" (Mylius, *Phil. Ref*., 42. Dorneus, *Congeries.Theatr.Chem.I*, 584. Turba, *Art.Aurif*.,89; en Jung 1955, 143).

Las características de que se dota en estos relatos al abuelito *Huenteao* lo asemejan a la figura arquetípica del segundo Adán señalada por Jung:

"De los tratados latinos despréndese que el Demiurgo latente que duerme y se oculta en la materia es idéntico al llamado hombre filosófico, al segundo Adán. Este último es el hombre espiritual, superior, el Adán Cadmo que, a menudo, es identificado con Cristo. En tanto el primer Adán era mortal, porque se componía de los cuatro elementos perecederos, el segundo Adán es inmortal porque está formado de una esencia pura e imperecedera. Dice el Pseudo Tomás: 'El segundo Adán que se compone de elementos puros ha pasado a la eternidad. Por eso, porque consiste de una esencia simple y pura, permanece eternamente'. El mismo tratado interpreta como 'segundo Adán' la sustancia de la cual habría dicho el viejo maestro Senior que 'nunca muere sino que permanece en aumento continuo' (Beato Tomás de Aquino, *Aurora sive Aurea Hora* 1625*;* en Jung 1955, 91, quien llama al autor 'Pseudo Tomás').

Como hemos visto, sin ser propiamente el abuelito *Huenteao* un héroe civilizador, sí posee relevantes características de este arquetipo:

1.- Es autóctono. Es uno de los primeros habitantes *huilliche* costeros.

2.- Modifica el paisaje.

3.- Domina a los animales. En su caso a los pájaros y "el ejército de *Huenteao*".

4.- Inmersión -ritual- en el mar. Prueba equivalente a un viaje al más allá.

5.- Está asociado al Misterio, a lo numinoso.

6.- Se lo considera un oráculo. Se lo vincula a los ritos del *nguillatún* y *machitún.*

7.- Al morir desaparece bajo el mar y se transubstancia en roca-isla.

8.- Al desaparecer, *Huenteao* se convierte en un genio tutelar que protege a la/s comunidad/es contra toda clase de azotes: epidemias, invasiones, diluvios.

9.- Goza de una inmortalidad de orden espiritual, de la *gloria*, de la perennidad de su nombre. De este modo se convierte en modelo y ejemplo de superación de la condición efímera de todo mortal, y de los conflictos identitarios en que ha redundado la Conquista y evangelización.

En fin, por sobrevivir en la memoria de las siguientes generaciones de *mapuche-huilliche*. Por condensar el tiempo, por santificar el espacio.

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

IV.1.3.- *CANILLO*

Junto al abuelito *Huenteao, Canillo* es también un espíritu tutelar, pero su figura es más bien una personificación de determinadas fuerzas naturales. Su espíritu encantado se presenta como un enemigo permanente de la tranquilidad y estabilidad económica de la gente: *Canillo* es la encarnación de las energías malignas -destructoras- de la naturaleza, de esta naturaleza que es también inherente al ser humano, de aquellos instintos que pueden provocar la ruptura del cosmos. Fuerzas que pueden estar -siempre lo están, más o menos manifiestas, pero siempre latentes: *inconscientes, olvidadas* (Jung, Deleuze)- al interior mismo de la comunidad.

Lo relata Luisa Acum, de Pucatrihue:

"*Canillo* dicen que era hijo de un matrimonio que vivían en Ranco, pero eso qué año sería, tuvieron un solo hijo, el hijo no creció, ya tuvo veinte años el niño y era una guagua, sólo se sentaba así, no se arrastraba, no hacía nada, ya después tuvo veinte años, ya fue un hombre, pero ya estaban aburridos los mayores con él, porque era dañino, era de todo, porque se descuidaban y ya hacía cualquier cosa, era cochino, tenían que estarlo lavando, a los veinte años en pañales todavía, y dicen que ya estaban aburridos con ese niño, no crecía, y después ellos salían a trabajar, lo dejaban en su casa, y cuando llegaban ya hacía cualquier daño, comía, después se quejaban ellos que al llegar a comer después de su trabajo, ya no había, se lo comía todo, pero no caminaba, y ya fueron guardando su comida, creían que era gente de fuera, o un animal que llegaba a comerles su comida, un gato, y un día, llegaron cansados, envolvieron su guagua y se acostaron con él, dicen que estaban durmiendo cuando se sentó en la cama, lo sintió ella, el papá estaba durmiendo, y él les pasó la mano por la cara, a ella como que le dio un poquito de miedo, pero se quedó ahí no más, ahora que empezó a salir de su mantilla, y se fue creciendo, como tenía su olla arriba colgá, la comida, se fue creciendo en la noche pisando siempre ahí en su cama, dicen que tremendo hombre, destapó la olla, se comió toda la comida, y como era una

casita de paja, abrió así arriba y miró pa fuera, cuando estaba mirando pa fuera, ella, como estaba alto, despertó a su marido, y bien despacito le dijo que era su hijo, cómo estaba arriba, que no era un hijo bueno, ahora ellos muertos de miedo, entonces él que le dijo: 'quedémonos aquí no más, hagámonos los dormidos, se quedaron, miró y se empezó a votar pa bajo, quedó bien chiquitito, se comió toda la comida, y se llegó a quedar ahí y se acostó, durmiendo, al otro día lo levantaron, tomaron desayuno y le dieron su desayuno, lo cambiaron, y se fueron ellos afuera a su trabajo y ahí estuvieron conversando qué cosa iban a hacer con él, de matarlo o botarlo por ahí, entonces que dijo la mujer: 'lo que vamos a hacer no es matarlo, lo vamos a botar al agua, lo vamos a tirar en el lago de Ranco, que se muera ahí, lo llevaron y lo lanzaron al lago, dicen que se fue a fondo y después saltó parriba, ahora el cabrito empezó a nadar y empezó a burlarse de sus viejos, se daba vueltas en el agua, se palmeaba, y ahora que dijeron ellos que ya no es una persona buena, es malo, y ahora que dijeron lo vamos a matar, se cansó de andar así y después se volvió un ganso, y ahí se arrancaron ellos, y se fueron luego, pasaron a buscar las cosas a su casa y se fueron, fueron a otra casa vecina, y contaron, y al otro día fueron a ver con los vecinos, había un *pellíñ* (44) grande atravesado en el lago, ése era su hijo, y ahora como el agua corría, empezó a echar agua pa cá y pa llá, empezó a afectar a los vecinos, y como antes decían que habían *machis*, que todavía se escucha, lo recogieron el palo, lo recogieron pero echo un niño otra vez, tenía poder la gente antes, lo recogieron ese palo haciendo *machitunes*, lo recogieron echo un niño, y ahí ese niño lo trajeron aquí, lo vinieron a dejar, las *machis* lo vinieron a dejar preso ahí, en esa piedra, y así conocía yo la historia, y ahí termina...".

Como se revela en el testimonio compartido de Punol-Huenupán, los mitos están compuestos de acciones que incluyen en sí su propio contrario:

"[Punol:] Ése [*Canillo*] era un niño que se comió todo po, que no caminaba po, y pasaban años y no crecía tampoco, ahí mismo no más estaba, de tanto los ancianos, el matrimonio, se aburrieron, no crecía, siempre estaba lo mismo no más, se aburrieron y mejor lo tiraron al río, aburridos, mejor que se muera po, pero ahora cuando ellos dejaban guardado arriba, con un lacito dejaban amarrada la olla, y el *miltrín* (45), entonces de ahí que cuando lo dejaban solo se estiraba de ahí po, crecía po, y se comía toda la olla de comida parriba, no dejaba na pal resto que iban a llegar, y ellos mismos lo catearon po, lo catearon ahí qué cosa iba a hacer él, escondidos, ahí conocieron el...descubrieron a su hijo que se estiró parriba po, creció, se paró, y fue a comer toda la comida de arriba, lo que tenían guardado, ahora que 'éste no es cristiano', que dijeron, ahora le pusieron el nombre *Canillo*, una persona que no se llena, así que ahora lo tiraron pal río, y llegó a ese río abajo de Choroy

[Traiguén], ¿no hay unas piedras ahí, adonde da vuelta la micro? y ése se llama *Canillo*, y ahí se encantó...ahora sale el trueno, viene de allá del volcán, viene tronando pa cá, y ahora cuando el abuelito *Huentiao* se enoja aquí también, se encuentran los astros y empiezan a pelear los astros, sale pa fuera el *Canillo* del volcán, viene pegando pa cá, ése viene quemando las cementeras con agua caliente po, y echa a perder la comida, yo me acuerdo en ese tiempo cuando estábamos recién casados con ésta [su señora] pasó un... cómo es que se llama, una pelea de astros, y dicen que era el *Canillo*, claro venía por el norte venía, más acá, más acá venía, y una calor ese día que llegaba a arder, pa la Pascua era, yo estaba en una puerca de papas y ahí me vine, fui a ayudar a porcar papas, que era una tremenda calor en la noche, cuando me vine parece que iba a arder el mundo, alumbraba todo el mundo, parece que se iba a quemar el mundo, y trajo agua caliente, llovió pura agua caliente, temporal y casi como granizos caían otra vez, [Huenupán:] parecía que iba a arder el mundo porque pasaba una nubazón de fuego que hacía el número ocho, el agua que corría era caliente y se chamuscaron las sementeras y se quemaron las flores...el relámpago quedaba como número ocho, [Punol:] el relámpago era el *Canillo*, y con trueno y lluvia...ahora *Huentiao* también se aniñó po, contestó con trueno también po, huapo po, cuando vino ese relámpago de afuera ahora contestó aquí po, pero tiene otro ruido éste acá, el otro también otro, el *Huentiao* también tiene trueno po, y allá el volcán también tiene po, ése es el poder de *Canillo*, no poder de Dios, el trueno ése que tiene el abuelito *Huentiao*, ése es poder de Dios allá po".

Canillo es lluvia caliente, es fuego, es granizos, trueno y relámpago, *Canillo* es fuerza desbordada, desatada, violenta: chamusca las siembras (vida, futuro), quema las flores. "*Canillo* viene de afuera", *Canillo* viene del Norte, se sitúa su emergencia, su aparición en el punto cardinal más negativamente -junto al oeste- vivenciado por el pueblo *mapuche*: se lo vincula así a los procederes del *huinca*. Y *Canillo* proviene del volcán: se lo asocia al concepto de *huecufe*, que significan las fuerzas del "mal", destructoras, existentes en la naturaleza, principalmente ubicadas en los volcanes.

Juan A. Piniao, de Pichilafquenmapu, sostiene que no es sólo *Canillo* el personaje causante de los males, sino que éste proviene a través de su ascendencia materna, la cual llegó a Pucatrihue desde el volcán. También lo asocia al demonio:

"¿*Canillo*? ése sería *Canillu* po, je, je, je, contaban los antiguos que ése era el hijo de una señora que vino del volcán, el nombre me lo habían contado pero se me olvidó, y esa mujer vino del volcán y aquí, por estos lados vino a tener hijos, vino a tener un hijo y a ése lo nombraron por el *Canillu*, ¿por qué? porque ése era una guagua que no creció nunca,

siempre vivía llorando, pasaba año y año, y estaba ahí no más sentado, llorando, así que dos viejitos lo pillaron votado y lo criaron, creyeron que iba a crecer, pero no creció por el motivo de que ése no pudo crecer nunca, cuando los viejitos salían ahí crecía, y los viejitos dejaban arriba sus ollas colgadas por ahí donde no los va a alcanzar, así es que éste cuando ya los viejitos se iban él tanteaba, se subía arriba, se estiraba parriba, y se iba a comer toda la comida y pa los viejitos no dejaba na po, je, je, malo, ése es el demonio ja...y lo pillaron po...y de ahí hicieron grandes rogativas los viejitos antiguos, y ya a ése lo llevaron detenido, lo llevó el abuelito *Huentiao* y lo dejó ahí, lo dejó encantado, preso, pa que no salga nunca más, que viva ahí, y de ahí dicen que antes, cuando estaba ese *Canillu*, según dicen que venía la mamá...del volcán, entonces se venía y esa mamá del *Canillu* se llevaba y recogía todas las flores de diferentes comidas, del trigo, de la papa, la arveja, el poroto, todo eso recogía, llevaba sacos de flores, y por eso dicen que pasaban grandes hambrunas antes, porque toda la comida se quemaba, la quemaba el *Canillu* porque ése tiraba fuego pacá po...¿usted habrá visto la bola de fuego (46)?...del volcán sale, porque yo me recuerdo antes, era chico, tendría más o menos unos doce años, cuando pasó una bola de fuego, marcaría siquiera cinco metros, iba ardiendo, y llevaba una cola más o menos de cinco metros, atravesó, cayó al mar, y de ahí dijeron que fueron los viejitos al mar, a los dos meses, a los tres meses todavía estaba ardiendo, adentro del mar...así lo supe eso, y eso lo vi yo po, no voy a decir que fue cuento...¿y qué habría sido si cae aquí en la tierra? lo enciende todo...ésa [la madre de *Canillo*] estará en el volcán todavía ardiendo po, *Canillu Ñuke* (47) 6". (48) 7

María Z. Paillamanque homologa lo dañino de *Canillo* a lo perjudicial que puede ser, en su opinión, un presidente con la gente pobre:

"*Canillo*, ése es igual que el presidente que lo mataron [Allende], era diablo, ése quema las siembras, quema todo, mata a los pobres, ése sí que era diablo...ése tiene su casa acá abajo, en el río ahí, ahí cuando quiere comer gente se la come no más, y cuando quiere malo, también mata igual no más, ése sí que es diablo, pa qué le vamos a estar contando que es bueno...así conversan que es el diablo, ése no es na como el Abuelo [*Huenteao*]..., ése es un encanto...".

Luisa Acum entrelaza este mito con el del abuelito *Huenteao.* Ambos son parientes políticos:

"[...]...por las *machis* dicen que sabían tanto, cómo iban, entonces como el abuelito *Huentiao* se casó, tuvo dos hijas, en el mar, y él [*Canillo*] está casado con una hija de él

[*Huenteao*], así dicen que fue el matrimonio, con una hija de él, viven presos ahí, y según dicen que ése sale a hacer daño porque ese río más de quince días no está...dicen que sale y se bota atravesado en el río, como palo, y cuando se levanta el palo corre el agua, casi un mes está trancado el río, y después solito se abre, corre toda el agua, y ahí pasan quince días otra vez y empieza a llenarse [...] lo que me conversaron fue así, lo tienen en esa cárcel pero él está casado, como ahora ya no hay *machi*, la gente olvida lo que hacían, y que vienen otra gente que son de aquí y se están burlando, ya no cree, la juventud ahora ya no cree en eso, y otros que saben no quieren conversarlo porque se van a reir".

Surge en su relato el olvido como problema. El olvido es intrínsecamente peligroso porque descuida aquello de lo cual la historia comunitaria ha enseñado a precaverse. Además la vergüenza actual ante sus propias costumbres hace que lo aprendido no se comunique a las nuevas generaciones, así desde dentro de la comunidad se contribuye al propio desaparecimiento cultural.

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

IV.1.4.- MAR, MAREAS, LUNA Y TRUENOS
MARTA y MARIA ([49])

El origen del mar y las mareas queda claramente explicado a través del mito de Marta y María ([50]). Como también ocurre en los mitos del abuelito *Huenteao, Canillo* y el Inca Atahualpa, se trata de relatos en que fenómenos de la naturaleza tienen su origen, o renacimiento, a través del encantamiento de personas de la comunidad, u otra comunidad cercana, cuyas identificaciones personales "se les ha olvidado"; también se suele integrar a esta persona en su grupo parental, dentro del cual algunos tienen un rol importante en el mito. El encantamiento puede ser forzado -por la comunidad: *Canillo*; por los *huincas:* Inca Atahualpa- o por voluntad propia -*Huenteao*-. En el mito de Marta y María, la primera es castigada por sus padres, la lanzan al lago por pendenciera y soberbia, desde donde se transmuta en el mar. María, quien pese a sus continuas peleas, echa de menos a su hermana, pide a sus padres permanecer junto a ella. Ante la insistencia sus padres ceden y ella se lanza al -ahora- mar, transubstancializándose en las mareas.

Lo relata Luisa Acum, de Pucatrihue:

"Eran dos hermanas, el matrimonio tenía dos hijas, una se llamaba Marta la otra María, y estas niñas vivían peleando, ya los papás estaban cansados con ellas, un día les dijeron vamos a ir al mar, no era mar, era un lago no más, ahora que dijeron 'vamos a tirar a ésta al agua por soberbia, una, la Marta, la más peleadora, y la tiraron, feliz al agua, dicen que se bañaba y hacía lo que ella quería, y derrepente que se hizo así [se dio vuelta], se volvió agua, la niña, ya no la vieron más, y empezó a darle cuánta refriega al agua, ya el agua ya no tuvo ya tranquilidad, venía una y venía otra ola, entonces la María miraba, se fueron pa la casa, la María se puso a llorar en la casa, que quería también irse al lago adonde estaba su hermana, ya se aburrieron los ancianos que dijeron 'ya, vamos, se la llevaron donde botaron la Marta, que llegó no más la María y se tiró sola, se tiró de piquero en el agua, a reclamar, ya estaba furia po, la Marta, estaba sola peliando, y cuando se tiró la María,

peliaron dicen que un poco no más las olas, ya la María hizo lo mismo con sus viejos, y después se desapareció, también se volvió agua, ahora fue el mar po, y ahora quedaron sin hijas los ancianos, pero ellos quedaron conformes porque si ellas lo querían así, sabían cómo estaban sus hijas, a la hora ya se calmaron, empezó a bajar el mar, tranquilisarse, ya a esa hora la María ya había conseguido abuenarse con su hermana, se abuenaron y empezó, la vaciante, se fue padentro, y cuando empezaron a pelear otra vez ya vino la creciente, y ésa es la creciente, por eso la marea, ésa es la María, la Marta, ésa es la mar..., ésa la contaban los viejitos, ahora uno qué va a pillar, ahora nadie los cuenta po [...] a lo mejor ellas mismas...pueden ser las sirenas ellas, a mi modo de ver a lo mejor son ellas, la mujer de *Huentiao*...".

Marta es forzada a lanzarse al lago, sin embargo lo hace "feliz"; en el caso de María es por voluntad propia, pero sólo una vez que su hermana está en -*es*- el mar.

De esta manera la identificación del *huilliche* con la naturaleza resulta diáfana, *él* es parte constitutiva de *ella* (51).

LA LUNA

El simbolismo lunar en la memoria de los actuales ancianos *huilliche* es amplio y complejo. Es posible la coincidencia en el misterio de la resurrección, luna nueva y creciente, conectado a la visión mítica de la creación y recreación periódica del universo.

La luna aparece aquí con un papel regulador de los necesarios cambios naturales.

Esteban Aucapán releva en su relato la conexión entre el ciclo lunar y el ciclo fisiológico de la mujer. La luna cumplía una función ritual:

"[...]...la luna, a ésa la rogaban...de la luna sí que yo le puedo conversar porque la luna maneja a todas las personas, porque hay engendración ahí en la luna, todas las personas, todos los animales, todos los pájaros, todo, todo, todas las cosas del mundo que se ven, por luna hay crianza, mamá, eso sí, porque te pones cuidado, por lo menos tienes animales, ahora ese animal en cualquier tiempo no va a tener crías, viene por luna, y las personas también, luna nueva y luna llena, pa parir, alcanzó el tiempo nueve meses y listo, eso sí

que lo sé bien yo, se pone cuidado usted, a ver si va a ser mentira, je, je, no ve que la luna se sangrienta, ¿no es cierto?, luna llena se sangrienta la luna, un día o dos días estará ensangrentada, y ahí viene la luna nueva, ahora la luna nueva...ésa pa engendrar todo... pero del sol sí que no sé, ése pa acalorar no más será po, eso no más sé yo, así que mucho dice la gente que no podían parir, '¿cómo será?, decían, pero no ponen cuidado po, y yo he puesto cuidado en eso".

Luisa Acum rememora la relación existente entre la luna y las siembras y cosechas, el ciclo agrícola, y con las mareas, el ciclo marino:

"[La puesta de sol era] donde cae el sol al mar, justo en la isla [de *Huenteao*], siempre baja el sol ahí, no se corre ni pallá ni pacá, en la tarde cuando ya va a oscurecer cae el sol al mar po, se ve agua, mar, viene el sol, llega al horizonte y se pierde, viene en la noche...y la luna asoma también y se esconde ahí po...bueno la luna con el sol, la luna pasa adelante, el sol atrás, o la luna atrás y el sol adelante, y así se ve...así lo vemos nosotros...cuando se ponía roja la luna no era para sembrar, decían ellos, que no servía para sembrar, ni para dar vuelta la tierra continuado...cuando empezaba otra vez a mermar la luna ahí está la siembra, nos decían 'nunca siembren con la luna nueva, porque si sembrábamos en la luna nueva, se florece, para arriba agarra más fuerza, porque si usted hace almácigo...bueno el que no cree siembra, a veces les resulta, papas, con papas casi no tiene na que ver, pero en las cosas de verduras, la zanahoria, los rabanitos, todos los que tienen abajo...yo una vez con mi porfía eché a perder un paquete de semillas que habíamos comprado, porque mi mamá me dijo 'está la luna nueva, no hagas tu almácigo, yo dije 'voy a ver, hice mi almácigo, salieron lindos sí, crecieron y florecieron, florecieron las zanahorias, los rabanitos, todo lo que era verdura, las zanahorias abajo eran un hilito, una hilacha no más, el perejil, el cilantro, todos florecieron, pero no había na pa comer...[cuando hay luna llena] hay que dejarla que pase, dos días más, tres días son la luna llena, después empieza a mermar y cuando merma queda chiquitita y ahí vuelve a crecer otra vez, así da vuelta la luna, tiene que estar buena la luna para sembrar, mermando, cuando va quedando flaquita ahí está la siembra buena...cuando empieza otra vez a crecer, ahí no hay que sembrar [...] la luna cuando da vuelta, la vaciante se va también po, después empieza a crecer, ya no hay vaciante, hay una vaciante cortita no más, y cuando la vaciante ya está de vuelta, la vaciante dura una hora, a veces hasta hora y media, [el mar] tendrá que ver con la luna, si ellas [Marta y María] eran hijas de unos ancianos, pero a lo mejor no eran unas personas como uno...".

María Z. Paillamanque recuerda las creencias de los antiguos sobre un sistema simbólico

de notaciones del tiempo, basado en la observación de las fases lunares:

"Contaban antes los antiguos que la luna cuando se enlutaba [cuando está roja] eso era una hambruna, entonces esa luna estaba anunciando que iba a haber una hambruna que no va a haber nada para comer, así decían los antiguos, y el sol cuando se enluta eso es una guerra, van a guerrear los alemanes...".

La luna participa protagónicamente en la mediación entre seres mortales y seres divinos, se comprende así el hecho de que el simbolismo lunar haya integrado en un único sistema realidades tan diversas como la mujer, las aguas, la vegetación, los animales, la fecundidad, la muerte, la hambruna, el renacer, etc. (52)

TRUENO, RELAMPAGO y VIENTOS

El agua, en sus distintas manifestaciones -trueno, lluvia, etc.-, tiene un evidente sentido de vida, pero la vida lleva en sí la muerte, y ésta a su vez el renacimiento: es la visión cíclica de la naturaleza que concibe el *mapuche*. Así, el agua, en sus diversas formas, expresa la fecundación, la fertilización y, a la vez, la disolución.

María Z. Paillamanque concibe una naturaleza antropomorfizada, los antepasados constituyen hoy parte integrante de los fenómenos naturales, "ahí andan los compadres...se transformaron en viento":

"Ése tiene nombre, le dicen '*fachantü mlei* trueno (53), ésos son tres vientos, tres vientos son ésos, decían los antiguos que eran tres y eran compadres, y ésos peleaban a su compadre, y en el trueno pelean po, así decían los antiguos, así que son tres vientos, '*fachantü mlei* trueno decían, '*acui* compadre, *acui* es vamos, '*etuquehuai*, *etuquehuai* (54) los compadres, eso quiere decir que estaban peleando...ésos eran los truenos que dan...[...] a ése [al trueno] no lo maneja nadie po, el viento no más, según como dicen, puros vientos que se juntan, ahí andan los compadres...se transformaron en viento, se peleaban cuando estaban vivos, y siguen peleando no más, cuando llega el trueno, puh, los compadre cómo se dan po, ¡llueve, y se larga a granizar, o sea, nevazón!...ése [el relámpago] es igual al trueno, ésos son compañeros, llegan a chispear los compadres...".

Decíamos que el trueno es símbolo, junto al rayo, lluvia y arcoiris, de la mediación entre el cielo y la tierra, son símbolos del descenso de las "influencias espirituales" celestes sobre la tierra, y del ascenso de las influencias espirituales terrestres sobre el cielo. De esta manera comprendemos que se realice el rito del *escu* cuando se producen lluvias o vientos muy fuertes: "hay que acordarse de todas las ánimas benditas que están muertas, *Chao* Dios, los encantos, todo eso" señala Héctor Punol. El viento es el aspecto activo, violento del aire -hálito o soplo creador-:

"El *escu* era el sahumerio, si viene un trueno muy fuerte, porque yo me creo en ése, cuando el trueno viene cerquita y ya mueve la tierra, ya no lo deja dormir, nada, da un temor tan grande, entonces yo me acuerdo y quemo una miga de pan, hago el sahumerio aquí, harina cruda, se va derechito parriba, inmediatamente ya el trueno se va, hay que acordarse de todas las ánimas benditas que están muertas, *Chao* (55) Dios, los encantos, todo eso, porque muchas veces las ánimas benditas también andan apareciendo sobre el trueno, entonces el trueno se retira de aquí po..., ahora el viento también, ése se llama *cürüf* (56) ...también tiene su nombre ése, se llama Lorenzo...[nos explica...] andaban dos *huincas* por las casas, recorriendo, como el viento, y uno de ellos se llamaba Lorenzo, eso quiere decir que ha revuelto las casas por ahí, porque los *huincas* no tienen piedad con nosotros".

Esteban Aucapán insiste en que el origen del trueno en el mundo es el sitio donde reside el abuelito *Huenteao,* él, como mediador entre Dios y los hombres, maneja el trueno:

"Los antiguos decían que el abuelo *Huentiao* maneja el trueno, desde ahí empiezan los truenos, y de ahí se desparraman a todo el mundo. [...] Al abuelo *Huentiao* lo rogaban por todo lo que él manejaba el mundo, pero ¿qué es lo que manejaba el abuelo *Huentiao*?, eso lo creí yo: el trueno, tronaba aquí, aquí empieza el trueno, y de ahí desparrama a todo el mundo, eso sí que sé yo porque escuchaba, pero ahora ya no truena na, no, ya estamos en verano ya, septiembre, no pasó na trueno, yo no sé por qué será".

Juan A. Piniao destaca que no sólo durante el pasado año "no pasó trueno", sino que "hoy día no hay", "antes era fuerte":

"*Pillán* (57) es el trueno, el *Huentro* (58) *Pillán*, ése es el trueno..., antes era muy diferente, hoy día ya no se siente el trueno, hoy día no hay, antes era fuerte po, antes cuando yo era chicuelo, joven, caíamos de cuatro patas con un disparo de ésos po, bueno y al que le tocó andando se las aguantaba no más po".

Como símbolo del origen y renovación de las fuerzas vitales, y de mediadores con los seres numinosos, las diferentes formas del agua se encuentran también vinculadas a la luz, de ahí también la asociación con el relámpago: "ése [el relámpago] es igual al trueno, ésos son compañeros, llegan a chispear los compadres...".

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

IV.1.5.-*HUACHIHUE* ([59]) o PRENSA LUMA

Hemos visto que la memoria *huilliche* hace visible rasgos míticos pronunciados: se nutre de vivencias tan originarias como las de generación, muerte y regeneración. Son los ritmos de la naturaleza los que palpitan en sus relatos dramatizando lo humano. El *huilliche* descifra en la naturaleza -en su medio circundante- cerrados secretos y construye visiones del fracaso o de la esperanza, extremos entre los cuales se debate el destino de su pueblo (60). La naturaleza transmite memoria y vida. La naturaleza sangra todavía: sentimos en sus relatos el más auténtico respirar de las raíces, el silencio luminoso de "los ríos profundos" (Arguedas), el hálito genésico y cosmogónico de sus aguas y aires.

No respetar el ritual enseñado por los abuelos, en la selva, es extraviarse, conlleva la suspensión de las relaciones espacio-temporales cotidianas. Descaminarse en un bosque y ser deglutido ritualmente por un *huachihue*, representan dos momentos de una misma gradación simbólica. En palabras de Mircea Eliade:

"[...]...equivale a la bajada a los Infiernos, entre las tinieblas y los muertos [...] simboliza también la regresión tanto en la noche cósmica como en las tinieblas de la 'locura', donde toda personalidad es disuelta" (Eliade 1973, 269).

El relato de Candelaria Huenupán, evangélica, de Pucatrihue, es claro:

"Allá en la Coihuería (61), pa fuera, había un arco ahí, cuando uno pasaba, dejaban ramas los viajeros y el que no pasaba a dejar un ganchito de rama quedaba loco, ése *huachihue* se llamaba, ese palo está igual que un altar, entonces en un camino grande y ancho, tenía la raíz ahí y tenía la raíz pacá, trenzá era la luma (62) po, y por eso se llamaba la Prensa Luma (63), ahí pasaban camiones también, pero si no pasaban a dejar una rama, se daban vuelta, igual si uno va de a caballo, alguna cosa tiene que pasarle, ésa era una costumbre que tenían los antiguos, era el poder de los antiguos, ése [*huachihue*] ya era ubicado, ya

era temido, y el que creía, pasaba a dejar, y el que no se creía pasaba a morirse por ahí, tenía que pasarle algún daño, el que pasaba a caballo perdía el camino, viraba en otro camino, no tomaba el camino directo adonde iba él, se pierde..., ése se llamaba *huachihue*, prensa luma, allá pasaban tantas cosas que dejaron el camino a un lado, las micros se van por otro lado, cuando el camino llegó a Catrihue (64), ahí estaba todavía ése...pa la cordillera parriba estaba ése, ahora ya lo dejaron a un lado a ése...aquí arriba también hay otro, ése era un arco, también pasaban a dejar ramas ahí, y ése, hoy día, cayó de viejo, también tenía raíz por los dos lados, y pasaban de a caballo también, ese palo era alto po, por eso pasaba el camión abajo po".

Parece que los *mapuche-huilliche* necesitan una experiencia de Dios inmitigada y menos templada, de ahí que, unos menos, otros más, eliminan la intercesión eclesiástica entre Dios y el hombre. A consecuencia de la destrucción de los muros de salvaguardia, los *mapuche* que han optado por el protestantismo perdieron las imágenes sagradas como expresión de importantes factores inconscientes, no así, en cambio, el rito, que desde tiempos inmemoriales ha constituido un camino firme para acomodarse con los poderes insondables de lo inconsciente. No es de extrañar, entonces, una marcada visión mítica de la naturaleza, un sentir y vivir una forma de mito más sincrónica, más presencial, "un ritual potencial permanente".

Juan A. Piniao, de Pichilafquenmapu, atribuye el poder de estos lugares a las facultades de su pueblo, rememora y distingue más de un lugar con estas características:

"Ésos fueron *huachihue* que dejó el abuelito *Huentiao* porque ya en la gente hubo mucho descontrol...por eso hicieron *huachihue* las fuerzas indígenas...el *huachihue* había en varias partes, me recuerdo que ahí en Pucatrihue había un *huachihue*, que no lo creerán la juventud ni lo verá tampoco hoy en día, había un tronco de Pucatrihue atravesado así, yo ése lo alcancé a ver todavía, estaba allá el tronco y la punta atravesaba el río, y cuando una persona con buena fe y que iba directamente a hacer una oración, ése bajaba más de un metro pa bajo, y el que no iba con fe buena se levantaba parriba, se levantaba a atajarlo... eso salió cuando hubo el sismo grande...los otros estaban pallá pal lado del otro camino, entre Pastal, al otro Quenpullo le decían, pero no le atiné dónde sería ése, del Pastal me acuerdo bien, pero hoy en día ya está todo diferente, está todo pampa, limpio...el que estaba en el camino era un morrito así, así no más, un morro y ahí la gente pasaba a hablar, que ellos iban al mar...y todos iban dejando una varillita, si esa persona andaba bien, porque si iba con mala fe le iba a ir mal..., así que ahí a mucha gente les pasaban chascos muy grandes antes...no lo dejaban caminar po, no se podía llegar al mar...no se moría la

persona, pero el caballo moría, obligado a colgarse, ¿por qué?, porque no hacían esas oraciones no más po...porque ésos caminaban un poquito, unos cien, doscientos metros y ya, se tropezó el caballo y se dio vuelta".

El testimonio de Luciano Aucapán, de Pichilafquenmapu, aunque corto, es elocuente, *huachihue* es un lugar esencialmente numinoso:

"Ahí en la Prensa Luma, más al sur, había un camino interior, ahí solían andar los viejitos, la Prensa Luma...cualquier cosa puede contener ¿no?, como uno no conversa con otros...o sea que no lo deifica...Prensa Luma, bueno...".

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

IV.I.6.- LA LAGUNA COPÍO: GUERRA y "TRIUNFO"

La potencialidad del agua aparece aquí entrelazada al abuelito *Huenteao* en un sitio específico del paisaje costino, la laguna Copío, y a un hecho determinado: el "triunfo" sobre el español.

Aniceto Punuñanco relata cómo, previa petición a *Huenteao*, la naturaleza y los *mapuche* se hacían uno con el fin de derrotar a los invasores:

"Mi papá me conversaba que antes, cuando los indígenas guerrearon con los españoles, no podían ganarles, les buscaban de todas formas los *huincas* papoder ganarles la guerra a los *mapuche*, entonces con el poder del abuelo *Huentiao* en un tiempo la gente hizo un puente pa ganar la guerra, y los españoles vieron un puente de pura madera nativa, de palos cortados, fue una apariencia que se les vino a los españoles, era un lindo puente que atravesaba el río y éstos dijeron: 'ah, aquí vamos a pillar a los indios, así que se tiraron todos los militares con sus armamentos, ellos llegaron y pasaron no más, dice que iban más o menos en la mitad del río cuando derrepente se abrió y se desarmó todo el puente y cayeron todos al agua, y se los llevó la corriente, ahí se terminó la guerra, o sino no habría gente indígena en estas fechas, los dueños de estos terrenos serían los españoles..., ya después los civiles tomaron otros medios de seguir las estafas. [...] En la guerra con los españoles (65), antes, se venían a pedir refuerzos aquí al abuelito *Huentiao* (66), y él nos daba ayuda, cualquiera cosa, la lluvia...mi abuelo me conversaba que ellos para ganar la pelea pedían grandes lluvias y viento, en vez de tener balas, tenían piedras, rocas y granizos, ellos peleaban a mano con palos de luma, al abuelo *Huentiao* tiene todavía un ejército, abajo de la roca está el pueblo, los militares, dice mi abuelito que salieron vestidos de lana, en lengua se decía hay que trabajar y ganar, en vez de decir que se afirme el ejército ellos decían '*yafülmún peñi* (67), y así se ganó esa pelea, entonces hoy en día estamos aquí...".

Candelaria Huenupán señala que la guerra se ganó previa ayuda de los fenómenos naturales característicos del sur de Chile, y por la muerte de dos caballos blancos, cuya sangre se transubstancializó en más gente *mapuche*:

"¡Antes...cuándo hubo esa guerra grande, cuándo ganamos a los españoles!, querían matar a todos los indios, sacaron su fuerza aquí de *Huentiao*, ése sacó el ejército, ése tiene militares, ésos los sacaron los *machis* haciendo rogativas, y ahí pasaron y se fueron a la contraparte, y entonces ellos, como antes toda la gente era de arte, todos eran de arte, así que se fueron y allá llevaron su arte, y aparecieron dos caballos blancos, a esos caballos blancos los mataron los españoles, los mataron, ¡se desparramó sangre y fue toda gente de los indios *mapuche*!, así fue como los indios *mapuche* ganaron la guerra contra los españoles, hicieron el Tratado de paz, que nunca más iban a guerrear, hicieron el parlamento, de esa vez cuando ya ganaron a los españoles..., estuvieron trescientos años guerreando los *mapuche* con los españoles, después, cuando los españoles ya se vencieron...guerreaban a puro trueno, relámpago y granizo, eso sacaron los *mapuche*, y los españoles andaban entumiditos, ya no sabían disparar sus armas, nada po, porque ellos estaban jodidos con el puro frío, si pueh, poder de *Huentiao* y poder de Dios".

Esteban Aucapán localiza en la laguna Copío el triunfo *huilliche*, y releva cómo los abuelos decían que la guerra con los *leupe lonco* nunca iba a acabar:

"Los indígenas *mapuche* eran mágicos, entonces con pura magia peleaban con los españoles, escuchaba yo que pal lado de Copío, ahí hay una laguna grande, hacían sus ceremonias al otro lado, y acá les abrían camino a los españoles, pero en esa laguna hay un puente, lindo puente que hacían pal otro lado, y allá estaban tocando la corneta, ahí llegaban los contrarios, los españoles, a matar a esos indios, entonces llegaron al puente... ¡y adentro!, cuando iban todos en la mitad ya...se dio vuelta el puente, si no era na puente, sino que era un culebrón que estaba hecho puente, cayeron todos a la laguna, y a los que salían los mataban con palos ahí mismo, solamente se salvaron los caballos, ésa era magia claro..., entonces en otra parte, otra ceremonia hicieron, pasaban los españoles por un camino, de a caballo, ahí pasaban, tal día, tal hora, en una cuesta, pa pasar pa bajo, pero ¿por qué cortaban los palos paraos?, por cortar no más, en todo el camino, y llegaron los españoles, y pasaron pabajo, armados, y de arriba les mandaron los palos, murieron todos los que entraron en ese camino, con todos los palos cortados y el gancherío abajo, adónde van a vivir po, murieron no más, eso siempre escuchaba yo..., después ya conversaron los *mapuche* que van a venir los españoles tal día, porque ellos no pueden cortar sus peleas porque ellos son millonarios, y la gente *mapuche* son pobres aquí, entonces rogaron al

abuelo *Huentiao*, como son conocidos con el abuelito *Huentiao*, empezaron a rogarle, que tal día iban a venir los *leupe lonco*, entonces le sacaron permiso al abuelo *Huentiao*, entonces el abuelo *Huentiao* sacó permiso en Dios, se dio cuenta Dios que tal día va a haber una guerra, porque los españoles no pueden estar tranquilos, vienen a matar a todos los *mapuche*, les dieron permiso, entonces les dijeron: 'tienen que destruir siete pueblos, había más pueblos, pero a siete pueblos no más les dieron permiso, para que sean destruidos, les dijeron: 'tienen que hacer una ceremonia, matar tantos animales..., los *mapuche* hicieron la ceremonia, entonces ahí llegaron derrepente los españoles, y se toparon con el abuelo *Huentiao*, entonces, unos que estaban parados allá, otros más acá, entonces le vinieron a hablar: ¿quiénes son ésos que están ahí, dónde está la fiesta de los indígenas mapuche?, qué, no habló napo, no habló na, y otro español que dijo: '¡échale bala a esta hueá que no habla!, ahí largaron un tiro, nada po, cuando lo balearon al abuelo *Huentiao* y se desparramó la sangre, se levantó gente, gente, mientras más bala, más gente, ¡listo!, empezó la guerra, mataron a todos ésos que llegaron ahí, los apretaron con una mano no más, les molieron la cabeza, listo, y de ahí se fueron a los pueblos, hicieron muerte, ¡se encantaron siete pueblos!, ahí se cortó la guerra, eso escuché yo...".

Luisa Acum recuerda la ayuda de una manifestación cristiana:

"[...] Dicen que la Virgen del Carmen, ésa ayudó, dicen que se presentó en persona...se presentó ella personal y terminó la guerra, y ganaron los *mapuche*, con ayuda de ella...".

Recordemos que dentro del panteón *huilliche*, Foerster señala:

"Por último [después de *Chao* Dios, *Chao Trokin*, *Chao Antu*, *Pucatrihuekeche* y Mamita Luna], la Virgen del Carmen, como madre, es la salvadora no sólo de los *mapuche*, sino de todo el país:

'La Virgen María es nuestra madre, porque nacimos de una madre. La Virgen del Carmen fue la salvadora de nuestro país cuando se iba a perder en la guerra. Ella nos guía y nos salva de toda enfermedad'" (1993, 78).

Esto es un índice más del fuerte sincretismo religioso en esta zona, pero es interesante destacar cómo, una vez aceptada y sentida como propia, una figura religiosa como la Virgen del Carmen -tal como con el caballo-, se pone a su servicio, pasa a ayudar, ahora, a los *mapuche*.

Luciano Aucapán repite los motivos de los caballos blancos y el puente:

"Me contaban los viejitos, eso fue guerra sí po, con los españoles, cuando dijeron que estaban muy aflijidos los *mapuche*, los viejitos hicieron una sesión en el mar, entonces una tarde se fueron tres hombres, se presentaron en el mar, cuando llegaron, los recibieron... habían dos caballos blancos amarrados en la piedra, así que montaron los caballos y se fueron derecho, los caballos se fueron encima de un puente, buh, ni se mojaban na, las patitas, napo, en un par de horas ya estuvieron donde la contraparte, '¡y porque nos están matando a todos, por eso vinimos a hacer una defensa, a ver si se pueden defender!, claro, listo no más, se vinieron ésos, cuando llegó, Chauracahuín parece que decían, Osorno, así que a Chauracahuín se lo llevaron entre cuatro carabineros, ése dijo: 'chi, qué le voy a hacer yo, pongámoles balas no más, matémolos, y que mueran, así que ésos se fueron de aquí, y qué ésos no iban a morir, cayó una sangre, caía uno de nosotros de sangre, se levantaban dos más, vamos no más, y ellos cuando descargaba uno sangre, vamos muriendo no más, vamos muriendo no más, nosotros no, vamos viviendo no más, la contraparte murió, los de aquí no murieron na porque ésos iban creciendo, armados no más, ya ahí no hubo más guerra, así me contaban a mí...".

José Aucapán realza la importancia de la ralización de un especial *nguillatún* en el que se pidió por el triunfo en la guerra. Los españoles se transmutaban en lagunas, la sangre *mapuche* en más *mapuche*:

"Cuando los *mapuche* pelearon los trescientos años, cuando ya quedaban pocos *mapuche*, hicieron una rogativa, muy grande, que duró sesenta días y sesenta noches, y sacaron un regimiento de ahí, salió un general en un caballo blanco (68) del mar, salió una pareja de militares, en dos caballos blancos, y se transformó en gaviota después, ese regimiento se llama centinela, dicen que eran tantos que no se podían contar, y llegaron al río Caircahuín que le dicen, hundieron siete pueblos, viento, lluvia y trueno, *Huentiao* hizo todo eso, a cada cañonazo que pegaban los españoles se quedaban encantados, se volvían lagunas, por cada gota de sangre india que corría surgían miles de indios, y así ganaron la guerra los *mapuche* cuando guerrearon, hace miles de años eso, cuando pelearon los trescientosesenta años...".

En la laguna Copío habrían quedado españoles encantados que traerían como consecuencia el mestizaje físico. Juan A. Piniao se refiere al personaje del *shene huinca*:

"Decían que venían los españoles, entonces de una altura, de ahí dicen que tocó la *trutruca*

una persona, entonces los españoles que dijeron: 'allá están los indios, ya los vamos a ir a matar toditos, y le cargaban po, y vieron un puente po, un puente que atravesaba el lago [la laguna Copío], y ellos llegan a toda carrera de caballo y iban por la mitad y derrepente desapareció el puente, se ahogaron todos po, murieron todos, ja, ja..., serán artes que hace mi Dios porque de qué manera po, no había nada, si era pura agua, a ellos les pareció que era puente. Encantados están hasta el final del mundo será po. Ahí que salen los *huincas* po [ahí nacen los mestizos...] claro...si están po..., las mujeres dicen que los ven po, son muy lindos hombres, pero...pero hasta ahí no más, y de ahí salen los *huincas*, salen blanquitos, blancos, blancos. Yo conocí a Alfredo Imilmaqui Maquehue, ése era músico, ése salió de ahí de la laguna Copío..., era bien blanco y todo el pelo blanco, las pestañas bien blancas, todo, muy diferente la vista, un verdadero ganso, bien rubio, medio blanco la vista...ahí los indígenas le decían ése era el *shene huinca* (69), ése era que las indígenas se habían comprometido con los *huincas* que están ahí po, encantados, los españoles, y por eso salieron ésos, a ésos les decían los *shene*, *shene* quiere decir que ésos eran los mestizos que estaban en encanto".

Juan A. Piniao también recuerda la importancia de un "caballo nuevo y feroz" en la guerra con los españoles:

"Sí, eso fue anteriormente, por eso le digo yo que ése fue el trabajo que los indígenas hacían, en los pedidos que hacían, por eso le decía yo que le tomaban la sangre, así que ellos hicieron esos sacrificios con el caballo, de esa sangre de ese animal se compuso un animal feroz que encontraron los españoles, un caballo nuevo, pero ése volaba po, tanto corría por tierra como volaba..., ahí tiene usted po, los ejemplos que había, y eso nosotros lo perdimos, hoy día no tenemos ese poder, ¿por qué? porque nosotros perdimos los mismos indígenas, contrariaron su religión que tenían, su defensa que tenían, hoy en día conversemos con un indígena...hay muchos que dicen 'yo estoy leyendo la Biblia, la Biblia no dice así, no po, eso no está escrito, no está escrito en la Biblia, ésos fueron poderes que se formó contra la guerra..., y por eso la juventud dice que no po, que eso no vale".

El ocho de septiembre es una fecha especial para los *huilliche*. Juan A. Piniao la rememora destacándola:

"Ésa fue la paz, la paz de los indios con los españoles, un parlamento..., eso se celebró en Osorno en el río de las Canoas..., ahí suelen ir los caciques todavía, yo fui a andar por ahí cuánto años ya, después ya no fui más po, ahí hablan los caciques, habla el gobernador, los alcaldes, nada más que se declaró la paz en tal fecha no más po...si eso no para, si todavía

po...y qué pasó ahí arriba en la cordillera con los coños González, ahí están metiendo más máquinas pa'rriba, forestando y sacando el producto ahí po, la madera, lo nativo, pa esos caballeros no hay prohibición po, y a nosotros que somos indígenas nos ven cortar una mata ya, Conaf está altiro, ya, ése está trabajando, está haciendo leña ahí, hay que sacarle una multa, para esos caballeros no hay ley, son de ellos, de los gobiernos".

Se ha manifestado que: "Así ganaron la guerra los *mapuche*", "la contraparte murió, los de aquí no murieron na'", "mataron a todos ésos que llegaron ahí", "así ganaron la guerra los *mapuche* cuando guerrearon", "los españoles ya se vencieron", "y así se ganó esa pelea, entonces hoy en día estamos aquí...", "entraron los caciques y ganaron los caciques y por eso estamos ahora", "se ahogaron todos po, murieron todos", ¿por qué esta continua referencia a un triunfo en la guerra, sobre los españoles?

Páez *et al*. nos ayudan a encontrar una respuesta:

"Si consideramos el carácter grupal del recuerdo, no sólo éste será convencional, sino que será aún más radical que la suma individual de recuerdos...los sujetos presentan un rasgo de positividad en el recuerdo y tienen una mejor imagen de sí que la que tienen los otros... [de esta manera] el recuerdo de la guerra y pobreza se hará respetando los valores convencionales del grupo, eliminando los elementos negativos y siguiendo esta lógica de positivización. Así, el recuerdo del pasado...será polarizado, convencional y positivo" (1992, 119).

Una respuesta adecuada a esta pregunta debe considerar esta inclinación que tendrían las colectividades al momento de remorar determinados acontecimientos. Por nuestra parte, y considerando lo anterior, formulamos dos vías posibles de comprensión a la inquietud planteada:

Primero, una respuesta desde la "historia objetiva", ya que esto -el triunfo- no es una percepción del todo errada, pues a lo que se refieren nuestros informantes aquí, como en otras comunidades *mapuche*, es al recuerdo de *batallas ganadas* por sus ancestros, triunfos parciales, momentáneos, pero que han permanecido en la memoria de las nuevas generaciones a través de la historia oral. La destrucción de siete pueblos posiblemente remite al levantamiento *mapuche-huilliche* de 1598, donde efectivamente ellos destruyeron siete ciudades, entre las cuales estaba Osorno. Después, hubo un importante alzamiento en el Río Bueno el 1655 (Alcamán 1993a), otro en septiembre de 1792 (Alcamán ob. cit.; Centro cultural *huilliche* Wechemapu, Cartilla N1), y otro en 1890

(Vergara 1993). En definitiva, los *mapuche-huilliche* sienten -así lo aprehendimos en terreno- que la guerra aún no ha terminado, de manera que la guerra con el español y los des-acuerdos, los conflictos imperecederos que con el Estado chileno se tienen desde su "nacimiento" se entrelazan, se hacen uno (70).

Una segunda vía que no podemos dejar de considerar aquí se refiere a la explicación hipotética que de este "triunfo en la guerra" nos permiten visualizar los conceptos del psicoanálisis revisados en el marco teórico. De acuerdo a ellos y a lo señalado por Tajfel acerca del doble proceso de reconocimiento de sí mismos y de ser reconocidos por los otros, sobre que:

"Todo grupo social, grande o pequeño, adquiere su identidad sólo mediante la comparación de sí mismo con otros grupos sociales. Somos lo que somos porque 'ellos' no son lo que somos. Entonces surge el problema de cuál es el grado de comparación en cuanto se refiere a varias formas de acción social" (1980, 364) (71).

Podemos, en parte, comprender esta percepción vencedora de nuestros informantes de la siguiente manera: con ella se reprime el recuerdo de la causa de su situación marginada actual, de su pobreza presente, y se suprime la internalización del estigma del "otro" hacia sí, de la identidad "para otro" (que tiene el *huinca* del *mapuche*) que impregna la identidad "para sí" del *mapuche-huilliche*. "Otro" que es el español primero, el chileno, el alemán y holandés después, aún hoy; estigmatización que ya se inicia con el período escolar y sus libros históricos creados desde "la mirada del vencedor", hecho que deteriora su autoimagen y autoestima tanto personal como colectiva, y que continúa, en parte, con la socialización católica y/o evangélica que, búsquenlo o no, en mayor o menor grado, con mayor o menor intensidad, para bien o para mal, todos han recibido y siguen recibiendo: los *huilliche* crearían, ante ello, y recrearían permanentemente, una visión mítica positiva de este pasado bélico -el que parece no querer nunca dejar de existir totalmente, pues los problemas violentos con el "otro" todavía hoy ocurren periódicamente-.

Sin duda que el tema -la pregunta- es compleja y no es el caso aquí "solucionarla", sólo dejamos el bosquejo de dos caminos que no pueden dejar de ser considerados al momento de plantearse tal tarea.

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F. © 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

IV.1.7.- INCA ATAHUALPA ([72])

"No se perderá esta guerra
aquí en esta tierra,
porque esta tierra
volverá a nacer".

Chilam Balam.

"En la deseperación de su ceguera, creyendo tejer el pasado había tejido el porvenir. No pudiendo bajo la luz, por el Mundo de Afuera, la ciega había viajado por el Mundo de Adentro. Y en alguna andanza, llegada a alguna encrucijada, doña Añada se había extraviado. Y sin saberlo había recordado lo que todavía no había sucedido".

Manuel Scorza.

El traumatismo de la Conquista persiste en la memoria colectiva hasta el presente siglo, se encuentra profundamente inscrito en sus estructuras mentales. Verdadera huella del pasado en el presente, dicho trauma se define por una especie de "desposesión", un hundimiento del universo tradicional. El mito del Inca Atahualpa, en su versión *mapuche-huilliche*, revela que esta sociedad se encuentra, de acuerdo a su autopercepción, en un "estado de liminalidad" (Turner 1992), y la figura del Inca refleja este *statu quo*. En su figura representa este pueblo la situación marginal en la que quedaron desde la llegada de los españoles a América: el Inca está en una situación ambigua, existe, pero en un estado transitorio e incompleto, más latente que manifiesto. Candelaria Huenupán, de Pucatrihue, narra la memoria sobre el Inca:

"Ése [el Inca Atahualpa] era indio de los *mapuche*, era rey de los *mapuche*, lo mataron a

ése po, creo que fue el Francisco Pizarro, no sé, decían los antiguos que si nosotros hubiéramos tenido rey vivo no habríamos estado pobres, fueron a buscar al rey, porque era de puro oro su cabeza po, así que cuando le dieron el fallo los hombres que lo iban a matar, 'bueno -que dijo-, yo moriré -que dijo-, siete estados estará más abajo mi riqueza' (73) que dijo, desapareció la luz, nosotros teníamos luz de oro, pero cuando a él lo mataron desapareció y ahora nosotros no tenemos na luz en la noche po, el rey alumbraba a todo el mundo, el pueblo, desapareció todo, el oro hoy día no está encimita po, el oro está abajo, ése es su propio oro po (74), pero nosotros no lo conocimos..., yo era muy niña y escuchaba la conversación de los ancianitos y así decían, pero cuando ya venga el fin del mundo, la riqueza se va a desaparecer toda, pero nosotros no vamos a desaparecer, porque este mundo que está aquí ya viene cerca pa darse vuelta po, no ve que dejaron dictados dos mil años no más po, y en dos mil años ya después no va a morir nadie, y aunque se bote profundo a la quebrada dicen, pero nadie va a morir, pagará sus culpas en vida, y 'vendrá fuego, vendrá guerra decían los ancianos, ése sí que sé yo, hasta ahí terminarán todos los *mapuche*..., el Inca (75) Atahualpa puede volver a nacer, pero ése volverá ya cuando haya nuevo siglo, tiene que ser nueva gente, Dios va a hacer nueva gente, nosotros qué somos, no somos nada, pecadores todos somos, no hay justos en esta vida, nosotros pecamos cuando estamos conversando, ¿cómo vamos a volver?, fuego tenemos que ser, así dice la Biblia po, yo también me guío de la Biblia porque la Biblia dice el bien po, yo escuchaba la conversación de los viejitos, decían una vez que el rey podía volver, pero entonces tienen que reunir muchos, muchos, de toda sangre, de toda patria, '¿pero cuándo va a volver?, decían, 'no volverá nunca, ¿cómo va a volver si lo mataron?, él estará vivo, quizá, uno no sabe..., dicen que le llevaron la cabeza po, le mandaron a pedir una hebra de pelo, y Francisco Pizarro le vino a cortar la cabeza po, y las gentes dieron permiso, que a ese rey le corten la cabeza, que si los antiguos no le dan permiso, tampoco le habrían cortado la cabeza, porque así decía mi finá abuelita".

El mito del Inca Atahualpa está asociado con la leyenda de la ciudad de los Césares. Ambos -mito y leyenda- están vinculados a rebeliones *mapuche:* uno de estos movimientos se produjo hace ya un siglo, en octubre de 1890. Fue documentado por la prensa como sigue: "El último levantamiento mapuche":

"Han pasado ya 42 años desde entonces, desde que el Cacique Antiñirre atemorizó a los colonos de Llanquihue. En octubre de 1890 aumentaron los robos de ganado en el lado occidental del lago. Los vaqueros huían o se volvían rebeldes, y en sus desvergonzadas expresiones se descubría que querían recuperar de los alemanes la tierra de sus padres, porque *ellos mismos* eran los señores. Uno de ellos contó que el cacique les había dicho a

los mapuches y huilliches que venía el tiempo del esplendor (Herrlichkeit). El sabía donde yacía la 'Ciudad de los Césares', con la cual soñaban hacía mucho tiempo los mapuches. La ciudad estaría *bajo* la actual Osorno. Los alemanes la habían sepultado, construido sus casas sobre ella y guardado las llaves de la entrada subterránea. El cacique llamó a todos los mapuches a matar a los alemanes, quitarles las llaves y quemar Osorno y todas las casas de los colonos [...] los mapuches vinieron en masa y se incorporaron a su ejército, llevando ganado robado, cereales y alcohol de sus patrones alemanes para el sustento del líder rebelde [...] fue arrestado el Jefe. Se le montó atado sobre un caballo y se le llevó hasta la cárcel de Puerto Montt. Por varias horas la gente estuvo mirando desde las esquinas de las calles y desde las ventanas y hasta que la gente corría en su dirección. Desde las mesetas estaban al acecho los más curiosos. Finalmente, ya tarde en la noche de luna uno a otro se fueron avisando: 'Viene el Rey'. Yo fui quien lo vio más de cerca: cabellos largos, un pañuelo sobre la cabeza, un poncho negro con una franja ancha y roja, un rostro profundamente serio y orgulloso. Los pies se los habían atado con un lazo que pasaba por debajo del caballo; las manos estaban amarradas. El caballo era conducido del lazo por el policía. Lo desataron y se le interrogó.

Éste fue el fin del último levantamiento mapuche. Causó poca sensación, pues pocos días después empezó la gran revolución contra Balmaceda, la cual atrajo totalmente nuestra atención.

Yo creo que es bueno rescatar del pasado este pequeño episodio histórico". C.M.

(Texto encontrado por J. Vergara, en Foerster 1996c).

Respecto a esto señala Foerster que:

"La mitología da impulso a un movimiento huilliche contra los huincas (un mesianismo no fallido) [...] la mitología es un horizonte que puede transitar de lo trascendente a lo inmanente" (ob.cit.).

Sobre el por qué los antepasados le "darían permiso" para que le cortaran la cabeza a su rey, nos dice Héctor Punol, de Pucatrihue:

"Ellos [los antepasados] estaban de acuerdo todos para quedarse con el oro (76), con el palacio, creían que el oro iba a quedar para ellos, y los españoles también porque creían ellos que sobradamente tenía oro ese rey, mandaron a Francisco Pizarro (77) para que

vaya a sacar una hebra de pelo po, y ése le fue a cortar la cabeza, y ahí fue muerto, dijo el rey cuando lo iban a matar ya 'si caigo de espalda -que dijo-, voy a volver, y si caigo boca abajo no voy a volver, y todas mis riquezas serán siete estados más abajo, nadie tomará mi riqueza, el oro a esa hora ya se sumió pabajo, desapareció todo, y por eso somos pobres y pobres seguimos hasta hoy día, moriremos pobres porque no tenemos rey...pero nadie sabe cómo cayó po..., y por eso nadie es rico, ni el español que le cortó la cabeza tampoco se llevó oro..., ése [el Inca Atahualpa] era rey de los *mapuche*, tal como los alemanes tienen rey, y por eso son ricos, millonarios, nunca les falta la plata..., después mataron a otro cacique, también le cortaron la cabeza, ése fue en la guerra, lo mataron al cacique los españoles para terminar a la gente, y lo dejaron que colgara arriba del palo con su pelo, porque el cacique era de pelo largo, y lo llevaron ensartado con la espada parriba la cabeza...".

El contacto de los *mapuche* con el *huinca* muchas veces no mantuvo "las buenas distancias", así, algunos de los antepasados *huilliche* se dejaron seducir por el dominador, lo que incluso redundó en una ambición que superó los límites permitidos: muchos estuvieron de acuerdo en cortarle la cabeza a su "rey", se produce un complejo proceso dialéctico: la conjunción con el español produjo la disyunción de aquéllos con *su* mundo (y viceversa), resultado de ello es su aculturación y pobreza actual.

Sin duda, la decapitación es una poderosa metáfora de desarticulación: la separación de partes que deben estar unidas. La cabeza del Inca -el "rey"- fue arrancada de su cuerpo -el pueblo-, así como las estructuras sociales *mapuche* fueron socavadas por la conquista. El pueblo *mapuche*, identificándose con el pueblo *quechua*, perdió su "cabeza" o líder político-religioso. No obstante, nos promete el mito, aquello que pudo separarse podrá unirse otra vez: la cabeza del Inca se unirá al cuerpo bajo tierra; ya lo dijo Lévi-Strauss -influido por el psicoanálisis-: "todo mito es una búsqueda del tiempo perdido". Cuando el cuerpo se haya completado, incorporado, el Inca regresará y presidirá el juicio final, promesa de una edad dorada: es la espera de un "tiempo de crisis", deseo de abandonar el "tiempo [ya] normal" (Mellafe & Rojas 1994), para, así, "volver al tiempo del Inca", recuperando la autonomía y autoctonía. Como bien señala Ossio (1973, en López-Baralt 1989, 40), el regreso del tiempo del Inca que propone este mito, no debe confundirse con un deseo de retornar en el tiempo histórico. En una sociedad en la que predomina la transmisión oral de la cultura, el presente condensa y refunde constantemente el pasado, y por lo tanto no pueden separarse el uno del otro. El mito del Inca ilustra la movilidad de los orígenes en el pensamiento *huilliche*, en vez de recrear el pasado mítico como tal, se esfuerza en proyectarlo hacia el futuro.

Las circunstancias socioculturales han hecho retraerse a las mentalidades a un apretado diálogo con los soportes de su existencia. Este mito representa simbólicamente, y apoyados en la memoria histórica, la deseada inversión simétrica del caos presente, de modo que, el Inca, es una categoría mítica del orden cósmico; en términos junguianos, la figura del Inca es un arquetipo de liberación (78). Jung señala que esta imagen mítica es necesaria para el continuo renacimiento del alma, imagen que es de "amplia difusión":

"La muerte de Dios (o su desaparición), en modo alguno constituye un símbolo exclusivamente cristiano...Esta amplia difusión se pronuncia en favor de la existencia general de este proceso típico del alma: se ha perdido el valor sumo que da vida y sentido. [...] *Esa muerte o pérdida tiene que repetirse de continuo.* Cristo muere y nace siempre: pues, comparada con nuestro sentimiento de ligazón con el tiempo, la vida psíquica del arquetipo es intemporal...El 'cuerpo' corresponde a la forma exterior, visible, de la versión conocida hasta ahora, pero pasajera, del valor sumo. Pues bien, el mito agrega, además, que el valor resucita de modo milagroso, pero que ha cambiado. Eso parece un milagro, pues toda vez que un valor desaparece semeja definitivamente perdido. Por eso su vuelta es un hecho por completo inesperado. El descenso a los Infiernos [que, en el Cristianismo, se efectúa durante los tres días de la muerte], describe el hundimiento del valor desaparecido *en lo inconsciente, donde -con la victoria sobre el poder de las tinieblas- establece un nuevo orden y de donde vuelve a emerger hasta elevarse a las alturas del cielo, o sea, a la claridad suma de la conciencia*" (1955, 140-141) (El "subrayado" es nuestro).

Más adelante Jung cita a Orthelius, quien escribe sobre el espíritu al que se le denominó Mercurio, y asocia a este salvador terrestre con el inconsciente junguiano:

"Pues así como...el bien sobrenatural y eterno, el Mediador y Salvador nuestro, Cristo Jesús que nos libra de la muerte eterna, el diablo y todo mal, participa de dos naturalezas, es decir, la divina y la humana, así también este salvador terrestre consiste de dos partes, la celestial y la terrestre, con las cuales nos *restituye* la salud, y nos libra de las *enfermedades celestiales* y terrestres, *espirituales* y corporales, visibles e invisibles. Trátase aquí de un 'salvador que no proviene del cielo, sino de las profundidades de la tierra, es decir, de aquello que está *por debajo de la conciencia*" (*Theatr.Chem.*VI, 431; en Jung 1955, 142).

La figura de Cristo es también un relevante símbolo de justicia social entre los *huilliche*, su figura está lejos de ser excluyente con la del Inca, al contrario, ambas son

complementarias. El Inca representa la cultura oral vernácula, Cristo personifica la cultura escrita de la Biblia ya apropiada sincréticamente. Sin embargo hay diferencias, señala Contreras:

"Si el reino de Cristo no es de este mundo, el reino del Inca sí lo es. Y si Cristo redime a los hombres de su culpa y restablece un orden moral, lo que se espera del Inca es su surgimiento para restablecer la justicia social quebrantada por el conquistador, por el *huinca*" (1991, 29).

Claramente el Inca es una figura americana -a diferencia de Cristo-, su figura, como la del abuelito *Huenteao*, pertenece a la categoría que Turner denomina *símbolo dominante*: una imagen persistente y rica que encierra significados múltiples, e, incluso, contradictorios, que apuntan hacia los conceptos claves de una cultura dada, y en una época determinada. En tanto héroe mesiánico, Inca Atahualpa no es un dios del presente, sino de un pasado que es futuro, enrostra el orden primordial, el tiempo sagrado o absoluto. De acuerdo a Deleuze (1968), estaríamos ante el olvido como imposibilidad del retorno, y la memoria como necesidad de la reanudación, "así resisto, así me constituyo".

En la anterior versión se vislumbra, además, que en la memoria *mapuche-huilliche* sus tierras poseyeron numerosas minas de oro: "el oro hoy día no está encimita po" (79), se trata -como veíamos- de la leyenda de la ciudad de los Césares, en la cual esta ciudad aparece sumergida y plena de oro. ¿Estamos sólo ante una memoria histórica? Nos parece que es más que eso, los *huilliche* estiman que sus antepasados -precolombinos- vivieron en una "edad de oro", en un tiempo de plenitud: el oro es, también, metáfora de la libertad. Así, esta plenitud se desea re-actualizar, es por esto que la imaginación colectiva se "re-presenta" la figura del Inca, a través de su "vuelta".

La cabeza cercenada es resultado de la muerte, pero a su vez produce regeneración. El relato de Luisa Acum, de Pucatrihue, es explícito al respecto:

"Eso me conversaba también la abuelita, tendría que ser ésa [la laguna Copío], dice que había un rey indio, siempre lo conversaba, nosotros le preguntábamos, todos cerquita, que él estaba en su casa, en una choza, como los antiguos vivían, pero era el rey indio, tenía arte, entonces el rey español quiso conversar con él, de eso me acuerdo bien yo, y él le dijo a su discípulo 'yo no voy a ir, que venga él', entonces el rey indio le dijo que 'si quiere conversar conmigo, que venga, yo no voy a ir', y se fue el mensajero, llegó y le dijo que 'usted tenía que ir allá, él no viene', 'yo no voy a ir, vaya y tráigame la cabeza, vaya,

córtele la cabeza y tráigamela' dijo el rey español, bueno entonces él le dijo: 'bueno, si me vas a cortar la cabeza, está bien, pero yo no voy a ir', entonces va el otro y le cortó el cuello, entonces 'lo único que te pido -le dijo-, es que cuando vaya saliendo de la puerta, vaya así retrocediendo pah trás con tu fuente de sangre, cuando salgas, derrama la sangre pah trás', adonde estaba él, ahora cuando miró después ya no vio la casa del *mapuche*, vio un lago de pura agua, se perdió todo el pueblecito que había de *mapuche*, no había nada, la sangre se transformó en agua...eso lo conversaba mi abuela, así fue dijo, y el rey español se quedó con la cabeza del rey *mapuche*..., decía ella que con el tiempo, el agua se iba a correr, iba a ser su población otra vez, porque ese hombre está vivo ahí, sólo que le sacaron la cabeza no más, va a volver dicen, pero cuando ya sea fin de mundo...irá a hacer el bien...pero ¿cuándo lo vamos a alcanzar?...".

Luisa Acum señala que "se perdió todo el pueblecito que había de *mapuche*", entonces, no es sólo Atahualpa la víctima, el "chivo expiatorio", en esta versión es todo el pueblo el que sufre la expoliación, pero el pueblo, como el Inca, inmediatamente se transforma en naturaleza, se transubstancializa en otra modalidad de vida: "la sangre se transformó en agua", la vida humana deviene naturaleza, comenzando un período de vida subterránea (80). La cultura *mapuche* volverá a ser "supraterránea", va a volver, pero esto sólo ocurrirá cuando sea fin de mundo. El milenarismo es evidente: "este mundo que está aquí ya viene cerca pa darse vuelta po, no ve que dejaron dictados dos mil años no más po", y ello significará la "ida" de los *huincas* opresores. Lo uno -"los unos"- es incompatible con lo otro -"los otros"-: ello ha quedado claro desde los primeros tiempos de "convivencia", no pueden haber dos dioses sobre un mismo cielo (81). El Inca también sintetiza la oculta refutación de la "religión escrita", la acción evangelizadora forzada y la modificación del sistema *mapuche* de creencias. Empero, lo que se rechaza no es el catolicismo o el protestantismo en sí, sino su actitud y acción de rechazo de la "otredad", y su deseo de imposición forzosa; el pensamiento *huilliche* tiende a ser más bien ecuménico.

El descenso del Inca a las entrañas de la tierra -la inversión del mundo que provocó la conquista-, tiene todas las connotaciones míticas de una preparación para el renacimiento. Es un caso típico de *regressus ad uterum*, un tipo de rito (82) de paso estudiado por Eliade en la India:

"El *regressus ad uterum* se opera con el fin de hacer nacer al recipiendiario a un nuevo modo de ser o de regenerarle. Desde el punto de vista de la estructura, el retorno a la matriz corresponde a la regresión del Universo al estado 'caótico' o embrionario. Las tinieblas prenatales corresponden a la Noche anterior a la Creación y a las tinieblas de la

choza iniciática.

Todos estos rituales iniciáticos comportan un retorno a la matriz, y tanto los 'primitivos' como los indios tienen, bien entendido, un modelo mítico. Pero hay algo más interesante aún que los mitos relativos a los ritos iniciáticos de *regressus ad uterum*: son los mitos que relatan las avanturas de héroes o de hechiceros que han operado el regreso en carne y hueso, y no simbólicamente. Un gran número de mitos destacan: 1) el devoramiento de un héroe por un monstruo marino y su salida después de haber forzado el vientre de su devorador, 2) la travesía iniciática de una vagina dentada o el peligroso descenso a una gruta o a una hendidura asimiladas a la boca o al útero de la Tierra Madre. Todas estas aventuras constituyen de hecho pruebas iniciáticas, a consecuencia de las cuales el héroe victorioso adquiere un nuevo modo de ser [...]. Los mitos y los ritos iniciáticos del *regressus ad uterum* evidencian el hecho siguiente: el 'retorno al origen' prepara un nuevo nacimiento [...]. La idea fundamental es que, para acceder a un modo superior de existencia, hay que repetir la gestación y el nacimiento, pero se repiten ritualmente, simbólicamente [...] desde el ángulo de la estructura es posible equiparar las tinieblas prenatales o las de la choza iniciática a la Noche anterior a la Creación. En efecto la Noche de la que cada mañana sale el Sol simboliza el Caos primordial y la salida del Sol es una réplica de la cosmogonía" (1973, 94-96).

La liminalidad del Inca comparte el simbolismo de los ritos de *regressus ad uterum* que describe M.Eliade en *Mito y Realidad* (1973):

1.- El Inca desciende a la matriz de la madre tierra,

2.- Su existencia subterránea es transitoria y se caracteriza a la vez por

3.- El caos-noche y

4.- La germinación, que son las dos condiciones que deben preceder a

5.- La creación-salida del sol o renacimiento (López-Baralt 1989, 49).

El proyecto de rebelión se apoya en la idea cíclica del tiempo, la "vuelta" del Inca está inserto dentro de la gramática conceptual "de la antigüedad", que se interpreta en un sentido nuevo para responder a la aún no acabada situación neocolonial. Se reorienta la tradición con arreglo a una nueva representación del mundo. Los *huilliche* aún "esperan su

autoctonía", pero ahora no ya a través de la violencia, diríamos que "hoy en día es a través de una victoria de los *huachihue*" sobre el dios cristiano y lo que éste conlleva.

Juan A. Piniao, *machi* de Pichilafquenmapu, releva el posterior castigo del español enviado:

"Eso lo conversaban los indígenas, que cuando ya hicieron la paz [el parlamento de 1793], hicieron todo, ahora vino un español y le vino a destruir la cabeza al cacique porque era de puro oro, los pelos eran de oro, y todo era oro, así que ahí cuando llegó a España, la cabeza la llevaban ensartada con una espada, y cuando llegó allá que todavía lloró po, la pura cabeza...así que ahí dicen que el que vino a cortar la cabeza lo echaron al fuego inmediatamente, lo mandó a quemar el mismo rey español, porque él le fue a cortar la cabeza a un rey, y la orden de España era que venga a conquistar la gente, pero no a matarlo po, a cortarle la cabeza...., al cacique lo pillaron solo y por eso le cortaron la cabeza..., no alcancé a saber más, hartos años y no conversa uno y se le va olvidando también".

Ante el motivo del castigo al español victimario, Wachtel plantea si no es acaso el castigo de Pizarro la anticipación o el símbolo de la expulsión final de los españoles anunciada por Atahualpa. Recordemos que el Inca, en la cultura *quechua*, era el principio de vida de los hombres y del universo, su función fundamental era la del mediador que asegura la armonía universal: su muerte implica una ruptura cósmica.

De esta manera, la batalla entre el "Inca *mapuche-huilliche*" y el "Inca español" trasciende la contingencia histórica, trasciende a "los Incas", y deviene en una lucha cósmica entre deidades de igual poder: hubo entre los dos dioses un intercambio previo de mensajes mutuamente incomprensibles (Quinua, en López-Baralt 1989, 45), y, en definitiva, no fue el rey español quien le hizo cortar la cabeza y lo derrotó, "fue el dios católico quien ordenó a las tropas del rey-Estado la captura y decapitación del Inca Atahualpa".

Con su versión del mito del Inca Atahualpa la memoria *huilliche* con-signa que sólo la recuperación, el rescate, la *redención* (83), en determinadas circunstancias, permite la felicidad. Es necesario reencontrar el futuro en el pasado, transformar la distancia en proximidad. La felicidad viene dada así por la memoria involuntaria: no se puede conseguir sin haberlo entrevista y perdido, pero no se la puede encontrar en choques artificiales o en la forma de la propiedad inalienable sin destruirla. Se desea lo que se perdió y que sólo conocemos oscuramente, pero no podremos orientarnos hacia ello, ni

siquiera involuntariamente, si ya de algún modo no lo hubiéramos vivido, experimentamos una presencia que huyó y una ausencia que nos atrae. Las imágenes, los fantasmas del deseo, tienen por ello este carácter ambivalente, bifronte, de pasado remoto indistinto ligado a un futuro indistinto. No son precisables más que en el momento en el que pasado y futuro entran en conjunción, en el "ahora" de la memoria en el que salta la chispa del mesías.

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

IV.2.
MEMORIA HISTÓRICA

"...hay muchos casos, hay muchas cosas en las que yo les he puesto cuidado, no po, a lo menos la juventud dice: 'yo soy evangélico, yo he estudiado mucho, estoy estudiando un año ya, en un año ya pasé la Biblia', ¿y, qué le quedó en la cabeza? nada po...y he conversado yo con hombres que están trabajando ya diez años, ocho años, y todavía no pueden describir cómo debe ser, cuál es la Biblia, cómo es, la realidad, y los otros lo pasan en un año...por eso digo yo, a lo mejor, en vez de salir adelante de ahí, a lo mejor estamos pecando más...estamos pecando porque no sabemos la realidad de las cosas, cómo son".

Juan A. Piniao Ancahuenu.

Comenzamos la reconstrucción de la historia oral de estas comunidades con los recuerdos sobre el lugar natal y sus circunstancias, no carentes de dificultades, y concluimos con las percepciones sobre la situación actual de ambas comunidades y la formalización de las Juntas de vecinos, hoy día en funcionamiento. Con el paso de las décadas y las generaciones se van rememorando los distintos contactos e intervenciones con/del mundo *huinca* a través de las organizaciones del Estado, de la Misión y sectas evangélicas; a través de los fundos, la ciudad y los colonos; y a través de la radio y televisión, esta última sólo durante los años 90'. También se recuerdan y reflexionan los lazos y conflictos intracomunitarios.

Las experiencias se refieren tanto a la dimensión religiosa como a la secular, a lo privado y a lo público, y entre ellas se va definiendo una construcción de identidad claramemente marcada por el hecho de ser indígena. El parlamento de 1793 y los Títulos de comisario

surgen como el horizonte histórico de reivindicación territorial, en torno a los cuales se reclaman sus derechos de dominio, es aquí donde también surgen en sus relatos la experiencia de la Reforma Agraria y, en los últimos años, la relevancia que pueda tener la denominada ley indígena.

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

IV.2.1.- ORIGEN FAMILIAR, ORFANDAD y MIGRACIÓN

Luisa Acum Yefi, 80 años, de Pucatrihue, remonta su ascendencia hasta su bisabuelo, quien, señala, es el primero en llegar a residir en estas tierras de bordemar. También rememora los vínculos ente ellos y los primeros *huincas* que han habitado estos lugares:

"Aquí nosotros vivíamos muy aislados, no había camino, sólo era una huella para que ellos vayan a Osorno a comprar sus cosas, y siempre nosotros vivíamos del mar, con cochayuyo, sacando lapa, y lo sacaban en cargas en caballo, lo llevaban vendiendo a la costa, adonde le compraran, y después volvían con sus comestibles para sobrevivir... Bueno yo nací aquí, aquí nacieron mis padres, mis abuelos, la generación más antigua, en Pucatrihue, y ahora los chicos de uno van creciendo, los nietos. Mi padre se llamaba Valentín Acum Ena, mi mamá se llamaba Filomena Yefi Ñancucheo, y ahí nací yo, yo soy Acum Yefi...nosotros éramos como nueve hermanos, como siete mujeres y los otros hombres, uno está muerto.Todos están viviendo aquí, si alguien anda trabajando pero tiene su casita acá...ahora se dedican a hacer leña, a vender leña, porque ahora ya hay casas, entonces compran leña, otros carbón, porque no son muy carboneros, más la leña...es la raíz de aquí, de raíces estamos aquí, de antes...el padre de mi padre se llamaba Bernardino Acum Lomque, y el padre de don Bernardino Acum que era mi abuelo, se llamaba Valentín Acum Castillo, el bisabuelo...él es el primero en llegar acá y de ahí sigue po, pero ya uno después no se acuerda, como todos estos niños, ya no van conociendo ni nombre ni nada de los bises...de los bisesabuelos...trabajaban en la mar, libres...siempre libres, y nosotros somos iguales po, no somos apatronados, vivimos libres, ahora hacemos agricultura, sembramos, y en eso sobrevive uno...cuando yo tuve conocimiento aquí, aquí vivía solo él [el bisabuelo Valentín], mi abuelo Bernardino ya casi yo no lo conocí mucho, porque yo era bastante chica cuando él murió, lo que más conocí fue mi abuela...se llamaba Tránsita Ena Huiniñir, era la esposa de don Bernardino...su esposa se llamaba Teresa Lonque...no sé el otro apellido..., aquí cuando yo tuve conocimiento, tenía casa...- así me fui acordando de a poquito a poquito, hasta que ya yo reaccioné bien...- estaba don

Eduardo Werner, tenía casita ahí donde está la iglesia, pero ese caballero no nos hizo problema, tenía así como un sitiesito que le habían dado, pidió él, entonces él venía cuando quería, era el único...y después...estuvo muchos años ahí en esa casita, porque yo me acuerdo muy bien que cuando se iba nos dejaba la casa pa que pasemos nosotros el invierno ahí, le cuidábamos la casa en invierno, y después nosotros teníamos una casa así de paja no más, de chupón, la de él era de tejuela, porque se hacían unas tejuelas en carga, en mula así, venían de una huella que sabía mi padre, en caballo, en burrito así, entonces ese caballero a nosotros no nos hizo problema, en cambio nos ayudó mucho, nosotros como éramos hartos andábamos casi a pata pelá...llegaba antes de la Pascua, zapatos, nos traía ropa, regalaba...[...] Después de él llegó Víctor Schilling, se portó bien, porque llegaba pidiendo pedacitos para hacer casa para venir, pa turistear, bañarse, nos pedía así como un cheque, pero no nos pagaba, así no más, así llegaba y mi papi le decía haga no más su casita, pero no hizo problemas...y después llegó Lupercio Martínez, también tuvo casa, y después llegaron unos pescadores, que venían de allá de Corral, siempre pasaban pescando, pasaban a alojarse en las cuevas, después llegaron como a vivir ahí, se quedaron a vivir, ahí en la isla, por donde está El Candil, por ahí, habían cuevas ahí, ahí se quedaron, donde está El Calamar era también cueva, en la caleta, ellos traían nylon, hacían así una carpita, y ahí vivían con su familia, y así fueron quedando...y después cuando pasó un temblor y un terremoto, pasó a echar todas esas casas, eso hace tiempo ya, ya ni me acuerdo, el terremoto no dejó na, nosotros esa vez vivíamos en el cerro ése, en el *Canillo* que dicen, ahí llegamos a quedar arriba en esa altura, quedamos sin casa, tuvimos que hacer otras casitas, el mar les botó las casa a Werner, a Lupercio Martínez también. Bueno ése después murió y no pasó na po, su casa cayó, se pudrió...los últimos son los que han hecho problemas, después que se hizo el camino, el camino siempre seguía pa arriba, hicieron dos cunetas para seguir el camino, pero cuando pasó el terremoto lo llenó todo eso con barro, arena, murió el camino, estaba así fosiado como está abajo, y ahí mismo tiraron la limpieza pal foso, ahora, el camino nuevo lo están haciendo ahí mismo...bueno después fueron llegando...llegó el que pudo no más, otro quiso hacer casa aquí, otro quiso hacer casa allá, otros por allá, bueno algunos lo lograron, todos ésos que tienen casa ahora lo lograron. Bueno como en ese tiempo el papi era el...no sé no sería...llegaban y hacían casas después, aquí después Eduardo Hott, ése hizo problemas, y ni siquiera vivió aquí, él quería después tomar todas estas tierras po, adueñarse, y todavía anda...y Blanco está al otro lado, en Choroy [Traiguén], todo eso lo que es vega, donde viven los Maquehua, y Hide, ése es por el Manzano, más allá creo, esa gente aquí no pudieron surgir, porque no había camino y ellos acostumbrados a vivir en ciudad, entonces aquí les quedó muy difícil, no es como uno que vive de chiquitito igual aquí po, como decir su nido ahí, y después Eduardo Werner se murió, quedó la señora, murió el hijo, le quedó una nietecita, y la

nietecita se fue pa Alemania, y se fueron esa gente sin hacer problemas, en cambio cuánto nos ayudó a nosotros ése, nosotros que éramos chicos estábamos agradecidos los días de Pascua, yo decía que iban a venir, uh, nosotros buscando leña para dejarle al lado de la casa, pa que hagan fuego..., según contaba el papi que eran unos Cau Cau antes, pero era toda la misma familia, era una sola familia, usted sabe que cuando la mujer, ya cambia el apellido, por ejemplo yo soy Acum, y mi hijo ya es Morales, y entonces éstos yo creo que no van a perder su apellido Morales, porque si hay una mujer sí, y mis hermanas se casaron, hay Ruiz, hay Rivera, hay Morales, hay Velázquez, hay Pérez, montones de familia ya, como se van casando las familias se van perdiendo, por ejemplo nosotros ya nos vamos a perder ya porque la mayoría fuimos mujer, se perdió el apellido, y ya éste [un nieto] es Morales Gatica, y éste quizás con quién se casará después, ya no le queda *mapuche*..., y ahora uno ya ve toda una comunidad, ve lleno de casas, organizaciones...eso lo están haciendo ya la gente nueva, por ejemplo ahí resa iglesia que se hizo, la están haciendo la misma familia de nosotros, Morales donó los palos, y Juan Carlos se encargó de hacer pasar la madera al banco, y las mujeres se dedicaron a pedir en los veranos de casa en casa pidiendo dinero. [...] Yo tengo tres [hijos], dos mujeres y un hombre, una se llama Guillermina, la otra María Luisa, y Sergio, bueno yo soy madre soltera, pa qué voy a estar con cosas, Morales se fue, yo no conviví con él, siempre me ayudaron a criar a mis hijos mis padres, y yo trabajaba entonces...yo salí muy joven, me sacaron a trabajar así...de empleada, yo llegué hasta Valparaíso trabajando, anduve harto, si yo después vieja vine a quedar aquí a la casa cuando ellos se murieron, cuando se enfermó mi padre yo me quedé en la casa, después se enfermó mi mamá, también se murió y ahí quedé sola, y por último vivo sola en esta casa, yo ya no vivo con los chicos ya".

Esteban Aucapán Antriao, 84 años, también dice haber nacido en Pucatrihue. Describe brevemente las características de su niñez:

"Yo antes vivía en Panguimapu. Yo estuve poco tiempo en la escuela, alcancé a estar un mes, así que no alcancé a aprender a leer. Yo nací en Pucatrihue, no conozco a mi papá, a la mamá sí pero sobremuerta...empecé ya a buscar mis papeles pa fuera, a inscribirme, todo eso, pa casarme...indagué mi madre, me tuvo soltera y ahí me bautizó en el civil de Osorno y allí fui nacido y después, mi madre cuando se quiso casar me fue a tirar pallápa la costa, a Lafquenmapu por ahí, por ahí me crié yo con una tía anciana, y el ancianito murió primero, después murió la anciana, ésa murió a los sesenta, derrepente no más le dio la enfermedad, como ser en la mañana, en la tarde ya estaba fallecida después me quedé abandonado, de catorce años quedé. Ya después, como tenía un criado de crianza, ese hombre se ha hecho cargo de mí po... [...] y ahí ya empecé a conocer los zapatos, yo me

crié a pata pelá po, y los vestidos eran de carro, de hilado, ésos los hacía la anciana que me estaba criando a mí, hacía mantas de lana, medias después, primero, como yo no sabía leer, porque adonde me crié no me dieron estudio, antes había colegios por distancia, de aquí sería hasta Caleta Manzano, la otra escuela era allá en Cunamo, la otra era en Pichilcura y acá había otra que se llamaba Los Huentros y al otro lado del río había otro que se llamaba Catrilef, que también tenía escuela, y ésa era la escuela que tenían los curas católicos, así que ahí cuando ya los indígenas ya sabían leer ya se fueron instruyendo, de ahí los mismos curas empezaron a darles escuela. Yo que me crié con mis abuelos, cuando salí a trabajar entre los ricos, me costaba mucho pa conversar en castellano, me quedaba tartamudo, se me quedaba enredada la lengua, yo sabía conversar puro en lengua no más, pero cuando me casé, a mis hijos ya los puse en la escuela a todos, ninguno es ignorante, con la gracia de Dios son evangélicos unos pocos. Yo estuve en la escuela en San Juan de la Costa, ahí estuve un poquito, dos años de escuela, más no, ahí aprendí a leer, mis mayores no me dieron más permiso para ir a la escuela...mis viejos no sabían na leer, ni mi mamá ni mi papá, yo poco estudié, aprendí a leer por mi empeño que puse. Tengo familia aquí, tengo hijos, aquí abajo está mi hija Estelbina, Elvira está en Osorno, y mis hijos, Modesto se llama el mayor, el otro Germaín, están todos casados, ésa es mi familia, y tengo hermanos también, uno se llama Aristeo, está en Santiago, los otros Emilio, Bitalicio y Belisario que está muerto, está debajo tierra".

María Zulema Paillamanque Paillamanque, 83 años, lleva 40 años viviendo junto al mar de esta localidad osornina. Sufrió la muerte de su padre cuando ella todavía no nacía. También ella habló en *tsesungún* sólo hasta su primer matrimonio:

"Yo nací en Quilacahuín, más allá todavía de San Juan de la Costa, del río que baja de Osorno, al otro lado, ahí fui nacida yo. Yo era hija de un soltero, a él no lo conocí na yo porque todavía no llegaba a este mundo, digamos, cuando murió él, se llamaba Ventura Paillamanque Conapil, mi mamá se llamaba Tránsita Paillamanque Pichún. Mi mamá era empleada antes, trabajaba al otro lado, adonde los Asenjo. Yo estoy cuarenta años aquí, llegué casada con Juan Muñoz Punuñanco, tuvimos tres mujeres: la mayor se llama Rosario, la siguiente se llama Blanca Lidia, y la menor es María del Carmen, son casadas. Yo antes no hablaba el castellano, yo hablaba en lengua, y después cuando me junté con mi primer marido, ya me olvidé, ahora ya no me acuerdo ya. Antes, yo trabajaba en pura huerta, primero cuando llegué por aquí, estuve en Bahía Mansa, en los barcos trabajaba, tenía todos los papeleos de donde trabajaba en los barcos, pero la mala suerte, se me quemó la casa, así que no tuve más los papeleos, acá mismo, acá abajito tenía mi casa. Yo tuve muy mala suerte, se me murieron los dos maridos primeros, así que me quedé sola,

así andaba trabajando, trabajando...pero, pasé muchas tragedias...yo comía mis lágrimas, las comía mis lágrimas y ahí me conformaba, yo no me llevaba en mi casa, y en veces las hijas se pusieron medias ingratas conmigo, ya me buscaban una y otra...y me hacían pasar rabias, así que yo tenía una señora donde iba a trabajar, así que al poquito que me miraban mal, ya partía, dejaba mi casa cerrada no más y ahí partía, y de ahí me aburrí, llegó un hombre, también ése es huérfano, no tiene na papá ni mamá, es solo, tiene dos hermanas no más, pero él andaba solo, las otras están casadas ya po, así que ese mismo me dijo que se iba a juntar conmigo, yo le dije 'yo, yo soy una mujer de edad y usted es joven, 'no importa dijo, así que nos juntamos po, se llama Eusebio Paiguinamún Santander. Con el segundo matrimonio no tuve hijos, era viudo, yo también era viudo, así que no tuvimos ningún hijo. Ése se cayó al mar, era pescador, estábamos de serenos nosotros antes".

Candelaria Huenupán Aucapán, 70 años, se crió huérfana, y ahora debe criar a una nieta, cuya madre tuvo que salir de la comunidad para encontrar un trabajo asalariado estable:

"Yo alcancé a conocer muy poco de los antiguos, me crié huérfana, porque mi mami murió de cincuentaicinco años, ya después quedamos tres con mi papá, los antiguos antes no se compraban ropa, no se compraban na, tejíamos mantas, y con eso nos vestíamos, yo también pasé tragedias. Nosotros [con Héctor Punol] nos conocimos de jóvenes y nos casamos, si nosotros éramos de la misma tierra po, yo me casé de veinticuatro años, mi esposo tenía veinte, de civil y por cura en la Misión..., mis hijos se llaman, uno José, y la otra es María Elena, y aquí al lado está Clodomiro..., y nosotros criamos una guaguita de veinte días, la mamá de esta chica que está ahí, la niña que lo dio, soltera, a la niña le faltaba una manito, yo le tuve lástima, la reconocimos como verdadera hija, por libreta, y como nosotros no teníamos muchos, yo recibí a la niñita, la crié, después se casó, total que después se apartaron y ahí quedó esta niñita, y la crié po, y aquí la tengo todavía po. Aquí es común que los abuelos crien a los chicos (84), porque las mujeres son solteras, y cuando ya tienen su hijo quieren trabajar, y como trabajan de empleaitas, ahí dejan aquí los niñitos, y ahí uno se compadece con los angelitos, si son seres humanos po".

Aniceto Punuñanco Piniao, 81 años, migró de San Juan a Pucatrihue siendo aún adolescente, en búsqueda de mayores extensiones de tierras:

"Yo estoy hace diez años aquí, mis papás vivían en San Juan de la Costa, al lado de la Misión, de ahí salí hombre ya, salí de allá de diecisiete años, como mi padre no tenía recursos, yo ya cuando tuve los dieciseis, dejé a mis papás porque encontraba pobre mi vida, mi papá era un agricultor no más, no tenía campo, mi papá era un poco malo de la

cabeza, tomaba mucho, andaba una parte por acá, otra parte por allá, también me faltó la ropa, también quise conocer los zapatos, yo me crié con chalitas no más, y a patita pelá, nos criamos así, mi mamá tenía tierra, pero un poquitito, mi mamá era muy buena, pero yo no me hallé porque era muy poco, al ladito de la Misión de la costa tenía sus tierrecitas ella..., nosotros éramos siete hermanos, dos hemanas y el resto hermanos, todos están muertos, soy yo no más el que quedo, en ese tiempo cada uno hizo su camino...".

Candelaria Punol Aucapán, 70 años, de Pichilafquenmapu, comparte la común experiencia de familiares idos a la ciudad. Sin embargo, ella ha optado por permanecer en su comunidad natal:

"Me llamo Candelaria Punol Aucapán, soy nacida y criada acá, mis papás también...él se llamaba Matías Punol Colihuachún, mi mamá se llamaba Avelina Aucapán Huenupán. Nosotros éramos siete...de siete hermanos quedamos tres todavía, una hermana la tengo en Renca, en Santiago...el otro está trabajando en Osorno, está viejo también...tiene casa... vive con la sobrina ahí...por ahí trabaja en el comercio, los otros no salieron, ninguno...ni yo tampoco jamás he salido porque siempre me gusta trabajar aquí en mi trabajo...en la agricultura, telar, en lana, hacía mantas...ahora mando a hacer no más...trabajos...a hilar sí po, ahí sí que trabajo todavía, pa hacer el hilo con *huitral* (85) y lana..., cuando salí del colegio trabajaba en lana no más...calcetines de lana...aprendí en la escuela...me enseñaron un poquito a trabajar igual, no ve que en la Misión enseñan las monjas...siempre hago mis trabajos así... y la huerta, sembramos arvejas, papas, y se guarda toda esa comida, a los hombres les enseñan otros trabajos...mi papá trabajaba en sus tierras, sembraba trigo, y después fue muerto, yo quedé de diez años huérfana, y de ahí no sé más...mi mamá siguió trabajando, ella nos crió a nosotros, sembraba, quedamos siete niños huérfanos, todos chiquitos, mi mamá hace seis años que es muerta, falleció de ochentaicinco años, viejita, estaba sanita..., yo con mis hermanas nunca tuvimos ningún tropiezo porque mis hermanas ya habían contraído matrimonio, otros se fueron lejos ya, después todas murieron mis hermanas..., el huérfano nunca se cria como si tuviera al papá y la mamá po, es más raro, porque cuando uno tiene sus hijos, de quince, dieciseis años son unos niños no más para uno, y nosotros no fuimos así porque nos faltó el pan..., mi mamá era buena, ella vivió sola hasta que fuimos todos grandes [...] Mi sobrina donde anduve ayer yo, en Choroy [Traiguén]..., la María Aucapán, de esa alturita, al otro lado ahí está la posición todavía, una tremenda arboleda y su casa ahí..., vendieron, compró un primo mío, ahí vivía la familia de la María, y sus abuelos estaban más arriba...la mamá de la María se fue con su marido... mi primo, a ése lo aplastó un camión y se murió joven, la María estaba niña, de cinco meses..., después se vinieron a criar aquí afuera, ahí en la escuela, después de años

se fueron..., sí, esa era de aquí afuera, toda esa gente era de aquí po, los Maripanes también... diez años tendría [José] Maripán cuando se fueron..., y ahí se quedaron esa gente ahí en la costa del mar y todavía viven po..., ese se fue un niñito así [me señala la altura de la mesa], y ahí adonde ellos vivían dejaron la bodeguita, pero estaban en tierra ajena sí, no tenían tierra esa gente, andaban así no más, peregrinos...sí po allá andaban así no más allegaítos no más, pedían una parte por ahí, hacían una casita y vivían, no tenían posesiones, no tenían tierra...había tierra, no ve que faltaba tierra aquí...pa vivir, por eso se fueron po, no tenían adonde vivir, no es como uno, nosotros aquí estamos en lo nuestro... dicen que no había nadie ahí, había pura selva, la gente de por acá se fueron pallá, igual en Bahía Mansa, quizás cuántos se fueron de por acá po, y a Maicol[pué], allá en El Manzano y de Pucatrihue pacá todos son de acá afuera esa gente, no pillaron tierras y se fueron pallá po, así se fueron...aquí se vive así no más, todos tienen sus predios adonde vivir no más, un poquito que sea por allá, vive no más uno...[...] A mí no me gusta na la vida en Choroy, mejor es vivir aquí, más tranquilo y uno y los hijos trabajan, aquí se cría de todo para vivir...allá es mucho sacrificio para vivir..., porque en el invierno esa gente allá no tiene cómo vivir, no tienen alimentos...no es como aquí, aquí se vive bien. En la costa del mar, todas las tierras son parcelas del fisco, la cordillera igual, así que no se puede vender, uno si vive ahí puede vender la pura casa, nada más, yo también tenía una parte de cordillera ahí, por una enfermedad...no me quedó otra, Rupailaf me pagó tres animalitos y ahí me vine, ahí está la casa todavía donde vivía yo, ahí en Casa de Lata. Yo tenía veintiún años cuando me casé, mi marido tenía veintinueve, tiene seteintaiseis ahora, está en cama, está pesado de oído, y tuvo un derrame cerebral, no puede trabajar..., aquí mismo vivía, aquí al otro lado tiene su tierresita, ahí tenemos animales, puras vacas tenemos no más ahí".

Rosalba Roe Cárdenas, 55 años, ha sufrido el abandono de su madre, la muerte violenta de un hermano y el alcoholismo de su marido. Sin embargo rememora con cariño y orgullo su endoculturación en Pichilafquenmapu:

"Fui una niña que me dejó mi madre botá, mi mamá se llamaba Carmela Cárdenas Ruiz, y me dejó con una guagüita de dos años, y ella se fue pa la Argentina con otro hombre, y cuando estaba de diecinueve años me mataron mi herrmanito, y ahí me quedé sola, con mi única hermana que tengo, Irma Roe se llama, está en Osorno, mi hermano me lo mataron, era puentero y era muy borracho, y por ahí se topó con malos compañeros, jóvenes, lo mataron, así que yo así me quedé huérfana, era el único hermano hombre que nosotros teníamos, hoy día somos dos hermanas mujeres no más, nada más..., si yo soy la única que no puede salir, por este hombre [mi marido]...borracho..., allá donde mi suegra, en el mar [en Pucatrihue, en casa de Candelaria Huenupán Aucapán], estuvo harto tiempo, si po,

estuvo arrancao allá, llegó con mentiras, es bien embustero, y ahora no hace mucho que llegó, estuvo aparte otra vez...y mi papá era campero de entre los ricos, mi papá era un huaso, con sombrero grande de chamanto, de espuela, y dos buenos caballos, era domador y era corredor de media luna, mi papi se llamaba Juan Segundo Roe Catalán, mi abuelita se llamaba Zenaida Catalán Linco y mi abuelito Juan Antonio Aucapán, ellos vivían acá mismo, y el papá de mi abuelita Zenaida vivía allá abajo, en la vega, y mi papi ahí nos dieron, chiquititos, pa que nos cuidara la abuelita allá abajo [...] Yo me crié en la Misión de San Juan de la Costa (86), en esa escuela, pero esa escuela no era ni parecida a como está hoy día, antes era una escuela como cualquiera de estas casas, y era de puras monjas, nosotros nos criamos ahí con trigo, lo tostábamos y en seguida lo molíamos, cajones habían pa servirse, con pura harina tostá y agua caliente, y con sal, y unas comidas que no lo cuento, porque eran muy ordinarias, yo le ayudaba a una monjita chilena viejita, ahí aprendí a tejer a telar también, guardábamos manzanas, ayudaba a trabajar en el huerto, cuidaba las gallinas, recogía hasta cuarenta huevos, me dejaba unos diez, ésos los sancochaba yo en un tarro en la cocina, y hacía jabón, pa lavar, entonces mientras revolvía el jabón, estaba cociendo mis huevos, y en seguida los comíamos, así me he criado, y así veía, así veía esas tremendas siembras en la Misión de San Juan de la Costa, las monjitas sembraban igual como el pueblo, pero después que el padre Ausencio se salió, cambió todo, llegó otro padre que empezó a forestar, ya no fue ley indígena, ya fue más chileno, las pampas que se sembraban en trigo, ahora lo sembró todo a puro pino, así que no, ya no sirvió pana, cambió mucho, la Misión en la antigüedad era con fiscal y era con cacique, ésos trabajaban, ésos se iban todos allá a barbechar, a sembrar, a ayudarle al padre, hoy día no, hoy día es muy chileno, así no más me pasaba...y ya después ya dice mi abuelita que empezaron las modas, unas ya se están perdiendo: las cocinas chilenas, antes, cuando yo me crié con mi abuelita yo no conocía otra clase de cocina, pura cocina a fogón, yo me crié comiendo catuto, me crié con el *muday* (87), el mote, yo cuando era niña no conocía este pancito de Dios, comíamos puro *miltrín*, de centeno, de trigo, ese trigo se pisa bien pisao, se lava bien lavao, y se hace, entonces ese trigo después se echa a cocer en un plato, y se hace una comida igual que si se hiciera una comida de arroz con papa, y le pone porotos o habas secas a esa sopa, y eso, cuando está cocido uno lo sirve. Ahora la harina tostá, corderitos nuevos que morían los antiguos los descueraban enteritos, con unas bolsas que sacaban les amarraban las manitos, lo lavaban y secaban bien, y por dentro se dejaba la harina tostá, con eso tomé conocimiento yo aquí en San Juan de la Costa, cuando me crié donde mi abuelita, y me crié con máquinas a pura piedra para moler el trigo, el *miltrín*, lloraba yo porque no era capaz para trabajar, y era una niña muy enferma, me dolían mucho las espaldas, cuando mi papito me llevó a una rogativa en el mar, me fueron a bañar en el mar, el agua salá, todo mi cuerpo me bañó mi finao papito, hicieron rogativa

también pallá dentro Punotro, y después las monjitas me dieron una carne de liebre, que es muy buena pa la pulmonía, porque yo también tuve la pulmonía cuando era chica, desde esa vez santo remedio, nunca más...".

María Maripán Naguil, 50 años, de Pichilafquenmapu, también sufrió la pérdida de su madre:

"Yo no me crié ni con mi mamá, ni con abuelos, solita, no tenía lo que es na de na, no tenía hermanos tampoco, me crié sola, huérfana, la mamá murió, quedé con el papá no más, yo no tenía contacto casi con nadie, con otras personas, vivía sola en la casa...me casé a los veinte años...".

Juan Andrés Piniao Ancahuenu, 78 años, autóctono de Pichilafquenmapu, no ha sufrido la temprana ausencia de ninguno de sus padres. Comparte sí la experiencia de familiares migrantes:

"Acá en Lafquenmapu, aquí soy nacido y criado, [mis papás] también, fueron criados y nacidos aquí en San Juan de la Costa, en Lafquenmapu, Domingo Piniao Huenupán y María Ancahuenu Cayumil.[...] Yo me encontraba bien [en mi niñez], porque uno está al lado de sus mayores..., pero ya cuando uno está fuera de lo viejitos ya no es como cuando uno era niño engreído de sus mayores, de su padre, de su madre, y más cuando ya se pierde, eso es lo más triste, eso es lo más duro, cuando ya los papás no están...incluso yo perdí toda mi familia, los hermanos, hermanas, quedé absolutamente solo. Nosotros éramos cuatro hombres y dos mujeres, el primer hombre fue Emilio, Remigio, Isidoro y el finao José, y la Candelaria, y la Elvira, ésa se fue pa Viña del Mar y de ahí no volvió más, ella no más se fue. Yo tenía algo de como treintaicincoaños [cuando me fui de la casa], ya era hombre, muchos años viví con ellos. Ya ni me recuerdo cuántos años tenía [cuando me casé]..., tendría unos treintaiseis años".

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F. © 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

IV.2.2.- TRABAJO, *HUICHATO* ([88]), *HUINCAS* y FUNDOS

En sus relatos se encuentra muy presente un pasado muy distinto al presente, éste es un pasado que los pobladores reformulan e integran en su memoria como parte de su propio origen -memoria de larga duración-, como ese recordatorio de lo que se era "antes", como identidad étnica, en los tiempos prehispánicos. Aniceto Punuñanco recuerda que en la "antigüedad" había más comida, tranquilidad y trabajo colectivo, en cambio, había menos educación escolarizada:

"La vida aquí era mejor antes, porque hoy en día hay puro moderno, en la antigüedad era mejor porque un pobre por muy pobre que sea tenía su casita llena de comida, porque había abundante comida, el que no tenía animales es porque era flojo, dejado y no criaba, y hoy en día los grandes no más tienen, ahora para cualquiera cosa hay que pedir permiso, en el mar lo están midiendo, nos pillan con los locos y multa altiro no más, aquí venían los antiguos, cargaban dos, tres caballos y se iban con sus cargas, los de afuera venían a buscar mariscos, y antes no había camino como hay hoy día, antes era a puro caballo, toda esta cordillera se trabajaba con caballo no más, de cada sector de cordillera al mar había huella, pero hoy en día no están esos caminos, ahora se están haciendo puros caminos nuevos así no más, ya la gente no viene a la mar tampoco porque tiene miedo, hoy en día ya no van a venir tres, cuatro caballos a cargar una carga de cochaguasca o loco, hoy en día ni se prueba eso..., hoy en día van muy distintas las cosas, antes no, nosotros no teníamos ninguna cosa, todos tranquilitos, éramos tranquilos, y cuando había un trabajo por ahí, cuando sembraban, nosotros teníamos que andar todos unidos como hermanos, hacíamos el trabajo entre todos, no teníamos máquina, hoy en día hay puras máquinas, el que siembra tiene que tener maquinita pa cosechar su triguito, y no se da tampoco, se está perdiendo la comida para nosotros, tiene que comprarla, en la antigüedad se criaba a los chicos con catuto, yo cuando chiquillo no conocí el pan, hoy día mi nieto no conoce el catuto, harina, la sopa, el mote, casas llenas con papa y trigo, yo era triguero, como era jovensito, ágil, me buscaban a mí, era correteado de bestias pa las cosechas, doce bestias

en una hera, cada cosechero tenía ocho, diez palas de madera, hoy en día hay máquinas separadoras, me daban regalos y dinero, con un amigo nos amanecíamos criando, teníamos pa dos días, quedábamos roncos correteando a las bestias en la troya, ahí descansábamos mientras los otros revolvían la pajada, y venían las corridas de *muday*..., y cada señora tenía su huerta de maíz, arveja, papa, hoy día todo poquitito, antes eran muy bonitas las cosechas, llegaban todas las niñas solteras a las cosechas a empalvar, hacían un paseo, igual que un piño de ovejitas, todas de vestidito blanco, daba gusto verlas, con chalitas y su delantalsito blanco, daba gusto mirar, así se cosechaba...hoy día cada familia trabaja por su cuenta, hoy día el que tiene bueyesito avanza po y el que no, no...hoy en día está muy estricto todo...por eso nosotros hoy en día somos sanos, no como las guagüitas de hoy en día que se están criando con puro alimento de afuera...mi padre no me dio educación, los antiguos eran muy duros, no nos daban educación a los hijos, nosotros hoy en día no, nosotros a los cinco años a estos niñitos ya los ponemos en la escuela, eso está bien hoy día, eso es lo que queremos, porque hoy en día no es como en la antigüedad, antes uno cuidaba lo que tenía no más, animalitos, hoy dia no po, si uno tiene un chanchito tiene que tener permiso..., yo estuve en la cárcel en febrero, pagando una multa, un mes estuve, me pillaron una maderita de canelo, por no tener plan de manejo...[...] Antes se compraba la ropa barata, no es como hoy en día que en una camisa hay que gastar cinco mil pesos, las camisas, calzoncillos, pantalones se compraban en sesenta pesos, treinta pesos una camisa mala, eso cuando ya hubo negocios, primero conocimos las chompitas no más, ya después conocimos ropa, el zapato, y ahora último llegamos a conocer las botas, había una tienda en el pueblo, nosotros vendíamos la cáscara de lingue (89) y así comprábamos las cosas, y también se compraba género pa hacer camisita pa los niñitos, también el lingue lo hacían carbón los abuelos, esos lingues se llevaban a las fábricas en el pueblo, ésos eran pa teñir zapatos, cueros, hoy en día los renuevos ya no conocen eso, tienen botas, tienen de todo...".

El ámbito del *huinca* aparece asociado en estos relatos de manera entrelazada, a, al menos, 6 aspectos:

1) La Misión y sus diversas actividades (visto en el punto tres) (90).

2) Trabajo asalariado y socialización en fundos como inquilinos.

3) Conflictos de tierras (punto cinco).

4) Osorno, con la venta de sus diversos productos, y la compra de lo que ellos no pueden

producir (comidas, ropas, etc.). La incorporación de nueva vestimenta es relevante.

5) Santiago y sus diversas denotaciones y connotaciones: ciudad-capital donde reside el Presidente, posibilidad de trabajo (emigración), diversión, anonimato y miedo, y

6) La televisión, medio por el cual, al mismo tiempo que es en sí un símbolo de lo *huinca*, a través de él se accede a este "mundo *huinca*", no sólo chileno, sino mundial (91).

Reaparece aquí la heterogeneidad y el secular conflicto entre campo y ciudad, expresión de lo que se ha llamado "colonialismo interno".

María Maripán, de Pichilafquenmapu, evoca la abundancia de recursos de antaño, y explica el por qué de este declinamiento en lo que respecta al mar:

"Antes el mar quedaba lejos, el camino era muy estrecho aquí, pero el mar ya no tiene abundancia como antes, se acabó porque se vende mucho ahora, los antiguos no po, pal gasto no más.., los puros hombres iban al mar, con anzuelos sacaban pescados, loco, *collofe* (92), y todas las otras cosas, iban dos, tres días, una semana, alojaban en ranchitas no más, en cualquier parte, hoy día se sabe que toda la costa de mar tiene casa, pero antes no po, hoy día hay harta gente po, antes no po, antes eran puertos solos, sin gente".

Héctor Punol, de Pucatrihue, remembra positivamente su trabajo apatronado:

"Nosotros trabajábamos entre los ricos, y así anduvimos no más po, vivimos adonde Jorge Vázquez, adonde Guido Vázquez, ahí nos juntábamos nosotros...yo me aburrí de andar solo por ahí, mal comido, así que tuve que buscar una compañera que me haga el rancho, ja, ja, y así nos juntamos con ésta [con Candelaria Huenupán], dos aburridos, je, je...de mala suerte nosotros éramos huérfanos po, y así nos juntamos. [...] El patrón llevó po, llevó una oveja pal casamiento, nos saludó a nosotros, y él mismo nos ayudó pa sacar asignación familiar, en ese tiempo ya corría eso ya. Yo me lo pasaba bien porque el patrón me tomó buena barra, buen trabajador, me dio buena casa, huerta pa plantar verduras, todo, muy buen patrón era, todo lo que me pedía me lo daba...hijos no tenía nada él, también era recién casado el hombre, Guido Vásquez...él tenía un chico, Segundo Jorge se llamaba, hoy día tiene que ser hombre viejo ya..., y ahí nos juntamos [y casamos] nosotros entre los ricos, y por eso que antiguamente no había escuela tal como ahora, había escuelas pero los viejos donde me crié no me pusieron en la escuela, así es que ninguno de los dos sabemos leer ni escribir po".

Esteban Aucapán, de Pucatrihue, trabajó desde adolescente como inquilino, sólo décadas después lo haría en forma independiente. Él reseña cómo eran las tierras en su comunidad cuando él recién llegaba a instalarse definitivamente; el roce fue necesario:

"De dieciseis años salí a trabajar entre los ricos y por ahí me las gané, en Cunamo por ahí, donde los Donne, alemán. Ahí estuve como tres años trabajando [...] entonces por ahí ya fui hombre, fui hombre y ya me acostumbré porque empezaba a trabajar y ganaba plata, después me fui a Osorno, allá estuve varios tiempos, y por ahí recorrí toda esa riquería... [...] Cuando llegué aquí, montañas vírgenes, adónde va a trabajar uno ahí, así como está ésa, empecé a trabajar, hice un roce aquí, aquí pasé dos veces encima de las tiras, cerrado abajo, dos veces machetié, pasó el fuego entonces apareció la tierra, empecé a rozar, todo lo que aquí se ve es mi trabajo po, y así vine a probarme en estas tierras que me contaban a mí que no se daba na comía, ni una cosa, ni plantas, frutos, nada, pero entonces yo quise [venir] a probar esta tierra, a ver si es mala, es que era buena, hay tierras malas y tierra buena hay, pero pedacitos no más po, los restos por ahí puras piedras, ahí no se puede trabajar, planté papas, de todo, legumbres, y los porotos crecieron así de matas, ¡qué lindura de comida saqué aquí yo!, comencé a rozar yo más, ya está, ahora quise plantar, aquí están las arboledas a la vista, ¡cómo crecieron tanto!, mira, sin abono, todo pa ya, manzano, cereza, las legumbres se secaron ya, hacen años ya po, pero bien maltratados mis brazos pa trabajar...".

Juan A. Piniao, de Pichilafquenmapu, también ha trabajado libre. Releva la diferencia comparativa en la rapidez con la que hogaño se labora en el campo:

"Yo no trabajé nunca de inquilino, siempre he estado de libre, de que tuve conocimiento y ya fui hombrecito, ya no me gustó de ser inquilino, yo me crié ahí con los otros hermanos, esos otros estuvieron un par de años allá po, inquilinos...bueno ahí le daban un poco...por su trabajito no más ganaban la vida...[los patrones se portaban] más o menos, siempre tenían una garantía que les admitían una chanchita y podían tener un caballito, y nada más po, trabajo sí que había suficiente porque antes se trabajaba con puros bueyes, no como hoy día que un solo hombre pesca una pampa y en dos, tres días la está cruzando, antes no, antes ocupaban cuatro días, cinco días pa la cuadra...medían una tira de unas cinco cuadras, una pampa, ésos eran los tratos, les daban cuatro cuadras, cinco cuadras de barbecho".

Luisa Acum, de Pucatrihue, memora una vida dedicada a sus hijos. Sin duda que los roles adjudicados a las mujeres, en la división sexual del trabajo, no favorecen, al requerir

ganancias monetarias, la permanencia de las mujeres en las comunidades. Ella tuvo que recurrir a la ciudad; sus hijos, en cambio, han podido optar por permanecer en Pucatrihue:

"En Valparaíso trabajé un año y seis meses, después trabajé aquí en Osorno, más de diez años... [vuelvo] de cuarenta, y ahí me quedé, joven, si crecieron todos los chicos conmigo... toda la plata que yo ganaba tenía que pasarle a ellos, los abuelos, para que sobrevivan los chicos, no ve que ellos compraban los alimentos, yo volvía todos los meses, venía a dejarle sus cosas para que coman, pa mi no quedaba na po...Por un tiempo mi hijo [Sergio Morales Acum] fue pescador, después se puso mala la...se puso en veda y todo eso, entonces para él ya no tuvo futuro el mar, empezó a trabajar en leña, después trabajó la madera...".

Juan A. Piniao describe las idas al mar desde la precordillera, y el *huichato*, asociado a éstas (93):

"[Mis papás] solían ir [a mariscar donde *Huenteao*]...pueden estar unos quince días, diez días, depende del *roquíñ* (94) que llevaban, ése en idioma indígena son los víveres...iban hombres y mujeres, niños iban también, y antes había abundante ahí po, hoy en día ya no hay luche, no hay *cochahuasca*, no hay nada casi en Pucatrihue, antes las piedras tapadas de todo po, de *luche* (95), *cochahuasca*, *lunfo* (96), y todo lo que había dentro del centro del mar, hoy día ya salió todo eso. Lo que solían traer sí po, los marinos llevaban la harina, el trigo, el arroz, papa, les iban a dejar a la gente, a los que vivían, pero era poquita la gente que había po, en cada puerto había uno, dos, no como hoy día que ya se va haciendo casi medio pueblo. *Fuchato* [o *huichato*] le nombraban al que iba a pedir, le iba a pedir una cosa al otro, a su otro vecino, cualquier cosa, o le iba a pedir unos kilos de harina, eso entendí yo que era el *fuchato*, decían *fuchato, acheto*...que salían a pedir, entrecambiaban... como pedían, pero pedían y después lo devolvían.[...] Eso [los botes] harán sus sesenta años más o menos que ya empezaron a salir los marinos...de Valdivia decían que eran, y así fue llegando de a poquito po, hoy en día puede haber cualquier bote po".

Héctor Punol participó en los trabajos colectivos en la Misión:

"Ahí [en la Misión] trabajábamos en las cosechas, de balde, ahí no ganábamos nosotros, en los casamientos, solíamos juntar como treinta, cuarenta *mapuche* en las cosechas, en las siembras, treinta yuntas de bueyes, cuarenta, pa ayudar a sembrar a ese cura, el padre Carlos murió, porque ése era viejito, no supe el apellido porque yo en ese tiempo era chico todavía...".

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

IV.2.3.- ACCIÓN MISIONERA

La Iglesia católica, como sabemos, ha sido un permanente acompañante de las colonizaciones españolas en tierras americanas. El contacto de pequeños poblados con las diversas congregaciones religiosas, se remonta para los asentamientos humanos prehispánicos del Chile actual hasta al el siglo XVI, sin dejar éstas de traer consigo, claro está, una ideología etnocéntrica y evolucionista. Señala J.Bravo:

"Desde el siglo XVII, las parroquias que se constituyeron en estos poblados nuclean a una extensa área rural. Cobran diezmos a los pobladores y a cambio entregan los sacramentos. Se realizan con periodicidad misiones a zonas alejadas del centro parroquial y se establecen festividades religiosas de adoración al santo patrón o patrona del pueblo. Se sacralizan espacios que fueron de antiguas celebraciones indígenas, se promueve la creación de cofradías, y se enarbola con ímpetu una cruzada constante contra la presencia demoníaca. Donde está la presencia de Dios andará rondando Satanás, lo que es posible pesquisar hasta el presente a través de las leyendas que suelen encontrarse en estos lugares" (1988, 146-147).

Son diversas las referencias asociadas, en estos relatos, a las actividades misioneras: curas, escuela, hospital, matrimonio, junta de caciques y cementerio. Las acciones de los misioneros han sido un factor relevante en la vida de estas comunidades desde su llegada. El recuerdo de ellas es ambivalente: positivo por los servicios brindados en salud, educación, integración y entierros, y negativo por el proceso de aculturación, desorientación y problemas de identidad que ha "contribuido" a generar en los *huilliche*.

Candelaria Huenupán, de Pucatrihue, rememora el trato acordado respecto a la Misión en el parlamento de 1793:

"En ese tiempo había cacique y eran ordenados los caciques y eso antiguamente fue

cedido por los caciques, por los *mapuche*, dieron un fundo ahí pa tener padres, pa que sean hechos cristianos, católicos, los bautizos, le sembraban, se casaban, la gente a las cuatro de la mañana iban con carretas pa cosechar con el cura, cincuenta indios, sesenta indios solíamos ir a las cosechas del padre, pa la comida el mismo cacique tenía fiscales, y ésos eran nombrados, tenían que llevar su cocinera, las carretas, grandes, eran ésas con barandillas, ésas las llenaban con trigo, las llevaban pa trillar, el padre tenía trilladora, el cura daba la comida, daba todo, dicen de antiguamente que en las escrituras que tienen ellos, en el convenio los *mapuche* pidieron al cura pa ser cristianos, pa que nos bauticen, porque ellos eran todos moros po, dieron esa tierra ahí, serían como dos mil hectáreas, el otro padre...no sé cómo es que se llamaba, tenía la iglesia debajo de la tierra, ahí hicieron un hueco los indios, ése era el convento, así que uno solía comer ahí, cuando había funeral, más atrasito, ahí que estaba la iglesia, entonces como después hicieron casa los indios, fueron al alerzal y bajaron todo el día alerce, hicieron una iglesia, grande, hicieron una casa pa los curas, de treinta metros de largo sería, y unas tejuelas de dos metros, otros que tenían caballo bajaban cargados con esas tejuelas, si antes eran reunidos los *mapuche*, unidos, por eso es que no alcanzó ni a hacer el año cuando hicieron su iglesia...antes los *mapuche* andaban con chalas, a pata no más, a ésos no les pasaban espinas, es que era poco anciano, así andaban con unos pantaloncitos, pasaban unos pantanos, a ésos no les pasaba nada al pasar, iban a buscar las tejuelas parriba al alerzal, hicieron una iglesia de dos ramales, techo doble, y después cuando el cura ya se estaba olvidando de las tierras y de la iglesia, hizo diferentes cosas pa hacerse dueño de la iglesia, trajo Caritas Chile, padarle a los indios leso, hasta el cacique tuvo que comer, ahora después trajo el ministro pa colonizar la tierra, ahora le quitó a los indios, ¿ahora por qué no le siembran, ahora por qué no buscan los caciques pa que le hagan el barbecho?, ahora no hay na fiscales, los indios dieron bueyes, dieron vacas, dieron gansos, pollos, dieron ovejas, caballos, pa que tenga y se mantenga, eso está todo en la escritura, todo donado, *Chao mapuche*, Dios es parte, ¿y esas escrituras quién las tiene? ¿adónde están?...".

Sobre este conflictivo proceso de contacto, Candelaria Punol, de Pichilafquenmapu, nos dice:

"El cura de la Misión también se condenaba protestando de los que hacían *nguillatunes*, si yo estuve viviendo tres años con los curas, él nos aconsejaba de que nunca participáramos en eso porque eso era un pecado, y uno lo cree, por eso uno no cree en esas rogativas, es pecado porque para Dios no existe eso, eso ya pasó ya po, cuando piden en las rogativas nuestro padre celestial no nos va a dar nada po, estamos como enemigos con Dios, tenemos que pedirle a él, no al abuelito *Huentiao*, si el abuelito *Huentiao* no nos va a dar

ya...".

En sus pensamientos encontramos el mensaje católico dado a tantas gentes de tantas etnias distintas con las cuales el conquistador se iba enfrentando en su camino: al creer en sus antiguos "dioses" quedarán enemigos del "dios verdadero", los misioneros cultivan el sentido de culpa: "eso era un pecado", y los receptores lo reciben con duda: "el abuelito *Huentiao* no nos va a *dar* ya...", o sea el abuelito *Huenteao*, mediador de lo humano con lo sagrado, *dio*, pero, en este tiempo presente, *ya no dará más*.

Esteban Aucapán, de Pucatrihue, agrega dos nuevos problemas que provoca la llegada de los misioneros holandeses:

"Cuando llegaron los holandeses (97) a la iglesia ya no participé na, porque no me gustó na, porque son personas que vienen del extranjero y vienen a mandar aquí, ahí ya no quise participar más, son estafadores, esos curan son estafadores de tierras, donde se metían se hacían dueños, ahora último llegaron a Chile, llegaron a la Misión y el diablo igual, llegaron y se hicieron dueños de la iglesia, aquí había un cura, se llamaba Carlos Capochino, ése vivió treinta años en la iglesia, ese hombre no se metía en ni una cosa, ése iba por los caciques, ese hombre sembraba, cosechaba, la gente llegaba a trabajar por sectores, una cuadrilla llega pa sembrar, los otros llegan pa cosechar, y ordenaba todo ese trigo el cura ahí en su bodega, ése no se metía en nada malo, guiado por los *mapuche*, por los caciques (98), ese padre vivió aquí como cuarenta años, después último llegaron esos otros, mienten, ésos no viven na la historia sagrada po, ahí ya se descompaginó todo...".

Uno, la nueva congregación no trabaja *junto a* los *mapuche*, no se comparte ya más la tierra, no se realizan comunitariamente las labores de siembra y cosecha como sí lo hacía el anterior cura: "ése no se metía en nada malo, guiado por los *mapuche*, por los caciques"; dos, se producen conflictos con el derecho a uso de esas tierras, este cura ahora las quiere dedicar a otras labores, no a la labor mancomunada agrícola: "esos curan son estafadores de tierras".

Rosalba Roe fue educada y criada en la escuela de la Misión:

"Yo me crié en la Misión de San Juan de la Costa (99), en esa escuela, pero esa escuela no era ni parecida a como está hoy día, antes era una escuela como cualquiera de estas casas, y era de puras monjas, nosotros nos criamos ahí con trigo, lo tostábamos y en seguida lo molíamos, cajones habían pa servirse, con pura harina tostá y agua caliente, y con sal, y

unas comidas que no lo cuento, porque eran muy ordinarias, yo le ayudaba a una monjita chilena viejita, ahí aprendí a tejer a telar también, guardábamos manzanas, ayudaba a trabajar en el huerto, cuidaba las gallinas...".

Candelaria Punol, también estuvo en la escuela de la Misión, siendo socializada en el catolicismo:

"Yo estuve en la escuela de la Misión...pero era católica, sabía todos los designios de los católicos...estudiaba la Biblia, el catecismo, la historia sagrada...todo eso...todo eso le dan a uno cuando uno está en la escuela en la Misión, todos esos libros tiene que pasar, tres años estuve yo en la escuela, hasta tercero...".

Candelaria Huenupán recuerda el desdén de los antiguos para con estas escuelas:

"Ésos [los curas] vivían internados, se tiene que pagar un saco de trigo y un saco de papa al año, y los antiguos...ellos tenían plata pero...no quieren poner los niños en la escuela po, no quieren pasar eso, y por eso yo tampoco me crié en la escuela, me pusieron tres meses parece, escuela particular y lejos, total que había como cinco o seis, en diez kilómetros, veinte kilómetros no había escuela, en la mañana tenía que irme a patita, sin zapato, nada, venían las heladas grandes, con eso parece que uno fuera pisando los clavos, ésas estaban a nombre de la Misión po, claro, no eran escuela como ahora que por todas partes hay escuelas del gobierno, el gobierno se obligó a educar a todos los niños en este largo país chileno, así que ahora nadie es analfabeto ahora, tal como los antiguos, y si acaso nosotros ahora no ponemos a esta niñita [una nieta que ellos han criado] en la escuela pal otro año, yo tengo que pagar la multa y poner la niña en la escuela".

Rosalba Roe relata las condiciones para el matrimonio que ponían los misioneros, a través del caso de su abuela:

"Mi abuelita Zenaida me conversaba que cuando ella tuvo amores con su marido, cuando ella se casó, le cortaron el pie, abajo, y los dejaron misioneros, ello tenían que estar dos o tres meses, mientras que llegue el plazo de la confesión, para que ellos se puedan juntar como matrimonio, porque así eran los católicos con la antigüedad...dice mi abuelita que a ella la vinieron a buscar dos jóvenes, y estos dos que le dijeron: 'usted señorita se va con nosotros, y ella que pescó su *cüpitun* y se fue po, y allá en la Misión le cortaron el pie pa que no se arranquen...con el marido sería lo mismo, y después cuando ya cumplireron sus deberes de estar allá, los vinieron a dejar a los dos tomados de la mano, a su casa, ya

juntos, y de ahí no se apartaron para nunca más...".

Héctor Punol y Candelaria Huenupán explican que no cualquiera podía acceder al cementerio de la Misión. Punol relata la ceremonia que se acostumbraba, la cual se sigue realizando, al menos en Pichilafquenmapu, donde tuvimos la ocasión de ser partícipes en una realizada en septiembre de 1996. Su narración es idéntica a lo experimenado por nosotros:

"Si acaso nosotros tenemos plata [cuando un *mapuche* moría] nos vamos pallá [a la Misión] no más po, y si acaso no tenemos nos vamos pacá porque aquí también hay cementerio..., arriendan camiones, micros, los que están cerca, pa fuera, en Lafquenmapu, Pichilafquenmapu, ésos van de a pie, se hace una angarilla no más y al hombro, y ahí se llega hasta el cementerio, caminaban como tres horas no más, cuando es la juventud son como auto pa correr po, ahí van cincuenta, hasta cien, cientocincuenta van po, ahí sí que son unidos po, y ahí se mata vaca, se corre carne suficiente, unas tremendas presas, se acompaña...cuando murió mi hermana se juntaron trescientas almas, mataron unos animales y no alcanzó, y todos tenían que comer eso, porque después iban con el muerto, al hombro po, y en el cocaví un pedazo de pan, harina, y en la casa dejan comer comida con carne, y también hacen un *muday*, una tina así grande, así que mientras se comen todo el almuerzo de la comida con carne, vienen con arroz, pan, y en seguida después va pasando el *muday*, andan con tremendo balde con *muday* haciéndole la corrida a la gente, así que la gente se deja como chinche de lleno pallá, con su muerto, ja, ja, ja...ahí caminaban cinco metros y ya entraba el otro, más allá entraba el otro, se iban cambiando, total que así llegaban parriba..., y el cuerpo se queda en la casa tres noches no más po, velando, y ahí hay rezo, en castellano, un especialista, pero todos eran rezadores, hoy día se perdió todo eso ahora, hoy día ya nadie reza po, no sé si habrá rezadores pa fuera, hoy día es puro evangélico no más po, los sábados cantan ellos, pero cualquier evangélico no va, no va a cantar...habían cocineras especiales, todo lo que se va a hacer ahí, la comida, el pan, la harina, todo eso, grasa, todo todo lo que se va a gastar pal velorio, hay tres, cuatro especiales cocineros, y hay una fogata grande, y hay unas ollas grandes así..., y cuando llegaban los perros, ahí no admiten a nadie, a ningún perro, a nadie, ésos son los serviciales..., y los bastoneros, ésos a la hora del rezo si usted se quedó dormido ya lo tocan así, con una tirita partida así, empezaban en la mesa ta, ta, ta, ta, ésos recordaban a todos los dormidos po, ja, ja, ja...pero el bastonero es aparte, adonde está el cadáver no más...a los que están tiempo ya se les hacen casas, todos con casita ahí, se reza, lo que quieran poner pa su muerto, pa que sea respetado, pa que no lo pisen, una rejita así...y mientras tanto se sepultaba, la sepultura ya estando todo listo ya ahora empieza la

comidura, vuelta a comer otra vez, unas presas, su rebaná de pan, ajicito..., y el que tiene plata hace misa y el que no, no, se va derecho al cementerio no más".

Rosalba Roe, de Pichilafquenmapu, recuerda también los roles asignados a determinados participantes en estas ceremonias:

"Los antiguos, cuando alguien se moría se velaba tres días y tres noches, en la casa del finao, después se sepulta, de ahí los fogones afuera, y se dio vuelta una vaca, oveja o chancho, se mandó a hacer unos dos quintales de pan, y ese cocaví se va todo para fuera, al cementerio [de la Misión], allá se le da que comer a la gente, se iban caminando con el muerto al hombro, lo amarran entre dos varas, son cuatro hombres que llevan el cadáver al medio, con lluvia, con todo iban para allá, unas dos, tres horas se demoraban en llegar, después allá comían, pero aquí adentro se comía esos tres días, y venían rezadores, hasta mi viejo sabe rezar, tiene libro de rezo, de *mapuche-huilliche*, él sale a rezarle a los muertos, y la gente escucha y tiene que responder, pero ese rezo de los muertos por aquí, no es como rezan los padres adentro de la iglesia, la memoria es otra memoria, el rezador lee su libro, pero los que responden cantan atrás, es muy distinto...había bastoneros también, cuatro o cinco, pa que no duerman, pa que no hagan desórdenes los niños y la juventud, uno pa las cocineras, otro pa mandar a buscar agua o leña, otro pa recibir las visitas que vienen a ver al muerto, otro pa que los muertos no muerdan a las visitas, tenían a la gente senta'ita y tranquila...y los otros afuera cuidan la ramá donde se está haciendo la comida que sirven acá, ésos eran los serviciales que le llaman, son cuatro jóvenes, y las cocineras, cuatro, cinco y en el día otras señoras que ayudan a hacer las cosas".

Candelaria Huenupán, de Pucatrihue, rememora positivamente el esfuerzo que realizaba el misionero para dar la confesión:

"Cuando murió mi mami, vino a dar la confesión ahí, el padre Carlos era de pantalón de carro de lana, los hacían los mismos *mapuche* allá, y le vendían, y lo iban a buscar de a caballo, por los caminos empantanaos, Curico se llama el esterito, no dejaba pasar, el caballo se quedó pegado ahí, no pudo salir, pobre él que salió caminando, ¡puro barro!, llegó allá donde la finá de mi mami a pasarle la confesión todo embarrado, así que cuando [terminó] lo llevó el finao de mi papá, le buscaron un banco para subirlo a caballo, si no se podía subir a caballo ése, ¡viejito!...".

Como vemos a través de los distintos relatos, la relación con la Misión ha sido y es polivalente. Sin embargo, finalmente la autoimagen social que se va generando en esta

dinámica de desigual contacto, que conlleva esta presencia *huinca* en tierras comunitarias, suele no ser positiva.

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

IV.2.4.- CATÓLICOS y EVANGÉLICOS

Después de 500 años de dominación los *mapuche-huilliche* aún no han alcanzado el punto de poder soportar "*el* proceso de salvación" y someterse a una divinidad que se había manifestado junto con la construcción de un Estado nacional opresor de las diferencias: acaso la Iglesia católica tiene demasiado del mundo del conquistador-homogeneizador.

Ante tal circunstancia, el fenómeno evangélico se encuentra, hace ya varias décadas, en acelerado crecimiento en estas comunidades. Sus predicadores son más radicales que los católicos ante las creencias religiosas vernáculas; llaman a olvidar y negar todo resabio de "religión no bíblica". Así la alternativa protestante tampoco convence.

Candelaria Huenupán se autoadscribe como evangélica, sin embargo también critica determinadas actitudes y acciones de éstos. Entrega aquí, también, un valioso testimonio onírico:

"Hoy día yo tampoco entro a Pucatrihue, porque yo soy de la religión evangélica (100) 8 ..., ¡cuándo yo estuve tan enferma!, estuve seis meses sin saber si estaría viva o muerta, y después pasé a la religión evangélica, Dios me dio la vida, y volví yo parriba pal cielo, fui yo, allá fui a ver una población muy bonita, y volví, no me permitieron porque no era tiempo todavía, me vine, pero me crecieron alas aquí, dos alas, y me fui volando parriba, dicen que yo no volaba, no pasaba agua, nada, ni una cosa, estaba así botá no más, cuando volví allá, me dijeron que no era tiempo pa estar ahí, y fui a ver una población muy linda, eran todas casas pintadas blancas, y las calles muy bonitas, pero caminé como dos cuadras, derrepente se me formó otra ala y me vine, me dijeron que tenía que venirme, pasé pacá abajo po, iba rodando así, tenía miedo de bajar en las quebradas, pero Dios me dijo que tenía que bajar, tenía que llegar adonde estaba, no ve..., hoy día estoy viva, ya estoy cumpliendo setenta años, estoy viva, Dios me dio la vida, no ve, por eso yo he querido al Señor..., yo fui a conversar arriba, me dijeron que tenía que volver, no podía

estar allá, hasta cuando sea tiempo que me iban a buscar me dijeron, ahora yo estoy esperando la muerte, así me dijeron po, cuando sea tiempo te vamos a ir a buscar me dijeron, ahora todavía no, yo por eso le sirvo a Dios, le sirvo al Señor. [...] Los evangélicos hacen problemas, porque el evangélico más ha querido a Dios, pero es lo mismo, tal como eran los antiguos, es la misma religión no más, pero dicen que hay que olvidarse de los católicos, y de las rogativas *mapuche*, ésos no quieren saber nada de eso, ésos se fían en la pura Biblia po, no ve que la Biblia ahí está conversando po...yo me creo en todo, yo me creo la religión *mapuche*, y los católicos y los evangélicos, y todos oramos a un solo Dios, más Dios no hay po..., pero el impedimento que hay, es que se habla de otra forma, en la lengua *mapuche*, por eso ellos no la entienden, se cree en Dios, de Dios no más tenemos que acordarnos porque él es el que nos ha dado el sueño y la vida, y nos anda trayendo también, porque si Dios quita la vida puede estar en cualquier parte tirado uno por ahí, ¿qué somos nosotros po?, la carne no es nada, y de eso solamente yo me doy cuenta, porque de Dios nos acordamos donde nosotros andemos, si uno sale de esta casa, tenemos que salir en el nombre del Señor, que nos acompañe, que no nos pase nada, porque si uno se va como un animal, alguna cosa tiene que pasarle po, si no lo matan queda botado por ahí, porque va sin Dios, sin esperanza de vivir, por eso el evangélico antes de salir de la puerta ya estará rezado y pide a Dios que lo acompañe y lo lleve pa volver con salud, y el católico igual, y los antiguos igual po, se arrodillan, se acuerdan de *Chao* Dios, en el *ngillañmawn* se hacía el llamado al gran Dios:

> Chao troquiñ
> Taita Dios
> Ngillai mtrhuntungei
> Fcha antü
> Chau luna puchoquiñ
> pu lelu (101)

ésa era la palabra po, ahora qué, siquiera se acuerdan de Dios".

Es interesante su profundo ecumenismo. Héctor Punol, su esposo, tiene una opinión muy semejante, incluso califica de ignorantes a quienes no respetan creencias distintas:

"De primero nosotros [con Candelaria Huenupán] éramos católicos, después ya usted sabe que la persona derrepente tiene su caída, ya vuelven al abuelo *Huentiao*, hay un puro Dios no más y a ése uno tiene que rogarle, todo es religión, todos alaban a un solo Dios no más, el abuelo *Huentiao* toma contacto con Dios, es un intermediario que está hace muchos

años, hay muy lindas experiencias con él, el católico respeta mucho la imagen del abuelo *Huentiao*..., el evangélico (102) bien poco, pero son ignorancias, pa mi todos somos iguales, somos hijos de un solo Dios y no podemos protestar sobre el abuelo *Huentiao* porque él es dueño de todo ahí y la persona que anda con mala fe fácil el abuelo puede llevárselo, y a la persona que anda con buena fe no le pasa na po".

Siempre está presente el proceso permanente de subjetivación a que se refieren Foucault-Deleuze. Esta identidad negativa para el otro, ya sea misionero católico (europeo), o evangélico (mestizo, en mayor o menor grado; de acuerdo a sus experiencias), repercute en una identidad negativa para sí: "la persona derrepente tiene su caída", se señala por "volver al abuelito *Huenteao*".

Muchos *huilliche* se ven envueltos en el "etnocentrismo alienado", pero la autoobservación, la autocrítica y la fuerza de la identidad étnica permanecen en la conciencia de los más ancianos.

J.A.Piniao, de Pichilafquenmapu, quien es el actual *machi* de su comunidad -fundamentalmente encargado de la realización del *nguillatún*- testimonia:

"Bueno, ¿por qué [algunos *mapuche* se hacen evangélicos]?, porque ellos siguen la ley de la Biblia no más y muchas veces ni las comprenden bien cómo debe ser, porque hay muchos casos, hay muchas cosas en las que yo les he puesto cuidado, no po, a lo menos la juventud dice: 'yo soy evangélico, yo he estudiado mucho, estoy estudiando un año ya, en un año ya pasé la Biblia', ¿y, qué le quedó en la cabeza? nada po...y he conversado yo con hombres que están trabajando ya diez años, ocho años, y todavía no pueden describir cómo debe ser, cuál es la Biblia, cómo es, la realidad, y los otros lo pasan en un año...por eso digo yo, a lo mejor, en vez de salir adelante de ahí, a lo mejor estamos pecando más... estamos pecando porque no sabemos la realidad de las cosas, cómo son".

La secular dependencia de su pueblo está implícita en sus palabras: "ellos *siguen* la ley de la Biblia no más y muchas veces ni las comprenden bien cómo debe ser": siguen= creen, imitan -alienación- pero sin comprenderla: desidentificación y desorientación. Sobre este punto son iluminadoras las reflexiones de M.Montero:

"La situación de dependencia, que es estructural y opera tanto en los niveles macrosociales como en los microsociales, tiene así una función desidentificadora. El sujeto de la dependencia, cuando ésta es exitosa, perderá su identidad social. No sabrá más quién es.

No se hallará a sí mismo, pues habrá aprendido a despreciar y rechazar lo que le es propio, calificándolo negativamente, en el intento desesperado de ser como el dominador" (1984, 161, en J.Gissi 1996).

De las palabras de Piniao se desprende su interpretación de la actual situación de los comuneros "bíblicos": no entienden la Biblia, así su identidad religiosa (y ésta arrastraría a las demás) es espuria, inauténtica, está enmarcada en la incertidumbre, preocupante porque de seguir así "no sabrá[n] más quién es[son]", "no se hallará[n] a sí mismo[s]", resultando que "no sabemos la realidad de las cosas, cómo son".

Esteban Aucapán, hoy en día adventista, tuvo, como Candelaria Huenupán, un sueño que lo marcó hasta estos días. En éste son claras las influencias de las lecturas bíblicas:

"Para que haya cumplimiento, uno tiene que ir muy derechito, no va a estar hablando mentiras, porque la mentira no pasa con la verdad, porque la verdad es la palabra de Dios, por eso después tomé yo la religión de Dios..., primero andaba en las iglesias, pero una oreja se me cerró y ya no escuchaba na cómo predicaban los hermanos, no pude andar bien, y les dije a mis hermanos, bueno, dije: 'yo ahora estoy bautizado, yo no puedo engañar a mi padre, mi Cristo-Jesús, porque ellos ya me tomaron la palabra de Dios, ahoran yo estoy inscrito arriba en el cielo, así que -dije yo-, yo también tengo casa, me voy a estudiar solo, rogué a mi Dios bendito que me de sabiduría, trabajé cuatro años solito, y así estudié, copié en un cuaderno, entonces soñé en la noche: me llegó un mensaje en que me dijeron que me van a venir a bautizar, mi finá de mi mamita ya estaba hace veinticinco años muerta, ella me trajo el mensaje en sueño: 'a ti -me dijo-, te van a venir a bautizar, cuatro de ustedes van a ser bautizados, me dijo, eso no más escuché y desperté, ahí me quedé pensando cómo va a ser este bautizo, y en la noche, apenas tapé mi cara, agarró vuelo altiro el sueño, entonces sentí que el agua me estaba tocando la cintura, subió el agua, derrepente pasó a la cara, planté un salto, desperté asustado..., y miro así...luz grande, la puerta del cielo estaba así, lo vi, mi Dios bendito me estaba mirando cuando me estaban bautizando, igual no más que cuando se bautiza en el río uno, igualito el bautismo del Cristo-Jesús, así que por eso yo estoy siguiendo esta oración, pero con fe de Dios, con todo amor, y hoy día estoy esperando...así me pasó, entonces yo llamé a una vigilia, llamé a mis hermanos que me vengan a ver para que yo lo sacara al público, y salió al público... ahora me conocen todos los hermanos, hasta Santiago, llegan aquí, así es que yo estoy muy conocido, vienen a alabar en nombre del Señor, todos los veranos llegan, por eso los hermanos del Señor Cristo-Jesús son mejores hermanos que la familia...".

Candelaria Punol, de Pichilafquenmapu, señala, ante la evangelización, que "nosotros estamos igual que cuando íbamos a la escuela". En su relato es clara la diferencia entre la postura católica y la protestante ante el *nguillatún* y demás manifestaciones no cristianas. Se percibe en su testimonio que más que dejar de creer en lo que "decían los antiguos", acepta también la visión cristiana de lo trascendente:

"En estos tiempos yo no le encuentro ninguna importancia a las creencias de los antiguos, porque la palabra del Señor dice que nosotros tenemos que pedirle a él, y no pedirle a... porque dice que el dios del agua no escucha po, porque ése no tiene poder de Dios po, claro que esas cosas fueron en tiempos de...de los primeros siglos fue el holocausto no más, eso lo hacían los sacerdotes levitas, dice la Biblia, pero cuando el Señor vino a andar en esta tierra eso ya pasó todo, anduvo treintaidos años, dice [la Biblia] que el Señor vino a entregar su vida para que lo mataran los fariseos, los ancianos de toda clase de cristianismo aborrecieron a Cristo, porque él andaba predicando y él hacía sanar a los enfermos, hacía muchos milagros, y por eso ellos lo odiaron, y entonces dice que ya de treinta años empezó a trabajar en la obra de Dios, y lo mataron, no tuvieron perdón con Dios..., los católicos trabajaban con mi mamá [que fue *machi*], si ésos no tienen problemas, yo no sé cómo, yo no comprendo...porque en la religión católica no hay ningún arrepentimiento, porque ahora éstos están orando, cantando alabanzas al Señor, y después se fueron a una fiesta y andan curados, peliándose, los que fueron al *nguillatún* en el verano, católicos son todos, aquí arriba tienen un culto católico en la sede, si tienen cultos católicos a diario ahí adentro, todos son católicos, mi mamá [siendo *machi*] también iba a misa, también se creía católica, ¿y cómo?, si siempre que los sacerdotes hacen una misa dicen que no pueden usar licor, pero la gente no lo cumple, son católicos los que hacen rogativas. [...] Ese cura [Adrián Lebet] está contra la Iglesia Adventista, él está con su religión no más..., a nosotros nos trae la Biblia el pastor, vienen pastores de todos los países, incluso a Osorno han venido pastores de Estados Unidos, de Brasil, de todas partes, aquí viene un pastor de Osorno, él viene aquí el día sábado a hacer estudio a veces, él tiene los libros de estudio, si nosotros estamos igual que cuando íbamos a la escuela, con esos libros estudiamos toda la semana..., uno cuando se arrepiente ya no ocupa su dinero en cosas como ir a una fiesta, yo nunca he pecado pero mejor es llevar una religión verdadera, la religión *mapuche* ya pasó, a ellos ya no los van a perdonar..., el cura de la Misión también se condenaba protestando de los que hacían *nguillatunes*, si yo estuve viviendo tres años con los curas, él nos aconsejaba de que nunca participáramos en eso porque eso era un pecado, y uno lo cree por eso uno no cree en esas rogativas, es pecado porque para Dios no existe eso, eso ya pasó ya po, cuando piden en las rogativas nuestro padre celestial no nos va a dar nada po, estamos como enemigos con Dios, tenemos que

pedirle a él no al abuelito *Huentiao*, si el abuelito *Huentiao* no nos va a dar ya...".

Rosalba Roe se refiere a las fiestas cristianas como ya internalizadas, y al laurel como símbolo vernáculo de paz:

"[...]...Y pal 24 de diciembre...y pal 31, se van a las carreras por aquí, de caballo, lo hacen por allá abajo en las vegas, adonde pillen cancha, y las mujeres estamos en la casa no más, pa esperar el año nuevo hacemos cualquier comedura, pa recibir los regalos que los hijos nos traen, y listo. Decían los antiguos que en el novenario de San Antonio, el 13 de junio, uno no puede sembrar, hasta después de San Antonio, pasando el 15, si uno entra a una santa iglesia, católica o evangélica, oran, o rezan un rezario todos los días, nueve días antes de llegar al trece, me conversaban que en el día antes de San Antonio se sentaban afuerita, y hacían un *lepuntún* afuera, en ese *lepuntún* se sentaban los viejitos con los dueños de casa igual que si yo fuera *machi*, entonces la *machi* pescaba un bombito y brasas, afuera en el patio, y se sentaba ahí con un pellejo, y los hijos alrededor con su chicha, con sus platos de *miltrín*, con harina tostá, entonces a esas brasas le echaban sahumerio, y de ahí la *machi* que cantaba y tocaba el *cultrún* (103), y de ahí que los hijos bailaban, eso lo hacía en la pura familia no más, así lo hacían también cuando iban a sembrar..., como en Cuerpo de Cristo también, que uno no puede ensillar caballos, no puede enyugar bueyes, es muy sagrado...y pa las cosechas, terminábamos de cosechar y enseguida se destapaba una pila de *muday* y vamos al baile, eso yo lo alcancé a ver, pero yo era una mocosita muy chiquitita, entonces bailábamos y tocábamos mujeres y hombres...algunos lo hacían con sacrificio y otros no. [...] La banda mía era de mi papá y el finao de mi papá, Juan Segundo Roe Catalán, era fiscal de la misión de San Juan de la Costa, ese fiscal se iba y llegaba el 21 de noviembre, el día de la Virgen, a hacer los arcos, llegaba el día de las ánimas a limpiar el cementerio, ordenaba a la gente que tiene que trabajar en Misión San Juan, entonces él llevaba su banda a hacer la procesión con la Virgen pal día del 21 de noviembre en la Misión, es una fiesta muy grande, hasta el más pobre va a andar, hay ramada, hay chicha de manzana, hay comedura de empanadas, música, pa San Juan toda la gente mata los chanchos, y se grita toda la noche ¡viva San Juan!..., y de ahí se fueron integrando mucha gente, después varias personas hicieron su banda pa llá, hicieron su banda para cá, y ahí ya se fueron, ya hubo más aumento de bandas...los instrumentos antiguos eran, los que yo alcancé a conocer, eran: bandolina, bandeo, guitarra, bombo y un bombito chiquitito que le decían la caja, y la bandera chilena y la bandera de laurel (104), que es la paz, usted toma una hoja de laurel, entonces usted lleva un gancho de laurel a su casa y lo bendice con agüita, y lo persina, y le da la paz, es paz pa la casa, yo tengo en varias partes mis manojos de laurel de paz, por aquí hay mucho

laurel, es paz...".

Sinteticemos algunas ideas sobre la situación de la identificación, adscripción y participación religiosa, y sobre cómo ésta arrastra *en sí* la autoestima, personal y colectiva, en el marco de la memoria colectiva. Teniendo en claro que, por el hecho de vivir en un ambiente cultural mestizado, híbrido; por tener parientes y amigos que piensan religiosamente de otra manera; por estar circulando permanentemente los distintos significantes religiosos (cruces, libros, hojas de laurel, encantos) a través de los hablares privados y públicos en estas comunidades: *todos* son mestizos culturales, y por tanto mestizos religiosos, sincréticos, no obstante, pese a este irrefutable hecho, hay una fuerte identificación de unos y otros con una u otra religión. Veamos:

Primero, los *huilliche* que se sienten "de la religión antigua": sienten que ésta (y ellos), es digna e interesante, participan en ella, la rescatan y valoran (revalorizan). Ellos son además ecuménicos, pues respetan igualmente las otras formas de enfrentarse a lo numinoso y de vivir el ritual;

Segundo, los católicos o evangélicos que efectivamente entienden y se comprometen con el catolicismo o con algunas de las iglesias evangélicas, sienten que su iglesia es "la verdadera religión", la manera *moderna* de vivenciar lo sagrado, "la mejor", "la única". Se rememora a los católicos como parcialmente ecuménicos, cosa que no ocurre con los evangélicos;

Tercero, quienes, por diversos motivos, no se sienten parte de ninguna concepción religiosa como tampoco de ninguna congregación, oscilan, permanecen en sus memorias percepciones negativas de una u otra manifestación religiosa, resultando que la complejidad se acrecienta, la indeterminación se hace insoportable: es aquí donde se presentan los problemas de identidad, autoestima y de sentido de la vida, que desencadenan en los fenómenos anómicos de alcoholismo, delincuencia y suicidio.

Es con estos códigos descifradores de lo numinoso -y no con otros- que se han topado los *huilliche* desde hace décadas. Son éstas las formas y contenidos de los pliegues que han enmarcado el vínculo personal y colectivo con una/s institucionalidad/es dadora/s de sentido. Estos códigos -y anomia- se repiten, evolucionan y se entretejen en el espacio-tiempo, permaneciendo en la memoria *huilliche* con el paso de las generaciones, a través de las vivencias y narraciones de los mayores. Como indican Foucault-Deleuze, nuestra subjetivación se juega en esos pliegues del afuera acumulados en el adentro (1968).

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

IV.2.5.- LOS CONFLICTOS POR LA PROPIEDAD DE LAS TIERRAS

Esteban Aucapán sintetiza con su experiencia personal los problemas con *huincas* que ha tenido su pueblo, y evoca el parlamento de 1793 y los Títulos de comisario, añorándolos. Comienza su testimonio desde que llegó a residir en Pucatrihue:

"[...] Yo era bueno pal hacha, trabajé como ocho años aquí, y la provisión venía pa fuera, los ricos, así es que no me dejaban na trabajar, no había forma, siempre con temor que lo boten pa fuera, entonces llegaron los caballeros aquí comprando madera, entonces el caballero me dijo: '¿y cómo está usted aquí?, 'yo estoy por comunidad indígena, '¿tiene constancia?, 'sí, estamos por un Título de comisaria, tengo, 'ah, si po, si usted tiene constancia -me dijo-, esas prohibiciones, puras hueás no más -me dijo-, trabaje no más, no tenga miedo, para eso están las constancias pa afirmar aquí po, me dijeron, y con más empeño me puse a trabajar, ya está, con gracia de Dios, los otros cobardes salieron de aquí, yo me quedé, pero aquí me atrincaron sí po, llegaron los Hott de Osorno, tremendos gringos, cuatro llegaron, pucha que me echaron...me gritaron como a un pájaro, mira, 'a ver si se puede asustar este indio, dirían, porque el finao de mi papá me dijo: 'antes a los indígenas les gritaban como a pájaros los extranjeros y así quitaron todas las tierras, y salieron, de cobardes dejaron todas las tierras botás y se fueron, de eso me acordé aquí cuando llegaron los ricos, me gritaron como pájaro, uh, aquí y allá andaban, puta echó el monte abajo el huevón, era grande, me acordé, ya, 'grita no más, dije yo, ahí nos encontramos, buh, cuando llegó me dijo '¡¿y cómo entraste tú aquí?! -me dijo-, ¡¿quién te dio permiso?!, me dijo, yo le dije: 'nadie me dio permiso, '¿y cómo entraste entonces?, 'yo entré por mi Título, '¿tiene Título usted?, 'tengo po, si gusta lo podemos ver, le hago ver la escritura, aquí está, ya, leímos la escritura, ahora me dijo 'no sé qué huevá será, me dijo, 'ah, no sabe na usted, ¿usted tiene Título?, 'sí, 'entonces el suyo será mejor -le dije-, pero vamos a probar en la Justicia, cuál es mejor po, el que está con mejor Título, quedará y el que no sale pa fuera, ¿y ahora cómo usted dejó su tierra aquí botá si era dueño?, ahí quedó buen rato pensando, 'ese avión de mierda me lo sacó, dijo, 'ah, ¿no ve?, ustedes son

estafadores de tierra -le dije yo-, embargaron, le hacían remates a las tierras y por eso salieron los indios todos pa fuera, usted no ha comprado nada, le dije, lo grité, ahora él calló el huevón, ¿no ve?, lo hice callar po, porque no tenía na derecho él, ja, ja, ya, no hallaba qué hacer, ya, 'entonces te voy a traer a los militares, me dijo, en esa fecha los militares serían autoridad, ¿cómo será?, 'te voy a traer a los militares, me dijo, 'tráigalos cuando quiera no más -le dije yo-, yo no me voy a arrancar na, le dije, se fue po, abajo, que dijo, 'a lo mejor este indio de mierda no va a salir que dijo, conversó pa bajo, en el camino, 'guapo el indio de mierda que dijo, ja, ja, ja...con gracia de Dios no salí na, ¿no ve?, me afirmé aquí po, los cobardes se fueron, ya está, el ahora título ya no comprobaron na los herederos, eran borrachos, [esos] ¡hombres no sirven pa na!, entregaron su tierra al fisco, no, no, fisco es el dueño, yo no tengo na herencia aquí po, no, tengo en otra parte, aquí tienen herencia los Punoles, ésos eran los herederos, pero eran borrachos, y así se perdió la tierra, ¿por qué?...ya se opuso el gobierno de Santiago, no lo quisieron comprobar [confirmar] el parlamento [de 1793], menos los Títulos de comisario, ésos nos habían favorecido un poco aquí po, aquí estaban dando Conaf y los retenes de carabineros, ésos estaban dando, que hagan su trabajo, comprueben sus derechos, que decían, pero ahora los heredo, tal como son oh, más les gusta el licor antes que comprobar los derechos, y entregaron su tierra los indios, y ahora ya no hay na, ahora es fisco el dueño aquí, ése manda ahora, los indios ya no, porque no hay comprobación, así se perdió la tierra, ahora estamos por fisco, ya no somos dueños ya po, somos un trabajador no más... así que ahora los van a mandar llamar al juzgado, allá vamos a dar la firma pa entregar las tierras, los trabajos del cacique no valen na, ya no lo hicieron valer, paque salgan todos fue a tomar el fisco la tierra no más, es que ya estaban echados a perder los indígenas *mapuche*, eso po amigo...algo trabajamos aquí po ve, yo dejé ésta limpia, trabajé solito aquí yo, mis hijos no quisieron na ayudarme tampoco, trabajaron entre los ricos, por ahí andaban trabajando, si el hombre cuando se pone a trabajar es firme po, yo era en ese tiempo más joven, ahora sí que ya no trabajo na, se terminó la fuerza, y la enfermedad... [...] Ésos [la llegada de la congregación capuchina holandesa a la Misión, con el padre Adrián Lebet] ya vendieron, plantaron madera, ya no iban caciques allá, se descompaginó todo eso, ahora todo eso es tierra fiscal, todo Chile completo es fiscal, antes estaba por caciques, por Títulos memoriales, de Comisario (105), había pero...llegó la justificación, los herederos tomaron en cargo, se deshacía la plata, se fueron a la cantina, así cómo va a aguantar un derecho, no, y así se terminó todo hoy día, ahora no hay na, así estamos hoy día, no hay herencia a los *mapuche* ya, eso ya terminó, ahora estamos todos como chileno particular no más, ahora estamos dominados por el gobierno no más, no por los caciques, no por los dueños...antes los *mapuche* tenían mando por su título, los caciques dieron [tierras en] su parlamento al padre obispo, se lo dieron prestado, ahora no tienen na, y la

justificación del Título comisaria, llegó una ley para comprobar los derechos, entonces el otro gritó, ravicó: '¡Título de merced, Título de dominio!, ya, se descompaginó todo, se perdieron los derechos, sus derechos de Comisario los dejaron botados, listo, y así perdieron sus derechos los *mapuche*, ahora todo es tierra fiscal, no hay herencia, se entregaron las tierras al gobierno nacional, ya no hay nada...ahora hay que esperar los cuatro años no más, cuatro años no más faltan para llegar al fin del mundo, ahí se terminará todo...".

El peso de la culpa está aquí también presente, culpa por lo hecho por los antepasados, culpa también de algunos *huilliche* hoy día.

Juan A. Piniao rememora lo enseñado por "los antiguos" acerca de los Títulos de comisario y se refiere a la compleja situación actual con respecto a las tierras, que se mueve en diferentes ambientes. Esta problemática incluso provoca desacuerdos intracomunitarios:

"Ésos [los Títulos de comisario]...los antiguos...vino un juez, 'compromisario le nombraban los viejitos antiguos, después dijeron 'la escritura comisaria, así es que esas escrituras dormidas por ahí andan po...hay escrituras que sirvieron porque hay gente que todavía alcanzaban un poco los nombres y la gente vive todavía, los *mapuche*, dentro de esas tierras y hay muchos que no viven hoy día y ahí ya no responde ningún indígena, donde están los alemanes hoy día..., eso tiene cientoveinte años, hay unas escrituras aquí que tienen cientoveinte años...hoy día ya son escasitos los que tienen la escritura..., acá las comunidades siempre han peleado y reconocen la escritura de comisario. [...] La mayoría de los gobiernos yo he notado que los tiran a destruir a los indígenas, tan sólo que ahora este gobierno que pasó, el único fue que trató de hacer una defensa de los indígenas, ahora que está la dirección de asuntos indígenas, Aylwin con la Conadi...el que está hoy día, estaba muy buena la ley (106), pero los jefes que nombraron están mal, el jefe está balanceando, Huenchulaf [director nacional de la Conadi hasta mediados de 1997] está bien, pero este otro Queipul [director regional de la Conadi] es el que está balanceando y les está dando ayuda a los particulares..., usted sabe que ese aceite corre po [el dinero], claro, y de por ahí está la ventaja de ellos, nosotros no tenemos para eso". Aquí hay unos tales González que están peleando arriba en la cordillera...aquí en Pichi no ha habido pero incluso la gente misma están vendiendo...ahí tiene po, estamos mal, en ese lado estamos mal, porque a la misma gente ya no le gustará la tierra seguramente, dicen que no produce pero, pero la culpa la tenemos nosotros mismos porque no nos movimos como corresponde, y muchas veces no hay ayuda, no hay plata, no hay cómo trabajarlo, así de

por ahí no podemos tener producción".

También en sus palabras queda claramente especificado que no dejan de ser también "culpables" los *mapuche-huilliche* en esta esencial materia, desde quienes ejercen cargos públicos en Conadi, hasta las familias de cada comunidad.

Candelaria Punol se refiere negativamente a la Conadi y, desde una experiencia personal, desvela la actual acción de "los forestales", quienes son hoy, quizá, los principales antagonistas con respecto a la propiedad de las tierras:

"Aquí la gente sola está vendiendo sus tierras, qué culpa tienen los gringos...rozan aquí, parece que lo de la Conadi es mentira, porque acá midió la Conadi y ahora embargó toda la cordillera, si tienen que pagar pa que midan y tenemos que seguir pagando contribución todos nosotros, seis meses será, a los cinco años vienen y embargan la cordillera, adónde van quedan todos jodidos, puh, el puro lamento no más que hay, les quitan todo, y ya no pueden hacer na, acá vinieron y dicen que ya no permiten a nadie ahí po, vendieron esas tierras y las tomaron los forestales, empresas de otra parte, les están comprando casi toda la tierra de los indígenas po..., a mi hija la dejó su marido hace muchos años, y ahora le vendió a forestal con la mentira de que él era soltero y no tenía nada, ninguna familia, y los forestales les pagaron la plata, les pagaron ocho millones quinientos, ella fue a buscar los papeles, y ahora no sé en qué va a quedar ella po...lo buscaron y no lo pillaron, ella no firmó nada po...eran treintaiseis hectáreas..., el otro día no más los unos indígenas llegaron a reclamarle al alcalde, que habían llegado los carabineros y empezaron a cortar las casas y a botar a toda esa gente, las mujeres les dijeron: 'eso es lo que trajo el presidente ahora, por haber un presidente malo ahora nos están echando, y el alcalde dijo que ese forestal es un rico que no lo sujeta nadie, ni el presidente, 'ésos trabajan por su cuenta, no tiene na que ver el presidente ahí, eso dijo. Dicen que vienen de regalía no más po, cinc les ha dado a la gente, pero yo no sé, nosotros no hemos recibido nada...".

Héctor Punol y Candelaria Huenupán se remontan a la matanza de Forrahue:

"[Huenupán:] Burgos fue el que hizo esa matanza po [la de Forrahue], mató a los indios, les sacaron sus carretas, así contaban, pero yo en ese tiempo era niña, chiquitita, los mataron, limpiaron ese fundo, los llevaban con carretas, quizá adónde los irían a botar a esos po. Los mataron pa quitarles sus tierras, [Punol:] bueno antes no habría justicia, cómo sería, a esa gente la sacaron muerta, el gobierno daría ese fallo po, [Huenupán:] ¿quién va a saber?, sólo Dios sabrá por qué. [...] Los ricos son tan habilidosos pasacar a la gente

pobre po, [Punol:] y aquí estamos en lo mismo también, estamos en peligro con estas tierras...y la gente toda desunida...[...]...los *mapuche*, desnudos y todo, peleando todavía, y ganaron la pelea, y libraron a su país, y todavía hay arriba porque por allá por la pampa Rahuel que le llaman, hasta mataron a un gringo también po, hace años ya que mataron a un gringo ahí, lo mataron allá en lo profundo de la cordillera, en Alicahue, lo mataron como un perro, cargado ahí encima de su caballo, y el indiecito que lo mató se fue primero escondiendo, se fue a entregar cuando ya lo sepultaron [al gringo], ahora llegó al juzgado, pero se entregó solo, y a ése lo mataron ahí, Segundo Juan Catrilef mató al gringo, les querían despojar todo po, ya llevaban como tres despojos, y después ya los indios entraron no más adentro, a tomar su fundo, su tierra, porque eran de ellos, y hasta la fecha están todavía en nuestra tierra, desde que le dieron final al gringo se terminó la pelea...ése [Catrilef] salió hace muchos años [de la cárcel], ése lo hizo jovencito, de veinte años arriba, ahora andará de seseintaicinco ése po".

Luciano Aucapán relata los atropellos laborales -a veces de fatales consecuencias- en que se ven sumidos los *huilliche*, entre otros motivos, por no saber leer:

"Pasamos chascos nosotros aquí, yo estuve allá adentro pa la cordillera, nos invitaron pa sacar madera de mañío (107), y ahí nos cargaron mucho el camión pa la subida pa Huillinco, y ¡a embarcarse toditos!, al ratito estábamos como lauchas aplastados por los palos, se dio vuelta y vuelta el camión, yo salí arriba de la barandilla y mi señora salió de abajo de los palos, se pegó en la espalda mi vieja, murieron quince..., ésa fue la brutandad del chofer, pa qué se embarca así..., ¡ay! ¡ave María!..., y las vendió no más po, total que esa madera la comió toda Núñez po, no probé ni una chaucha, nada, a uno que no sabe leer lo hacen leso como quieran, puso bueyes, agarró los palos, los cargó en su avión y ya los mandó a Osorno, y los otros lastimados todos, muertos, y mi señora que quedó así, bendito el Señor Santísimo que quedamos, quedamos, quedamos, hoy día todavía estamos, eso hace como veinticincoaños ya".

María Z. Paillamanque recuerda los efectos que provocó en el abastecimiento de comidas la "guerra civil" ocurrida cuando "yo era chica". Es que "los alemanes guardaron todo en las bodegas":

"Cuando hubo una hambruna, fue una guerra civil, contra los civiles, no pillábamos lo que es nada de comer, yo sin mentirle, yo era chica, me acuerdo que los ricos, los alemanes, no pillaron na', guardaron todo, todo en las bodegas, los negocios, tiendas, lo que hay, quedó un solo negocio no más, hacían colas pa' comprar las cosas, el que alcanzaba alcanzaba y

el que no alcanzaba no alcanzaba no más, y yo, sin mentirle, yo crecía en los colihues (108) como un maíz, y tan gruesas eran las papas, y eso solía ir a buscar la finá' de mi mamá, lo sanguchaba y nos daba de comer. Después, el afrecho, hervía el afrecho con la leche y lo colaba con un paño, y eso nos daba a nosotros, pasamos mucha tristeza en esa hambruna...yo veía que lloraban mis mayores, lloraban amargamente cuando nosotros no comíamos esa comida que nos hacían ellos...entraron los caciques y ganaron los caciques y por eso estamos ahora, por los caciques estamos aquí en nuestra tierra".

Luisa Acum relata dos sueños, muy expresivos ambos de las condiciones de opresivo confinamiento -cerco- a que se han visto sometidos históricamente los *huilliche*, y de los sentimientos de persecución desde los *huincas* hacia ellos aún hoy. Ante ello se desea, primero, liberarse y liberar, en la tierra, a su pueblo; segundo, obtener la sagrada y eterna redención:

"Buh, sueños tengo montones, ahí sí...sueños bonitos y malos, yo me acuerdo de todos mis sueños...ah, una vez soñé, no sé qué día soñé, soñé que abajo [desde su casa, frente al río Choroy-Traiguén], en esa vega que hay, donde están trabajando [un grupo de militares están haciendo el camino], vino el caballero que siempre nos hace problemas aquí [Hott], yo estaba abajo, vino con un camión, y traía varios animales adentro del camión, unos toros, y unos perros negros, entonces apoyó el camión ahí en el risco, en el *Canillo*, y soltó todos los animales, terneros, vacas, y salieron los perros, y entonces yo que les tenía miedo a los toros, tremendísimos los toros de gordos, y perros grandes y perros chiquititos, yo que dije 'y éste pah qué los habrá venido a tirar, será que irán a hacer más problemas -que decía yo-, después dirá que les fuimos a buscar esos animales', yo estaba mirando, ahora que venía mi familia ahí, abajo, y no se dieron cuenta que venían los toros detrás de ellos y los perros, yo que dije 'los perros los van a pasar a morder, perros grandes, y pasaron los toros, pasaron las vacas, los perros, todos, pero no los mordieron, pasaron los animales pah'rriba, quizás qué sueño fue ése (109), quería hacer daño, ése fue sueño que soñé, y los animales no nos hicieron nada, pasaron...y otra vez soñé, eso ya hace tiempo, que yo salí de mi casa, me fui en un camino, ya no tenía salida, de dónde volver, seguí no más, cerco aquí y cerco allá y yo me iba, pasaban unas casas, pasaba que me quedaba encerrada, por ventanas pero salía, y seguía el mismo camino, ya caminé mucho cuando me perseguía una persona detrás con un cuchillo así, y yo seguía caminando, y le tenía miedo pero no se acercaba, yo iba sola en el camino, con un tremendo cuchillo, mataba gente, ahora yo que me agaché, que iba más allá, había una tijera, ahí lo recogí, yo que no llevaba nada en mis manos, ahora que dije 'menos mal, con éste tengo pah defenderme, con la punta de la tijera, y me fui, más allá pillé un cuchillo grande, me

agaché y lo recogí, y ahí llevaba dos cosas, y seguía caminando, y ahí ya iba con valor porque ya llevaba eso, cuando después llegué en un encierro así, y había harta gente, habían carabineros ahí, y ahí me llegué a encerrar, había gente que estaba por morirse, otra gente bien sequita pero estaban vivas, yo también iba a quedar ahí seca, era como cementerio, pasé más allá y pillé un palo con una tira de cuero, lo recogí, y era bien pesado, entonces viene uno que me dice '¿adónde va?', yo que le dije 'no sé, no puedo volver, ya que no puedo volver tengo que seguir aquí no más', 'no -me dijo-, usted se va a quedar aquí, va a morir aquí', tanta gente muriéndose, montones de gente, yo que dije, 'bueno, si me voy a quedar aquí , le voy a hacer la pelea', llegué y pesqué el huisque, y le mando aquí un huascazo, pero con tanta fuerza, lo boté, esa persona llevaba revólver, y se me tira la persona que venía atrás, que me perseguía con el cuchillo, me doy vuelta y le doy otro, también me lo boté, y seguí peleando, que dejé la montonera de gente, eran todos uniformados, carabineros, ahora que llegué a una tranca, con la tijera que empecé a cortar los fierros, abrí todo, esa tranca la boté toda, y ahora que me puse yo a cortar fierros que la gente tenía aquí en las manos, amarrada, así que andaba así tijereando, salvé a cuánta gente, era coma cárcel, pero era en el camino, era grande como una ciudad, con tanta gente, estaban mezclados, había tanto blanco como *mapuche*, así que la gente toda ya salió, salimos al camino libre y nos fuimos, yo salvé a toda esa gente, quedamos todos libres...y ese sueño era largo, me fui caminando sola otra vez, llegué a una casita chica, había una señora que estaba cosiendo, no sabía yo dónde andaba, bien lejos de mi casa, me dijo la señora: 'pase -me dijo-, ¿qué desea? yo que le dije 'yo ando pero no puedo volver a mi casa, ya no sé dónde voy, me perdí, entonces me dijo 'ya -me dijo-, yo sé dónde va, a todo esto tenía dos niñas, eran de blanquito las niñas, y ella se estaba poniendo ropa blanca, me dijo 'yo le voy a hacer un...-me dijo-, si usted -me dijo-, sube en esa escala que tengo, que se va pah'l cielo, 'ya -le dije-, puedo subir, me dijo 'aquí las niñas le van a ayudar, era una escala que estaba así no más, sin casa, sin nada, había un cuidador ahí, abrió la puertesita adonde se entraba, y se fueron esas niñas corriendo pah' rriba, y yo me fui detrás, iba por la mitad de la escalera cuando ya encontré a las otras que venían de vuelta, ahora que yo ya iba casi cerca arriba, ahora que me empecé a enredar los pies con unas sábanas que habían, ya no podía subir pah'rriba, pero subía enredada, pisaba igual, iba al incarrastre ya, entonces cuando volvieron las otras se rieron, entonces me dijeron: 'no, vuelve mejor, se vuelve, ya no va a poder subir, me volví, y llegué donde la señora otra vez, me dijo '¿subió?, yo le dije 'no, me quedé por la mitad, entonces se sonrió ella y me dijo 'en la otra va a subir, porque no tiene tanto pecado parece, no tiene mucho pecado porque casi sube arriba poh, quizás lo hace cuando vuelva -me dijo-, suba pahrriba, y eso fue, y después tuve una enfermedad, casi el año en el hospital, de ese tiempo no volví más, me sané para siempre, ¿sería ese sueño?, la enfermedad fue de verdad poh, y el otro fue

sueño, hace dos años ya, pa tres ya, estuve a punto de morirme, y el sueño fue antes, un año, en Osorno, pero si subo quizá yo me hubiera muerto, como volví, había una parte oscura, más pah'rriba en la escala era oscuro, era el cielo, pero arriba se veía siempre como se ve ahora poh, iba clarito, pero más arriba se ve negro, y ésos son mis sueños...".

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

IV.II.6.- EL MAREMOTO DE 1960

Como ya se recordaba en los relatos sobre el abuelito *Huenteao*, los pasos que había para llegar a este mítico roquerío quedaron bloqueados por el mar después del maremoto de 1960. Candelaria Huenupán le da sentido a este hecho histórico desde el horizonte del mito:

"Antes habían dos callejonsitos, eran tres *catrihues* y dos pasás, entonces cuando los *catrihues* dan la vaciante, entonces uno pasa pa dentro en lo seco, y cuando ya el mar cerró, no hay pasá po, y ahora se levantó po, ahora no hay *catrihue*, ahora tienen que pasar en bote no más, antes pasábamos de a pie po, y al otro lado había harto espacio, había tierra, había palos, tenía cordillera así como esta po, chiponales tenía, era una isla grande, tenía harta tierra, y de a poco se fue perdiendo, y después cuando pasó el sismo grande, ése pasó a botar toda la tierra, se encerró no más *Huentiao*, ya no quiso atender a nadie, ni su raza, porque ya llegaron los alemanes, empezaron a matar los pájaros y eso no le gustó, también se enojó con los *mapuche* porque no llegaban, porque nosotros ahora no sabemos conversar como conversaban antes po [...] ése [el abuelito *Huenteao*] quería su raza...yo tenía un hermano mayor, ése llegó a conversar ahí, ése contaba que ése conversaba como cualquiera persona, decía que cuando lo estaban llamando, lo que le regaban era *llague* (110), le regaban el llague, ahí aclaraba, pero dicen que la piedra se temblaba, y ahí salía la conversación de él, pero ellos no lo veían, escuchaban la voz de él no más, dijo él: 'En otros años, cuando no ande nadie de mis hijos, si acaso no hay nadie, nieto o bisnieto, que lo venga a ver así como era antes, no le hablaba, entonces yo tampoco voy a estar aquí -dijo-, yo voy al otro lado del mar -dijo-, así que no voy a estar aquí yo, dijo. [...] Cuando pasó la salida de mar, ése no se tapó na po, ahí se salvaron la gente arriba en ese morro [*Huenteao*], ahí se salvaron la gente, cuando se recogió pa dentro el agua, habían dos señoras arriba, ésas estaban trabajando marisco, y cuando se fue el agua, y cuando vino la llena, dicen que no alcanzó arriba, adonde estaban ellas, y cuando se fue el agua pa dentro y ahí salieron, dicen que salieron corriendo, no alcanzaron subir arriba del auto y de

Pucatrihue parriba en esas alturas donde están las casas, andaban dos señoras gringas abajo y se murieron ahí, no se pillaron nunca, no pudieron arrancar más po, en el túnel ahí venían..., otras salieron, esas dos mujeres están vivas todavía, con los niños arriba, [Punol:] era Guarda ése, estaba casado con *mapuche* ése, [Huenupán:] y se dice que estaban arriba, ahí estaban cuando llegó la llena, pero no pasó el agua arriba po, cuando se recogió el agua pa dentro, se vació todo ahí, arrancaron ellos, salieron corriendo, dicen ellos que subieron arriba directamente en el caminito donde hay un chiponal ahí, pero dicen que escapó, y un niño que llevaba detrás, ya estaba cansado, y casi lo había llevado el mar, si unas casas que estaban abajo se las llevó todas po, no sé si moriría esa gente, nosotros estábamos afuera".

María Z. Paillamanque comparte la interpretación anterior ante este trascendental, en el contexto de su memoria, hecho histórico:

"[...] Ese [*catrihue*] nunca se secaba, pasaba hasta el otro lado, tres hilos eran, ahora no, ahora no pueden pasar na, se cerró".

El relato de Luisa Acum repite: "[...]...El abuelo *Huenteao* se encerró en agua...":

"Antes, como no había gente, yo puedo decir que uno iba al mar porque el mar era muy rico antes po, porque usted en una piedra se llenaba una canasta de lapa, tanto debajo de las piedras como encima, si usted iba a buscar un canasto de luche lo tenía en dos piedras, eso era un pastal, el cochayuyo, ésos se azotaban por todas partes, yendo a todas las piedras, con unos palos que había, pescados, erizo, nosotros me acuerdo que sacábamos erizos con la mano, y cuando empezó a llegar la gente, no quedó nada, ¿adónde uno va a sacar un erizo?, tienen que salir los buzos, a sacar erizos, locos...la dueña del mar...yo me acuerdo que mis padres todavía tenían esa tradición que cuando iban al mar, le llevaban harina tostá, y les regaban el agua, entonces podían trabajar ellos con el mar tranquilitos, le pedían permiso [al abuelo *Huenteao*]...y de ahí...ese mar era un banco de arena para entrar a la isla, nosotros entrábamos en carreta, en caballo entraba el papi antes, hasta mismo adentro, y después se inundó, nunca más se pudo pasar, sólo pasan los pescadores en bote, pero uno ya no pasa...ahí no sé por qué habrá pasado, ahora nadie entra...[el abuelo *Huenteao*] se encerró en agua...".

Esteban Aucapán también fue testigo de este marcador acontecimiento:

"Yo no sé por qué será, y también escuché yo, dijeron que se iba a encerrar el abuelo

Huentiao, ya no va a ser el camino de entrada, adónde lo van a visitar, pero yo alcancé, la playa se abría así, y hacía una playa para entrar, alcancé a pasar ahí, era chico sí po, entonces dijeron que se va a encerrar, y no va a entrar nadie, ya, salió justo, se encerró, se encerró, ahora las tremendas honduras, ¿quién va a pasar?, ya el mar no da camino, ése está encerrado ahora, ahora ya no entra nadie, tan sólo con bote, pero andan en peligro, eso sí que lo escuché yo y lo vi, pero entonces ahora esa gente, anterior, así como estaban rogando la rogativa pasada, rogaban a Dios, rogaban al padre santo, rogaban a todos los santos del cielo, la luna, a ésa la rogaban".

Candelaria Punol rememora el sentido dado por las monjas a este hecho:

"Me decían las monjitas que el *Huentiao* no tenía poder porque le sellaron la piedra para que ya no le de ayuda a nadie, por haber hecho tanta barbaridad...si antes los indígenas tenían mucho poder, pero a lo mejor ahora lo pueden hacer también po, na se sabe, y si no lo saben pedir no lo pillan tampoco, antes dicen que le pedían en lengua no más, ahora dicen que en castellano no puede escuchar..., ¡pero todavía tiene poder po, y ¿cómo mató al gringo con el doctor po?!...".

Juan A. Piniao releva como causa del "encierro de *Huenteao*", además de los "pecados" de *huincas* y *huilliche*, y asociado a ello, el peligro de la llegada de demasiada gente a Pucatrihue:

"Antes nosotros pasábamos ahí, había una calle, y ahí había un camino y nosotros pasábamos de pie, ¿y hoy en día por qué no pasamos de pie? porque después ya empezaron los...los alemanes querían destruirlo, cuántas veces estuvo pa destruirse eso, porque oían decir que los indios lesos iban ahí, y querían destruirlo...pero no lo harán jamás, no pudieron ni podrán porque ahí está encerrado y ahí no entra cualquiera...ése se tapó porque ya llegó mucha gente, y mucha gente es traicionera, llegó el camino, después habían formado una cancha de aviación, la gente quería hacer pueblo adentro del mar, bueno ahí no permitiría mi Dios seguramente, para eso hay tierra, no vamos a hacer casas adentro del mar po".

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

IV.2.7.- EL *NGUILLATUN*

Candelaria Huenupán se refiere a la "antigua" comunicación entre Pichilafquenmapu y Pucatrihue: además de los consabidos lazos de parentesco, ésta se llevaba a cabo por motivos religiosos, con ocasión, principalmente, de la celebración del *nguillatún*, junto al abuelito *Huenteao.*

Es clara aquí la identificación -a la que nos referimos en la memoria mítica- entre "los antiguos" y la figura del abuelito *Huenteao*:

"Los ancianos, cuando yo tuve mi juicio, hacían rogativas, en ésas adoran a Dios, cosechan el trigo, pa cosechar buena siembra, pidiendo días bonitos, eso era antes po, nosotros no lo conocimos sí. Nosotros, antiguamente, cuando estábamos pa fuera hacíamos rogativas, ahí habían maestros, *machi*, todavía hay *machi* allá en [Pichi] Lafquenmapu, allá saben el *coiantún* (111), ésos son los antiguos, yo no po, yo soy una chica para ellos, él tendrá casi cien años, mi primo [Luciano Aucapán Catalán]. Ésos son los *machi*, que venían aquí al abuelito *Huentiao*, ahí sacaban la conversación, antes decían los antiguos: '¡cuándo ya se van cumpliendo los dos mil años, andará mucha gente recogiendo la palabra de nosotros, como nosotros hablamos, andarán falsos Cristos, no habrá caballo, no habrá nada, pero las micros sí andarán todos los días, la gente no podrá andar a pie ni a caballo, y aquí nosotros estaremos esclavos -decían-, los españoles nos quitarán los bienes todos, nosotros no tendremos nada!, así sacaban la conversación ahí, en el *Huentiao*, ahora quién va a ir a conversar ahí, ése hablaba antes po, ahora no habla po, ése era un hombre que se encantó ahí po, y después ése conversaba po, los *mapuche* venían con cordero, en tiempos de primavera venían con arvejas nuevas, trigo, papa, harina nueva, y ahí lo venían a traquetear en el abuelito *Huentiao*...".

Ante la consulta de por qué se habría hecho el primer *nguillatún*, Juan A. Piniao reformula el relato bíblico del sacrificio que Dios le pide a Abraham, a quien se lo "integra" como

mapuche. En sus palabras, igualmente, se presenta la interacción entre ambas comunidades, dados los viajes familiares desde la precordillera al bordemar. El proceso endoculturador tenía un trascendente evento en la conmemoración de este rito: "ahí supe toda esta sabiduría del mar":

"[El primer *nguillatún*] fue porque el mismo Dios mandó, el nombre no me recuerdo bien cuál fue, que a ese *mapuche* le habían pedido el hijo, que crucificara ese hijo, pa ver dijo mi Dios si era capaz o no, si estaba verdaderamente conmigo o no, y de ahí él [Abraham] preparó al hijo maneado como un cordero, de las manos, de los pies, para poderlo crucificar y que se termine ahí po, y en eso estaba cuando apareció el ángel, el ángel le dijo 'no, mira pa llá -le dijo-, allí está el becerro que vas a ocupar', le dijo..., así que eso fue lo que le pidieron, le dieron el cordero, y de ése hizo el sacrificio y largó el hijo...eso lo decían los viejitos antiguos, y antiguamente, así que de ahí...siguió la rogativa, ésa va a ser la lengua de los indígenas que van a tener, y ahí siguieron los indígenas todos con su lenguaje, el lenguaje indígena no lo han rechazado, pero sí que nosotros mismos nos olvidamos, hoy en día la juventud ya no sabe nada. [Ha cambiado la rogativa] un poco, pero lo que yo alcancé a captar de las rogativas lo llevo lo mismo sí, porque de niño me llevaron al mar acompañando, y ahí supe toda esta sabiduría del mar, cómo era, cómo son los pedidos, cómo son los ejemplos que ellos dejaron, todo lo que hablaban, cómo pedían perdón a Dios, a la Virgen, al abuelito *Huentiao* que le pedían ahí perdón, le rogaban todos al abuelito *Huentiao* a pedir perdón a Dios...pedimos perdón por todas las cosas, no ve que vienen tantas plagas, a veces en los años viene el calor, y a veces en los años viene la lluvia, entonces ellos pedían perdón, que calme el agua, y también que calme el calor a veces, ésos eran los pedidos y la felicidad de las personas".

Juan A. Piniao hace notar que la extensión de los ruegos incluía -incluye- a toda la gente que vive en Chile:

"[Los pedidos abarcaban] incluso a todo el país, no es para una persona no más, pa todo el país es una rogativa, si una rogativa se está clamando, que el país esté en perfectas condiciones para poder vivir, trabajar, surgir aquí en Chile..., para que no se descontrole la gente, que no olvide sus costumbres, todo eso se pide, aquí incluso ya hoy en día la gente terminaron con la lengua, hoy día la lengua no la cultivan, ¿por qué? muchas veces dicen, si uno les habla en la lengua, '¡ah..., éste es brujo!', je, je, je...yo por eso me río, ¿no? Y..., el alemán, o el español, cualquiera nación, por qué no olvida su lengua?, el turco, ¿por qué va a tener vergüenza de hablar?, no han tenido vergüenza nunca, tan sólo que nosotros somos vergonzosos hoy día, no sabemos decir siquiera los '*marhi marhi peñi*', nada, a

cualquier viejito que le dicen '*marhi marhi*', 'ah, buenos días señor', dicen, ja, ja...".

Rosalba Roe explica por qué ella cree en el *nguillatún*, y nos describe su peculiar contribución en éstos:

"Cuando uno quiere un sacrificio, se hace una rogativa, se hace una troya de quilas cortadas y en seguida se hace un altar al medio y de ahí se juntan las bandas, van tocando su *trutruca* (112), se hacen los sahumerios con harina tostá, se matan corderos, gansos, chivos, chanchos, ya se hizo sangre, se hacen los sahumerios, se riega todo eso, pidiéndole a Dios, a mi abuelito *Huenteyao* que nos dé más comida, que nos dé tranquilidad, que no nos dé desgracia, para todo uno hace una rogativa, para que nosotros no seamos atrasados, para que lo que sembramos nosotros: papa, arveja, haba, poroto, todo se dé, pah no estar fijo para comer, para poder tener el pan de Dios, para comer pah nuestros hijos, entonces por eso, se usan esas rogativas, pero ése usa solamente en dos partes, se usa allá en Punotro y aquí en nuestro *mapu* (113) bajo...esto se hace al año, en el mes de enero, febrero, en Cumuilmo se hace los últimos días de febrero, tres son: Punotro, Lafquenmapu y Cumuilmo...y de ahí nosotros vamos, yo me alisto aquí con mi banda, alisto los músicos, porque yo soy directora de mi banda, yo hago mi cocaví, mis cosas que yo voy a donar, y nos vamos, yo me voy con mi caballo, llevo a toda mi gente y nos vamos, vamos a Punotro, vamos allá a Cumuilmo, vamos no más, vamos nosotros a hacer este santo sacrificio, y yo me voy como a las tres, llego y trabajo toda la noche con la banda cantando, y se baila, se hace su sacrificio uno, al otro día se viene tranquilamente a su casa, y por eso yo creo en las rogativas, creo en el abuelito *Huenteyao*, porque desde que yo empecé a andar con mi banda, empecé a hacer estos *huechaleto* (114), no nos ha faltado la comida, el pan de Dios en la mesa, no me ha faltado plata en mi bolsillo [...] usted toma una hoja de laurel, entonces usted lleva un gancho de laurel a su casa y lo bendice con agüita, y lo persigna, y le da la paz, es paz pah la casa, yo tengo en varias partes mis manojos de laurel de paz, por aquí hay mucho laurel, es paz...donde el abuelito *Huenteyao* se va a bendecir esto, y allá se va a bailar la rogativa, porque toda rogativa tiene que irse a pedir donde el abuelito *Huenteyao*, y si él nos da pasá, o si no uno lo pide de afuera, y el que tiene fe pasa para dentro, y el que no va con fe no pasa, una rogativa es muy sagrada, a mí muchas personas me vinieron a buscar, para que yo les haga la danza de la rogativa por ahí, para que vayamos a unos festivales, no, no se hace la rogativa, porque la desgracia a ellos no los toman, los tomo yo, porque a mí me toca la mala, yo me doy cuenta: anduve en dos festivales, o más, a mí me aborrece mucho mi marido, llega un odio aquí a la casa, porque yo ando burlándome de las rogativas por ahí en los festivales, y eso no es pah los festivales, esas rogativas son para la fe, para la tierra, para la siembra,

pah la comida, pah tener el pan de cada día en la mesa, para eso sirven..., mientras que se está haciendo la troya en el lugar, mientras la otra gente se fueron a perdirle refuerzos al abuelito *Huenteyao*, refuerzos para que el abuelito *Huenteyao* nos ayude, nos dé fuerza, nos dé valor, nos dé buen tiempo para hacer nuestras rogativas, y si hay mucho calor, pah que nos dé agua para las siembras, ésos los de Punotro lo hacen de a caballo, y de ahí se vienen por tierra y llegan al otro día, van a bailar una noche entera adentro donde el abuelo *Huenteyao*, y al otro día vienen llegando, entonces la banda de allá va encontrando a la otra banda...tres días son las rogativas, así somos nosotros".

Es privilegiada la memoria de Piniao acerca de estos hechos, quizá por su condición actual de *machi* de Pichilafquenmapu. Rememora (como hizo mención Roe) una acción coordinada entre las distintas comunidades -dirigidas por sus caciques- con ocasión del *nguillatún*:

"Antes era más celebrado, sí, porque antes, lo que conocí yo, se levantaban los caciques, el cacique tenía cinco o doce fiscales, así que cada fiscal llegaba con una carreta a la rogativa, ahí llegaba el *muday* y toda la comida que iban a comer ahí, el círculo se tapaba de carretas..., antes se hacían rogativas en todas partes aquí, se hacían aquí en Lafquenmapu, en Panguimapu, pa bajo Pullaillao, Quitra-Quitra, y acá pal sur. Así que empezábamos aquí, Quemeumo, y de ahí íbamos hasta el mismo río Blanco, hasta allá alcanzaba la rogativa...se iban juntando las comunidades, los caciques tenían sus límites de adonde mandaban ellos en cada reducción, así que de ahí los caciques tenían su mando y cada cacique lo hacía, ellos daban la orden, ¿cómo le dijera? como el intendente, que hoy día se nombra gobernador..., y los indígenas pedían un permiso, iban a dar cuenta al intendente, el intendente nunca la ha negado, les daba el permiso competente, les firmaba un documento y llegaban y pasaban al retén y el retén tenía que estar presente también, así que por ahí, había mucho respeto, era muy formal, así que el jefe del retén, ése formalizaba gente dentro de la rogativa de los mismos organizadores, y de ahí venía el respeto, por eso yo conozco que antes hubo mucho respeto en esa rogativa...".

El "correteo" que efectuaban los católicos durante la realización de estos rituales ha dejado huellas en la memoria, así como su paralelo llamado a participar de "el nuevo culto". Continúa Piniao:

"Yo me acuerdo cuando una vez allá al lado de Huanputúe, ahí los padres de Quilacahuín quisieron corretear esa gente, los católicos, diciendo que 'por qué no van a la iglesia y no andan a saltos aquí...-así dijo el padre-, ustedes deberían ir todos los domingo a misa, y

dejar esto a un lado -dijo-, que no siga más, y por eso viene la fuerza de carabineros -dijo-, a levantar esta rogativa inmediatamente', les trajo una orden...y tocó la casualidad que la orden era del mismo retén no más, no era de la intendencia...así que había un cacique, que era nombrado Méndez Caulli, y ese cacique dijo: 'mire señor -le dijo-, señor sacerdote yo le voy a entregar aquí un documento a la policía -le dijo-, aquí está la orden', le sacó un papel y le dijo 'sírvase usted', lo leyó el carabinero, lo quedó mirando el padre, 'no poh padre -le dijo-, ya, nosotros vamos a ser responsables aquí ahora poh, ustedes no tienen nada que ver aquí', le dijo, lo largaron pah fuera...'sí -dijo el padre-, sí, sí, sí', bueno, vio el papel, montó en su caballo y partió, je, je, je..., muchas veces me han dicho, varios de los mismos indígenas aquí, dicen que eso es prohibido, yo les digo 'jamás será prohibido', porque de antiguamente son esas oraciones de los indígenas, ésa fue la preferida religión de los indígenas que estuvieron".

Le consultamos a don Juan sobre cómo le ruega a Dios en las rogativas. Nos dijo:

"A él [Dios] le dicen *Chao* Dios, en otras partes también le dicen *Ngenechén*: *Elerhketeneu-nga chau* Dios

Eluerhketeneu-nga chau trhokiñ

Chau antü

Ñuke luna (115)

Se les pide a todos ellos, porque todo ser en el mundo creo que está en la voluntad de Dios, y tenemos que pedirle perdón al papá mayor".

Luisa Acum también se refiere al origen del *nguillatún*; su visión, sin embargo, no describe un acontecimiento concreto, sino que alude al "poder", "sabiduría", y "arte" (distintos significantes para un mismo significado) que poseían, "antes", los *mapuche-huilliche*:

"[El primer *nguillatún* se hizo] porque dicen que los más antiguos antes tenían poder, y tenían mucha sabiduría, y después esa tradición se perdió y entonces como que la gente después ya se fue mezclando con otras personas y ahí fueron perdiendo su...si po ahora ¿adónde usted entra en una casa que no hayan *huincas*?, hay una mezcla, entonces de ahí que ya se perdió eso, y ahora ¿adónde va a encontrar usted un *mapuche* que sea fino,

puro?, todos son mezclas...dicen que antes conversaban los antiguos con Dios po, eran de arte...Dios se enojó y nadie tiene arte ahora...¿quién habla en *mapuche*?, sólo los de Temuco, los castigó porque ya nadie hace rogativa, nadie obedece la luna para sembrar, las costumbres que antes tenían para sembrar, ahora llegaron no más y sembraron...el castigo que tienen ahora es que no se da la siembra como antes, pobreza...bueno el que va con fe saca pescado, y el que no va con fe no saca na po...".

María Z. Paillamanque recuerda que ella no creía en las facultades que según los abuelos tenía *Huenteao*, y relata cómo ella, después de presenciar y participar en un *nguillatún*, cambió de parecer: "[...] De esa vez creí, por eso sé que hay poder ahí":

"En ese mar, yo misma que soy *mapuche*, no creía yo, nada, nada, no creía, yo decía que serán puras devociones no más, costumbres que tienen los indios, decía yo, y una vez llegamos con mi viejo, con el finao de mi marido, vinimos al mar, éramos pobres ya, que no podíamos obtener nada, nos tenían envidia todos, así que nos arrancamos no más, nos vinimos pah' cá, a vivir en el mar, y estábamos aquí en el mar cuando lo invitaron, hacían muchos *nguillatunes* los abuelos (116), así un día el finao de mi marido que conversó que él quería tener rogativa, y nosotros no teníamos nada, nada, teníamos un poquitito de harina, estábamos pobres, comíamos puras cosas de mar no más, y así hacíamos pedacito de pancito, así hacíamos tortillita en la arena, así que comíamos y eso nos mantenía, y un día llegó el hombre, llegó y estuvo conversando con el finao, al rato me dijo el finao, 'mire -me dijo-, nos están invitando pah una rogativa, si fuéramos', yo le dije 'cómo vamos a ir, si nosotros tenemos que llevar también, cómo vamos a a ir con las manos cruzadas no más, tenemos que poner algo pah que nos ayude Dios', dije, así le contesté, y él me dijo 'haga la última masita, ésta es la última harina, y aunque salga una tortillita, algo será -dijo-, porque azúcar hay, yerba también y café, vamos no más', y ése nunca se secaba, pasaba hasta el otro lado, tres hilos eran, ahora no, ahora no pueden pasar nah, se cerró, y ahí nos fuimos, yo siempre con el pensamiento que no creía, empezaron a pedir misericordia, una viejita le dijo en lengua: '*acui, acui* (117) visita -le dijo-, vinimos a visitarlo', así que llegamos, hizo sahumerio, puso harina, azúcar, yerba, todo poh, y ahí empezamos a persignar, y la gente que iba a llegar a la rogativa no llegaron nah ese día, como a esta hora todavía no llegaban [las cuatro a.m.], hasta el otro día llegaron, en la mañanita...créame Dios que no es mentira, en la mañana derrepente sentimos una banda, ¡pero esa banda llegó a estremecer la piedra, pero qué cosa más linda!, y empezaron a tocar el bombo como hacen los antiguos, estaba parrando el día no más, y ahí la viejita lenguaraz dijo: '*cupai huitrán, cupai huitrán*'(118) dijo, y nah que no llegaron nah poh, como a las diez llegaron, así que...y era el dueño de casa el que estaba con banda poh, y de

esa vez creí yo, yo no creía nada, nada, nada, nada, de esa vez creí, por eso sé que hay poder ahí, y al otro día llegaron, mataron al cordero, se ensangrentaron adentro...pero estaba, esta casa está limpia, por donde mire está limpia, pero ahí adonde fuimos a andar, adonde fuimos a ensangrentar, no estaba así, así que no le podía responder al lenguaraz el abuelo, de tanto no respondió, pero igual que un moscardón, cuando el moscardón tiene un panal, así mismo, hasta de tanto que habló, pero yo sentí una palabra no más, así que al otro día en la mañana fuimos otra vez a hacer el sahumerio ahí mismo, ¡estaba limpiecita la piedra, parece que la han barrido, qué cosa más linda estaba, los locos todos a la orilla, usted lo hubiera querido ver!, quedó limpio, como tres días estuvimos...ellos decían '*vaumlei* (119) flor, *vaumlei quitri*', *quitri* le decían a una cosa que tiene de todo, tiene laurel, otros no sé cómo se llaman (120), así que a eso le riegan harina, que dice la viejita '*acui pñeñ*', *pñeñ*(121) ésos son los hijos, ésos son los hijos que ellos tienen, 'Taita Dios', Taita Dios es Dios poh, por eso que le dicen Taita Dios, le dicen ahí '*acui tupichenui*', ah, dice, que los recibe...así que todo eso le dicen...".

Esteban Aucapán, adventista, deja ver sus resquemores acerca de la verosimilitud del cumplimiento de los ruegos que las *machis* piden en esta ceremonia. No obstante, su fe es sólida sobre *Huenteao* y su intermediación. Sus dudas es refieren al "poder" de los actos religiosos *huilliche* -no adventistas- sobre la voluntad de *Huenteao* y Dios:

"Ese *Huentiao*...ahí hablaban los brujos, pero los brujos no lo cumplían nah, ahora cuando íbamos a las rogativas, porque yo también andaba en las ceremonias, pero ellos no cumplen nah, a ése lo consultamos, en los médicos, paisanos, entonces se ofreció una ceremonia en tal parte, y ahí el paisano preguntó: 'y qué es lo que conversan ahí', entonces dijeron que el abuelo *Huentiao* llegaba ahí a las ceremonias, entonces dijo el paisano, 'vamos a ir entonces, yo voy a ir a ver, a ver si llega el abuelo *Huentiao* en esa ceremonia', ya, entonces el finao de mi papá se fue, ése tenía un conocido paisano de arte, ya, entonces bajaron tal día, ahora él se fue poh a preguntar poh, también estaba empeñoso pah saber, se fue, y ahí ahora le conversó que '¿cómo pasó la ceremonia, llegó el abuelo *Huentiao*?', que dijo el paisano que no, no se ha visto nada el abuelo *Huentiao* en la ceremonia, tan solamente puros colorados, ésos estaban con ese comité en la rogativa, no el abuelo *Huentiao*, ¿no ve, no ve que no cumplen nah?, las *machis*, las *machis* daban de comer a su compañía, pero menos a Dios, menos sería el abuelo *Huentiao*, el abuelo *Huentiao* no anda en eso, no, también es un hombre que no quiere cosas malas, sino que cosas de Dios, él, pero no es malo ese hombre, el abuelo *Huentiao* está con Dios, porque Dios lo dejó ahí...".

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

IV.2.8.- DE LA REFORMA AGRARIA AL GOBIERNO ACTUAL

Esteban Aucapán conserva una positiva memoria de lo ocurrido con respecto a la propiedad de la tierras a fines de los años sesenta, y comienzos de los setenta:

"Hott, ése es el que tenía las tierras aquí poh, estas cordilleras, todo pa llá, era todo rico no más poh, antes, pero Allende cómo será que sacó a todos los ricos poh, él estaba de presidente, toda la cordillera era fundo de los ricos no más, así es que yo lo fui a ver acá, en Boyulhue pa llá, por ahí anduve yo ahí, estaban los Pulanco, de los ricos era, pero lo sacaron todo poh, ahí tiene su demostración de adonde trabajaban no más, motores viejos, dejaron sus motores ahí mismo y salieron, ese presidente los sacó a todos los ricos en la reforma agraria...Allende se llamaba, antes de Pinochet tiene que ser ése...".

Héctor Punol asocia directamente los sucesos de la Reforma Agraria con lo ocurrido el 11 de septiembre de 1973. Culpa al propio pueblo del golpe de Estado, pues éste, ante el caos originado, se habría hecho necesario. Se exime de culpas a Allende:

"[Punol:] Ahí [en la Reforma Agraria] se desordenaron las mismas gentes no más poh, el presidente Allende dio permiso pah que...pero no era pah tanto poh, las mismas gentes tuvieron la culpa, andaban despropiando, haciendo tomas, fundos, almacenes, según decían andaban salteando, en Osorno tomaban casas, total no se entendía, tomas por todas partes..., y por eso se aburrió la Justicia y mejor dieron un golpe de Estado, porque la misma gente tenía la culpa, yo no le echo la culpa al presidente porque la gente ya después no hicieron valer su presidente, no lo respetaron, ya se organizaron ellos mismos, ya la organización tenía más fuerza, así fue eso".

El testimonio de Esteban Aucapán coincide en la "culpa" *mapuche-huilliche* por los hechos de violencia ocurridos durante 1973. Esto habría sucedido por apropiar nefastas actividades características de los europeos:

"Pinochet ése...¿Pinochet qué es lo que hizo aquí poh?...¿cuál es el que puso una matanza?, no es Allende, pasó una matanza aquí poh, todos los políticos, comunistas... ¿cuántos eran ésos?, pasó una muerte grande en esa fecha, no me acuerdo qué presidente sería..., mataron a *mapuche*, eso fue por los comunistas, política levantaron, pero aquí no cabe política ni un tiempo, la politiquería estaba en Europa, aquí no, en este mundo, en este país, en esta luz no, no había nah politiquería, de allá trajeron su politiquería, aquí armaron política, y después los mataron a los politiqueros poh, y ahora entraron las autoridades de Osorno, todos de acuerdo, ahora se la prohibieron la política, y nadie se puede acordar de política, mejor vive tranquilo el pueblo, entraron los jueces nuevos, y ahí ahora no hay ninguna politiquería aquí en Osorno, ahora están tranquilos poh, no hay, ya no se oye nah...".

A Héctor Punol y Candelaria Huenupán les hicieron eco estos sucesos con los centenarios problemas de su pueblo, aún vivos en su memoria: "andaban en ese tiempo conquistando a la gente":

"Andaban en patrulla en ese tiempo [el 11 de septiembre], a mí me tocó, me anduvieron trayendo de la mañana hasta la tarde, ¡a esa hora sí que pasaban camiones por el camino!, por ahí me andaban trayendo, entregando, que adónde están los comunistas, yo qué sabía de cosas, yo qué, no sabía nada yo, un hombre independiente, no sabía nada yo, casa por casa andaban registrando, por ahí se metían patrullas de pacos..., [Huenupán:] una no sabe nada pah qué andan, pueden andar pah buenas cosas o pueden andar pah malas también, aquí uno no sabe, así andaban en ese tiempo conquistando a la gente, qué sabe uno si pah qué andan, pero Dios es grande y poderoso, a nosotros no nos pasó nada. [Punol:] Por esta parte no mataron, pero por estas partes de acá mataron, Bahía Mansa por ahí, ahí mataron una vivienda completa, mataron el padre de familia con dos hijos, mujer y todo, niñitos, los pasaron a matar allá arriba en Pucomo, y los echaron al río, al Contaco, se perdió esa familia, y en Osorno también veía que mataban, a mí en ese tiempo me pilló el golpe de Estado en Osorno, a ésta [su señora] la tenía en el hospital yo, la sacaron ese día antes del golpe del Estado, sacaron a todos los enfermos del hospital pah que vayan a sus casas, seguramente que ya el golpe del Estado estaba el otro día poh, yo alcancé a sacarla no más y al otro día fue el golpe de Estado, y llegamos en Osorno, como había una familia en Osorno que tenía sitio, y tenía casa ahí pedimos favor pah tener mi enferma, y el anciano lo dio, después estuvimos solos en la casa ahí, mientras que fue el golpe de Estado, y ahora en esa casa se hacía reunión de los comunistas, habían papeles pegados ahí, libros, carné de comunistas habían, y suerte que no pasó el registro ahí si no nos pillan a todos ahí poh, hasta a mí, habría estado preso yo en ese tiempo, claro, porque yo estaba cuidando la

casa ahí, eran riquitos los hombres poh, los dueños de la casa, así que como era casita vieja no nos pusieron atención, así que por ese motivo no tuvo tanta fijeza la autoridad, pero afuera estaba el letrero, tuve que comprar unos diez litros de bencina pah sacar toda esa cuestión de ahí, lo raspé, ahí se borró un poco..., [Huenupán:] esas personas arrendadores, ésos eran los que corrían ahí poh, arrendaban una pieza, ésos dejaron expeditas todas las paredes ahí, y el dueño de casa no poh, pero estuvo bien que no pasó nada, ahí no pasaron los carabineros, no pasó nada, y éste [su esposo] lo lavó solo, los vertió con bencina, ahí salieron todos esos letreros, si nosotros no éramos nada, no estábamos por ni una cosa".

Luisa Acum vivió estos hechos desde la casa de su patrón en Osorno. Su testimonio aporta, de esta manera, una perspectiva distinta y enriquecedora en la memoria sobre estos hechos:

"Yo estaba trabajando en Osorno [el día del golpe militar], entonces el dueño de casa me dijo 'va a escasear, se van a cerrar los negocios y deberías aprovechar que yo te pago tu sueldo y compra', yo le dije '¿y adónde lo dejo?', 'déjalo aquí no más los sacos de harina', me compró dos quintales de harina, y quedaron todas ahí en el subterráneo, me dijo 'cualquier día vamos a ir a Pucatrihue y lo vas a dejar', de todo me compraron, y mi hermana vivía al otro lado trabajando también, también le compraron, ahora no podíamos venir a dejar esas cosas después, que a la semana no más ya escuchamos, yo estaba escuchando radio y ya no podíamos salir afuera ni ellos tampoco, él salió, vino al banco, dijo 'yo voy a ir altiro al banco a sacar toda mi plata', yo dije '¿qué habría pasado?', como uno está trabajando no...está en su trabajo no más, pendiente con su trabajo, se fue al banco tantito y volvió, me dijo el caballero 'cierra todas las cortinas', y yo ya había escuchado sí poh en la radio, cerramos todas las cortinas, y después no salió nadie, todos quedamos adentro, ellos quedaron escuchando radio, y qué ni radio se escuchaba aquí poh, estábamos sentados no más acá...no alcancé a escuchar [a Allende por la radio], como trabajaba tenía que estar ahí, trabajando, y al mes vinimos a andar acá, ya pudieron salir la gente con permiso, yo pasé de una carrera adonde la hermana a conversar, le dije: 'Yo quiero ir a Pucatrihue, yo tengo unos dos quintales de harina', entonces me dijo 'ya, yo también tengo, vamos', y ahí el caballero donde trabajaba mi hermana dijo: 'yo las voy a llevar en la camioneta, voy a ir a ver mi casa también, pero a ustedes las voy a dejar ahí abajo, por mientras yo voy a pasar a mi casa, y ustedes van a ir a andar no más y de ahí nos vamos a venir', porque nos daban poquitas horas, un ratito, qué, vinimos a andar, dejamos las cosas no más y nos fuimos, ahora en el puente arriba lo dieron vuelta, qué es lo que traíamos, los militares, todos los asientos vuelta no más, y pasamos, les vinimos a

dejar cosas a los papás, y después como a los dos meses vinimos, también con ellos, vinimos a dejar comida. Adonde yo trabajaba ése era don Mecher, y los otros eran Müller, y fueron muy buena gente con nosotros, todos eran de Osorno, todavía tiene casa acá. [Los militares] estuvieron...hicieron lo mismo...aquí no pasaron [a la casa], conocido no, pero pah rriba sí, aquí una casa vacía, una que hay en el puente, adonde hay como una veguita, esa casa quedó...ahí sí que fue fea, pero de mi familia no le pasó nada. [Mis patrones] tristes estaban poh, cómo iban a estar contentos...a ellos salió llanto...los *mapuche* igual, porque también estaban afectados...[El gobierno de Pinochet] parece que no se portó nah bueno, ahí sí que no le puedo decir tanto yo porque yo no sé después cómo se habrá portado...ahí todos quedamos afectados...ahí [con el gobierno de Aylwin] se mejoró la cosa...bueno Aylwin, después quedó la gente libre poh, quedó libre la gente para trabajar, o para entrar en una oficina, ya fueron más bien atendidos, ya no le daban un portazo que lo botaban pah fuera...ahí [con el gobierno de Pinochet] no poh, ahí nadie iba a la oficina, aquí ni siquiera le escuchaban, pah fuera no más, sólo a su gente la escuchaban poh...".

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

IV.2.9.- COMUNIDAD y JUNTA DE VECINOS HOY

Al referirse a la situación actual de su comunidad, los relatos se articulan en torno a los Títulos de comisario, la Conadi, Conaf y "los particulares". Esto nos habla de lo intrincados que están sus circunstancias actuales con el Estado; de los conflictos con *huincas* por la posesión de las tierras; y de los desacuerdos intracomunitarios, específicamente generacionales hoy. En otras palabras, los actuales problemas son básicamente los mismos que los que debieron enfrentar sus ascendientes de tres generaciones atrás. Dice Héctor Punol:

"Ahora estamos complicados con las tierras (122), ahora nosotros aquí no tenemos trabajo, ya no dan permiso pah vender madera, así que estamos aquí no más, de escondidas vendimos unos palitos, y así estamos pasando el tiempo, los hijos igual. Nosotros aquí [en Pucatrihue] estamos por Comisaria (123), por troncamento, el abuelo mio, Antonio Punol Comitrai, desde ahí viene reconociendo todos sus hijos, y reconociendo a toda la gente que es extraña también, uhh, habían apellidos muy diferentes antiguamente, que hoy día ni los conocen, y todos se reconocieron dentro de la Comisaria, ahora, buh, hay distintos apellidos, hasta mestizos..., yo tengo los papeles de todos los gentíos aquí, ahora no hemos tramitado nada, estamos quedados porque resulta que hicieron esta personalidad jurídica y ésa nos echó a perder a nosotros, ésa va en contra de la ley de nosotros, Conadi tampoco es una oficina segura pah los indígenas, siempre le da más al lado de los particulares, así como a los Hott aquí que se llaman dueños, Conadi nos reconoce menos a nosotros, en eso estamos ahora. Abajo en Copío, todo eso lo estaba entregando a los particulares Conadi, entonces ya cuando la vieron fea tuvieron que ir a Santiago a conversar con nuestro presidente, y allá perdió Conadi, así que ahora quedaron de acuerdo en trabajar unidamente Conadi con los caciques, y ahora dicen que Conadi ya no tiene mayoría pah venir a entregarles las tierras a los particulares, ahora también el gobierno prohibió el subsidio que tenían que pagarles a los particulares, pah que se hagan dueños los indígenas otra vez, y aquí donde estamos, en esta tierra, tampoco los alemanes (124) tienen tierra

saneada, tienen puros papeles fuleros. Aquí nosotros tenemos escrituras comisarias de los abuelos y la posición efectiva donde se reconoció la tierra, pero no las hacen valer poh, las autoridades dicen que éstas no valen nah, ¿y cómo valen entonces esos papeles fuleros?, no les vienen por ningún abuelo, y no le han comprado a ningún *mapuche* tampoco...en la comunidad Aucapán, al otro lado, ahí sí que hay papeles que entregaron los *mapuche*, pero aquí en esta parte no. Hott no le compró a ningún indígena, así que por ese lado está perdido él...está de acuerdo con Conaf (125), y Conaf nos viene a prohibir a nosotros, nos saca multa, Conaf no da permiso pal plan de manejo...yo estuve en febrero preso, un mes estuve preso por madera, ¿y si no tenía plata, cómo le iba a pagar yo? Tuve que cumplir los treinta días no más. Uno saca dos palos y ya vienen los carabineros y lo llevan preso po. Ahora ya estamos como un año botados, estamos esperando la solución aquí de estos jóvenes que dentraron de capos, y con nosotros, que somos jefes antiguos, ya no quisieron compartir, aquí un Aucapán, Germaín Aucapán es el presidente, y el secretario, abajo, Sergio Morales...estamos con problemas entre nosotros mismos, así que por eso no podemos avanzar..., ahora, dice el gobierno que la comunidad también tiene que tener personalidad jurídica, y, ignorantemente nosotros la hicimos, pero, nosotros que somos verdaderos indígenas, y estamos por los señores caciques, nosotros no necesitamos personalidad jurídica, porque estamos por comunidad indígena, así que esa ley de la personalidad indígena es de la Conadi que está ayudando a los particulares, pero ahora por terreno tampoco lo hacen, no hacen nada, porque de los proyectos que da el gobierno a las comunidades para que hagan sus mejoras, pah que puedan hacer una casita, que los caciques debieran recibir la plata de los proyectos, y entonces ellos les reparten a sus mocetones, nosotros no hemos conocido ese proyecto aquí, nada, nada, porque los dirigentes son malos, no administran los proyectos. Alcanzaron a hacer una sede ahí, pero un resto, una mascá de dinero pescaron ellos. Acá toda la gente tuvo que dar cada uno su plata para poder terminar la sede, pah las ventanas, pah las puertas, y eso que el proyecto de la sede viene a puerta cerrada, todo dado, pero aquí no se cumplió eso, así que por ese lado ya no ayudan los dirigentes, y así estamos ahora poh. En la última reunión conversamos pah que dentren otros ahora, porque éstos ya están cumplidos, el estatuto dice que es un año no más. Y ahora estamos por las juntas de vecinos, son organizaciones, ahí nos resultó a nosotros, ahí nos dieron cinc para la casa, por eso yo tengo cinc aquí en el techo, aquí en la comunidad estamos siete no más, abajo en la caleta están todos los pescadores incluidos, somos como seseintaicinco socios inscritos, se llama 'Junta de Vecinos Entre Todos', de aquí sacamos proyectos, a mí me trajo como once cinc".

Aniceto Punuñanco subraya el deseo de volver a la situación de los Títulos de comisario, se refiere a la organización comunitaria, y releva un problema más, la falta de un adecuado

alumbrado:

"Aquí en la comunidad tenemos reuniones al mes en la sede, ahí nos ponemos de acuerdo porque de estas tierras quieren hacerse dueños los grandes, que se llaman, los ricos, hemos tenido problemas con ellos, así es que por eso que hacemos reuniones nosotros, los alemanes nos quieren quitar estas tierras...aquí todos los hermanos tenemos doscientas hectáreas, este fundo es grande, harta cordillera, nosotros queremos volver a los Títulos de comisario, nos querían quitar a nosotros, así es que por eso nos estamos afirmando en los [Títulos de] comisario, por la Conadi (126), nosotros queremos ser dueños de esto porque yo también tengo una familia aquí, yo tengo un nieto aquí, yo soy viudo, pero mi señora me vino a dejar aquí...ya la gente indígena tiene que irse a conversar con la autoridad y que ellos hagan los arreglos, parlamentos o tomar algunos medios pah poder ellos dirigirse ahí y que tengan el valor pa poder ganar sus pleitos, o si no nos ganarían...la autoridad que tenemos los indígenas es el cacique, porque es una antigüedad, ahora es don Antonio Alcafuz. Antes había en estas tierras Títulos de comisario, ya ahora no hay...mejor sería con Títulos de comisario, porque así sabría adonde trabajar uno, porque sino así uno está roto no más. La comunidad tiene que repartir las tierras a la gente..., pero también ahí se arman conflictos porque si uno le tiene fobia a otra persona, de ahí ya el otro no saca parte, no es como que la autoridad tome las medidas y las autoridades hagan estas cosas, ahí uno queda conforme, ahí ya se sabe dónde va a trabajar uno, y ese trabajo que haga no va a ser perdido porque o sino trabaja así no más, trabaja al lote, nunca es como que hayan papeles y diga ya, yo soy dueño aquí. Ahora cada comunidad se reúne una vez al mes y ahí se toman los acuerdos, qué es lo que se va a hacer, ya hay secretario, presidente, él tiene que dar los acuerdos a la gente de cómo tiene que hacerlo, y el secretario, igual, tomar todo pah que la cosa marche bien. Hay juntas de vecino también, sirven para todo, porque tienen autoridad jurídica, ésas tienen la oportunidad de hacer cualquier proyecto con la Conadi, que ahora está recién empezando a trabajar, así que vamos a ver cómo marcha, hasta ahora marcha bien, los vecinos ahora están pidiendo proyectos para las luminarias, porque a veces el camino es muy oscuro para salir, y de la caleta pah abajo no hay luminaria, y de la escuela pahcá tampoco trabajan muy bien las luminarias, siempre a la gente que va a tomar la micro pah Pichi se les hace oscuro, y el tiempo es malo y a veces hay que venirse con carga de arriba".

Finalmente, María Z. Paillamanque destaca la importancia que han tenido, y mantienen hoy, los caciques para su pueblo. Terminamos aquí con sus palabras:

"Antes los *mapuche* teníamos Títulos de comisario, eso ahora ya no existe, las tierras

ahora las tienen reconocidas por comunidad indígena, ahora no más entraron por comunidad las tierras, antes no poh, si antes mandaban los caciques, cada familia vivía sola, todos le creían al cacique, yo estoy oyendo ya desde chica que un cacique fue el primer juez de los antiguos, y ahora ¿por qué los miran de menos a los caciques?, andan algunos que hablan tanto, que 'el cacique no hace nada', no ha hecho nada, pero ha defendido su patria, ahora los caciques tienen oficinas en Osorno..., antes era dueño cualquiera no más, ahora no poh, ahora la tierra es manejada por los indígenas, ya no nos encontramos solos, ahora si pasa algo se levantan altiro ellos, los *leupe lonco* ya no andan como antes, como manejaban a los pobres indios, ésos son los gringos, los alemanes. Los *leupe lonco* son muy propasados en nuestra tierra, con la raza de nosotros, nos miran de menos, que no valimos nah, pero yo digo que no valimos nah, pero Dios es el que hace valer a uno, y ellos no hablan con Dios, ellos tienen su Dios aparte, son empautaos, pero el *mapuche* es más respetuoso que ellos, porque el *mapuche* nunca va a pasar por delante, siempre uno los va a respetar a ellos, pero ellos no respetan".

Htm diagramación, gráficos, Oscar Aguilera F.

© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile