

MARIO GARCÉS, PEDRO MILOS, MYRIAM OLGUÍN, JULIO PINTO,  
MARÍA TERESA ROJAS, MIGUEL URRUTIA  
(Compiladores)

---

# Memoria para un nuevo siglo

## Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX

A cargo de la edición:  
Myriam Olgúin





contenido posible de la memoria. A veces la consigna "No olvidar" parece referirse únicamente a esta dimensión. La pregunta "¿me olvidaste?" subraya la noción que toda represión política es concretizada en las personas y en los proyectos concretos.

Un segundo desafío es cómo la memoria de los proyectos e identidades perseguidas puede recuperar su legitimidad. Cómo se puede abrir la discusión sobre el conflicto político del pasado, no solamente como "el pasado" sino sobre su sentido para el futuro.

Un tercer desafío es asumir la legitimidad de memorias diversas, contrapuestas e incluso antagónicas en la sociedad chilena cuya negación o descalificación solamente ha conducido a bloquear la posibilidad de pensar el conflicto pasado y reciente. Entre ellas hay memorias que dan cuenta no solamente de batallas y proyectos políticos sino también de dimensiones éticas y valores sociales compartidos que se contraponen a la muerte y a la destrucción, por ejemplo la memoria de la solidaridad.

Un cuarto desafío es recuperar la legitimidad de las memorias de la resistencia de los vencidos -desde la lucha por la defensa de la vida y los derechos humanos a nivel nacional e internacional-, así como la resistencia política y sus diversas vertientes y someterlas a un análisis con perspectiva histórica sin abominar de unas o idealizar otras y situarlas como componentes de esta diversidad de lugares, proyectos y memorias que componen la sociedad. La legitimidad subjetiva de las memorias no soslaya el juicio ético y político de carácter histórico sobre las acciones humanas de todos los actores de estos dramas y de sus responsabilidades en la producción del horror y del sufrimiento.

## Narra-memorias entre los huilliches de San Juan de la Costa\*

Rolf Foerster G.<sup>1</sup>

### Introducción

No existe una única narrativa huilliche que contenga la memoria huilliche, lo que existe son varias narrativas que podrían configurar algo así como «la memoria». Nosotros hemos podido distinguir cuatro narra-memorias: 1, aquella que está contenida (estructurada) en tres conjuntos míticos; 2, la que se conserva y se cultiva en los memoriales de la Junta de Caciques; 3, la que se manifiesta en los relatos autobiográficos; y por último, la que estalla en la poética huilliche (Colipán y Huenún). Ahora bien, cada una de estas narra-memorias tiene sus cultores: la primera y la tercera, por la comunidad; la segunda por los caciques; la cuarta por los poetas. Por último sobre su soportes: la primera se despliega en la oralidad; la 2 y 3 en la escritura, la poética, cuarta, intenta conjugar ambas «tradiciones».

Vamos entonces a introducirnos al mundo huilliche a partir de las sendas que abren estas narra-memorias.

### 1. La memoria en los mitos

El corpus de la mitología mapuche-huilliche puede ser «reducido» a tres conjuntos míticos: los relatos relacionados al mito pan-mapuche Tren-Tren y Kai-Kai, al Inca Atahualpa y al Abuelito Huenteao. Estos conjuntos míticos le per-

\* Este trabajo forma parte del proyecto Fondecyt 1970905: «Memoria colectiva e identidad entre los huilliches».

<sup>1</sup> Antropólogo, Universidad de Chile. Departamento de Antropología.

miten levantar tres paradigmas relativos a los orígenes, a la Conquista y al proceso posterior.

Tren-Tren y Kai-Kai encara simbólicamente los momentos en que nace y renace lo mapuche, de cómo ese proceso es inseparable de lo sagrado y de cómo el *admapu* y el *mapu* es un don divino (donde están involucrados los antepasados) que exige contracciones por parte de los vivos (en última instancia sacrificiales). También este mito encara la espacialidad, los Tren-tren, como lugares de salvación, se despliegan por el *mapu* formando una verdadera cosmografía discreta de lo mapuche. Es por estas razones que numerosos investigadores han considerado a este mito como el núcleo o base de la «identidad de origen» de lo mapuche. La persistencia de este mito -la versión más antigua que se conoce es del siglo XVII- tiene además un sentido político: los mapuches-huilliches son anteriores al Estado chileno, con ello y, sin saberlo posiblemente, problematizan la hipótesis tradicional sustentada por numerosos investigadores chilenos (Góngora) de que es el Estado que construyó a «la» nación chilena.

Con el mito del Inca Atahualpa se simboliza un hecho histórico, de algún modo irreplicable, la llegada del huinca, del hispano-criollo. Desde ese momento se desencadena un proceso que el mito tratará de significar desde un horizonte escatológico. La muerte del Inca, el viaje de su cabeza a España y el de su cuerpo a las profundidades de la tierra mapuche-huilliche generan, al mismo tiempo, una disyunción y una conjunción, que permite entender por qué los huilliches están pobres en este mundo, y de cómo, cuando la cabeza y el cuerpo se unan, los problemas de los huilliches serán superados junto a su Inka.

Si el mito anterior sentaba las bases para una identidad de origen, éste lo hace para una identidad de destino.

La mitología y las diversas sagas sobre el Abuelito Huenteao -vive encantado en la costa de Pucatrihue- narran las guerras y conflictos, tanto del pasado como del presente, entre huincas y mapuches-huilliches. Gracias a esta divinidad las guerras emprendidas, como las movilizaciones realizadas en este siglo por recuperación de sus territorios, logran tener éxito. Huenteao aparece así como el gran mediador entre los huilliches y las divinidades, de allí su culto en los nguillatunes como en otras ceremonias.

Estos tres conjuntos son también construcciones hermenéuticas que hablan sobre el lugar de la víctima en la comunidad y en las relaciones interétnicas. El drama es «pensado» sacrificialmente y se resuelve («actúa») por la misma vía. Cada conjunto mítico tiene su especificidad, en Tren-Tren/Kai-Kai victimarios y víctima son internos; en Inca Atahualpa la víctima es interna, los victimarios son externos (los *leupeloncos*); y en Huenteao es la propia comunidad la que se auto-sacrifica en la rogativa para evitar ser victimizada.

Nuestra hipótesis central aquí es la siguiente: los tres conjuntos míticos tienen un área compartida, se trata de una lógica de las buenas distancias, la que puede ser formalizada esquemáticamente de la siguiente manera: la pérdida de las buenas distancias-culturales, religiosas, parentales, económicas-es la que provoca las malas distancias cósmicas (entre el cielo, la tierra y las aguas). El argumento mayor parece ser el siguiente: «estamos así porque perdimos nuestra tierra, porque ya no somos lo que éramos, porque nos olvidamos de nuestra cultura, de nuestra lengua, de la “rogativa”, etc.». Este argumento no esperanzador tiene su inverso esperanzador: «si recuperamos lo que teníamos volveremos a ser lo que éramos».

La responsabilidad de dicha «pérdida» es tanto interna como externa. La causalidad externa es atribuida a los *leupeloncos*: las metáforas dominantes son dos: «ellos nos quitaron la tierra» y «ellos desean nuestra muerte». Su substrato, que da cuenta de la causalidad interna, puede ser leído bajo la óptica de la reciprocidad (Mauss), es decir, la presencia de los *leupeloncos* es tematizada como la negación de la reciprocidad y es dicha negación la que provoca la guerra (interna y externa) y la cólera de los dioses<sup>2</sup>. La causalidad interna tiene que ver fundamentalmente con los procesos de ahuincamiento, veremos como la metáfora del zapato nos ayudara a ver cómo los huilliches tematizan este asunto.

En resumen, como se puede apreciar, estos relatos tejen el pasado con el presente, elaboran un conjunto de códigos para interpretar el hoy, gracias al gesto de recordar tanto hacia atrás como hacia adelante.

## 2. Los Memoriales de los Caciques del Butahuillimapu

La memoria en los mitos funciona pre-reflexivamente, o si se quiere a la manera de Lévi-Strauss, inconscientemente (a semejanza de ese inconsciente marxista: «Los hombres hacen la historia, pero no saben que la hacen»). Distinta es la situación para el tipo de discurso que emerge desde los caciques huilliches de la Butahuillimapu. Ahora se aborda la memoria reflexivamente, es decir, determinados acontecimientos del pasado son escogidos conscientemente para ser rememorados, otros son olvidados, construyéndose así una narrativa cuya trama central son una serie de Tratados y leyes sobre derechos indígenas, que se remontan a 1793.

<sup>2</sup> Lo señalado por Taussig para el área andina nos parece pertinente de ser homologable a nuestro problema: «...aun teniendo en cuenta su desplazamiento, proletarización y explotación, los indios mantuvieron la economía de reciprocidad, sobre todo, bajo la forma de una ayuda mutua en las relaciones de producción. Lo que es sumamente significativo, como ilustrara Wachtel, es que los indios continuaron evaluando sus relaciones con los nuevos amos, blancos o indios, según el criterio de la reciprocidad, a pesar de que se abusara de ellos o se les negara constantemente» (*El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, Nueva Imagen, México, 1993, pág.:251). El destacado es nuestro.

Jorge Iván Vergara piensa que la rememoración del Tratado de 1793 sería propia de este siglo ya que para el XIX no habrían antecedentes<sup>3</sup>. Desde la década de 1930 los caciques comienzan a exigir al Estado chileno el reconocimiento no sólo del Tratado de 1793 -lo que debía traducirse en cuestiones concretas como devolución de tierras usurpadas, liberación del pago de impuestos, tribunales especiales, colegios propios, etc.-, sino que también de su autoridad como caciques. Estas demandas fueron canalizadas a través de Memoriales a las autoridades regionales y nacionales como también por medio de actos públicos efectuados en la Plaza de Armas de Osorno.

Los Memoriales son un tipo de narrativa que se remonta al pasado, construye una historia de los acuerdos entre las autoridades huilliches y huincas, de cómo se han violado las leyes indígenas (Tratado de 1793, títulos de comisario), de cómo se han empobrecido, etc. Los Memoriales cuestionan en la línea del tiempo la desigualdad económica y social entre mapuches y chilenos, constatan además que la superación de las inequidades no pasa por la supresión de las diferencias «étnicas». Así, por ejemplo, en el Memorial enviado por los caciques del Buta-huillimapu a las máximas autoridades del país (1936, publicado al año siguiente), constatamos cómo se tensiona la relación Estado-Nación a través de la apelación de lo huilliche desde tres coordenadas que se complementan, lo «inmemorial», la patria y lo universal. Las tres apuntan a la búsqueda de un lugar digno de lo mapuche-huilliche en el escenario país, lo cual requiere un lugar «correcto» (de «justicia») en la nación y en la ley (Estado).

La relevancia dada por los caciques huilliches al Tratado de 1793 es enorme y las razones son evidentes: en primer lugar, hay un reconocimiento de la existencia de un pueblo que es anterior al Estado (los mitos del Tren-Tren y Kai-Kai lo hacían, pero en otro plano y con otro actor: las divinidades). En segundo lugar, el Tratado define un territorio huilliche. Por último, consolida a los caciques como autoridades. De allí entonces que «Commemorar el Tratado... [sea] una forma de definir el lugar del pueblo mapuche-huilliche en la nación chilena» (Vergara 1998:5)<sup>4</sup>.

Lo último que interesa recalcar es que son los caciques los que han puesto los Tratados y las leyes indígenas en una trama, con ello han generado una narrativa que tiene claras pretensiones políticas tanto hacia dentro como hacia fuera. En esa trama ellos mismos encarnan un lugar, ellos son una suerte de significante flotante de un doble juego: por un lado, son los representantes de los huilliches y, por otro encarnan una historia, una genealogía del poder. Este es el marco, pensamos, para comprender su «Declaración solemne de 1991»:

<sup>3</sup> *La frontera étnica del Leviatán*, Tesis Doctoral, Universidad de Berlín, Berlín, 1998.

<sup>4</sup> En otro lugar de la obra de Vergara se señala ya no a la nación sino más bien el Estado: «Aunque la ceremonia se restauró en 1983 bajo condiciones distintas a las que tuvo en sus comienzos, su transcurso se mantuvo: la reinterpretación de los tratados coloniales como forma de redefinir el vínculo con el Estado chileno» (1988:7).

«...nunca han podido eliminarnos ni borrar los recuerdos de lo que éramos indígenas, porque somos la cultura del cielo y la tierra, somos los antiguos descendientes y somos millones, y aunque el universo entero se desplome, nuestros Pueblos seguirán viviendo aun más allá del imperio de la muerte».

Si la mitología servía para establecer una «ideología» de las «buenas distancias» y de cómo al perderse permitían explicar la pobreza del huilliche, la narrativa de los caciques sirve ahora para expresar cómo ellos pueden y deben buscar los medios para lograr esas «buenas distancias» y así superar la pobreza sin perder la identidad como pueblo.

### 3. La memoria autobiográfica

En 1986 un conjunto de instituciones convocaron a un concurso nacional de autobiografías campesinas<sup>5</sup>. El mismo año el GIA publicó en cinco tomos la totalidad de las autobiografías enviadas, también editó un tomo especial para las premiadas. Del conjunto de autobiografías alrededor de 40 -de mujeres y hombres, de jóvenes y adultos- corresponden a miembros de comunidades de San Juan de la Costa.

Desde el texto de Paul de Man (*Autobiography as De-Facement*, 1979) se ha producido un cierto consenso en la idea que la prosopopeya es la figura que rige a la autobiografía. Según la RAE la prosopopeya «consiste en atribuir a las cosas inanimadas, incorpóreas o abstractas, acciones o cualidades propias del ser animado y corpóreo, o las del hombre al irracional, o bien en poner el escritor o orador palabras o discursos en boca de personas verdaderas o fingidas, vivas o muertas». Así escribir «sobre uno mismo sería ese esfuerzo, siempre renovado y siempre fallido, de dar voz a aquello que no habla, de dar vida a lo muerto» (Molloy).

Esa escritura, dominada por la prosopopeya, genera una narrativa que nos permite adentrarnos en la relación entre la memoria colectiva (sin duda la de los mitos, y la de los memoriales) y la memoria individual.

<sup>5</sup> Las instituciones convocantes fueron: Área Pastoral de la Conferencia Episcopal de Chile; Comisión Nacional Campesina (CNC) y la Confederación Nacional de Cooperativas Campesinas (CAMPOCOOP). Las instituciones que organizaron fueron: Grupo de Investigaciones Agrarias (GIA) y la Academia de Humanismo Cristiano.

A primera vista las autobiografías parecen no mencionar ni tocar los temas que están presentes en los registros anteriores: no hay referencias a los mitos y sólo hay dos menciones directas a los caciques. No obstante, dicha ausencia es aparente ya que detrás de determinados motivos encontramos la misma preocupación, las mismas tensiones, las mismas esperanzas, más aún la misma lógica hermenéutica para pensar la realidad social en la que están «arrojados». La gracia está en que dichos temas son abordados con nuevas alegorías. Veamos una de estas, la metáfora de los zapatos.

### La metáfora del zapato

Si en el pasado los pies desnudos eran una señal de lo propio, ahora la ausencia de zapatos es signo de pobreza, siendo la pobreza problematizada como dolor y sufrimiento. Los zapatos, además, se relacionan directamente con el «trabajo» y el «dinero». Los dos campos de significación se dan en los espacios públicos y de encuentro: la escuela, el fundo y la ciudad.

Vamos por parte. La anciana Sara Ríos Huenchual (73 años) escribe:

*«Mis estudios fueron en el colegio de monjas en San Pablo. Mi prima Clara en tercero, la Rosa en segundo y yo en primera preparatoria. Ibamos descalza(s), los zapatos no los conocíamos, ay - ay por la escarcha de la mañana. Viento y agua y barro. Para el almuerzo llevábamos un pedazo de tortilla...»* (pág. 4).

El frío y la escarcha de los crudos días de invierno son recordados por esa ausencia. José Virgilio Iñil Ñangue (71 años) rememora, al igual que Sara Ríos, esa etapa en un tiempo preciso, el escolar. Momento que obliga a todo sujeto a abandonar el espacio familiar:

*«A la edad de doce años ingresé a la «Escuela de Sociedad» así se llamaba en aquel entonces. El profesor Juan José Panguinamún se puso de acuerdo con el cacique Félix Coliao de Panguimapu, se solicitó permiso a la Gobernación con una nómina de un número determinado de alumnos, de la cual se informó al Juez de subdelegación, don Efraín Peters. En dicha escuela estuve dos temporadas. En esos tiempos los niños campesinos no nos poníamos zapatos y los pantalones cortos arriba de las rodillas; y con unas heladas que parecen agujas. La casa que llamábamos escuela no tenía ni piso ni forro»* (pág. 22-23).

Más joven que José Virgilio Iñil es Juan José Maripán, su texto nos señala que esa experiencia escolar era vivida por un grupo discreto:

*«...apenas podíamos ir a la escuela porque no teníamos con qué protegernos del frío, la lluvia, porque ni siquiera conocíamos los zapatos, a patita pelada teníamos que ir todos (los) días, a veces llorando de frío, ni tampoco teníamos*

*ropitas buenas con que cubrirnos y esto también otros compañeros sufrían estas mismas consecuencias de la vida del pobre»* (pág. 447).

La escuela aparece con una fuerza enorme por ser el primer lugar donde el sujeto es mirado, observado y valorado por un otro extraño. Américo Nullao Ancapichun (26 años) testimonia:

*«Era más o menos la escolita... y además ahí había estos chilotitos, ahora que le decimos los huincas, los blancos. Esos se reían de uno porque lo veían un poco de malos trapos y siempre le faltaban los útiles para escribir y tenía que estar pidiéndoles y se los prestaban y le decían ahí indios y a mí cuando me decían indios me sentía morir, me daba rabia, y ahí me quedaba. No era tanto quizá porque uno sea indio le decían esas cuestiones, pero lo que más me daba rabia es que era pobre, me faltaban los zapatos...»* (pág. 517).

Pero no es sólo en la escuela donde uno es observado (descalzo) también lo es en otros espacios públicos de encuentro: el fundo, la ciudad. Ser mirado por el otro y mirar al otro forma parte de los procesos de la mimesis. El texto de Francisca Guala Cañulef (60 años) nos alerta cómo los zapatos se transforman en un ícono de una distinción, de una diferencia entre un yo y un otro:

*«Mi padre fue de familia pobre. A mi padre nunca le alcanzó para comprarse un par de zapatos, toda la vida usó ojotas; mi madre sólo se ponía zapatos cuando iba a la misa, ya que era la única parte donde ella iba.*

*Durante toda nuestra infancia y parte de nuestra adolescencia mis hermanas y yo, no nos vestíamos con géneros comprados en la ciudad, sino que nos vestíamos con lana de oveja, telas tejidas en telares rústicos llamados bayetas, y nuestras prendas interiores eran confeccionadas con telas de bolsas harineras.*

*Por esta manera de vestirnos, nos sentíamos humilladas delante de la gente. Zapatos usábamos sólo para ir a la misa. No conocía la ciudad ni los vehículos hasta cuando tuve la edad de 16 años. Por la manera de vivir, tenía miedo y vergüenza a los señores que vestían muy bien y tenían dinero; me daba cuenta que aquellos miraban muy en menos a los pobres indios»* (pág. 104).

El sujeto descubre en la escuela una ausencia, una carencia: la pobreza que se condensa en no tener zapatos. Pero se no se trata de cualquier pobreza, lo que falta es algo que otro tiene, y ese otro que tiene (zapato) es el huinca. Zulema del Carmen Quiaimán Cañocar (47 años) no duda entonces de colocar los zapatos al lado de otros objetos «no propios»:

*«En esos años uno no se colocaba zapatos, me crié a pata pelá y, esa vez no había radio, ni estufa, había que estar a puro fogón. Mi vida fue muy sufrida»* (pág. 279).

No obstante, también se sabe que los zapatos son un bien que se transa en el mercado. El zapato se transforma ahora en una medida y por ello en una suerte de moneda. Evaristo Segundo Naguil Huaiquihua (54 años) escribe:

«Cuando comencé a trabajar ganaba \$ 3 al día y trabajé 7 días y salí ganando \$ 21, con los cuales me compré mis primeros zapatos de mi vida, que con mi esfuerzo me los gané. También me compré una camisa y un pantalón» (pág. 179).

El dinero para los zapatos hay que obtenerlo, y éste no proviene de la venta interna de algún bien familiar, sino de un salario: hay que trabajar en los fundos, los hombres, o en la ciudad como empleadas domésticas las mujeres. Juan José Maripán relata:

«Cuando ya fui hombre de unos 16 años ya pude vestirme solo, ya con mi trabajo, entonces conocí el primer par de zapatos» (pág. 447).

Terminemos la serie de testimonios autobiográficos con Rubén Rauque Paisil (36 años). Él describe la precariedad de su orden familiar, siempre al borde de la pobreza, y cuya imagen en la siguiente:

«...mi padre se fue cayendo al trago y se fue descontrolando, yo no tenía zapatos» (pág. 436).

### Recapitulemos:

1. Los zapatos aparecen como una realidad (necesidad) en un espacio público: la escuela, el fundo, la ciudad. En esos lugares donde los mapuche-huilliches son observados por los huincas.

2. En el vestir no hay grandes diferencias entre huincas y mapuches (en las escuelas) excepto en un punto: la desnudez de los pies.

3. La sociedad hispano-criolla ha hecho de los zapatos un signo (símbolo) de la pobreza: un «patipelado» está más degradado socialmente que un «rotoso». De allí que los niños que han ido sin zapatos son observados y calificados por aquellos que tienen como pobres. Los sin zapatos aceptan la distinción y desde ese momento ellos tienen frío y dolor en sus pies (en ninguna autobiografía se señala que dicho estado comenzara en el hogar).

4. Los zapatos posiblemente ponen de manifiesto el momento en que determinados sectores de la sociedad huilliche comenzaron a observarse y a desear desde el espejo huinca. Las autobiografías recuerdan ese momento preciso en que el yo huilliche se hizo inseparable en su auto-comprensión de los «pre-juicios» del otro.

5. Los zapatos son el signo encubierto de una rivalidad histórica: huincas y huilliches deseaban lo mismo: la tierra; ahora la rivalidad se amplía alcanzando aquellos bienes que definen un cierto estatus en una sociedad global: los zapatos. Tener zapatos aparece así como una señal más de integración.

El cuento de La Cenicienta, narrado por Adela Aucapán, puede aquí ayudarnos a tener una visión más global al relacionar la narrativa autobiográfica con la mítica y la de los caciques. Cenicienta es la más pobre entre los pobres, vive

degradada por su madrastra y sus hijas (sin oposición de su padre), sus labores son la de la cocina y del cuidado de los animales. Logra gracias a la ayuda de un anciano -posiblemente la divinidad mediadora: Huenteao- una varita mágica. Escuchemos a Adela cómo relata la parte final del cuento:

«Y un día se fue la vieja a misa. Era mísera. Se fue con su hija, se vistieron bien, se arreglaron y a ella le dijeron que tenía que tener toda la comida preparada para cuando ellos lleguen. Está bien, lo voy a hacer, porque ella sabía hacer comida. Salieron todos, una cierta distancia, sería lejos, la Misión [se trata de la Misión de San Juan de la Costa]. Entonces ella dejó hecha todas sus cosas y dijo «yo también tengo derecho ir a misa». Varillita de virtud, que le dijo, que Dios me ha dado me presente el mejor coche, con dos tripulantes y las mejores ropas y zapatillas. Así que en cinco minutos ella se vistió, se puso una zapatillas con un enorme taco. La María se fue en coche a Misa. Puta llegó una mina más elegante, entró a la iglesia se alumbró toda la iglesia y todos mirando, pucha la mina buena decían, pucha la mina buena decían, de adónde vendría. Y su gente estaban afuera en el coche. En una de esas la chica, cuando ya se estaba terminando la misa, la chica partió y en eso que va subiendo el coche se le cayó un zapato. Y un rico va y se pesca el zapato y él dijo que tenía que encontrar a esa mujer que se le cayó el zapato y que se veía tan linda».

El zapato aparece como el objeto -fetiche: es la única prenda descrita con cierto detalle -«una zapatillas con un enorme taco»- capaz de transformar a una pobre niña, no deseada por nadie, en un «objeto» deseado por todos. Los zapatos hacen posible la circulación universal del deseo, en otras palabras, la presencia de los zapatos borra toda diferencia. No obstante, hay un deseo que predomina sobre todos los otros: el rico también la desea y sólo él puede «pesca el zapato».

Si la varita mágica hizo posible «el» zapato, ahora es el mercado el que lo pone a disposición de todos(as). El mercado hace posible la utopía de «todas íbamos a ser reinas». Con ello todo el sistema de diferencias comienza a desmoronarse. Adela Aucapán percibe esta realidad emergente como un caos y cuyo emblema son los futuros «zapatos de oro»:

«La jaiva estaba amontonada ahí, uno llegaba, miraba la piedra, vamos sacando jaivas para fuera, canastadas, erizos, ahora, ¿por qué no buscan erizos? ¿por qué no va a haber una jaiva? porque todo se está terminando... todo se está terminando, después nosotros no vamos tener qué comer, no vamos a tener nada, vamos a tener la plata amontonada, vamos a andar con zapatos de oro, de todo, y nosotros no vamos a tener qué comer»<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Una correlación con el mito del Shene Huinca: sólo él tiene dientes de oro (discreto), ahora todos tienen zapatos de oro (continuidad).

El zapato de oro, el fetiche, circula de tal manera que concluye en una acumulación sin sentido ya que no permite comprar nada. Adela nos señala, entonces, que si el deseo huilliche es dominado y regulado por el Otro, las consecuencias son fatales: hace aparecer un hoyo negro siniestro donde todo lo huilliche puede desaparecer, de allí la denuncia a ese tipo de deseo. En otras palabras y articulando las otras narrativas: ese tipo de deseo mimético rompe todas las barreras, no sólo de las «buenas distancias» sino que también de las malas, la abundancia absoluta en la cultura produjo una escasez absoluta en la naturaleza, su reino es la no distancia, el caos total, donde ya no hay vuelta.

#### 4. La memoria poética

Los dos mayores poetas huilliche -Bernardo Colipán y Jaime Luis Huenún<sup>7</sup>- son conscientes de los desafíos que tienen por delante, saben que con el "verbo" y la "escritura" deben establecer una "buena distancia" con la oralidad de la comunidad (mitos) y con la grafía de los caciques. El primer lugar de encuentro es la memoria, y desde allí:

*«... releer y refundar un pasado de manera tal, de reactualizar una historia basada en un universo simbólico propio».*

Para los poetas el tiempo de la memoria es «ese que circula por debajo de la tierra, arrastrando los susurros de los antepasados y que traen recados desde un sueño azul», es ese tiempo, es también «el soporte donde descansa la Poesía Mapuche actual» (Colipán).

Tres procedimientos para recordar encontramos en esta poesía.

I. En el primer procedimiento se establece una distinción entre dos tiempos (el cotidiano y el de la memoria), para rescatar de uno de ellos los «susurros» de la memoria, esos susurros son fragmentos, trozos, retazos de la memoria, no obstante permiten a quien lo vive que su «estar» «cuaje» -como nos dirá Colipán- bajo una modalidad fuerte del ser. Los poetas van a encontrarse con la «tradición», van a vivir y a experimentar con sus «peñis» (hermanos) los ritos

<sup>7</sup> Bernardo Colipán: *Desde los Lagos*, Antología Poesía Joven. Editor, Jorge Loncón, Ediciones Polígono, Puerto Montt (1993). «Pocmas», en Colipán, Bernardo y Velásquez, Jorge *Zonas de emergencia*, Paginadura, Valdivia, pág. 65-75 (1994). «Cinco poemas», en *Pentekun*, N°3, pág. 61-70 (1995). «Hacia la interculturalidad y el bilingüismo en la educación chilena», CONADI (varios autores) (1996). *Detrás del silencio, estaba el hombre*, (inédito, 1997). *Pulotire: testimonios de vida de una comunidad huilliche* (inédito, 1998). Colipán, Bernardo y Velásquez, Jorge *Zonas de emergencia*, Paginadura, Valdivia (1994).

ancestrales, y gracias a ello se transforman en un nuevo sujeto (etnogénesis), capaces ahora de «escuchar la respiración del río» o recibir de la divinidad Abuelo Huenteano sus «recados desde la región celeste». O también a través de los peuma (sueños) rescatar un vínculo filial para así estar soñado por los antepasados:

*«Naufragio de mí mismo  
en una geometría de voces enterradas*

*A José Dolores Colipán, quien con su alma  
paralela a la nuestra, nos sueña desde otro mundo*

*Mudo es tu recuerdo, Padre, que me hace vivir  
de la sangre cuajada de tu abandono  
Naufrago de mí mismo en tu geometría de voces  
enterradas, guardo el trigo de tu última cosecha  
para fermentarlo en los cántaros*

*negros de silencio  
Nada tengo*

*sino fuerzas  
para arrebatarme al vacío, lo que por derecho  
pertenece a la memoria».*

II. El segundo procedimiento es remitirse en «clave poética» a aquellos acontecimientos que los caciques y las comunidades (la tradición interna) han considerado como marcadores de «su» historia, de «su» temporalidad (su propio paso de lo continuo a lo discontinuo). La «clave poética» consiste en crear un nuevo lenguaje para que esos acontecimientos adquieran un status que subvierta el sentido que los ha tenido borrados, tachados.

Juan Huenún retoma en su obra aún inédita, *Ceremonias*, textos oficiales sobre la matanza de Forrahue<sup>8</sup>. Comienza con el informe del Mayor Galvarino Andrade sobre los sucesos del 22 de noviembre de 1912 para continuar con un poema que corresponde a la parte relativa a la «Ceremonia de la muerte», donde recuerda dichos acontecimientos de una manera particular: reconstruye un tiempo y un espacio no idílicos, que son destruidos por los crímenes de Forrahue:

<sup>8</sup> En octubre de 1912 la comunidad de Forrahue se opuso a ser desalojados de sus tierras, la violencia se tradujo en el asesinato de trece huilliches (ver Jorge Vergara *La matanza de Forrahue y la ocupación de las tierras huilliches*, Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad de Valdivia, 1991).



Uno  
(Forrahue)

«... alzaban sus manos ensangrentadas al cielo»  
(Diario «El Progreso» de Osorno, 21 de octubre de 1912).

«No hablábamos chileno, ni paisano,  
castellano que lo dicen.  
Copihue sí, blanco y rojo,  
flor de michay,  
chilco nuevo.  
No sabíamos de Virgen ni de Cristo, padrecito,  
ni del Dios en las Alturas.  
Jugábamos tirándonos estiércol de caballo en los potreros;  
robábamos panales a los ulmos y a las moscas,  
y pinatras a los hualles de la pampa;  
mirábamos desnudos bañarse a las hermanas  
con manojos de quillay en el arroyo.  
Malo era.  
Sí.  
Por eso vino envidia y litigio y carabina;  
por eso se volvieron lobos los venados y los peces.  
Malo era, paisanito, malo era.  
Comíamos caliente el crudo corazón de un cordero  
en el lepún;  
rezábamos huilliche al ramo de laurel  
junto a la machi;  
matábamos con fuego al que mete huecuve  
contra el cuerpo y contra el alma.  
¡Brujo diablo, anda vete! decíamos escupiendo,  
y el bosque más espeso  
escondía a la lechuza.  
Malo era, malo era.  
No sabía vivir el natural antes amigo, no  
sabía.

Las mujeres se preñaban en lo oscuro y en lo claro,  
y los hijos se criaban a la buena  
de los bosques y los ríos.  
Así era, mamita, así fue:  
las estrellas dejaron de alumbrarnos  
la sangre de repente,  
y tuvimos que ocultarnos como zorros  
en montañas y barrancos».

La voz aquí utiliza una inversión, la del «buen salvaje» transmutado en un bárbaro alejado del verdadero lenguaje, de la verdadera religión, de la vestimenta, del pudor, de las buenas costumbres, del trabajo. A través de esta ironía se nos quiere recordar que fue justamente esa visión la que hizo posible la matanza, ese día, como dice el epígrafe, donde los forrahuiños «...alzaban sus manos ensangrentadas al cielo».

Si «el consenso es la etapa superior del olvido» (Moulian) los poetas huilliches con su lenguaje, con su discurso, cuestionan todo posible consenso sobre el pasado, sobre la historia.

III. El tercer procedimiento es valerse del lenguaje-memoria del otro, para re-vestirse con él, para estar de un modo distinto en él. Se trata entonces ahora de «releer y refundar un pasado» desde el lenguaje del otro que me contiene. Hablar desde ese lugar, subvertirlo con una nueva escritura que es inseparable de aquella ya emitida. ¿No es este gesto una conciencia clara de los efectos de la enunciación en la memoria?

Colipán utilizará la crónica de Georges Marcgravius, *Historia Rerum Naturalium Brasiliae* de 1648, que describe a los huilliches para desde ahí reescribir el pasado. Leamos la parte primera del poema «De Chilensibus»:

«Siempre andan descalzos.  
Excepto en sus días de fiesta  
en que algunos se han visto con sandalias.  
Y no obstante creer en algunos hechos sobrenaturales  
vemos con admiración que ignoran  
el uso de los zapatos.  
"Tienen cabezas grandes y anchas".  
Creen que llueve cuando el estero  
suena más fuerte de lo acostumbrado.  
Enseñan a sus hijos que la muerte  
es el término de un ciclo y que volvemos  
nuevamente a vivir en el corazón  
de quien desea escucharnos.

*"Siembran o plantan lo que necesitan  
para el año siguiente".  
No capitalizan.  
No entienden de Propiedad Privada.  
Dicen que en esta vida somos solo pasajeros.  
No tienen riquezas.  
"Viven sin ningún cuidado".*

Comentando este poema Verónica Contreras y Mabel García<sup>9</sup> precisan que este recurso textual iría «en pos de componer una polifonía discursiva donde cada sujeto -el cronista y la voz poética- contribuyen desde su patrón cultural a perfilar el mundo indígena, a través de un diálogo entrecruzado que valida posiciones, afirmando al «otro» o negando sus argumentaciones estableciéndose un verdadero juego verbal intercultural, todo lo cual irá en beneficio del desenmascaramiento del estereotipo negativo que del mapuche huilliche se ha querido establecer desde el punto de vista de la historia oficial y ajena a la verdad cultural de este pueblo». Pensamos que el «desenmascaramiento» es más complejo, en la medida que no se trata de demostrar solamente la falsedad de estereotipo sino que también poner de manifiesto que el lenguaje que lo vehiculiza forma parte del lenguaje desde donde se debe hablar para superarlo, en la medida que ese lenguaje se ha hecho carne de mi carne.

En síntesis: estas narra-memorias nos evidencian el espesor de las voces huilliches, su polifonía puede ser reducida a una lógica (la de las buenas/malas distancias), no obstante, nos damos cuenta que cometeríamos un grave error al creer sólo esto. La polifonía narrativa únicamente demuestra que la casa del ser huilliche sigue estando habitada por una memoria llena de alegrías propias (y universales), las que dialogan tensionadamente con el Estado, con la esperanza de subvertir la cópula perfecta entre Estado y la nación, para que nazca desde allí y en el territorio, en el *mapu*, lo multi cultural, lo multi-nacional.

<sup>9</sup> «La poesía de Bernardo Colipán en «la búsqueda de los pasos perdidos», (manuscrito y s.f.).

## Memorias del pasado para el futuro

Isabel Piper Shafir<sup>1</sup>

Los 17 años de dictadura militar vividos en nuestro país, con las violaciones a los Derechos Humanos producidas por el régimen militar, han dejado profundas heridas en el sentir y actuar de los chilenos. Esto se manifiesta actualmente en la salud mental de esos afectados, pero también en la forma en que el conjunto de los chilenos nos relacionamos; en nuestras conductas políticas y de participación social; en la forma en que enfrentamos los conflictos, y en la polarización de los grupos sociales.

Los profesionales de salud mental que nos hemos dedicado al tema de los Derechos Humanos hemos usado el término de trauma político para referirnos al impacto psicológico y social de la represión política. Este concepto de trauma vinculado al contexto socio político, nos ha permitido entender los traumas individuales, los traumas psicosociales, los traumas colectivos y sus repercusiones en la vida social y en la vida cotidiana; y nos ha permitido articular estrategias de intervención en el campo clínico, psicosocial, histórico y político.

Me ha preocupado especialmente desarrollar las implicancias de conceptualizar el trauma como acontecimientos que mantienen su permanencia en el tiempo y que incluyen distintos momentos de impacto o presión psíquica que se suceden y acumulan durante un largo período, y que se van expresando de distintas maneras. Esto me ha permitido entender el período de pos-dictadura como parte del proceso de traumatización global, el cual tiene características propias y diferenciales (aunque también comunes) con las etapas anteriores. Esto implica adoptar una concepción de trauma como proceso en contraposición a la

<sup>1</sup> Psicóloga. Universidad ARCIS. ILAS (Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos-CHILE)