



**UNIVERSIDAD
ACADEMIA**
DE HUMANISMO CRISTIANO

Hacia una
Antropología de la
Memoria: Historia,
representación y
utopía entre los
mapuche-williche

Nicolás Gissi B.

RESUMEN

EL PRESENTE ARTÍCULO SE PROPONE REFLEXIONAR SOBRE LA TEMÁTICA DE LA MEMORIA, RELEVÁNDOLA COMO UNA INSTANCIA REFLEXIVA CREADORA DE IDENTIDAD. SE VISUALIZA LA MEMORIA COLECTIVA COMO UN CONSENSO INTERPRETATIVO DE LOS HECHOS PASADOS, PORTADORA DE UN CAPITAL SIMBÓLICO QUE PERMITE LA UNIDAD Y PROYECCIÓN CONJUNTA. SE DISCUTEN CINCO PUNTOS QUE SE CONSIDERAN NECESARIOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA ANTHROPOLOGÍA DE LA MEMORIA: ¿SOCIEDADES CON MEMORIA VS. SOCIEDADES SIN MEMORIA?, ¿MEMORIA PASIONAL VS. MEMORIA RACIONAL?, ¿MEMORIA VS. HISTORIA?, ¿MEMORIA COLECTIVA?, Y EL RECUERDO: ¿EVOCACIÓN PURA O REPRESENTACIÓN? FINALMENTE SE ANALIZA LA MEMORIA DEL REY ATAHUALPA ENTRE LOS MAPUCHE-WILLICHE, DE ACUERDO A LOS PLANTEAMIENTOS ANTERIORMENTE FORMULADOS.

PALABRAS CLAVES: MEMORIA, REPRESENTACIÓN, HISTORIA, IDENTIDAD, MAPUCHE.

ABSTRACT

THE PRESENT ARTICLE IS PROPOSED TO REFLECT ON THE THEMATIC OF MEMORY, RELIEVING IT LIKE A REFLECTIVE INSTANCE THAT CREATES IDENTITY. THE COLLECTIVE MEMORY IS VISUALIZED AS AN INTERPRETIVE CONSENSUS OF THE PAST FACTS, CARRYING A SYMBOLIC CAPITAL THAT MAKES POSSIBLE THE UNION AND GROUP PROJECTION. FIVE POINTS THAT ARE CONSIDERED NECESSARY IN THE CONSTRUCTION OF AN ANTHROPOLOGY OF THE MEMORY ARE DISCUSSED: ¿SOCIETIES WITH MEMORY VS. SOCIETIES WITHOUT MEMORY?, ¿PASSIONATE MEMORY VS. RATIONAL MEMORY?, ¿HISTORY VS. MEMORY?, ¿COLLECTIVE MEMORY?, AND THE REMEMBRANCE: ¿PURE EVOCATION OR REPRESENTATION? FINALLY AND ACCORDING TO THE APPROACHES PREVIOUSLY FORMULATED, THE MEMORY OF KING ATAHUALPA AMONG THE MAPUCHE-WILLICHE, IS ANALYZED.

KEY WORDS: MEMORY, REPRESENTATION, HISTORY, IDENTITY, MAPUCHE.

Hacia una Antropología de la Memoria: Historia, representación y utopía entre los mapuche-williche

Nicolás Gissi B.¹

“Los hombres mueren porque no son capaces de unir comienzo y fin”.

Almeón de Crotona.

I.- Hacia una Antropología de la Memoria

Sabemos que sin memoria el hombre se pierde, su mundo estalla en pedazos y su identidad se desvanece. Sin memoria no hay vínculo social y, por consiguiente, no hay más sociedad, identidad individual o colectiva; no hay más saber; todo se confunde y está condenado a la muerte, porque resulta imposible comprenderse. Pensamiento y memoria se organizan en función de la presencia del otro, grupo o individuo. Incluso aquel que se sitúa fuera del mundo se sitúa en relación con él. La relevancia del estudio de la memoria para el diálogo intracultural e intercultural de los pueblos resulta entonces sustantiva.

¹ Antropólogo. Magíster en Asentamientos Humanos y Medio Ambiente. Profesor Magíster en Psicopatología y Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. E-mail: ngissi@hotmail.com

El desarrollo de una psico-antropología que aborde la temática de la memoria se hace perentorio. El propósito de este artículo es contribuir a la formación de las necesarias bases de reflexión para pensar las problemáticas referidas a la prolongación de las identidades nacionales y/o socioculturales. Se reflexiona en torno a las maneras de concebir las memorias de los pueblos y en cómo estas memorias contribuyen a la construcción y proyección de las identidades sociales como un patrimonio social y no como un pasado culpabilizante.

La Antropología obtiene amplio provecho de los aportes de la psicología: por ejemplo, de la evidencia de los vínculos estrechos entre motivación del sujeto y memoria; de la rememoración de un recuerdo gracias a la evocación de recuerdos contiguos en el tiempo o en el espacio. En esto hay muchas enseñanzas para los antropólogos: inmediatamente pensamos en el rol de los marcos sociales de la memoria o en el trabajo de reconstrucción del pasado característico de todo relato de vida.

Ahora bien, para llevar a cabo adecuadamente una psico-antropología de la memoria debemos explicitar algunas viejas discusiones al respecto. Queremos en estas páginas dejar planteadas cinco preguntas propias a esta Antropología de la Memoria, para más adelante referirnos, y en consonancia con nuestras declaraciones en cada uno de estos puntos, al relato mítico del Rey Atahualpa entre los mapuche de la comuna de San Juan de la Costa, en la Región de Los Lagos. Los temas que nos parecen necesarios de poner en discusión para la construcción de una Antropología de la memoria son:

- 1) ¿Sociedades con memoria vs. sociedades sin memoria?
- 2) ¿Memoria pasional vs. memoria racional?
- 3) ¿Memoria vs. historia?

- 4) ¿Memoria colectiva?
- 5) El recuerdo: ¿evocación pura o representación?

II.- ¿Sociedades con memoria vs. sociedades sin memoria?

Como su escritura era pobre o inexistente, las sociedades tradicionales a veces fueron calificadas como sociedades sin memoria, categorización por ausencia que forma parte de los malos hábitos de los orígenes de la antropología (sociedades sin historia, sin Estado, etc.). Las tesis de J. Goody (1990) se enfrentan a esta interpretación, ya que distinguen entre dos formas de rememoración: una mecánica, la otra generativa o constructiva. La primera pasa por el aprendizaje repetitivo y, por consiguiente, supone la existencia de un modelo escrito. La otra forma se desarrolla esencialmente a partir de la palabra y, por lo tanto, permite una mayor libertad en una reproducción cuyo origen reside más bien en la interpretación, como puede verificarse en todos los lugares típicos de sociabilidad en los que la palabra circula: mercados, plazas, cafés. Por lo tanto, las sociedades tradicionales no serían sociedades sin memoria, sino sociedades dentro de las cuales la memoria se despliega de otro modo que en las sociedades modernas: en éstas, en general, la memoria está contenida por la escritura, liberándose de las restricciones formales de la memoria oral, aunque, para organizarse, conserve puntos de referencia, nudos de sentido.

Esta tesis de Goody necesita dos aclaraciones: la primera se relaciona al estatus del olvido, la segunda con las categorías de las sociedades "con" y "sin" memoria. Podemos señalar que lo que distingue a las sociedades con memoria generativa de las sociedades con memoria mecánica es su mayor aptitud para el

olvido. Efectivamente, la ausencia de fuentes escritas permite una verdadera interpretación de la memoria transmitida, interpretación que puede pasar por la cancelación pura y simple de una parte de ella. Esto es más difícil en las sociedades con escritura pues, como sabemos, lo escrito permanece. Pareciera ser que el olvido es el signo manifiesto de una memoria viva y dinámica. Según P. Nora, si las sociedades en las que la memoria circula gracias a la palabra permiten más el olvido, éstas tendrían que ser consideradas medios de memoria por excelencia, presentando una ventaja con respecto a las sociedades con escritura. Sin embargo, si bien las primeras sociedades muestran una aptitud para el olvido, en la mayoría de los casos se trata de un olvido involuntario, en tanto que las segundas son capaces de un olvido consentido (cit. en Candau 1996, 48-49).

III.- ¿Memoria racional vs. memoria pasional?

La oposición entre una memoria de la razón, más bien voluntaria, y una memoria de la pasión, más bien involuntaria, caracterizadas ya por el psicoanálisis freudiano, parece perder pertinencia hoy. En efecto, los trabajos más recientes de los neurobiólogos muestran que pasión (emociones, sentimientos) y razón no pueden pensarse como términos mutuamente excluyentes, pues los sistemas neuronales que se ponen en contacto en la primera están mezclados con los que subyacen a la segunda. Si es verdad que la ausencia de emociones y de sentimientos impide que seamos verdaderamente racionales, y si, como se admite, la expresión de las pasiones no es factible sin un cierto control de la razón, no es posible seguir oponiendo una memoria pasional a una memoria racional; una memoria involuntaria a una memoria voluntaria.

Del mismo modo, podemos querer distinguir por razones de método, las formas espontáneas de la memoria (una memoria profunda, bruta, afectiva, estética en el sentido etimológico del término) de sus manifestaciones deliberadas (la memoria clara, razonada, controlada). Sin embargo, es muy difícil saber si una organización voluntaria del acto de memoria no pudo encontrar su fuente en un recuerdo involuntario e, inversamente, si la “memoria inteligente” que Proust despreciaba (la memoria intelectual de Diderot) no puede provocar la reminiscencia (en *ibid*, 34-35).

IV.- ¿Memoria vs. historia?

Ambas son representaciones del pasado, pero la segunda tiene la exactitud de la representación en tanto que la primera sólo pretende ser verosímil. Si la historia apunta a aclarar lo mejor posible el pasado, la memoria busca, más bien, instaurarlo, instauración inmanente al acto de memorización. La historia busca revelar las formas del pasado, la memoria las modela, un poco como lo hace la tradición. La preocupación de la historia es poner orden, la memoria está atravesada por el desorden de las emociones. Ahora bien, la historia puede legitimar, pero la memoria es fundacional. Mientras la historia se esfuerza por poner distancia respecto del pasado, la memoria intenta fusionarse con él.

M. Halbwachs (1950) distinguió entre la “memoria histórica”, que sería una memoria prestada, aprendida, escrita, pragmática, larga y unificada y la “memoria colectiva” que, por el contrario, sería una memoria producida, vivida, oral, normativa, corta y plural. P. Nora (en *op. cit.*, 57) opuso radicalmente memoria e historia. La primera es la vida, abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia, vulnerable, susceptible de largas latencias y de sú-

bitas revitalizaciones, en permanente evolución, múltiple y multiplicada, sensible a todas las transferencias, pantallas, censuras o proyecciones. La historia, en cambio, es una operación universal y laica que demanda el análisis, el discurso crítico, la explicación de las causas y de las consecuencias. En tanto que la memoria instala el recuerdo en lo sagrado, la historia lo desaloja de allí.

Sin embargo, en muchos aspectos la historia toma ciertos rasgos de la memoria. La historia también puede ser arbitraria, selectiva, plural, olvidadiza, falible, interpretativa de los hechos. Como ella, puede recomponer el pasado a partir de segmentos elegidos y servir a estrategias de determinados partidarios. Igualmente, la historia puede convertirse en un "objeto de memoria" como la memoria puede convertirse en un objeto histórico. Por otro lado, como todo el mundo, los historiadores están insertos en un trabajo de construcción social de la memoria; su producción es uno más de los avatares de la memoria social. El trabajo de esta memoria es el que hace que tal o cual objeto, en un momento determinado, sea pertinente para la disciplina histórica.

T. Todorov (2000) desarrolla un punto de vista cercano, señalando, por una parte, que la historia, en ciertos casos, también es parcial, y, por otra, que la memoria es portadora de una verdad reveladora del sentido que compensa ampliamente su relativa ineptitud para establecer una verdad de adecuación, razón por la cual es indispensable para la historia. Dicho de otro modo, como subraya P. Veyne (1984), esta "idea de Historia (como disciplina) es un límite inaccesible o, más bien, una idea trascendental". En la práctica, la historia, en sus motivaciones y objetivos, siempre toma algunos rasgos de la memoria, aunque ésta manibre todo el tiempo para protegerse de aquélla. Por esta razón es "hija de la memo-

ria". Ahora bien, ambas se conjugan en grados variables en toda memoria colectiva.

La noción de memoria colectiva es difusa y, sin embargo, muy práctica, pues no es posible ver cómo designar de otro modo ciertas formas de conciencia del pasado, aparentemente compartidas por un conjunto de individuos. No podemos discutir la voluntad de los grupos humanos para laborar una memoria común, compartida. Los mitos, leyendas, creencias y las diferentes religiones son construcciones de las memorias colectivas. Así, a través del mito, los miembros de una sociedad dada buscan traspasar una imagen de su pasado de acuerdo con su propia representación de lo que son, algo totalmente explícito en los mitos sobre los orígenes.

El contenido del mito es objeto de una regulación de la memoria colectiva que depende, como el recuerdo individual, del contexto social y de lo que se pone en juego en el momento de la narración. La significación que se les da a esos mitos es objeto de una focalización cultural que produce de esta manera una memoria étnica. La función de la memoria está muy elaborada en los relatos míticos, por una parte para marcar el valor que se le otorga en una cultura de tradición fundamentalmente oral y, por otra, porque se relaciona con importantes categorías psicológicas, como el tiempo y el yo. Como señala Lévi-Strauss, el mito entraría en el orden del "discurso", combinando propiedades de lo intemporal y temporal:

"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).

V.- ¿Memoria colectiva?

La memoria colectiva es entendida por J. Poirier (1989) como:

“...memoria ‘unánime-anónima’ que puede ser concebida como una suerte de más pequeño común denominador cultural de la sociedad en el plano histórico...” (cit. en Baeza 2003, 29-30).

En el sistema de la memoria el recuerdo mismo se vuelve imagen y a partir de un tiempo presente se organiza en conformidad a un sistema de ideas generales que está a nuestro alcance. La memoria es eminentemente una instancia reflexiva, que recurre a modelos representativos del mundo y de la sociedad, a marcos colectivos que se relacionan en cada época con los pensamientos dominantes de la sociedad. Los marcos sociales son estructuras inductoras de recuerdo (G. Namer 1993, en *ibid*, 30).

El marco social es así un campo de significaciones, de nociones e imágenes homologadas, sancionadas favorablemente en el grupo. El olvido total o parcial interviene cuando el recuerdo no tiene ya más utilidad para el grupo, cuando el acontecimiento considerado ha agotado su efecto social. Se trata, dice J. Duvignaud, de la constitución de una “ética del recuerdo” (en *ibid*, 31).

Namer (*ibid*, 32) señala que la memoria colectiva ha de ser entendida como una práctica que tendría una doble normatividad: una dinámica, que provoca en el individuo la pulsión hacia la práctica de aquello que es confuso, y una moral, portadora de una suerte de ejemplaridad válida para los tiempos actuales. La memoria colectiva es, entonces, conservación y acumulación, pero sobre todo una verdadera hermenéutica de consenso relativa a los

múltiples objetos mentales que revisten significación social. La idea de consenso o de convención práctico-imaginaria, se refiere a una concordancia discreta de valores, como un imperativo elemental de cohabitación física, pre-ideológico y pre-político, más bien propio de lo que se conoce como un imaginario social, que da lugar a lo simbólico colectivo. Reconocemos, pues, una relación colectiva con la variable tiempo, respecto a la inteligibilidad del pasado, formalizada también en grandes utopías, en deseos comunes en lo que respecta al tiempo futuro (*ibid*, 33-34).

La consolidación primero, luego la elevación muchas veces hasta una altura mítica de aspectos considerados como centrales en la historia de un pueblo, se lleva a cabo mediante un proceso donde la convergencia producida es en torno a una interpretación posible y plausible de fenómenos sociales y políticos, de gestas bélicas, etc., con miras a preservar la más elemental unidad interna, consolidando el capital simbólico requerido para garantizar su propia cohesión, identidad social y proyección conjunta. Como dijera Lévi-Strauss, no existe anterioridad de las “cosas sociales” respecto de las representaciones simbólicas. Todo hecho colectivo 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.

El consenso interpretativo de los fenómenos históricos se hace progresivamente parte integrante de las mentalidades locales, de aquellas estructuras más profundas de la conciencia, matrices histórico-culturales subyacentes. En esta suerte de solidificación de lo conceptualizado, en la formalización íntima del pensar, reside pues la fuerza del grupo.

VI.- El recuerdo: ¿evocación pura o representación?

En este artículo no concebimos el recuerdo como una huella pura del acontecimiento pasado, entendemos que son imágenes eventualmente alteradas o perturbadas por los afectos. Comprendemos al recuerdo como “una elaboración novelada del pasado, tejida por los afectos o las fantasías, cuyo valor, esencialmente subjetivo, se establece a la medida de las necesidades y deseos presentes del sujeto” (J. Guillaumin, en Candau, *op. cit.*, 18). Ya en el mundo griego, la corriente aristotélica respecto a la memoria, señalaba que aun cuando las sensaciones sean verdaderas, la imaginación o, más simplemente, las opiniones, juegan un papel mediador antes de que se archiven en la memoria. Como señalara también M.I. Finley (en *ibid*, 31), la conciencia de la duración entre el momento de la rememoración y el acontecimiento rememorado es fluctuante (según los casos, habrá contracción o extensión) y aproximativa: “hace mucho”, “el otro día”, “en mi época”, etc.

Al decir esto queremos revelar que los acontecimientos que percibimos como tales, que tienen sentido para el que recuerda, son ordenados en el mismo momento de la evocación, en “instantes activos” en los que se realiza la “toma de memoria” (G. Bachelard 1978). Estos instantes activos son momentos de un proyecto pues el contexto de evocación, el marco de los recuerdos (Halbwachs) consiste en darle al acto de memoria un cierto finalismo al traducirlo al “lenguaje del porvenir humano” (*op. cit.*, 46).

El acto de memoria tiene así una dimensión teleológica. Por tanto, concordamos con Candau al señalar que recordar consiste en configurar en el presente un acontecimiento pasado en el marco de una estrategia para el

futuro, sea inmediato o a largo plazo. Este recuerdo permite mantener juntas las tres dimensiones temporales, sirve para “unir en una experiencia coherente lo que *ya no es* y lo que *todavía no es* a través de lo que está *presente*” (I. Kant, en Candau, *op. cit.*, 32). El recuerdo del pasado es un desafío lanzado al futuro que consiste en hacer un balance *hoy* de lo que uno hizo y de lo que podría haber hecho. Entonces, una dimensión mayor de la evocación es la “voluntad de futuro social”, resultando el recuerdo una movilización del pasado al servicio de un proyecto personal (un plan de vida) o colectivo. En otras palabras, no podemos recordar un hecho pasado sin que el futuro de ese pasado se integre a su recuerdo.

Por lo tanto, el recuerdo es algo diferente del acontecimiento pasado: es una imagen (*imago mundi*), pero que actúa sobre el acontecimiento (*anima mundi*) sin integrar la duración y agregando el futuro del pasado. Esta hipótesis de la alteridad del recuerdo se integra perfectamente a la teoría que sostiene que para el hombre no existe una realidad independiente de su intencionalidad. Al respecto, Cassirer (en *ibid*, 33) habla de “pregnancia simbólica”, es decir, de la incapacidad del hombre para tener la intuición objetiva de algo que siempre está integrado en su sentido. Por esto, “para la conciencia humana, nada está simplemente presentado, sino que todo está representado” (Durand, en *ibid*, 33).

VII.- El mito del Rey Atahualpa entre los williche²

Al menos dos hechos históricos son movi-
lizados por la memoria williche en la construc-
ción del relato mítico del Rey Atahualpa: en
primer lugar, durante la conquista y colonia
estas tierras se caracterizaron por sus numero-
sos lavaderos de oro, generándose la conoci-
da leyenda de la ciudad de los césares. De he-
cho, los españoles, al conocer esta narración
se pusieron en su búsqueda; y a mediados del
siglo XVIII hubo varias iniciativas para encon-
trar esta ciudad en el área oriental de la cordi-
llera de los Andes, a la altura de Osorno, para
lo cual fueron interrogados varios caciques
williches. En segundo lugar, la subordinación
de los williches (denominación de los mapu-
ches al sur del Río Toltén) a la corona españo-
la se produjo por un “pacto”, a saber, el Trata-
do de Paz de 1793, donde ellos aceptaron so-
meterse a las autoridades hispano-criollas, en-
tregando una parte de su territorio al Estado.
Sin embargo, dicho tratado no fue respetado:
los williches fueron despojados de sus territo-
rios ancestrales, y en muchos casos en forma
violenta, como en el recordado acontecimien-
to de Forrahue.

Estos hechos históricos son recordados y
representados colectivamente por los williches
a través del mito del Rey Atahualpa.

² Cabe preguntarse cómo se encuentran estos relatos en un área tan apartada de la andina y sin vínculos con ella además de los que se gestaron en el momento de la expansión incásica. R. Foerster señala que tal inquietud podría resolverse de forma conjetural, a partir de la difusión. “No veo otro camino: ¿fue por la llegada de poblaciones andinizadas al área, o gracias a los mapuches-huilliches que fueron deportados al Perú en el siglo XVI y XVII y que después regresaron a sus tierras, o de aquellos huilliches que fueron llevados al Perú en el siglo XIX para reforzar a las tropas realistas, o fue por la enseñanza escolar?” (1997).

Como veremos en dos de sus versiones, el Rey Atahualpa se encuentra íntimamente entrelazado al territorio en que viven las comunidades, permaneciendo en el interior de tierras y aguas. Uno de los aspectos que nos interesa en el estudio de esta memoria es la función que ejercen los mitos como fuerzas operantes y de adaptabilidad a los cambios haciendo siempre presente la permanencia: la utilidad psicológica de los mitos en las comunidades donde circulan. Encontramos en este mito un conjunto de creencias brotadas del fondo emocional, que se expresan en un juego de imágenes y símbolos, manifestándose como un capital simbólico que otorga unidad y proyección colectiva. Se advierte en los relatos del Rey Atahualpa la energía de su lenguaje como forma de resistencia, como memoria liberadora.

El mito del Rey Atahualpa, en su versión mapuche-williche, revela que esta sociedad se encuentra en un “estado de liminalidad” (Turner 1993), y la figura del Rey o 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 Rey está en una situación ambigua, existe, pero en un estado transitorio e incompleto, más latente que manifiesto.

Candelaria Huenupan narra la memoria sobre el Rey Atahualpa:

“Ese 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, siete estados estará más abajo mi riqueza, que dijo, desapareció la luz, nosotros teníamos

la 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 en día no está encimita po', el oro está abajo, ése es su propio oro po', 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'...el Inca Atahualpa puede volver a nacer, pero ése vendrá ya cuando haya nuevo siglo, tiene que ser nueva gente, Dios va a hacer nueva gente... yo escuchaba la conversación de los viejitos, decían una vez que el rey podía volver, pero entonces tiene 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".

Los williches se comparan simétricamente con los españoles, tienen un estatus equivalente en el ámbito del poder: ambos pueblos cuentan con un rey. También se da a entender que los reyes tienen una dimensión tanto divina como humana, aunque entre los mapuches se conservaría hoy sólo la primera³. Se señala

³ Efectivamente, en distintas comunidades mapuches se invoca al "Antü-rey-fucha", en algunas oraciones de machi de la región de la Araucanía a "wenu-rei-mapu", es decir "rey de la tierra de arriba" o "al Dios padre, viejo rey, vieja reina", etc.

que el Rey Atahualpa fue decapitado por los españoles: 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 mapuches fueron socavadas por la conquista. La sociedad mapuche, identificándose con el pueblo quechua, perdió su "cabeza" o líder político-religioso. No obstante, nos propone el mito, aquello que pudo separarse podrá unirse otra vez: la cabeza del rey se unirá al cuerpo bajo tierra. Cuando el cuerpo se haya completado, incorporado, el rey 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.

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 de Atahualpa ilustra la movilidad de los orígenes en el pensamiento williche, en vez de recrear el pasado mítico como tal, se esfuerza en proyectarlo hacia el futuro. El marco de los recuerdos traduce el acto de la memoria al lenguaje del porvenir humano. Héctor Punol también recuerda el relato del Rey:

"Ellos [los antepasados] estaban de acuerdo todos pa' quedarse con el oro, 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 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 se irán siete estados más abajo, nadie tomará mi riqueza', el oro a esa hora ya se sumió pa' bajo, 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, y el español que le cortó la cabeza tampoco se llevó oro, ése [el rey Atahualpa] era el 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 pa'rriba la cabeza...".

Debemos recordar que esta zona se caracterizó por la explotación de numerosos lavaderos de oro gracias a la labor en gran escala de los williches, a tal punto que tal trabajo se transformó en el símbolo de la opresión. De hecho, los mapuches y williches se rebelaron a fines del siglo XVI (1598-1604) logrando poner fin a la explotación de los lavaderos, desapareciendo el oro enterrado bajo "siete estados bajo tierra". Este mito representa simbólicamente, y apoyados en la memoria histórica, la deseada inversión simétrica del sentido caos presente, de modo que el Rey es una categoría mítica del orden cósmico. En términos psicoanalítico-junguianos, la figura del Inca es un arquetipo de liberación, una víctima que surge desde las profundidades de la tierra deviniendo en el salvador:

"Esa muerte o pérdida tiene que repetirse de continuo... 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... El descenso a los infiernos 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... Este salvador terrestre consiste en 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" (Jung 1955).

Atahualpa es una figura americana que pertenece a la categoría que Turner (1993) denomina "símbolo dominante": una imagen persistente y rica que encierra significados múltiples, e, incluso, contradictorios, que apuntan hacia los conceptos clave de una cultura dada y en una época determinada. En tanto héroe mesiánico, Atahualpa no es sólo un referente del presente, sino de un pasado que es también futuro, que 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".

El proyecto de rebelión williche se apoya en la idea cíclica del tiempo, la "vuelta" del Inca está inserta 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. Con su versión del Rey Atahualpa, los williche consignan que es necesaria

rio reencontrar el futuro en el pasado, transformando la distancia temporal en proximidad. La felicidad viene dada así por la memoria involuntaria: no se puede conseguir sin haberla entrevisto y perdido. 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 que pasado y futuro entran en conjunción, en el "ahora" de la memoria en el que salta la chispa del mesías.

VIII.- Bibliografía

- Alcaman E. 1993a "La expansión colonial española desde Valdivia y la rebelión huilliche de Los Llanos y Ranco, 1645-1793", en Peralta Gabriel editor, *Actas I Seminario Taller de Historia Regional*, Osorno, Ilustre Municipalidad de Osorno.
- _____ 1993b "La sociedad mapuche-huilliche del Futahuillimapu septentrional, 1750-1792", en Boletín 1, 64-90, Osorno: Museo Histórico Municipal.
- Bachelard G. 1978 *La dialéctica de la duración*, Madrid: Villalar.
- Baeza M.A. 2003 *La Memoria Colectiva. Aproximación sociológica a la construcción de la memoria social pretérita*, Concepción: Ediciones Escaparate.
- Bengoa J. 1985 *Historia del Pueblo Mapuche. Siglo XIX y XX*, Santiago: Ediciones Sur.
- Candau J. 1996 *Antropología de la memoria*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Deleuze G. 1968 *Foucault*, Barcelona: Paidós.
- Eliade M. 1973 *Mito y Realidad*, Madrid: Guadarrama.
- Foerster R. 1997 "El mito del Inca Atahualpa entre los huilliches", Santiago: Departamento de Antropología, Universidad de Chile.
- Gissi N. 1997 *Aproximación al conocimiento de la memoria mapuche-huilliche en San Juan de la Costa*, Santiago: Departamento de Antropología, Universidad de Chile.
- Godoy J. 1990 *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Alianza: Madrid.
- Halbwachs M. 1925 *Los cuadros sociales de la memoria*, París: Mouton.
- _____ 1950 *La memoria colectiva*, París: Ed. P.U.F.
- Jung C. 1955 *Psicología y religión*, Buenos Aires: Paidós.
- Lévi-Strauss C. 1968 *Antropología Estructural*, Buenos Aires: Eudeba.
- López Baralt M. 1989 *El retorno del Inca Rey. Mito y profecía en el mundo andino*, La Paz: Hisbol.
- Mead G.H. 1989 "La naturaleza del pasado", *Revista de Occidente*, 100, 63-81.
- Mellafe R. & Loyola L. 1994 *La memoria de América colonial*, Santiago: Universitaria.
- Minkowski E. 1973 *El tiempo vivido*, México: FCE.
- Molina R. 1992 "Los mecanismos de despojo del territorio mapuche-huilliche de Osorno", en *Comunidades indígenas y su entorno*, Santiago: Universidad de Santiago, Instituto de Investigaciones del Patrimonio Territorial de Chile, 23-44.
- Todorov T. 2000 *Los abusos de la memoria*, Barcelona: Paidós.
- Turner V. 1993 "Pasajes, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de comunitas", en *Antropología. Lecturas*, Paul Bohannon y Mark Glazer, 517-544, Madrid: Mc Graw Hill.
- Vergara J. 1993 *Los procesos de ocupación del territorio huilliche, 1750-1930*, Tesis de Magíster de Sociología, PUC, Santiago.
- Veyne P. 1984 *Cómo se escribe la historia*. Alianza: Madrid.
- Vernant J.P. 1983 *Mito y Pensamiento en la antigua Grecia*, Barcelona: Ariel.