



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
SECRETARÍA DE POSGRADO
DOCTORADO EN LETRAS

*Poesía mapuche contemporánea:
identidad, comunidad y cuerpo*

Tesis para obtener el grado de Doctora en Letras

Doctoranda: Lic. María Fernanda Libro

Directora: Dra. Nancy Calomarde

Codirectora: Dra. Roxana Patiño

Año: 2021



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.

A Rafael Nahuel
y Santiago Maldonado.

Agradecimientos

A las instituciones que permitieron esta investigación:

Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), por otorgarme una beca sin la cual esta investigación hubiese sido mucho más larga y difícil.

A la Universidad Nacional de Córdoba, por la excelencia sostenida, incluso en tiempos de duros embates a la universidad pública, gratuita y laica.

A la Facultad de Filosofía y Humanidades y al Doctorado en Letras, por la calidez y la predisposición ante cualquier dificultad.

A las personas que acompañaron este proceso:

A mis directoras, Dra. Nancy Calomarde y Dra. Roxana Patiño, por la guía, exigente y amorosa; por el compromiso y la entrega; por la amistad.

A mis compañerxs de equipo de investigación y de cátedra, por el intercambio generoso y estimulante.

A mis amigxs y compañerxs de militancia, por desafiarme a trasladar estas inquietudes a los escenarios más próximos.

A mis viejos y hermanos, por eso que llaman por ahí la “universidad de la sobre mesa”.

A Lisandro y Ana, por el lugar en el mundo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
1. Presentación general.....	7
1.1. La emergencia de la voz indígena	7
1.2. Aparición de la poesía mapuche en el sistema literario	11
2. Sobre la construcción del corpus.....	16
2.1. Incitaciones para su selección	16
2.2. Corpus	21
3. Hipótesis y objetivos	22
4. Marco teórico	24
4.1. Particularidades y requerimientos de un corpus de poesía indígena	24
4.2. La territorialidad mapuche, una lectura necesaria	27
4.3. La interdisciplinariedad como premisa en tres núcleos de análisis	34
5. El problemático lugar de la enunciación en esta investigación	39
6. Estructura de la investigación	51
CAPÍTULO 1: Identidad, una pregunta incesante	54
1. Primera parte	56
1.1. La identidad cultural y los procesos de des(re)territorialización.....	56
1.2. Identidad cultural: ni esencia ni pura contingencia	63
1.3. Dos movimientos paralelos: deconstruir y recentrar	72
1.4. Recentrarse en el devenir desde el esencialismo estratégico.....	80
2. Segunda parte	95
2.1. Ch'ixi, heterogeneidad no dialéctica y fricción: tres señales	95
2.2. Mapurbes y <i>xampurrias</i> en el filo de la fricción	110
3. Conclusiones parciales:	124
CAPÍTULO 2: Las formas de la comunidad.....	127
1. Primera parte	130
1.1. La Nación, el <i>lof</i> y la lengua: tres elementos “comunalizadores”	130
1.2. Filtraciones de una lengua latente	139
1.3. Morrena y <i>codeswitching</i> : dos aportes para pensar la persistencia de la lengua... ..	150
2. Segunda parte	169
2.1. El fin de una comunidad. El inicio de otras	169
2.2. Nosotras, las condenadas: comunidades femeninas en la poesía mapuche de mujeres	183
3. Conclusiones parciales	194
CAPÍTULO 3: Representaciones del cuerpo: entre la corporalidad destinataria de la violencia (neo)colonial y la corporalidad en fuga.....	198

1. Primera parte	200
1.1. El cuerpo: territorio de inscripción de la violencia (neo)colonial	200
1.2. Cuerpos reducidos: la callampa población de los vencidos	219
2. Segunda parte	232
2.1. Cuerpos en fuga: el cuerpo como territorio de evasión de la norma	232
2.2. Agencia erótica y <i>desnormalización</i>	232
2.3. Corporalidad improductiva: un cuerpo en huida del sistema productivo	250
3. Conclusiones parciales	257
CONCLUSIONES	260
BIBLIOGRAFÍA.....	273

INTRODUCCIÓN

1. Presentación general

1.1. La emergencia de la voz indígena

El motivo que dio origen a esta investigación en torno a la poesía mapuche contemporánea se relaciona no solo con un área de interés personal dentro de mi campo de estudios literarios sino con la progresiva constatación de que ella viene atravesando un claro proceso de expansión, en el que es posible constatar una proliferación de poéticas verdaderamente significativa. Este proceso se ha visto acompañado, a su vez, por una notoria ampliación de las indagaciones culturales suscitadas a partir de su estudio: la heterogeneidad de estas estéticas presenta claros desafíos a la crítica especializada, que se ha visto interpelada a producir nuevas elaboraciones que atiendan a la especificidad de estas escrituras. Si bien es posible rastrear la presencia de la poesía mapuche desde inicios de la década de 1960 -a partir de la aparición del poemario *Los rayos no caen sobre la yerba*, de Luis Vullyami (1963), que encuentra continuidad en la década siguiente en la publicación del primer poemario de Elicura Chihuailaf, *El invierno y su imagen* (1977)-, es en la década de 1990 cuando esta producción poética comienza a cobrar mayor espesor y visibilidad. La presencia de escritores mapuche en festivales de poesía, nacionales e internacionales; el otorgamiento de los más importantes premios de literatura; la edición de sus obras en editoriales con alcances internacionales; la proliferación de estudios críticos ya no limitados a las academias del sur de Chile, sino expandidos a lo largo de la región, constituyen instancias de legitimación y consolidación de su presencia en el campo de la literatura latinoamericana más contemporánea. En efecto, la multiplicidad de nombres reconocidos dentro de esta producción -a los ya mencionados cabría agregar Linoel Lienlaf, Jaime Huenún, Graciela Huinao, Adriana Paredes Pinda, David Aníñir, Liliana Ancalao, entre otros y otras- da cuenta de una corriente poética ya no emergente sino consolidada, como se verá más adelante.

El impacto que esta presencia genera al interior de los cánones nacionales y regionales, sólo se aprecia en su justa dimensión si se observa a la luz de la trayectoria de la corriente que históricamente abordó el “problema del indio”, en palabras de Mariátegui: el indigenismo literario. Como se sabe, éste consistía en la elaboración de un discurso producido por y para las capas medias, urbanas y letradas (Cornejo Polar, 1978) que, en cada una de sus inflexiones, apostó por la “salvación” del indio a través de su integración (Bareiro Saguier, 1990). En cualquiera de ellas, el indígena era reducido exclusivamente

al lugar de referente. Como señala Henri Favre (1996), el movimiento indigenista “no es la manifestación de un pensamiento indígena, sino una reflexión criolla y mestiza sobre el indio” (9), reflexión que ejerce deliberadamente un poder: el de decir por alguien que está privado de hacerlo. Este alegato con referente diferido encontrará, por esta misma razón, su ocaso: como señala Rodríguez-Luis (1990), el fracaso de la narrativa indigenista se vuelve evidente cuando, aun habiendo denunciado la realidad sufrida por los indígenas con constancia, no alcanza a generar las condiciones necesarias para su transformación. En este sentido, la emergencia de una voz hasta el momento silenciada, constituye un fenómeno disruptivo en el campo de los estudios literarios, no sólo por la incursión de aquellos sujetos ajenos a la “ciudad letrada” (Rama, 1984), sino también porque su presencia allí cuestiona la presunta homogeneidad -urbana, blanca y letrada- de los cánones nacionales.

Ahora bien, ¿en qué circunstancias y bajo qué condiciones de posibilidad este “referente diferido” del indigenismo ingresa al sistema literario? Su ingreso no puede desvincularse de determinadas condiciones de producción, principalmente, los movimientos de reivindicación de la identidad étnica en ocasión del quinto centenario de la Conquista, y de las políticas de reconocimiento de las naciones como pluriétnicas. Este fenómeno, que atraviesa gran parte del continente americano, intersecta dos movimientos concomitantes vinculados a las políticas de la identidad: por un lado, el fin del enfrentamiento a escala global entre el bloque del Este y el del Oeste a partir de la caída del muro de Berlín en 1989, enfrentamiento que trazaba la gran frontera a partir de la cual se dividían las identificaciones. Por otro lado, y estrechamente vinculado a lo anterior, el recentramiento de las identidades alrededor de componentes pre-nacionales, como es el caso de la intensificación de las corrientes centradas en lo étnico.¹ La década de 1990 inicia, así, con un fuerte activismo indígena, que impactará de lleno en los procesos de subjetivación de los poetas que conforman mi corpus, como se verá en los testimonios relevados en el primer capítulo. La demanda indígena cobra por esos años una relevancia inédita hasta ese momento. En este sentido, se producen ciertos hitos que posibilitan la instauración de este tipo de reclamos en la agenda política: uno es el ya mencionado quinto centenario; otro es la sanción del Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo, firmado en Ginebra en 1989. Allí se establecen los

¹ Ampliaré estas consideraciones en el primer capítulo de este trabajo, dedicado a la noción de identidad.

reconocimientos esenciales de los que deben gozar todos los pueblos indígenas y tribales, y se deposita en los estados nacionales la responsabilidad de garantizarlos. A su vez, en el año 1994, la Asamblea General de las Naciones Unidas propone establecer el 9 de agosto como el “Día Internacional de los Pueblos Indígenas”, conmemorando la primera reunión entre la Asamblea y las comunidades, realizada en el año 1982, en las que se buscan vías para lograr el reconocimiento y el respeto a sus prácticas culturales. En suma, se trata de una década en la que lo indígena es colocado en el centro de la escena política, un reposicionamiento en el que se intersectan los activismos emergidos de los propios sectores étnicos -mayormente mediados por organizaciones no gubernamentales y movimientos sociales- y una captación estratégica por parte de determinados organismos supranacionales que impactan en las políticas que los estados nacionales deben configurar a partir de entonces. Como afirman Marisol de la Ceden y Orin Starn (2010) en su “Introducción” a *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*,

Las organizaciones indígenas se multiplicaron durante los años 1980 y 1990 con el importante respaldo de las ONG, mientras las preocupaciones indígenas adquirieron una visibilidad política sin precedentes en Latinoamérica, Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda y Australia. Diversas demandas contaron con una vigorosa expresión; estas incluían reclamos por tierras, el control sobre el patrimonio cultural, la educación bilingüe, la inclusión y conmemoración de las historias indígenas en los imaginarios nacionales, y los derechos de los pueblos indígenas a hablar y representarse por sí mismos en contraposición a ser “hablados y representados por” expertos, burócratas y diseñadores de políticas que no son indígenas. La creciente visibilidad de este activismo -ayudado por la nueva ascendencia del multiculturalismo en el discurso político mundial-, llevó a que las Naciones Unidas declarasen el año 1993 como el “Año de los Pueblos Indígenas del Mundo”. (19-20)

La presencia del discurso multiculturalista y su pretensión de democratizar en la representatividad política lo que se negaba por otras vías -principalmente, la efectiva restitución de las tierras expropiadas a las comunidades indígenas- es previamente criticado en el prólogo citado. El multiculturalismo, como se verá en el primer capítulo de este trabajo, ha funcionado como un correlato casi necesario de la lógica neoliberal impuesta a partir de la instauración de los gobiernos de Margaret Thatcher y Ronald Reagan en 1980 en los países centrales, y en la región latinoamericana a partir de la

década de 1990, pero cuya puerta de ingreso fueron las dictaduras militares producidas entre las décadas de 1970 y 1980. Es decir, no se está sugiriendo en esta cita que, gracias al “impulso multiculturalista”, los reclamos indígenas hayan logrado instalarse en la agenda política. Pero no puede obviarse que, en esa coyuntura finisecular, la beligerancia de los movimientos indígenas no hubiera logrado alcanzar el grado de visibilización obtenida de no ser por la instauración de la tendencia multiculturalista, por ornamental que esta terminara siendo.²

¿Cómo fue el caso del pueblo mapuche en este contexto de emergencia? Es preciso aquí observar de manera distintiva los procesos atravesados a uno y otro lado de la cordillera de los Andes, ya que no se produjeron de manera sincronizada. En el caso del pueblo mapuche³ de Ngulumapu (Chile), tal como señalan Millalén y Levil (2006), la tendencia al recentramiento étnico y al reclamo por el reconocimiento y la autodeterminación comienza hacia finales de la década de 1970, cuando la fractura con las corrientes marxistas se radicaliza y se exagera el flagelo sufrido por el gobierno de facto. La relación entre las organizaciones mapuche y los diferentes partidos políticos con representación parlamentaria, se mantuvo relativamente estable -aunque no exenta de conflictos- a lo largo de todo el siglo XX. Sin embargo, la dictadura pinochetista, con su persecución a dirigentes mapuche, la sanción de leyes favorables a capitales internacionales -principalmente el decreto 701 y la contrarreforma agraria-, y el consecuente aumento del empobrecimiento de las comunidades mapuche, condujo a una expresión fuertemente autonomista y etnificante de las organizaciones. En el caso del pueblo mapuche de Puelmapu (Argentina), tal como señala Kropff (2005), es recién con la vuelta a la democracia y a través de la lucha de los organismos de Derechos Humanos a mediados de la década de 1980, que las organizaciones indígenas alcanzan visibilidad y presencia en la agenda política nacional. Dos hitos fundamentales en esta revitalización de la lucha indígena es la adhesión al Convenio N° 169 de la OIT, firmada en 1992;⁴ y la reforma constitucional de 1994, en la que se reconoce la preexistencia étnica y cultural

² Ahondaré en las críticas al multiculturalismo en el primer capítulo de esta tesis.

³ Utilizaré la denominación “pueblo mapuche” para aludir al conjunto de etnias que se identifican con esta denominación, a un lado y otro de la cordillera de los Andes. No se trata de un sinónimo del soporte nominal “pueblo-nación mapuche”, construcción cargada de un sentido político determinado, como se verá en el Capítulo 2 de este trabajo. Sino, en todo caso, de una denominación más amplia, que busca incluir a un conjunto de grupos indígenas cuya historia se ve marcada por un derrotero común.

⁴ A diferencia de Argentina, el estado chileno firmó esta adhesión recién en 2008.

de los pueblos indígenas del territorio y la propiedad de las tierras que ocupan ancestralmente.⁵ Al mismo tiempo, el año 1992 y las acciones realizadas en torno a la resistencia al festejo del quinto centenario, marcan claramente una tendencia integradora de las organizaciones mapuche, hasta el momento en gran medida provincializadas que, como en Chile, comienzan a bregar por el reconocimiento en tanto Pueblo-nación, a luchar por la restitución del territorio y a reclamar autonomía y autodeterminación.⁶

Es en este escenario de movilizaciones indígenas a nivel regional, continental y global, que la poesía mapuche comienza a conformarse como un discurso emergente, al tiempo que, desde otras disciplinas como la Historia y la Antropología, comienzan a producirse estudios sobre la cultura mapuche realizados por aquellos sujetos indígenas ya radicados en las ciudades y en contacto con la cultura letrada. Es decir, se trata de un estadio de transición, en el que, como señalan De la Cadena y Starn, estos sujetos comienzan a pensarse y representarse a sí mismos, para ya no ser representados por los supuestos “expertos”.

1.2. Aparición de la poesía mapuche en el sistema literario

En 1988 se edita en Chile la antología *Poesía chilena de hoy. De Parra a nuestros días* (Díaz (ed.), 1988). En su segunda versión, fechada en 1990, Federico Shopf agrega un “Suplemento” a la “Advertencia Preliminar” introductoria, en la que, entre otras consideraciones, señala la inminente emergencia de una literatura mapuche en Chile. Lo

⁵ Sin embargo, el reconocimiento de la existencia y de la vigencia de los pueblos indígenas en Argentina, tuvo dos frentes de resistencia que se mantienen hasta la actualidad: por un lado, el discurso históricamente negador de la presencia indígena, asentado en la presunción de que “los indios se habían extinguido” con las Campañas del Desierto. Este discurso, a su vez, se proponía en el caso mapuche en continuidad con la hipótesis de la araucanización de la pampa según la cual los mapuche son chilenos e invadieron nuestra Patagonia, sometiendo a “nuestros indios”, los pampas y los tehuelches. Por otro lado, una tendencia fuertemente paternalista respecto de la relación entre el Estado y las comunidades indígenas, que oscila entre la fragmentación y provincialización de las organizaciones, y el clientelismo político.

⁶ Analizo aquí de manera específica los procesos atravesados a uno y otro lado de la cordillera, por tratarse de procesos profundamente condicionados por la relación entre las poblaciones indígenas y las naciones a las que fueron “integradas”. Sin embargo, al hablar de poesía mapuche concibo como una unidad cultural y geográfica al territorio mapuche ancestral, designado bajo el nombre de *Wallmapu*. Sigo aquí a José Millalén (2006) cuando afirma: “¿Quién podría poner en tela de juicio que el horizonte cultural mapuche tiene su raíz en su espacio histórico (*Wallmapu*), más allá de quienes consideren que haya existido desplazamiento poblacional desde ‘otros’ lugares? La cultura mapuche en su conjunto: lengua, costumbres, creencias, nociones de tiempo y espacio, organización sociopolítica y territorial, solo tienen coherencia y sentido en su origen en la ocupación y relación con el espacio territorial histórico (*Wallmapu* o país mapuche)” (28). Esta territorialidad se mantuvo bajo dominio mapuche hasta finales del siglo XIX, momento en que las repúblicas comienzan su invasión y posterior anexión del territorio indígena al de las naciones.

llamativo de este prólogo es que, habiéndose editado ya los poemarios de Vullyami y Chihuailaf, Shopf toma *Karra maw'n* de Clemente Riedemann (1984) como muestra de estos primeros signos de vida de la poesía mapuche:

Karra Maw'n (*Lugar de lluvias*, 1984), de Clemente Riedemann despliega -en una serie de tomas superpuestas, pero que responde a un programa que organiza de manera bastante abierta al conjunto- la geografía del Sur de Chile como el escenario histórico del encuentro y conflicto entre varias culturas. No se ocupa central o exclusivamente -como la poesía lórica- de la cultura implantada por los colonos europeos, sino, con preferencia, de las comunidades derrotadas, de su supervivencia cultural y su callada influencia en la cultura dominante. (...) Tal vez nos transmita una visión algo idealizada de la cultura mapuche. (26)

En esta muestra, parcial como toda antología, se incluye a los grandes nombres de la poesía chilena -país de tradición poética, por cierto- como Nicanor y Violeta Parra, Gonzalo Rojas, Pablo de Rokha, Enrique Lihn, Raúl Zurita, entre otros; pero se toma como muestra de una futura poesía mapuche a un escritor descendiente de colonos alemanes, cuyo poemario toma de referencia el mundo mapuche, casi al modo del indigenismo literario. Shopf traza relación con las poéticas de Ernesto Cardenal y Jorge Teiller, y termina clasificándola como una continuidad de la poesía lórica, principalmente por su vínculo con la naturaleza. Con todo, y a pesar de la mención al pasar de la entonces emergente crítica que clasificó a esta poesía como etnocultural -“Para Iván Carrasco la obra de Riedemann representa una tendencia etnocultural” (27)-, la poesía mapuche en esta antología constituye una ausencia que resultaría hoy altamente cuestionable.

Poco más de una década después de esa antología, década en la que -como se verá- se constata una emergencia notable de la poesía mapuche en el sistema literario chileno, se edita en 2003 *Epu mari ülkatufe ta fachantü/ 20 poetas mapuche contemporáneos*, una edición bilingüe que reúne a una veintena de poetas mapuche seleccionados por Jaime Huenún y traducidos al mapudungun⁷ por Víctor Cifuentes. A diferencia de la antología de Shopf, en la que la poesía mapuche aparecía como una tendencia apenas perceptible y

⁷ En este trabajo optaré por la denominación *mapudungun* por tratarse del término que, entiendo, mejor encierra la cadena lexical causal que recuperan los textos de mi corpus: así *mapu* (tierra), y *dungun* (palabra, lengua, asunto) podría traducirse como “lengua de la tierra”, o “palabra de la tierra”. Otras variables son *mapuchedungun* (que podría traducirse como “lengua de la gente de la tierra”), o *mapuzungun* (en la que, más que una cadena lexical diferente, se utiliza un grafemario distinto).

representada por un poeta *wingka*, este volumen demuestra su crecimiento sostenido e insoslayable. Se reúne allí poetas de una trayectoria incipiente, como es el caso de David Aniñir, quien para entonces sólo contaba con la publicación de trípticos, hojas volantes y “el pequeño libro de edición limitada *Mapurbe*” (291), como se consigna en “Antecedentes generales de los autores seleccionados”, junto a otros de una trayectoria algo mayor, como es el caso de Lorenzo Ayllapán, quien para entonces ya había obtenido el premio Casa de las Américas, categoría literatura indígena, por su obra *Hombre pájaro* (1995).⁸ Lo que me interesa destacar es que, entre el año 1990 -año de la segunda edición de la antología *Poesía chilena de hoy-* y el año 2003, año de esta primera antología de poesía mapuche, se produjo una proliferación de ediciones de poemarios pertenecientes a autores mapuche que no puede dejar de leerse como una fuerte aparición de estos textos en el campo de la poesía chilena. Para ilustrar esta irrupción baste mencionar que, en poco más de una década, se publicaron más de quince títulos de poesía mapuche: *Se ha despertado el ave de mi corazón* (1989) y *Palabras soñadas* (2003) de Lionel Lienlaf; *El invierno, su imagen y otros poemas azules* (1991), *De sueños azules y contrasueños* (1995), *La palabra: sueño y flor de América. Muestra de Oralitura indígena de América* (1997) y *Recado confidencial a los chilenos* (1999) de Elicura Chihuailaf; *Hombre pájaro* (1995) de Lorenzo Ayllapán; *Ceremonias* (1999) y *Puerto Trakl* (2001) de Jaime Huenún; *Sueño de mujer / Zomo pewma* (2000) de Faumelisa Manquepillan; *Walinto* (2001) y *La nieta del brujo* (2003) de Graciela Huinao; *Ojo de vidrio* (2002) de Paulo Huirimilla; *Puliwen Ñi Pewma – Sueños de un amanecer* (2002) de María Isabel Lara Millapán; y *Las tentaciones de Eva* (2003) de Roxana Miranda Rupailaf.

Esta proliferación en el plano editorial, fue acompañada además por una serie de acciones tendientes a promover y apoyar esta producción emergente: la creación de revistas destinadas a difundir la poesía mapuche, como *Pewma, literatura y arte*, *Chispen*, *Sur fugitivo: poesía joven de la Novena y Décima Regiones*, y *Pentukun*; y la realización de eventos de promoción y difusión de la cultura mapuche, como el Encuentro de Creaciones Artísticas Mapuche, organizado por Víctor Cifuentes en 2001 y 2002, o el Primer Encuentro de Poetas Huilliche “Trwun Ulkantun Mapu”, organizado por Jaime Huenún y Paulo Huirimilla en la ciudad de Osorno en 2002. Además, se realizaron

⁸ Casa de las Américas instituyó, en 1994, la categoría “literatura indígena” para galardonar aquellas producciones realizadas por sujetos indígenas de la región. Encuentro necesario leer esta institución en sintonía con la tendencia “indigenizante” en tanto signo de época de la década de 1990.

ediciones más allá de Chile y Argentina, destinadas a difundir esta poesía emergente, como es el caso de *Ül: four mapuche poets* editado en America Society and Literary Review Press, New York, 1998, en la que se publicaron poemas de Jaime Huenún, Graciela Huinao, Lionel Lienlaf y Elicura Chihuailaf. Al mismo tiempo, los poetas comenzaban a ser reconocidos a través de la obtención de premios y becas.⁹ Es decir, se trata de una década en la que la poesía mapuche pasa de representar un referente casi diferido en un poemario de un poeta no mapuche, como es el caso ya mencionado de *Karra maw'n* de Clemente Riedemann, a constituirse en una presencia insoslayable en el campo de la poesía chilena. De hecho, en los días en que escribo estas páginas, Elicura Chihuailaf ha ganado el Premio Nacional de Literatura 2020, el mayor premio de literatura en Chile, recibido por primera vez por un escritor mapuche.

En Argentina, en cambio, el proceso ha sido distinto. En 2008 se edita la antología *Kallfy mapu. Tierra azul*, una edición bilingüe sobre una selección de Néstor Barrón y con prólogo de Osvaldo Bayer. Los catorce poetas incluidos allí son mapuche nguluche, es decir, nacidos en el actual territorio chileno. La ausencia de poetas mapuche puelche, es decir, nacidos en lo que hoy es Argentina, se debe presumiblemente a que no es sino hasta 2009, año en que aparece *Mujeres a la intemperie / Pu zomo wekuntu mew* de Liliana Ancalao y la posterior edición de *Tejido con lana cruda* en 2010 (pero cuya primera edición data de 2001) que la poesía mapuche se hace presente en el horizonte del sistema literario nacional. En la actualidad, además de Liliana Ancalao -sin duda la poeta mapuche de Puelmapu más reconocida hasta el momento- a este mapa de poesía mapuche argentina debe sumarse a Viviana Ayilef, quien ha publicado los libros *Agua de Otoño/Kelleñü* (2009), *Cautivos* (2013) y *Meulén* (2017); y a Moira Millán con su reciente novela *El tren del olvido* (2018). Sin embargo, salvo por esta última

⁹ En 1990, Lionel Lienlaf obtuvo el Premio Municipal de Literatura de Santiago, por *Se ha despertado el ave de mi corazón*. En 1994, Lorenzo Ayllapán obtuvo el premio Casa de las Américas, categoría poesía indígena, por su obra *Hombre pájaro*. En 1999, Jaime Huenún obtuvo el premio “Joven Neruda”, otorgado por la municipalidad de Temuco y la primera mención de honor por su libro *Ceremonias* en el Concurso Municipal de Literatura de Santiago, versión año 2000; además, obtuvo la Beca Fondart para la Creación Literaria (1996-1997), la Beca para Editores del Consejo Nacional del Libro y la Lectura en 1998 y la Beca del Programa de Apoyo a la Investigación y la Creación Artística de la Fundación Andes en 2003. Bernardo Colipán obtuvo la beca Fondart de Creación Literaria en 1997 y la Beca para Editores del Consejo Nacional del Libro y la Lectura en 1998. Paulo Huirimilla obtuvo la Beca para Editores del Consejo Nacional del Libro y la Lectura en 2000. Adriana Paredes Pinda fue galardonada con el primer premio en el Primer Concurso de Poesía en Lenguas Nativas organizado por el Programa de Fomento de las Lenguas Nativas en el Sector Urbano en 1998, y obtuvo en 2002 la Beca para Escritores Noveles del Consejo Nacional del Libro y la Lectura.

novela, el resto de las obras mencionadas han sido publicadas en editoriales patagónicas, de una circulación mayormente regional. Es decir, se trata de una presencia tanto más incipiente y regionalizada que la que se puede apreciar del otro lado de la cordillera.

A su vez, la crítica literaria especializada comienza a prestar atención a estas producciones, ya no sólo desde las academias patagónicas en tanto zona de impregnación de la cultura mapuche, sino también desde las universidades del centro de ambos países: es el caso de las investigaciones que llevan a cabo Magda Sepúlveda y Fernanda Moraga en Santiago, que se suman, aunque desde una perspectiva de abordaje diferente, a la tradición inaugurada en Temuco por Iván Carrasco, Hugo Carrasco y Mabel García Moraga; y es el caso de las investigaciones realizadas desde la Universidad Nacional del Comahue (Neuquén) por el equipo dirigido por Laura Pollastri, particularmente por la investigadora Silvia Mellado; de los trabajos que desarrolla Enrique Foffani - principalmente sobre la obra de Jaime Huenún- desde la Universidad Nacional de La Plata, y de esta investigación en particular, en diálogo permanente con estos pioneros trabajos.¹⁰

Lo cierto es que, más allá de que sea posible reconocer antecedentes de suma relevancia para este estudio, el abordaje de una producción poética indígena implica un desafío crítico en la medida en que se trata de un discurso producido por sujetos históricamente subalternizados. En este sentido, este discurso produce, por un lado y como ya quedó dicho, una fuerte disrupción al interior de los cánones nacionales y su presunta homogeneidad; y, por otro lado y concomitantemente, requiere una ampliación de las elaboraciones teórico-críticas que permitan un abordaje atento a la profunda complejidad de estas poéticas. Resulta evidente que las perspectivas teórico-metodológicas desde las que se piensan otro tipo de escrituras, más “occidentales” por decirlo rápidamente, resultan insuficientes al momento de ingresar a la lectura de estas poéticas, en las que el componente étnico, la ritualidad, la religiosidad, la lengua y los géneros discursivos propios de esta cultura irrumpen en la materialidad de las poéticas. Al mismo tiempo, y aunque pueda parecer contradictorio con lo anterior, la expropiación del territorio ancestral, los múltiples procesos de migración forzada y de relocalización en las periferias urbanas, la opresión lingüística impuesta desde la lógica monolingüe y

¹⁰ Aludiré a estos trabajos en el curso de esta tesis.

monocultural de los Estados nacionales y el contacto forzado entre universos culturales disímiles, constituyen factores que imposibilitan un abordaje esencialista de estas poéticas, exigiendo nuevas perspectivas teórico-metodológicas que permitan trascender este tipo de lecturas. Es en este desafiante filo entre la especificidad de estas producciones y el riesgo de su reducción y esencialización, que procuré elaborar un abordaje crítico capaz de contemplar y sortear ambas advertencias a la vez. Ampliaré sobre las características de este desafío crítico en el apartado dedicado al marco teórico de esta Introducción.

2. Sobre la construcción del corpus

2.1. Incitaciones para su selección

Como advertí líneas arriba, la relevancia de la emergencia de una poesía producida por aquellos sujetos cuya participación en el sistema literario se limitaba a la de encarnar el referente del indigenismo literario, no es advertida por la crítica especializada sino hasta muy avanzada la década de 1990. Sin embargo, es posible señalar algunas lecturas anticipatorias que, desde cierto sector del latinoamericanismo crítico percibían una inminente llegada de este conjunto de textos al campo de las letras. Cuando Martín Lienhard en *La voz y su huella* (1992) señala que la narrativa de José María Arguedas tiende un puente hacia la escritura indígena -y ya no indigenista-, anticipa la emergencia de una poesía como la mapuche:

... una literatura alternativa escrita que se inscribe en los márgenes -abiertos hacia las culturas orales- de la cultura escritural hegemónica. (...) Su escritura no puede representar, pues, directamente la voz de las sociedades marginadas. Ahora, si esta narrativa no es, todavía, una literatura escrita por los sectores marginados, es posible que vaya preparándola o anticipándola. (171)

En esta afirmación, Lienhard señala, por un lado, la emergencia de la poesía indígena y, por el otro, el proceso de legitimación de esta literatura hasta entonces marginal, que será retomada por la crítica chilena al postular la categoría de poesía etnocultural. Dentro de esta denominación se incluye una heterogénea producción en la que puede observarse una amplia diversidad de poéticas, no necesariamente religadas al sustrato indígena. Sin embargo, en la categoría propuesta por la crítica, subyace un

imperativo identitario, es decir, la pretensión de necesaria correspondencia entre la escritura y la pertenencia étnica de los sujetos que la producen. En la investigación que presento aquí, propongo atender a las exigencias analíticas que una serie de obras plantea y frente a las que la capacidad heurística de esta categoría propuesta por Iván y Hugo Carrasco se ve agotada: la noción de “poesía etnocultural” no logra dar cuenta de la heterogeneidad de estéticas que conviven en lo que -al menos provisoriamente- llamo “poesía mapuche”.

La mayoría de los poetas que conforman lo que hoy se denomina a través de este sintagma no ha tenido una vivencia directa de la cultura mapuche, entendiendo por ella la vida rural y comunal, el mapudungun como lengua materna y la religiosidad mapuche. Las principales causas de esta “experiencia diferida” se encuentran en los procesos de destierro y diáspora que ha sufrido este pueblo a partir de la intervención de los Estados nacionales en la Patagonia chilena y argentina. En este sentido, resulta evidente que en gran parte de la producción poética mapuche contemporánea se entabla una relación de correspondencia no necesaria (Hall 1996 33) con la pertenencia étnica de los sujetos que la producen, fruto de la multiplicidad de experiencias atravesadas por esta comunidad indígena. De modo principal, los procesos de des(re)territorialización¹¹ en las periferias urbanas, ya no permiten restringir su universo cultural al repertorio cultural clásico de “lo mapuche”. Esta observación apunta directamente a la construcción del corpus ya que, si se revisa la definición de poesía etnocultural, en la que la implicancia étnica de los sujetos y la presencia del mapudungun en la materialidad textual son clave, gran parte de las producciones que no coinciden en ambas características quedarían excluidas. El corpus que construyo para mi investigación permite pensar las producciones poéticas mapuche contemporáneas como un “lugar de identidad” (Hall, 1996; Briones, 2007) en disputa, en el que se articulan manifestaciones de experiencias y procesos de subjetivación heterogéneos.

Teniendo en cuenta estas cuestiones sumariamente planteadas, ¿cuáles son las incitaciones y motivaciones que subyacen a la construcción de mi corpus? Me interesa observar en una serie de obras poéticas el modo en que la des(re)territorialización forzada sufrida por el pueblo mapuche impacta al interior de las poéticas. Hay una serie de razones que justifican esta selección. En primer lugar, y sin caer en biografismos, existe un

¹¹ Propongo una explicación detallada del uso de esta noción en el segundo apartado del Marco metodológico de esta introducción.

denominador común en este conjunto de autores que tiene que ver con la relación que entablan con la cultura mapuche: en la mayoría de ellos hay una experiencia de lo mapuche mediada por generaciones anteriores que son, en casi todos los casos, los desplazados del ámbito rural y comunal a las ciudades (la única excepción es Adriana Paredes Pinda). Es decir que no hay en ellos una experiencia de “primera mano” en relación al mapudungun, a la religiosidad mapuche ni a la vida comunal. Esta relación mediada con lo mapuche es consecuencia, como ya quedó dicho, de los procesos de diáspora y de migración forzada¹² del pueblo. Y, si bien es preciso aclarar que la reterritorialización en las ciudades no deriva en un proceso de aculturación, debe decirse también que es en la memoria familiar y no en la experiencia personal donde reside el vínculo con la cultura indígena. Esta identidad *warriache* -gente de la ciudad- o *mapurbe* -neologismo acuñado por el poeta David Aníñir para nombrar la subjetividad de los mapuche nacidos en la ciudad- intersecta lo mapuche con la cultura urbana y occidentalizada. El abordaje que propongo de estas poéticas se encuentra en sintonía con lo que advierten Marisol de la Cadena y Orin Starn en la introducción a *Indigenidades contemporáneas: cultura, política y globalización* (2010), cuando afirman que es necesario un esfuerzo para no mostrar al indígena desde una tradición nativista inmutable, para “desbaratar los estereotipos densamente sedimentados acerca de atemporales ‘culturas tribales’” (11).

En segundo lugar y en estrecha relación con lo anterior, observo en este corpus la presencia de una serie de tradiciones heterogéneas que no necesariamente se corresponden con la asunción de una identidad mapuche. Preciso introducir aquí una noción, que resulta de suma relevancia en las indagaciones que esta tesis presenta: se trata de la noción de “correspondencia no necesaria” propuesta por Stuart Hall en su introducción al volumen *Cuestiones de identidad* (1996). Allí, Hall repasa las perspectivas desde las que el materialismo dialéctico ha concebido la identidad a partir de la relación entre la estructura y la agencia, es decir, entre las condiciones de existencia

¹² No desconozco que términos como migración forzada, diáspora o exilio tienen matices en su significado, aun cuando están relacionadas, ya que en todas se trata de una circunstancia externa la que provoca el desplazamiento. Sin embargo, hay un consenso en la crítica para utilizar estos términos de manera sinonímica. En todo caso, mi opción se da por el término “desterritorialización”, con la acepción específica que introduciré en las próximas páginas.

que el sujeto no elige, y las formas en que actúa desde las posiciones específicas que ocupa. En este sentido, Hall apunta que

... necesitamos, por decirlo de algún modo, cerrar la brecha entre una y otra cosa: vale decir, una teoría que señale cuáles son los mecanismos mediante los cuales los individuos, como sujetos, se identifican (o no se identifican) con las “posiciones” a las cuales se los convoca; y que indique cómo modelan, estilizan, producen y “actúan” esas posiciones, y por qué nunca lo hacen completamente, de una vez y para siempre, mientras que otros no lo hacen nunca o se embarcan en un proceso agonístico constante de lucha, resistencia, negociación y adaptación a las reglas a través de las cuales se autorregulan. En resumen, queda pendiente la exigencia de pensar esta relación del sujeto con las formaciones discursivas *como una articulación* (todas las articulaciones son verdaderamente relaciones de correspondencia no necesaria, esto es, se fundan en la contingencia que reactiva lo histórico). (32-33)

Me interesa pensar desde este aporte cómo las poéticas que estudio no necesariamente se religan al orbe cultural mapuche -esa posición a la que se los convoca, parafraseando a Hall- revelándose ante esta suerte de imperativo étnico que supone que las producciones culturales de estos sujetos deben corresponderse ajustadamente con su pertenencia étnica. En este sentido, relevo en las poéticas una correspondencia no necesaria que se manifiesta en la presencia de tradiciones musicales, literarias, históricas, religiosas y filosóficas que no pertenecen al universo cultural indígena, pero con la que, sin embargo, se articulan. Es el caso del diálogo con la tradición judeo-cristiana de la poesía de Roxana Miranda Rupailaf, de la retórica punk de David Aníñir Guilitraro, de la reelaboración, de los diálogos poéticos de Jaime Huenún Villa con Georg Trakl, Osip Mandelstam y Franz Fanon, de la asunción de un posicionamiento feminista en el caso de Roxana Miranda Rupailaf, y de las referencias a la literatura latinoamericana en los casos de Liliana Ancalao y Adriana Paredes Pinda. Como advierte Fernanda Moraga García (2016),

Nos referimos a un corpus, tanto de mujeres como de hombres, que libera las categorías impuestas a la poesía y al sujeto mapuche, en relación a un origen y a un anclaje “étnicamente” correcto (Moraga 2009a). Pensamos en estos momentos en poetas, además de Adriana Pinda, como Roxana Miranda Rupailaf, Jaime

Huenún, Liliana Ancalao, Ivonne Coñuecar, Bernardo Colipán, David Aññir, Maribel Mora Curriao y Yeny Díaz Wentén, solo por citar algunos nombres. (162)

Ante este señalamiento de Moraga, es preciso advertir también que en este corpus no incluí otra serie de autores que quizás podrían coincidir más con ese “anclaje étnicamente correcto” al que alude la crítica. Me refiero a las poéticas de Elicura Chihuailaf o Lionel Lienlaf,¹³ por sólo nombrar dos casos fuertemente referenciados en el subcampo de la poesía mapuche, en las que sí es posible leer una presencia del sustrato indígena innegable. En efecto, el término que Chihuailaf escoge para autodenominar su poesía y su labor poética, “oralitura” y “oralitor” respectivamente, remite al universo de la oralidad y de la conversación intraétnica como materia prima de su elaboración poética. Teniendo en cuenta que se trata de los dos autores más legitimados por la crítica, elegí para este trabajo de investigación poetas que no hayan recibido una atención semejante.

Al mismo tiempo, advierto que no es posible marcar una coincidencia generacional entre los autores del corpus, más allá de que las publicaciones de las obras se hayan dado entre 1999 y 2016, es decir, casi en su totalidad en lo que va del siglo XXI. Sin embargo, sí es posible constatar que comparten un discurso epocal,¹⁴ que tiene que ver con la coincidencia en una coyuntura política y social que todos transitan: la conflictividad en torno a los procesos de recuperación de tierra, la resistencia a la instalación de empresas transnacionales en el territorio mapuche ancestral, la marginación por etnia y clase sufridas en las ciudades a las que fueron desplazados, la proscripción y pérdida de la lengua, en síntesis, una serie de tópicos reiterados y estrechamente vinculados a la historia reciente del pueblo mapuche.

Es en este corpus que me interesa explorar de qué manera son elaborados tres núcleos problemáticos que se construyen en torno a las nociones, en sí mismas complejas, como veremos, de identidad, comunidad y cuerpo. El conjunto de problemas que reponen los textos poéticos en torno a esas nociones es lo que concibo como “núcleos problemáticos”. Elijo estos tres núcleos por tratarse de aspectos que entran en crisis a

¹³ Poeta que, como el primero, también fue nominado para el Premio Nacional de Literatura en la competencia correspondiente a este año.

¹⁴ En este sentido, adscribo a la concepción de época brindada por Claudia Gilman (2003), quien la define como la “convergencia de coyunturas políticas, mandatos intelectuales, programas estéticos y expectativas sociales (que) modificó los parámetros institucionales y los modos de leer y producir literatura y discursos sobre la literatura” (36-37).

partir del ultraje perpetrado contra este pueblo. En primer lugar, el problema en torno a la identidad: planteo la pregunta por el modo en que estas poéticas escenifican procesos de identificación en su doble sentido, en tanto reivindicación de una procedencia étnica común y en tanto articulación de procesos de subjetivación heterogéneos. En segundo lugar, y en estrecha relación con lo anterior, me interesa relevar las formas de comunidad que forjan estas poéticas luego de que el espacio comunal original -lo que se designa bajo el concepto de *lof*- ha sido saqueado. Producida en su totalidad desde el espacio urbano, esta escritura ensaya formas de comunidad en las que la alteridad que define ese *nosotros* ya no puede comprenderse en el término *wingka* -blanco- o, en todo caso, el término *wingka* está señalando todas las formas opresivas del poder y ya no simplemente al sujeto no mapuche. En tercer y último lugar, propongo rastrear las representaciones del cuerpo que se presentan en el corpus. El cuerpo indígena ha funcionado históricamente como metonimia del territorio a conquistar. En el corpus que me ocupa hallo dos modulaciones en la representación del cuerpo: una, en tanto superficie de inscripción de la violencia (neo)colonial; otra, casi en relación de oposición a la anterior, en tanto territorio de evasión de las normas comportamentales asignadas a estas corporalidades. Así, identidad, comunidad y cuerpo constituyen la tríada conceptual que concentran los núcleos problemáticos desde los que ingreso a la lectura de las obras.

2.2. Corpus

De acuerdo a lo presentado, el corpus de esta investigación quedó conformado por diez obras poéticas:

Ancalao, Liliana. *Mujeres a la intemperie*. Buenos Aires: El Suri Porfiado, 2009.

----- *Tejido con lana cruda*. Buenos Aires: El Suri Porfiado, [2001] 2010.

Aniñir Guilitraro, David. *Mapurbe: venganza a raíz*. Santiago: Pehuén, 2009.

----- *Guilitranalwe*. Santiago: Editorial Quimantú, 2014.

Huenún Villa, Jaime. *Ceremonias*. Santiago: Editorial Universidad de Santiago, 1999.

----- *Reducciones*. Santiago: LOM, 2012.

----- *La calle Mandelstam y otros territorios apócrifos*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2016.

Miranda Rupailaf, Roxana. *Seducción de los venenos*. Santiago: LOM, 2008.

----- *Shumpall*. Santiago: Del Aire Editores, 2011.

Adriana Paredes Pinda. *Parias zugun*. Santiago: LOM, 2014.

3. Hipótesis y objetivos

Este trabajo se inició a partir de una hipótesis general, vinculada principalmente a la problematización de la noción de identidad que el corpus presenta. En el transcurso de la investigación, empero, se presentaron otros núcleos problemáticos -los mencionados líneas arriba- a los que fue preciso indagar a partir de hipótesis específicas. De esta manera, cada uno de los capítulos se desarrolló a partir de estos interrogantes iniciales, que presento a continuación a modo de hipótesis.

En primer lugar, entonces, la hipótesis general desde la que he comenzado este recorrido investigativo es la siguiente: la poesía mapuche contemporánea entabla una relación de correspondencia no necesaria con la pertenencia étnica de los sujetos que la producen, fruto de la multiplicidad de experiencias atravesadas por las comunidades indígenas. De modo principal, los procesos de des(re)territorialización forzada, ya no permiten restringir su universo cultural a lo rural y comunitario. Esta correspondencia no necesaria queda manifiesta en la diversidad de poéticas, por las que los poetas circulan sin responder al imperativo étnico, y en los que puede leerse una alternancia de presencia/ausencia del sustrato indígena.

En segundo lugar, y, nuevamente, en función de los núcleos problemáticos trabajados, fueron surgiendo tres hipótesis específicas. La primera plantea que la heterogeneidad de poéticas que constituyen el corpus no resisten una concepción fija y totalizadora de la identidad. En dichas poéticas se escenifican principalmente dos estrategias discursivas vinculadas a la representación de los procesos de subjetivación: la primera, consiste en el uso estratégico del esencialismo que recentra la identidad en torno al componente étnico a los fines de la visibilización y el reconocimiento; la segunda, manifiesta los procesos de fricción que se suscitan al conjugarse dos o más universos culturales que conviven en un mismo sujeto sin resolución, es decir, sin alcanzar un sincretismo que resuelva la tensión.

La segunda hipótesis específica postula que los procesos históricos de reducción y diáspora imposibilitan que la forma de comunidad ancestral, el *lof*, incluya a todos

aquellos que se identifican como mapuche: este espacio primigenio se hace presente en las poéticas bien en su forma original como *locus* de referencia trascendental en los procesos de subjetivación de estas identidades en la diáspora, bien reorganizándose en otros enclaves. En ambas representaciones, la lengua indígena se infiltra como elemento “comunalizador”, más allá de la castellanización impuesta. Al mismo tiempo, se advierte la presencia de una serie de agrupamientos, de formas de comunidades textuales que configuran un *nosotros* o un *nosotras*, cuyo dato común excede claramente el componente étnico, forjándose en torno a experiencias compartidas de *otrificación* y *munidad*.

Por último, la tercera hipótesis específica postula que la corporalidad es representada en una doble modulación en la que coexisten, por un lado, la relación metonímica tierra a conquistar/cuerpos a dominar que signa la concepción colonizadora del cuerpo indígena -vuelto objeto de conquista, de estudio, o bastidor en el que se inscriben las marcas de la pobreza, la exclusión y el trabajo precarizado- y, por otro, la representación que extrae al cuerpo indígena de esa posición de objeto desmarcándolo tanto de la concepción colonizadora como de la de la propia tradición étnica: el cuerpo se vuelve territorio e instrumento de evasión de los sistemas de dominio a través de la improductividad, el consumo de estupefacientes y la pulsión erótica. En esta segunda modulación, la corporalidad indígena se desmarca tanto de la posición del cuerpo dócil de conquista/integración, como de los mandatos comportamentales étnicamente correctos a partir de agencias que ya no remiten al universo cultural mapuche.

Al igual que con las hipótesis, he iniciado esta investigación con determinados objetivos, uno general y tres objetivos específicos, forjados a la luz de las problematizaciones surgidas del corpus bajo estudio. En este sentido, el objetivo general ha sido describir y analizar las diversas poéticas que conforman el corpus, atendiendo a su heterogeneidad constitutiva y generando un acercamiento teórico y crítico capaz de trascender las concepciones esencialistas o etnificantes de estas subjetividades, y que contemple las múltiples experiencias por ellas atravesadas.

Los objetivos específicos, por su parte, pueden entenderse en correspondencia con los tres núcleos de indagación que este trabajo propone. En relación al primero, me propuse relevar y analizar las estrategias discursivas de representación de la identidad comprendidas en el corpus, observando los diversos procesos de subjetivación que allí se escenifican. En cuanto al segundo, intenté rastrear e indagar las formas de comunidad manifiestas en las poéticas, atendiendo tanto a las recreaciones del *lof* como espacio

comunal primigenio, como a los reagrupamientos que trascienden el componente étnico. Por último, en lo que a al tercer núcleo de investigación refiere, busqué reconstruir las representaciones de la corporalidad indígena que el corpus propone, tanto en su cariz metonímico entre territorio y cuerpo, como en su representación en tanto espacio de desvío de la norma comportamental.

4. Marco teórico

4.1. Particularidades y requerimientos de un corpus de poesía indígena

Una investigación que presenta como objeto de estudio un corpus que se nombra a través del sintagma “poesía mapuche”, exige comenzar su abordaje desde la explicitación de esta denominación. Para empezar, es preciso advertir que se apela a este sintagma a modo de convención, pero que confluyen allí una serie de problematizaciones de las que esta investigación se propone dar cuenta, en la medida de sus posibilidades. La primera distinción necesaria es que se trata de un corpus de literatura indígena y no indigenista, es decir que no se cumple aquí el esquema advertido por Cornejo Polar (1978) en el que el sistema de producción y consumo pertenecen a un mismo signo social -capas medias, urbanas y letradas-, mientras que el referente -el universo indígena- difiere ostensiblemente de dicho sistema. Al mismo tiempo, y si bien no se trata de literatura indigenista, sí es posible asociarla a aquello que el crítico peruano denominaba “literaturas heterogéneas”, en la medida en que son escrituras “situadas en el conflictivo cruce de dos sociedades y dos culturas” (8), en tanto su producción se encuentra atravesada por la duplicidad y pluralidad de signos socio-culturales.

En un sentido similar, Martin Lienhard (1992) habla de “literaturas escritas alternativas”, comprendiendo bajo este nombre a aquellas producciones en las que la presencia del conflicto étnico-social se pone de manifiesto, y en las que media una “yuxtaposición o interpenetración de lenguajes, formas poéticas y concepciones cosmológicas de ascendencia indio-mestiza” (16). En ellas, la ausencia de cualquier tradición homogeneizadora o normativa se vuelve evidente. Estas tres dimensiones de análisis -la lengua, la forma poética o estructura literaria y la cosmovisión-, son las mismas que distingue Ángel Rama (1982) cuando delimita la especificidad de las producciones latinoamericanas a las que llama “literaturas transculturadas” y en las que detecta la “continuidad histórica de formas culturales profundamente elaboradas por la

masa social, ajustándola con la menor pérdida de identidad a las nuevas condiciones fijadas por el marco internacional de la hora” (88). Sin embargo, y sin que esto vaya en detrimento de la productividad crítica de estas categorías a la hora de leer obras como las que me ocupan, estas elaboraciones abordan corpus que si bien abrevan en el sustrato indígena -en sus temas, en sus lenguajes, etc.- son producidas por autores no indígenas o a los que se podría considerar blancos.¹⁵ Con una excepción: se trata de Martin Lienhard, quien, como se vio en el apartado “Corpus”, prevé la emergencia de esta literatura cuando señala que comienza a ser visible la aparición de una literatura de “concepción escritural” (169) perteneciente a los sectores marginados, como resultado del acceso de una porción de las comunidades a la cultura escritural moderna. Con todo, y más allá de la lúcida anticipación de Lienhard, la literatura indígena no formaba parte del horizonte de reflexión de estas elaboraciones críticas.

La emergencia de una escritura en la que asume la voz aquel que en el indigenismo literario representaba el referente, presentó un desafío para la crítica que ya no podía seguir pensando estas producciones desde la matriz del indigenismo literario. Al tratarse de una producción altamente disruptiva, la crítica especializada -principalmente la desarrollada en las academias del sur de Chile- busca generar categorías capaces de dar cuenta de la especificidad de estas escrituras.

A partir de los años noventa, comienzan a elaborarse una serie de investigaciones tendientes a problematizar estas poéticas: en este sentido, se destacan las propuestas de Iván Carrasco (2000, 2003, 2005, 2008), Hugo Carrasco Muñoz (1993, 2002) y Mabel García Barrera (2006, 2008) quienes fundan su valor a partir, precisamente, de la “implicancia étnica” (Carrasco, I. 1995:57) de los sujetos que producen el discurso. Para pensarlas proponen la categoría de “poesía etnocultural”, estableciendo una clara distinción, por un lado, con la discursividad comunal de los *ül, nütram, epew y konew* - canto, discurso, relato y adivinanza, respectivamente- aduciendo la “conciencia escritural” (Carrasco, I. 1995) que media en su producción; y, por otro lado, con la matriz indigenista, en la que el discurso era producido por y para un sujeto blanco. La categoría intenta dar cuenta de una escritura que, a diferencia de la “etnoliteratura”¹⁶ basa su valor

¹⁵ En los estudios de Cornejo Polar, Rama y Lienhard, se abordan principalmente obras de Arguedas, Roa Bastos, Guimarães Rosa, César Vallejo, Juan Rulfo y García Márquez, entre otros.

¹⁶ Es decir, aquella poesía de transmisión oral y cuyo valor radica en la conservación de una cultura que pasa de generación a generación por medio de la repetición y que se produce exclusivamente al interior de la comunidad.

en la originalidad y en la innovación, y que cuenta con el “presupuesto de la interculturalidad” (Carrasco, I. 2003) al establecer un doble destinatario: la comunidad indígena y el *wingka*. Resulta evidente el esfuerzo por operar una puesta en valor de esta poesía emergente, advirtiendo su distancia respecto del indigenismo literario y, al mismo tiempo, remarcando la etnicidad de los sujetos que la producen. En efecto, los rasgos distintivos que esta crítica señala en la -por ella denominada- poesía etnocultural aluden estrictamente a la marca de etnicidad presente en la materialidad del texto: el doble registro, refiriendo a las ediciones bilingües mapudungun/español, y el collage etnolingüístico, es decir, la introducción de términos significativos de la cosmovisión mapuche que no son traducidos por los poetas, sino que ingresan en mapudungun al texto en español. Evidentemente, el acento de la crítica está puesto en la pertenencia étnica de los sujetos y su huella en la poesía, llegando incluso a afirmar que estas poéticas son “testimonios de una vida más humana” (Carrasco, H. 2002:87) por el sólo hecho de ser producidas por indígenas.

Los aportes que estas elaboraciones críticas realizan al estudio de la poesía mapuche contemporánea son innegables, principalmente por tratarse de la primera lectura en atender y advertir el impacto que estas producciones generan al interior de los cánones poéticos nacionales. Sin embargo, la acentuación de la pertenencia étnica de los sujetos que la producen y de la marca de etnicidad en la materialidad textual como característica principal de clasificación, termina por cristalizar en una serie de “criterios de admisibilidad” (15), como advierte Rodrigo Rojas (2009) a una heterogeneidad de poéticas que no siempre encajan en esta categoría de análisis. En efecto, una parte significativa de la producción poética mapuche actual no comparte los rasgos distintivos mencionados, por lo que los alcances heurísticos de la noción de poesía etnocultural encuentra sus límites. Los ya mencionados procesos de invasión, expropiación y des(re)territorialización atravesados por el pueblo mapuche a partir de las últimas décadas del siglo XIX, imposibilita restringir su universo cultural a lo rural y comunitario: obligados al desplazamiento a las ciudades, despojados de sus tierras y relocalizados en los márgenes urbanos, estos sujetos comienzan a hacer convivir su cosmovisión indígena con otros universos culturales que pasan a ser parte constitutiva de esta escritura emergente. Es a partir de esta constatación que surge el interés por indagar de qué manera estas poéticas están escenificando identidades que no necesariamente se remiten al sustrato indígena. Esta indagación requiere articular, en un sentido interdisciplinar

profundo, aportes provenientes tanto de la antropología -que permitan atender a la especificidad de estas producciones- como de los estudios literarios -que posibiliten trascender la lectura “aboriginalizante” de esta discursividad- para recolocarla en el horizonte de los debates culturales contemporáneos.

4.2. La territorialidad mapuche, una lectura necesaria

Por todo lo dicho hasta aquí, resulta notable que los procesos de expropiación, empobrecimiento, migración forzada y relocalización del pueblo mapuche, constituyen fenómenos de alto impacto en los procesos de subjetivación que se escenifican en las poéticas, no sólo en cuanto a la discursividad relativa a la identidad, sino también en relación a la reconfiguración de las comunidades y de las corporalidades indígenas. En este sentido, la noción de territorialidad, profundamente reelaborada por el pensamiento teórico y crítico reciente y también desde una concepción interdisciplinar (se trata de una noción repensada tanto desde la disciplina “más próxima” -la geografía- como desde otras que también toman injerencia en su redefinición, como la antropología, la sociología y los estudios literarios), resulta de una centralidad transversal a todas las indagaciones que se presentan en este trabajo. Por ello considero necesario establecer aquí una serie de consideraciones fundamentales respecto de ciertos núcleos problemáticos que conforman esta reelaboración teórica, para hacer visible desde qué presupuestos teóricos y bajo qué notaciones hago referencia a los procesos de des(re)territorialización a lo largo de este trabajo. Recupero a continuación una serie de aportaciones teóricas que ayudarán a allanar el camino de esta noción.

En “El giro territorial. Acerca de algunas relaciones entre territorialidad y escritura”, Nancy Calomarde (2019) afirma que la tríada conceptual conformada por las nociones de identidad, territorialidad y temporalidad, en tanto matriz nodal de la modernidad literaria latinoamericana, ha venido exponiendo su agotamiento. Desde la perspectiva de la autora, el vínculo indisociable entre literatura, espacialidad y subjetividad ha funcionado como fundamento de las elaboraciones críticas centrales del pensamiento latinoamericanista. Sin embargo, advierte que los múltiples procesos de transnacionalización de la cultura, la intensificación de las diásporas y las migrancias, la globalización de la comunicación y la consecuente redefinición de lo local y lo global, y la configuración de comunidades virtuales, entre otros procesos, dan cuenta del “estallido de estas nociones” (256) y de la necesidad de generar una actualización en torno a la reflexión sobre la imbricación de identidad, territorialidad y temporalidad. No se trata,

desde luego, de declarar una desterritorialización sin más de los sujetos y sus experiencias de subjetivación, sino de retomar, desde una perspectiva crítica que contemple este nuevo escenario regional, aquella articulación central para el pensamiento latinoamericanista entre sujeto y territorio. Como advierte la autora, el pensamiento crítico ha venido proporcionando una serie de nociones-metáforas a través de las cuales busca dar cuenta de la especificidad de las experiencias territoriales del presente. Así, nociones como las de frontera, periferia, no-lugar, interseccionalidad, etcétera, responden de manera sintomática a este reclamo evidente de redefinición. Es a este llamado que asiste la reflexión de Calomarde, proponiendo pensar la territorialidad¹⁷ desde una perspectiva geo-inter-subjetiva, es decir, sumando a la redefinición de la noción de territorio, el análisis de los procesos geopolíticos y geoculturales que atraviesan las instancias de subjetivación a través de las cuales los sujetos se apropian y construyen “un modo de estar en el mundo” (259). En este sentido, propone pensar la territorialidad como una operación epistemológica, como un modo de conocer: “una operación cultural a partir de la cual los sujetos construyen una experiencia del mundo y de sí mismos en relación a un hábitat determinado” (264). En síntesis, Calomarde reclama un cambio en el punto de vista de la territorialidad que ya no reenvíe a la tríada deconstruida al principio, sin recaer tampoco en las concepciones cosmopolitas de la aldea global o del “nomadismo finisecular” (265). Esta advertencia resulta fundamental en esta breve revisión de la noción de territorialidad que aquí presento. Frente a un corpus de poesía mapuche como el que me ocupa, no parece viable declarar la desterritorialización sin más, casi como un efecto de liberación de ciertas ataduras esencialistas de definición de los sujetos, como podría entenderse la pertenencia a un territorio. El reclamo de la tierra sigue siendo, como ya lo advertía José Carlos Mariátegui (1928) *el problema del indio*: a poco de cumplirse un siglo de la tesis mariáteguiana, la conflictividad en torno a la restitución de las tierras indígenas expropiadas, continúa marcando la agenda política en la relación entre los Estados nacionales y las comunidades indígenas. En este mismo sentido se dirige lo apuntado por Ticio Escobar en “La identidad en los tiempos globales” (2006), cuando señala que

¹⁷ Calomarde señala una distinción fundamental para su reflexión, dada en el pasaje de la noción de “territorio” a la de “territorialidad”: ese sufijo “dad”, da cuenta del proceso de abstracción al que se ha sometido a la noción inicial, proceso implicado ya en su estructura semántico-lexical, y que manifiesta su cariz de noción epistemológica, es decir, de modo de conocer.

Se ha repetido mucho que las identidades ya no son definidas según sus emplazamientos fijos sino consideradas en sus muchos tránsitos; sin embargo, la transterritorialidad no implica el archivo de la problemática de los territorios. Hay cuestiones cuyo tratamiento exige la consideración de las figuras de suelo y frontera: las demandas de pueblos indígenas basadas en el derecho a las tierras tradicionales; la descentralización estatal, la aplicación de políticas culturales a nivel nacional y regional, la gestión sociocultural ligada a municipios y otras entidades locales y las reivindicaciones que involucran temas ambientales, no pueden alegremente ser “desterritorializadas”. (69)

En consecuencia, considero necesario recuperar el análisis propuesto por diversos pensadores en torno a las causas que subyacen a las experiencias migratorias, para entender de qué manera estos desplazamientos forzados nada tienen que ver con la lógica celebratoria de la desterritorialización. En “El espacio transnacional de la experiencia migrante” (2019) Abril Trigo señala:

... los movimientos migratorios, no importa si individuales o masivos, están íntimamente vinculados al desarrollo socio-económico desigual entre distintas regiones entrabadas en complejos regímenes de expulsión y de atracción, por lo cual las migraciones obedecen siempre a múltiples causas de índole social, cultural, política y económica cuya combinatoria sobredetermina las diversas modalidades de exilios, diásporas, desplazamientos y migraciones históricamente registrables. (63)

A continuación, Trigo marca tres hechos determinantes en las fugas migratorias: el racismo, la discriminación y el colonialismo interno. En el caso mapuche, estas tres causas constituyen la base de la diáspora. Como advierte el autor, la información acerca de las migraciones internas -es decir, dentro de los límites nacionales- es muy escasa, aun cuando esta representa tres cuartas partes del fenómeno migratorio. Sin embargo, basta tomar los últimos datos censales, que arrojan que más del 80% de la población mapuche reside hoy en las ciudades -capitales de provincias o, incluso, capitales nacionales-, para entender el profundo impacto producido al interior de un pueblo, claramente forzado al desplazamiento. Las consecuencias inevitables de este movimiento -sea interno o transnacional- es el engrosamiento de las periferias urbanas en urbanizaciones improvisadas y tomas de terrenos, el incremento de la desocupación y la pobreza, o bien, la ocupación de todo el segmento de migrantes en edad productiva en las labores más

devaluadas.¹⁸ Esta etnificación de la distribución del trabajo será profundizada en el tercer capítulo de este estudio, en la indagación dedicada a las representaciones del cuerpo indígena en el corpus. Esa “constante zozobra” (68) a la que alude Trigo como característica del migrante, arraigado en un sentimiento de extranjería al que ha sido condenado -trátase de migrantes internos o de transnacionales- se evidencia transversalmente en todas las poéticas del corpus. Como advierte el crítico, la migrancia excede la traslación geográfica, y llega a flexionar un locus de enunciación marcado por la inestabilidad que esta misma extranjería, o “desarraigo constitutivo” (77) produce. En este sentido, Trigo entabla una discusión abierta con las metáforas que el latinoamericanismo literario reelaboró desde la antropología cultural y propuso para pensar la singularidad del continente: *mestizaje* o, incluso, *transculturación*, señalan términos sintéticos que en su pretensión de denotar la conflictiva historia de colonialidad que caracteriza a la región, ofrecen significados “acabados” de lo que aún es beligerante e inestable.

Al mismo tiempo, leo una coincidencia entre lo señalado por el autor y por Calomarde al oponer la figura del migrante a la del cosmopolita: mientras el segundo es capaz de sentirse “en casa” donde quiera que esté, el primero nunca es abandonado por un sentimiento de “extranjería” que todo su entorno insiste en señalar. Esa es, precisamente, la experiencia sobre la que reflexiona Antonio Cornejo Polar en diversos trabajos a partir de la vida y la obra de José María Arguedas.¹⁹ En “Tradición migrante e intertextualidad: el caso Arguedas” (1994), Cornejo Polar retomará un término arguediano, “forasterismo”, para designar “esa desasosegante experiencia de ser hombre de varios mundos, pero a la larga de ninguno, y de vivir siempre -desconcertado- en tierra ajena” (48). Para el autor, toda la obra de Arguedas está signada por la “gesta migrante” (48). Ese contundente desplazamiento desde el campo a las ciudades, que hizo que en la segunda mitad del siglo pasado Perú pasara de tener un 65% de población rural a tener

¹⁸ Como afirma el autor, “la migrancia y la diáspora operan respecto al estado-nación la misma función estructural que el mercado informal y el desempleo cumplen en el sistema capitalista. No obstante contradecirla en apariencia, llenan una necesidad estructural, un agujero negro donde la nación falla y en la falla hace visible el envés de su textura imaginaria” (75).

¹⁹ Como advierte Cornejo Polar, siempre que se habla de Arguedas, el límite entre la “falacia biográfica” y la obra, tiende a difuminarse. La imbricación entre estas dos dimensiones en la producción literaria arguediana es palmaria.

un 70% de población urbana, convierte a la figura del migrante en un representante ineludible de los procesos modernizadores atravesados por la región. Y, en este sentido, Cornejo Polar afirma que la condición migrante “es en algún punto contraria al afán sincrético que domina la índole del mestizo” (49). Esta distinción entre la figura del migrante y la del mestizo, será posteriormente desarrollada por el crítico al proponer la noción de “heterogeneidad no dialéctica” (1996) vinculada, precisamente, al discurso migrante. Esta noción, cuya productividad en la reflexión sobre la identidad que este trabajo propone se evidenciará en el primer capítulo, remite necesariamente a la figura del migrante y a los procesos de desplazamiento de las zonas rurales a las urbanizaciones que caracterizó a los países de la región durante gran parte del siglo pasado.

¿Desde qué nociones/conceptos, entonces, resulta posible pensar los procesos de des(re)territorialización forzada a la que se sometió al pueblo mapuche? Una noción central para el análisis de la territorialidad mapuche presente en las poéticas que me ocupan es la de “arreo”, trabajada por Silvia Mellado. Esta noción requiere una breve reconstrucción genealógica de su uso para lograr entender las connotaciones, profundamente ancladas en la historia reciente del pueblo mapuche, implicadas en ella. El primer texto en el que se encuentra esta noción asociada a la historia mapuche es *Y Félix Manquel dijo...*, texto recogido y transcrito por Enrique Perea a partir de las conversaciones sostenidas con Félix Manquel en las que el médico le pregunta sobre la vida y las costumbres de los tehuelche. Este volumen, “inspirado y corregido” por Rodolfo Casamiquela,²⁰ como se advierte en el texto introductorio, se editó en 1987, cuatro años después de la conversación entre don Manquel y Perea. Allí, Manquel alude al modo en que los mapuche fueron llevados desde la Patagonia hasta Buenos Aires, luego de la Conquista del Desierto. Y toma la palabra “arreo” para ilustrar esta forma de conducir, en manada y a pie, a fuerza de amenaza y degollando a quienes se cansaran o quisieran abandonar la marcha: “...los llevaron todos a pie. Los arriaron todo la toldería, los llevaron, los que cansaban los mataban ahí. Los llevaron a Buenos Aires” (67). Ante la lectura de este testimonio, Liliana Ancalao (2010) entabla un diálogo textual con don

²⁰ Rodolfo Casamiquela es uno de los mayores defensores de la tesis según la cual los mapuche son chilenos y han invadido y sometido al pueblo tehuelche, pueblo originario de la Patagonia argentina. Sin embargo, en este texto corregido por él mismo hace más de treinta años, el entrevistador de don Manquel pregunta puntualmente por las diferencias entre mapuche y tehuelche, obteniendo por respuesta “No hay diferencia, modo de hablar lo único; y después todo como lo mismo” (69). Cuesta entender la obstinación en sostener una tesis desmentida por boca de las supuestas “víctimas”.

Manquel, y responde en su ensayo “Eso es lo que é”, leído en el “XXVIII Encuentro de Escritores Patagónicos”, en la mesa “200 años escribiendo la Argentina” a propósito de la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y publicado en el estudio de Silvia Mellado (2014) *La morada incómoda: Estudios sobre poesía mapuche*: “Eso es lo que é Don Manquel, kimche. Ni éxodo ni exilio. El nutram del arreo. De cuando el ejército argentino nos arreó como animales. De cuando encontraban placer en nuestra agonía” (167). Es a partir de esta doble referencia que Mellado analiza desde una perspectiva semántica e histórica los modos en que se produjeron los desplazamientos de los diversos “ocupantes” de ese territorio:

La lectura de la occidentalización de América y de los tránsitos -desde la periferia al centro o desde la frontera hacia más allá o más acá de ella- leídos en tanto arreo acentúan la idea de un cuerpo como mercancía. Al mismo tiempo, devuelve a la frontera su carácter de red de relaciones sociales y económicas que, en palabras de Diego Escolar, no puede dejar de examinarse sin el abordaje del papel del Estado y los posicionamientos negociados -construidos- por sujetos activos (Escolar 2000:256-277). Mientras se exterminaba al pueblo indígena o se lo “arreaba”, la Patagonia como zona de frontera fue poblada por *cullin* o *culliñ* que, en lengua mapuche, significa bienes materiales la primera y animal la segunda (Erize 1960: 87), vocablos que se usan actualmente como sinónimos. El cuerpo del indio arriado fuera de la zona que sería (o para que pueda ser) productiva, se vuelve una mercancía de menor valor que el ganado o, en palabras de Bandieri, el nuevo agente de ocupación. El avance del límite civilizador constituye el avance del *culliñ*, animal, para general *cullin*, dinero, no sólo por medio del ganado sino a través de la especulación de tierras que se constituían como un ahorro especulativo en manos de unos pocos dueños. (85-86)

Desde la lectura de Mellado, entonces, el “arreo” se da en una doble dirección: la primera, consiste en sacar el cuerpo indígena, vaciar ese territorio para que efectivamente quede desierto; la segunda, en llevar allí el ganado, incorporando la economía patagónica a la matriz que ya regía a la nación, la agrícola-ganadera.²¹ Así, la noción de “arreo”,

²¹ Para Pablo Marimán (2006), el “arreo” del indígena sucedió en una segunda instancia de la conquista de su territorio. La primera consistió en el saqueo de su ganado, como primera forma de debilitamiento: “El ganado fue uno de los primeros patrimonios arrebatados al *Mapuche*, luego lo será la tierra. Es decir, la base material de la existencia fue un objetivo de trasfondo si es que lo comparamos con la conquista espiritual o la mentada civilización indígena que aparecían

elaborada desde la perspectiva aquí desarrollada y comprendiendo en ella el espesor histórico que encierra, es uno de los conceptos que trabajaré al analizar los desplazamientos forzados a los que se sometió al pueblo mapuche y las huellas de estos procesos que es posible leer en las poéticas.

Una segunda noción que resulta pertinente para analizar la territorialidad mapuche es la de “reducción”. Este concepto, profundamente trabajado desde la historiografía mapuche y no inocentemente elegido como título de uno de los poemarios de Jaime Huenún que conforman el corpus, atraviesa la historia mapuche en la transición forzada de pueblo independiente a la dominación por parte de los Estados nación. La operación de expropiación de tierras y posterior reasignación de pequeñas parcelas improductivas, conocidas popularmente como “reducciones”, imperó principalmente en las negociaciones que el Estado chileno mantuvo con las comunidades mapuche de Ngulumapu. Es decir, mientras que en lo que actualmente es el territorio de Argentina, la operación predominante fue la de exterminio y de arreo, en el país trasandino se impuso un simulacro de negociación, en el que los vencidos podían incluso llegar a aspirar a tener algún título de propiedad -ostensiblemente inferior a la tierra expropiada, desde luego- a través de los títulos de Merced. Como apunta Pinto Rodríguez (2000), la ocupación del territorio indígena fue ejecutada por el Estado chileno como un acto legítimo: habida cuenta que esa extensión formaba parte del territorio nacional, no se trataba de conquistarlo, sino simplemente de tomar posesión. A su vez, la ocupación fue acompañada de un proceso de expropiación, presentado a la sociedad chilena como un acto de civilización: la introducción de la propiedad privada habilitaba -vía títulos de Merced- a que cada propietario pudiera vender libremente su propiedad. Así, la ocupación y la expropiación le permitieron al Estado incorporar un vasto territorio a la zona productiva de la Nación, sin dejar de esgrimir la intención civilizatoria como telón de fondo. Los números de la expropiación que expone Pablo Marimán (2006) dan cuenta del debilitamiento de la base de sustentación que produjo la ocupación del territorio indígena:

como telón de fondo en los discursos oficiales” (112). Es decir, hay una primera acometida en esta operación de incorporación del territorio indígena al Estado nación, que consistió en el saqueo de su base material de subsistencia (el ganado primero, luego la tierra), y que culminó, como señala Mellado, en la apropiación especulativa de la tierra y la implementación pecuniaria del ganado.

Desde el sur del Biobio y hasta Chiloé eran 10 millones de hectáreas las que fueron reconocidas a través de 28 parlamentos con la Corona española, y el de Tapiwe en 1825 con la república de Chile. Sin embargo, el llamado proceso de radicación indígena llevado a cabo desde el año 1884 y hasta 1930, dejaba en posesión de estos, solamente 500 mil hectáreas. (116)

Y, más adelante:

Consecuente con esto se aplicó hasta 1929 una política de acorralamiento espacial mediante la creación de reducciones que no contaban en promedio con *más de 6 hectáreas por persona. Esta política no contempló la organización socio-espacial que mantenía la sociedad Mapuche, mezclando arbitrariamente a familias de distintos lofche.* (120) (Los resaltados en cursiva son del original.)

Una vez incorporado ese territorio a los límites nacionales, proceso al que se suma la promoción para el advenimiento de colonos que “blanquearan” la nación e hicieran un uso productivo de la tierra, principalmente con fines de exportación, el mapuche pasa a ser un peón rural -pasaje conocido como campesinización del indígena- y las mujeres, empleadas domésticas de las nuevas haciendas. Esta transición, señalada por Sergio Canuiqueo (2006) impacta en la forma ancestral de organización comunal, de modo que la norma (*Az mapu*) que regía el ordenamiento comunal mapuche (*lof*) es desarticulada, y esa colectividad pasa a tratar individualmente con la ley del Estado nación. Se trata, en suma, de un proceso de empobrecimiento forzado que lleva a considerar la migración hacia las ciudades como un salvoconducto para la supervivencia.

En síntesis, “arreo” y “reducción”, dos nociones profundamente ligadas a la conflictiva historia de relación entre el pueblo mapuche y los estados nacionales, serán reiteradamente remitidas al pensar las formas de la territorialidad mapuche que estas poéticas escenifican. Y, en todo caso, cada vez que se refiera a los procesos de des(re)territorialización atravesados por este pueblo, se lo hará en estrecha vinculación a ellas.

4.3. La interdisciplinariedad como premisa en tres núcleos de análisis

Esta tesis, con los criterios señalados hasta aquí, es deudora de muchas otras investigaciones que advirtieron la necesidad de desenzimar los abordajes críticos desde los que se lee la poesía indígena contemporánea. Es en diálogo con ellos, y desde la interdisciplinariedad como premisa, que procuré generar un marco teórico que permitiera

abordar los tres núcleos problemáticos advertidos en el corpus, sintetizados en las nociones: identidad, comunidad y cuerpo. A continuación, detallo algunas de las aportaciones teóricas desde las que entablo un diálogo con las obras. Cabe advertir, por último, que utilizo la palabra “diálogo” para nombrar una metodología de lectura que no consiste en el abordaje “aplicacionista” de nociones teórico-críticas a un conjunto de obras literarias, sino, en un radial movimiento hermenéutico que intersecta literatura, teoría y crítica en un cruce capaz de cuestionar/indagar la poesía desde la perspectiva de la teoría y la crítica, y viceversa.

Como ya quedó planteado, es posible observar en el corpus propuesto una heterogeneidad de temas y tópicos que no necesariamente remiten a la etnicidad de los sujetos que producen el discurso. Así, la poesía mapuche se constituye como un espacio de cruce de experiencias y procesos de subjetivación no necesariamente ligados a la pertenencia étnica. Las tres obras trabajadas de Jaime Huenún, *Ceremonias* (1999), *Reducciones* (2013) y *La calle Mandelstam y otros territorios apócrifos* (2016) dan cuenta de esta correspondencia no necesaria; pero en el caso de otros poetas, esta no necesaria correspondencia se evidencia al interior de un mismo poemario: es el caso de *Mapurbe, venganza a raíz* (2009) y de *Guilitranalwe* (2014) de David Aníñir Guillitraro donde, además de la noción de “mapurbe” en tanto neologismo acuñado por el autor que permite nombrar la experiencia de ser mapuche en la ciudad, se encuentran heterogéneos universos culturales con los que se producen identificaciones múltiples y que sobrepasan la procedencia étnica: el punk, la población callampa, la comunidad de consumo de estupefacientes, entre otros. En el caso de *Seducción de los venenos* (2008) de Roxana Miranda Rupailaf, se trata de un poemario bilingüe mapudungun-español -una de las características señaladas por la crítica especializada como rasgo propio de la poesía mapuche- pero en el que se produce un diálogo permanente con la tradición judeo-cristiana y con las figuras de los evangelios. Similar es el caso de *Parias zugun* (2014) de Adriana Paredes Pinda, en el que se evocan diversas tradiciones a partir de algunas de sus figuras representativas, desde la mitología griega en la figura de Casandra hasta la historia de la conquista en la figura de la Malinche. Nombro estas obras a modo de ejemplo, pero advierto que es una constante a lo largo de todo el corpus.

En este sentido, resulta pertinente, en primer término, delimitar qué definiciones de identidad trabajaré al momento del análisis del corpus. Comienzo por establecer que no concebiré a la identidad como una entidad integral, unificada y esencial, sino como

“estratégica y posicional” (Hall 1996). La identidad no se define en relación a un origen, sino que es construida a partir de la articulación entre la representación discursiva²² y la “condensación de subjetividades del individuo” (33). En la misma línea, la antropóloga especialista en la cultura mapuche Claudia Briones (2007) propone que la identidad se construye en la tensión entre estructura y agencia, es decir, entre las condiciones y circunstancias que el sujeto no elige -estructura- pero en las que sin embargo, acciona -agencia-.²³

Como advertí líneas arriba, el mayor desafío que presenta este corpus es la exigencia de atender a la especificidad -principalmente, el vínculo de las poéticas con el universo étnico al que pertenecen los autores- sin caer en lecturas reduccionistas y esencialistas. En este sentido, el análisis de la identidad en tanto problema teórico manifiesto en las poéticas, lleva este desafío a su máxima expresión. Para sortear este riesgo, consideré pertinente recuperar la noción de “esencialismo estratégico”, de Gayatri Spivak (1988). Esta noción permite leer las identificaciones vinculadas al origen étnico que se escenifican en el corpus, entendiéndolas en tanto agencia de subjetividades que se recentran en torno al dato común “etnia”, con deliberados fines de reconocimiento político. Al mismo tiempo, y atendiendo a las identificaciones escenificadas en el corpus en las que se advierte el impacto producido por el contacto entre dos o más universos culturales, resultó necesario trascender el debate producido en el seno del latinoamericanismo literario en torno al riesgo del uso de metáforas como “hibridez” y “mestizaje” para pensar la especificidad de la identidad latinoamericana.

Intentado superar esta aporía, acudí a los aportes que desde la sociología de la imagen realiza Silvia Rivera Cusicanqui (2010) a través de la noción de “ch’ixi”, y a los que desde la crítica latinoamericanista presenta Antonio Cornejo Polar (1996), específicamente en su noción de “heterogeneidad no dialéctica”. Ambos conceptos refieren a la configuración de identidades que no consisten en una síntesis de los universos

²² En esta primera instancia, S. Hall recupera los aportes de M. Foucault (1970, 1972, 1977, 1981, 1984) al afirmar que el sujeto es un “efecto a través y dentro del discurso, en el interior de formaciones discursivas específicas” (27).

²³ Briones rescribe la frase de K. Marx presente en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* en la que se lee “Los hombres hacen su propia historia, pero no lo hacen simplemente como a ellos les place; no lo hacen bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias dadas y transmitidas desde el pasado” (Marx, 1978:595), y dice “los sujetos se articulan como tales a partir de un trabajo de identificación que opera suturando identidades personales y colectivas (para sí y para otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues su trabajo de articulación opera bajo circunstancias que ellos no han elegido” (2007:71)

culturales en contacto y tensión, sino que manifiestan el conflicto sin pretender resolverlo sincréticamente en un nuevo término de confluencia. Esta problematización de la noción de identidad desde todas estas aportaciones teórico críticas es la que se desarrolla en el primer capítulo de este trabajo.

En la misma bisagra entre la especificidad y el riesgo de la esencialización, surgió la pregunta por la comunidad, indagación que ocupa el segundo capítulo de esta tesis. Frente a la advertencia de la conformación de comunidades forjadas ya no en torno al dato común “etnia” sino a la experiencia de expulsión compartida con otras subjetividades igualmente “otrificadas” (Segato 2007), resultó necesario recuperar el aporte que desde la filosofía europea contemporánea realizan particularmente Roberto Esposito (1998) y Jean-Luc Nancy (2000) para seguir pensando la comunidad a partir del parteaguas que significó el impacto del comunismo y el nazismo. Ante la necesidad de un “algo” que nos articule como comunidad y que ya no sea la sustancia, la filiación, la esencia, el origen ni la consagración, ambos autores acometen una reflexión en torno a la noción de comunidad que posibilite trascender la idea de lo común en tanto propiedad o en tanto entificación afirmativa. Sin embargo, tampoco resulta posible declarar la obsolescencia de la comunidad mapuche, habida cuenta de la presencia constante en estas poéticas de elementos “comunalizadores” (Golluscio 2006) que se recentran en el componente indígena. Específicamente, las constantes filtraciones del mapudungun, incluso en la iteración del tema de su pérdida; las referencias al ámbito comunal rural mapuche, el *lof*, como espacio trascendental de subjetivación; y las alusiones permanentes a la historia de expoliación y arreo del pueblo mapuche. En este sentido, los aportes de Lucía Golluscio (2006) desde la etnolingüística, y desde la antropología en las figuras de Claudia Briones (1998 y 2007) y de Laura Kropff (2005) resultaron de una pertinencia absoluta para dialogar con estas poéticas de los “pos-tierra”, parafraseando a Aníñir (2009).

Del mismo modo, la problematización de las representaciones del cuerpo en el corpus se presentó en una bisagra: esta vez, entre la representación del cuerpo en tanto territorio de inscripción de la violencia (neo)colonial, y la de corporalidades en franca desobediencia al mandato comportamental que recae sobre los sujetos indígenas. Para el abordaje de la primera modulación, resultó productivo entablar un diálogo con los aportes de la filosofía contemporánea, esta vez en relación a las nociones de biopolítica (Foucault 1976 y 1977) y necropolítica (Agamben 1998 y 2003; y Mbembe 2006); con la reflexión en torno a la racialización que atraviesa la distribución del trabajo y que desde la

perspectiva del materialismo dialéctico ofrecen Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein (1988) y que desde la antropología ofrecen los trabajos de Rita Segato (2007 y 2018) y de Karina Bidaseca (2010). En cuanto a la segunda modulación, fue productivo dialogar con la noción de “devenir” propuesta por la filosofía posestructuralista de Gilles Deleuze y Felix Guattari (1980), especialmente en la recepción que de esta obra realiza la antropología posestructuralista de Eduardo Viveiros de Castro (2010 y 2013). Por último, para analizar las formas en que la corporalidad femenina es presentada en las poéticas, en clara “desobediencias” del cuerpo femenino indígena como metonimia del territorio a conquistar, resultaron productivos los aportes de Judith Butler (1990 y 1995). Es sobre estos aspectos referidos a las representaciones del cuerpo que se ocupa el tercer capítulo de esta investigación doctoral.

Como puede observarse, la interdisciplinariedad ha resultado un desafío y, a la vez, un fructífero camino en el abordaje de un objeto de estudio de esta naturaleza. Con todo, y como advertí líneas arriba, esta investigación no puede considerarse pionera en esta perspectiva de trabajo. En efecto, las elaboraciones críticas realizadas en el lado oeste de la cordillera (Ngulumapu, actual territorio de Chile) por Magda Sepúlveda Ériz (2013) y Fernanda Moraga (2006, 2009, 2014 y 2017); y en el lado este de la cordillera (Puelmapu, actual territorio de Argentina) en los trabajos de Silvia Mellado (2014 y 2015) y de Melisa Stocco (2017 y 2018), dan cuenta de una crítica especializada que ya no recae en abordajes reduccionistas o “aboriginalizantes” de este tipo de corpus. Cada una de estas críticas ha contribuido, desde su singular abordaje, a una profundización de la lectura de estas producciones poéticas, en un claro esfuerzo por generar diálogos con aportes teórico-críticos de diversas disciplinas.

En el caso de Magda Sepúlveda Ériz -con quien tuve la oportunidad de realizar una estancia de formación en la Universidad Católica de Santiago- su análisis de la literatura chilena a partir de la última dictadura cívico-militar desde la perspectiva de lo *quiltro* (expresión chilena para nombrar aquello que es “de segunda”, que no tiene valor o que está devaluado), permite escaparse de la razón neoliberal que signa al país trasandino, para entender los modos en que la literatura abreva en esas subjetividades y voces alternas que pueblan la ciudad. En ese recorrido, Sepúlveda Ériz hace ingresar a la poesía mapuche -específicamente aquella que tematiza la ciudad, tras los desplazamientos ya mencionados- sin distinciones respecto de otras producciones realizadas en Chile: ésta, como la totalidad de las poéticas que analiza, emergen “desacomodadas de la cultura

nacional” (18). Sus aportes, principalmente para la lectura de las poéticas mapuche en relación a la ciudad, resultan sumamente enriquecedoras.

En el caso de Fernanda Moraga, sus múltiples trabajos en torno a la poesía de mujeres mapuche, ofrece una mirada en la que se encuentran la perspectiva de género con la perspectiva poscolonial: desde una posición que se podría encuadrar en el llamado feminismo poscolonial, aporta interpretaciones de interés para este trabajo, principalmente sus lecturas sobre las obras de Roxana Miranda Rupailaf y de Adriana Paredes Pinda. A su vez, y en relación ahora a las elaboraciones que se producen desde el territorio argentino, los trabajos de Silvia Mellado en relación a la obra de Liliana Ancalao y Elicura Chihuailaf a partir de las cuales propone una serie de nociones-metáforas -menciono las de *kuñifal* y arreo por tratarse de las que tomaré para este trabajo-, resultan centrales para la reflexión en torno a las nociones de identidad y de comunidad, principalmente.

Por último, destaco los trabajos de Melisa Stocco quien, desde la perspectiva de los estudios de traducción y en diálogo con las contribuciones de intelectuales indígenas como Silvia Rivera Cusicanqui, produce reflexiones en relación a estas poéticas heterogéneas en las que se yuxtaponen universos culturales y lingüísticos sin síntesis resolutiva, igualmente enriquecedoras para este estudio.

5. El problemático lugar de la enunciación en esta investigación

En la última parte de esta Introducción, quisiera proponer una evaluación crítica sobre el lugar de enunciación que el académico asume al enfrentarse con problemas de investigación y corpus de análisis construidos o reconocidos por la comunidad académica a partir de las llamadas marcas de subalternidad.²⁴ La necesidad de esta propuesta se vincula a los dilemas que enfrenta el investigador que continúa preguntándose desde dónde abordar la alteridad. Y en la convicción de que es necesario exponer el propio lugar de habla como un ejercicio ineludible de la práctica investigativa, principalmente para

²⁴ Una primera versión de esta reflexión, realizada junto a Julieta Kabalin Campos, se encuentra en el artículo “La palabra académica en cuestión. Apuntes para una reflexión metacrítica”, publicado en la revista *Instersticios de la política y la cultura*, N° 17, 2020 (275-298). El artículo es una de las derivas del enriquecedor y sostenido diálogo que mantenemos con Kabalin Campos en torno a la naturaleza de nuestras investigaciones doctorales?, y da cuenta de su enorme compromiso con la honestidad intelectual.

alejarme de la idea del investigador aséptico que habla de un otro que no lo afecta ni transforma. La pregunta que atraviesa transversalmente esta investigación -y a esta investigadora, también- es cómo y desde dónde abordar corpus de análisis que han sido constituidos a partir de preguntas por lo racial. Me refiero al desafío de asumir el cuestionamiento del locus de enunciación académico que el propio objeto de investigación revela. En tanto lo indio se ha configurado histórica y distintivamente como una alteridad propia del horizonte de sentidos en el que emerge como tal, preguntar por la “morenidad” (Chihuilaf 1999) configurada en las poéticas no sólo exige develar el lugar de habla de los sujetos que escriben y que dan cuenta de los entramados sociales de los que son parte.

También resulta imprescindible una interpelación a mi propio quehacer investigador que obliga a exponer y explicitar mi subjetivo lugar de habla. Para esta investigación, dicho punto es central en la medida en que, como se verá más adelante, en términos relacionales, podría ser definida como blanca/*wingka* hablando de indianidad. Desde luego, apelo a estas categorías identitarias sin desconocer que media en ella una feroz simplificación que no explicita los complejos y contradictorios procesos históricos que desestabilizan la pretensión de homogeneidad que trasunta cada uno de estos términos. Soy consciente de la fuerte advertencia realizada por Ricardo Kaliman (1999) cuando plantea “¿En qué medida la reconstrucción de las subjetividades involucradas en estos procesos no constituye un acto colonial por el cual asignamos a las comunidades categorías que no surgen de su propia dinámica social, sino solo de las que nos proporciona la tradición de pensamiento académico, por abigarrada y contradictoria que esta sea?” (118). Claramente, y como se verá en las líneas que siguen, no postulo aquí una concepción unívoca, esencialista y monolítica de identidad, en la que la alteridad no logra desacoplarse de la posición *otrificada*, mientras que el investigador se perpetúa en una supuesta “universalidad”. Al mismo tiempo que, no por haber entendido la falacia que esta clasificación encierra, resultará posible ignorar los efectos absolutamente reales que la racialización de las relaciones de poder producen. Y aquí vuelvo a coincidir con Kaliman cuando afirma

Durante siglos, la cultura occidental ha asumido, por ingenuidad o movida por mero afán de dominio, la universalidad de sus propias categorías y desdeñar los riesgos ideológicos de esta operación implicaría efectivamente insistir en una función simplemente legitimadora de un orden hegemónico. Sin embargo, tomar

conciencia de esta circunstancia parece haber conducido a un escepticismo radical que no solo establece una frontera supuestamente infranqueable, sino que además alienta un sentimiento de culpa que se cierne sobre aquel que pretenda cruzar las fronteras. (118)

En todo caso, estoy pensando, junto con Stuart Hall (1996) y como se observará en el primer capítulo de este trabajo, en una concepción de la identidad no esencialista sino estratégica y posicional. Por eso, esta primera distinción que propongo no implica una oposición absoluta entre estas subjetividades: deben ser considerados, a su vez, qué otros aspectos definen el lugar de enunciación que intento problematizar. Me refiero a la compleja interseccionalidad que define a todo sujeto, y en la que se cruza una dimensión de género, una dimensión geopolítica, una dimensión socioeconómica, entre otras. Por su parte, en relación a la distribución global de los centros académicos, soy parte de una universidad periférica (al menos, en lo que refiere a los recursos, a la visibilidad y a los nuevos mecanismos de evaluación de las instituciones) y reflexiono desde un área del conocimiento que no se encuentra en el lugar central del campo científico.

Entonces, ¿desde qué posición y desde qué objetivos proyecto esta mirada crítica sobre la poesía mapuche contemporánea? ¿Con qué tradiciones identifico o problematizo mi lugar de enunciación? Por empezar, una mirada retrospectiva de las posiciones asumidas desde la ciudad letrada (Rama 1984) respecto de estas otredades, señala una falacia -ya revisada pero siempre presente- de la que pretendo alejarme: esto es, la posición de quien se erige como el dador de voz. Este lugar del que habilitaría la palabra silenciada de la alteridad resulta problemático porque vuelve a reposicionar al blanco/colonizador en el lugar jerarquizado del benefactor, por sobre un sujeto que aguarda el gesto de beneficencia. Problematizar el lugar desde el que abordo un corpus con las especificidades mencionadas, me devuelve a la ya clásica pregunta de Spivak (2003) por la posibilidad de hablar del subalterno. Como aclara Santiago Giraldo (2003), la pregunta no debe ser entendida en un sentido literal, ya que el subalterno,²⁵ efectivamente, habla. El planteo de Spivak apunta a la imposibilidad de que su voz adquiriera estatus dialógico, es decir, que llegue a ocupar una posición discursiva desde la

²⁵ Utilizo aquí la noción de subalterno a los fines de conservar la denominación que da la autora, pero se trata de un término que problematizaré en adelante.

que sea escuchada. En ese sentido, el foco de su reflexión es la posición que el intelectual asume en relación a este otro. Como destaca Giraldo:

La crítica de Spivak resalta los peligros del trabajo intelectual que actúa, consciente o inconscientemente, a favor de la dominación del subalterno, manteniéndolo en silencio sin darle un espacio o una posición desde la que pueda “hablar”. De esto se desprende que el intelectual no debe -ni puede-, en su opinión, hablar “por” el subalterno, ya que esto implica proteger y reforzar la “subalternidad” y la opresión sobre ellos. (299)

La pregunta todavía actual de Spivak sobre la posibilidad de hablar del subalterno aporta algunas claves a esta problematización del locus de enunciación académico y de estos corpus marcados.²⁶ En este sentido, considero de suma pertinencia las advertencias realizadas desde los estudios poscoloniales respecto a las perspectivas desde las que Occidente ha construido un saber acerca de sus otredades. Esta forma de “orientalizar” la diferencia, siguiendo el agudo concepto de Edward Said, es el efecto más palpable de una convicción fuertemente arraigada en la conciencia occidental, y que el pensador palestino señala ya en el epígrafe de *Orientalismo* (1978). La obra comienza con una cita de Karl Marx, perteneciente a *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, en la que se revela el núcleo de esta convicción: “No pueden representarse a sí mismos, deben ser representados” (17). Esa anulación de la voz de la esa otredad más próxima a Europa, Oriente, encuentra su paralelo en la concepción que el conquistador europeo asume de la otredad americana, exhaustivamente analizada en *La conquista de América. El problema del otro* (1982), de Tzvetan Todorov. La imposibilidad de autorepresentarse completa la idea de mutismo descripto por Todorov como uno de los datos sobre los que el conquistador español basaba la inferioridad del otro. La potestad de representar al otro, y en este gesto anular su voz, es lo que constituye el fundamento de lo que Said entiende como “orientalismo”: la otredad allí representada deja de ser lo que es para pasar a ser lo que el discurso europeo ha dicho que es. Como afirma Said,

²⁶ Tomo la distinción *marcado* y *no marcado* proveniente de la lingüística en relación a las oposiciones morfológicas. El término *marcado* expresa una particularidad, mientras que el *no marcado* puede ser extensivo, es decir, significar lo que es peculiar de otros miembros del paradigma. Un ejemplo clásico es la oposición morfológica masculino/femenino: mientras el primero es un término no marcado por pretenderse universal, el segundo constituiría -dentro de esta lógica lingüística- lo particular que requiere ser especificado. Aquí resuenan las actuales discusiones respecto al lenguaje inclusivo, cuya perspectiva es afín a la discusión que propongo.

Orientalismo, que es un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que este ocupa en la experiencia de Europa occidental. Oriente no es sólo el vecino inmediato de Europa, es también la región en la que Europa ha creado sus colonias más grandes, ricas y antiguas, es la fuente de sus civilizaciones y sus lenguas, su contrincante cultural y una de sus imágenes más profundas y repetidas de 'lo otro'. (19-20)

El orientalismo funciona gracias a este recorte, a esta fragmentarización de la alteridad que le permite, ante cada fragmento, confirmar que el otro es esa construcción coherente y sin contradicciones del discurso orientalista. Se trata de un interés acotado: conocer al otro hasta ahí, o sólo en la medida en que no ponga en riesgo la imagen prefabricada que el receptor tiene de antemano. Lo que Said analiza en el discurso orientalista es equiparable tanto a las crónicas de la conquista que estudia Todorov, como a la lectura mediática que se ofrece de los "otros internos": una suerte de bipolaridad que oscila entre la veneración del indígena por el simple hecho de serlo -lo que Rivera Cusicanqui (2010) criticará en términos duros como un "multiculturalismo ornamental" cuya variante más perversa es el "etno-turismo" (58)- y la estigmatización del otro basada en su diferencia cultural.

Esta reflexión se encuentra también en la base del pensamiento de Homi Bhabha, quien además asume una posición crítica respecto a aquella teoría destinada al estudio/interpretación de la diferencia cultural en tanto constructo oposicional desde la que pensar la identidad. Ya no sólo apunta contra el orientalismo en tanto institución de teorías y prácticas sobre el otro, sino también contra la producción de conocimiento "bien pensante" -ya no recortado sino exhaustivo, ya no etnocéntrico sino antilogocéntrico- que no deja de construir a partir del Otro un horizonte exegético que halla en la interpretación de la otredad una perpetuación políticamente correcta de su posición de dominio. En la segunda parte de su ensayo "El compromiso con la teoría", incluido en *El lugar de la cultura* (1993), Homi Bhabha afirma:

La teoría crítica suele comprometerse con textos pertenecientes a las tradiciones y condiciones familiares a la antropología colonial, ya para universalizar su significado dentro de su propio discurso cultural y académico, ya para agudizar su crítica interna del signo logocéntrico occidental, el sujeto idealista o las ilusiones y engaños de la sociedad civil. Se trata de una maniobra conocida del conocimiento teórico: una vez abierto el abismo de la diferencia cultural, puede

hallarse un mediador o metáfora de la otredad que contenga los efectos de la diferencia. Para que el conocimiento de la diferencia cultural sea institucionalmente eficaz como disciplina, es preciso forcluirlo en el Otro; diferencia y otredad de ese modo se vuelven la fantasía de cierto espacio cultural o, de hecho, la certeza de una forma de conocimiento teórico que deconstruye el "filo" epistemológico del Occidente. (...) El Otro es citado, enmarcado, iluminado, recubierto en la estrategia plano/contraplano de una iluminación serial. La narrativa y la política cultural de la diferencia se vuelven el círculo cerrado de la interpretación. El Otro pierde su poder de significar, de negar, de iniciar su deseo histórico, de establecer su propio discurso institucional y oposicional. Por impecablemente conocido que pueda ser el contenido de una cultura "otra", y por más antietnocéntricamente representada que esté, es su ubicación como la clausura de grandes teorías, la demanda de que, en términos analíticos, sea siempre el buen objeto de conocimiento, el cuerpo dócil de la diferencia, lo que reproduce una relación de dominación, y es el motivo de recusación del poder institucional de la teoría crítica. (51-52)

La observación de Bhabha no sólo vuelve a llamar la atención sobre los abordajes de estos "corpus marcados" que, por muy antietnocéntricamente que se pretendan, vuelve a colocarlo en el lugar de objeto, de "cuerpo dócil" cuyo deseo histórico es nuevamente negado. Advierte además sobre la posición que la teoría crítica renueva, realizados ya ciertos exámenes de conciencia, al volver a erigirse como Sujeto soberano de conocimiento cuyo cuerpo es sistemáticamente borrado de "la escena del crimen".

Es preciso aquí retomar los aportes de Spivak y la crítica que dirige a la filosofía europea contemporánea. Esta crítica, que remite específicamente al diálogo entre Foucault y Deleuze, tiene un doble filo: por un lado, apunta contra la pretendida transparencia de los intelectuales: "La 'transparencia' producida marca el lugar de 'interés'; se mantiene por la negación vehemente" (Spivak 315). Ése es el principal punto de mi interés: ¿Qué hace que el árbitro/mediador sea transparente o no marcado? ¿Qué hace que lo indígena -o lo negro, lo femenino, lo trans, etcétera- sean, por el contrario, opacos y marcados? Existe una negación vehemente de la marca del intelectual en sus investigaciones que pretende tornarlo aséptico y legitimar en esta asepsia su propio decir. Además, Spivak advierte sobre la representación de los Sujetos de poder -sosteniendo la mayúscula del original- y de los sujetos oprimidos: en la representación que critica la

autora, ambos sujetos pueden conocer y hablar por sí mismos, pero la representación pretende borrarse, hacer como si no existiese, y la teoría pasa a ser una suerte de relevo de la práctica sin mediaciones. El Sujeto soberano, el intelectual, se configura desligado de todo condicionamiento geopolítico, se torna universal²⁷ y, ante él, el sujeto situado siempre es el Otro. Dice Spivak: “Por fuera del circuito de la división internacional del trabajo, hay personas cuyas conciencias no podemos asir si cerramos nuestra benevolencia construyendo un Otro homogéneo referido sólo a nuestro propio lugar en la silla del Mismo o del Yo” (330). Retomando estas advertencias y siguiendo las reflexiones que realiza Renato Rosaldo (2000), cuyo pensamiento también alienta a problematizar el lugar de habla académico, me pregunto con él: “¿Cuáles son las consecuencias analíticas de hacer invisibles ‘nuestros’ Yos culturales? ¿Qué políticas culturales borran el ‘yo’ sólo para enfatizar al ‘otro’? ¿Qué conflictos ideológicos informan al juego de la visibilidad y la invisibilidad cultural?” (225).

Resulta importante considerar que el lugar de enunciación del académico viene siendo evaluado y problematizado por la crítica latinoamericana desde hace algún tiempo. Por lo tanto, intentar responder a estas preguntas, en gran medida, deriva en un ejercicio de revisión en el cual se torna imprescindible hacer explícitos algunos de los diálogos que establezco con debates y reflexiones que preceden a esta reflexión. Cuando Walter Dignolo (2003) sienta las bases de la constitución de un paradigma otro en oposición al paradigma de la Modernidad/colonialidad, postula que se trata de experiencias e historias marcadas por la colonialidad, “lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorancia” (20), a partir de la expansión colonial del siglo XVI, hasta hoy. Dignolo reconoce también los antecedentes de su propuesta, trazando una genealogía conceptual que se remonta a los autores indígenas del siglo XVI y mediados del siglo XVII, y que continúa en José Carlos Mariátegui y la deriva de su pensamiento en Aníbal Quijano y Enrique Dussel; en Aimé Césaire y Franz Fanon en el Caribe francés; pero también en el Grupo de Estudios Subalternos surgido en el sur de Asia en la década de 1980 y en el pensamiento chicano-latino del sur de Estados Unidos de la década de 1970. Colonialidad del poder y raza constituyen aquí un binomio clave en la crítica a la Modernidad en tanto constructo epistémico. La colonialidad del poder es, según postula Dignolo, siguiendo el

²⁷ Sigo a Immanuel Wallerstein (1988) en su crítica al universalismo.

pensamiento de Aníbal Quijano, un dispositivo que produce y reproduce la diferencia colonial y que: “Consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quién clasifica. La colonialidad del poder es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y legitima el poder” (Mignolo 39). Es la colonialidad del poder la que crea la idea de raza ya que, si bien es posible distinguir un doble origen histórico/lógico (la distinción basada en la religión y afincada en la sangre, por un lado, y la distinción entre mestizos y mulatos, es decir, las distintas mezclas del proceso de colonización, por el otro), en ambos casos se trata de las operaciones epistemológicas que sientan las bases de la Europa moderna y colonial. El racismo distingue así cuál es el grupo que se arroga la cualidad de humano y, por lo tanto, ejerce el poder de enunciación con carácter de universalidad.

Abril Trigo (1997), a partir de una reflexión sobre los desplazamientos producidos por la redefinición epistemológica impulsada por el poscolonialismo, aporta distinciones importantes sobre este problema. Desde su perspectiva, éstos podrían anudarse en los vínculos que mantienen con la noción de “frontera” en la medida en que representan un movimiento donde la ambigua y amplia función liminar es puesta en marcha, habilitando una mirada cuestionadora. Para el autor, la corriente crítica del poscolonialismo ofrece un desplazamiento del locus enunciativo al “rearticular las transformaciones epistémicas introducidas por el posmodernismo desde y para la periferia” (72). La crisis del pensamiento moderno encontraría, así, una respuesta concreta en aquellas teorías que asumieron la posibilidad de producir conocimiento desde el lugar de alteridad y, en este sentido, de producir “un discurso capaz de aprehender la diferencia desde la diferencia misma” (72). El crítico reconoce tres líneas de la crítica cultural latinoamericana que se inscribirían en este movimiento: la teoría de la hibridez cultural (y a García Canclini como su máximo representante), los estudios sobre la subalternidad (coordinados por los Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano) y el posoccidentalismo (estrechamente ligado a los aportes de Mignolo).²⁸ Cada una de ellas, de diferentes maneras, asumiría un lugar de enunciación “otro” frente a los preceptos de la modernidad, tornando productivas las fronteras epistemológicas que ese paradigma históricamente buscó consolidar: razas,

²⁸ Es preciso advertir, con todo, que esta clasificación ofrecida por Trigo responde a un corte sincrónico, situado y marcado fuertemente por el momento en que realiza este estudio: finales de la década de 1990.

clases, naciones, géneros y culturas son motivo y sustento de puntos de vista cuestionadores. De este modo, si la noción de hibridez cultural habría servido para reconocer una “modernidad periférica globalizada” (Trigo 73) como espacio de especial productividad, la subalternidad, en tanto categoría ontológica, habría permitido -aunque con ello generara una paradoja- nombrar el lugar de los silenciados de la historia; así como el posoccidentalismo (alternativa latinoamericana del orientalismo) habría logrado apropiarse del espacio de marginalidad ocupado en el orden colonial que le interesa revelar. Trigo repasa cada una de estas líneas señalando falencias específicas que, en alguna medida, se encuentran en la irresolución de un conflicto que el intelectual latinoamericano enfrenta: su locus privilegiado de enunciación, ligado a prácticas sujetas a tradiciones teóricas y metodológicas occidentales y, muchas veces, sostenido en vínculos efectivos con instituciones norteamericanas o europeas. Es precisamente de esa posición conflictiva ocupada por el intelectual latinoamericano que la reflexión que sostiene esta investigación intenta hacerse cargo.

Finalmente, resulta imperioso apuntar otro movimiento interesante en el campo de los estudios latinoamericanos de los últimos años que reconoce como sus principales interlocutores a intelectuales como Rivera Cusicanqui y De Souza Santos. En esta línea, se ubica, por ejemplo, el planteo de epistemologías pluralistas trabajada por Weimar Iño Daza (2013). Con esta categoría, se propone abarcar una complejidad de epistemes, una democracia de saberes y una interculturalidad emancipadora que busca traducirse en un horizonte decolonizador. No se trata de plantear un multiculturalismo ornamental que, como señala Rivera Cusicanqui (2010), ha sido el mecanismo de encubrimiento y renovación de las prácticas efectivas de colonización. Se trata, en principio, de revalidar aquellos saberes descalificados como no conceptuales e insuficientes. Iño Daza también establece una genealogía que se remonta a la década de 1970, años de vigorosos procesos de autoconciencia étnica en los que se forman organizaciones que reclaman el derecho a sistematizar sus saberes y políticas, desplazando el rol del intermediario. Es decir, el derecho a pensar y a no ser pensados. Así, la epistemología pluralista apunta en la misma dirección que la descolonización del saber, propuesta por Enrique Dussel: se trata de incluir las visiones de mundo de los que han sufrido una larga historia de opresión y marginación. Esta epistemología reclama la transformación del lugar del investigador en la que, además de incorporar los saberes subalternizados, se dialogue con los saberes dominantes retomando la diferencia y la diversidad.

Como se ha podido observar, el pensamiento latinoamericano ha dado grandes pasos en dirección al reconocimiento y deconstrucción de las jerarquías que han signado a los sujetos y al saber a partir de la Modernidad. Sin embargo, la pregunta que sigue interpelando en mi caso va más allá de estas proposiciones fundamentales: si por un lado reconozco la pluralidad y el descentramiento de los paradigmas de investigación hasta ahora hegemónicos, advierto, por el otro, la necesidad de asumir la academia como un lugar de privilegio que beneficia (en términos de distinción social) a los que hablamos desde su núcleo.

Para seguir pensando en esta encrucijada, propongo recuperar ahora algunos aportes de Ana Pizarro. En “Saber hegemónico y alteridad” (2017), la crítica chilena señala: “Nuestro interés en este momento es el caso de la asimetría del conocimiento entre el pensamiento científico y el pensamiento alternativo indígena en términos de construcción de saberes” (36). Su reflexión, como la mía, se enmarca en la pregunta por las posiciones de enunciación, por los sujetos que las ocupan y por la ponderación del enunciado en relación a las dos variantes anteriores. Como destaca Pizarro, la “aproximación alternativa al mundo” (39) a la que históricamente accedimos ha estado mediada por las disciplinas y sus especialistas: antropólogos, traductores, sacerdotes o investigadores. Accedíamos a una representación de esa otredad, siempre arbitrada. La novedad, según la autora, es una “comunicación mínimamente mediada” (39) con el pensamiento alternativo, una especie de experiencia de primera mano de la otredad. El interrogante que surge ante esta proposición es qué se entiende por pensamiento indígena, del mismo modo que nos preguntamos qué es lo mapuche, quiénes y cómo se definen esas marcas subjetivantes. Deconstruidos ya los abordajes esencialistas, emerge la pregunta por la marca misma que incita esta reflexión. Si puedo acordar con Pizarro en la consideración de que aquellos que constituían sólo un referente en las narrativas indigenistas pueden acceder al rol de productor del discurso literario, advierto también la necesidad de determinar, en cada corpus, las representaciones que de lo marcado propone cada enunciado. Al mismo tiempo, esa marca que, provisoriamente, se podría llamar de alteridad, en el objeto de esta tesis precisa igualmente ser relativizada: el caso que toma Pizarro para ejemplificar la no mediación del pensamiento indígena es el del poeta mapuche-huilliche Jaime Huenún, autor que forma parte de mi corpus de investigación. La trayectoria del poeta parece contrariar, en alguna medida, la supuesta subalternidad de su posición: Huenún ha obtenido una beca de la Fundación Guggenheim, ha sido

traducido a múltiples lenguas y ha obtenido algunos de los premios más importantes en poesía. Sin embargo, ingresa al campo poético como poesía mapuche o incluso como poesía etnocultural: una vez más, la designación que devuelve la marca. Entonces, creo imprescindible convocar nuevamente una serie de interrogantes, los mismos que suscitaron esta reflexión, para que persistan activos ¿Qué constituye la marca de este tipo de corpus como el que aquí se trabaja? ¿En qué sentido yo, en tanto investigadora, soy no-marcada? ¿Para quién no lo soy? ¿Es en verdad mínimamente mediada la representación de esa alteridad a la que ahora se accede? ¿No es también esta lectura otra instancia de mediación que se pretende transparente?

Las escrituras que conforman el corpus de estudio de esta tesis, constituyen una alteridad -como se verá, alteridades históricas (Segato 2007), modos de ser otros resultantes de específicos proyectos nacionales- a la que no pertenece la enunciación académica. Dicha ajenidad interpela al discurso científico poniendo en entredicho su autoridad enunciativa. Una especie de hablar desde afuera que atraviesa al discurso académico revela el incómodo y poco explicitado lugar de blanquedad (Ware, 2004; Frankenberg, 2004) que ocupa la academia y los investigadores que la conforman. Cuando hablo de blanquedad, de igual manera que ocurre con el concepto de raza y en la medida en que una noción no puede entenderse escindida de la otra, no estoy pensando en algún tipo de definición esencial y mucho menos proponiendo o sugiriendo algún tipo de exaltación racial. Muy por el contrario, asumir la blanquedad puede resultar una posición intelectual y vital válida para reconocer ciertos lugares de privilegio que se ocupan en el marco de una serie de relaciones de desigualdad. En este sentido, coincido con Ruth Frankenberg en que “uno de los desafíos del examen crítico de la blanquedad está en atenernos a la irrealidad de la raza, al mismo tiempo que adherirnos tenazmente al reconocimiento de sus efectos sumamente reales” (308, traducción de Julieta Kabalin Campos).

En este sentido, entiendo que, entre muchas otras particularidades que deben considerarse para acercarse a una comprensión de un fenómeno tan complejo como el racial, es primordial entender el rol que los Estados Nacionales han tenido históricamente en la construcción de una otredad definidora. La idea de subordinación histórica que apunta Segato refiere a la necesidad de entender las relaciones raciales a la luz de sus inscripciones en gramáticas nacionales particulares. Al mismo tiempo, ésta resulta central para entender su crítica a las tendencias homogeneizadoras que subsumen realidades

diversas en identidades globales o transnacionales. En este sentido, si, por un lado, es imprescindible reconocer la existencia de un orden racial producto de la historia moderna; por el otro, es ineludible advertir el efecto que cada una de las formaciones nacionales particulares produjo en este orden. Las naciones han generado sus propias representaciones hegemónicas y sus otredades particulares. Por ello, no es lo mismo ser indio en Argentina que en Chile, y cada una de estas representaciones se desprende de la forma particular en el que las elites nacionales, en tanto blancos o mestizos blanqueados, han definido su otredad paradigmática. Estas formaciones son denominadas por Segato como “alteridades históricas” (28) por tratarse de:

aquellas que se fueron formando a lo largo de las historias nacionales y cuyas formas de interacción son idiosincráticas de esa historia. Son ‘otros’ resultantes de formas de subjetivación a partir de interacciones a través de fronteras interiores, inicialmente en el mundo colonial y luego en el contexto demarcado por los estados nacionales. (62)

Es atendiendo a esta advertencia de Segato que creo necesario procurar mecanismos que eviten el uso generalizador de grandes rúbricas teóricas que funcionan a modo de categorías omni-analíticas -subalternidad, por ejemplo- capaces de dar cuenta de todas las alteridades, en todos los contextos posibles. Esta suerte de vulgata del otro en la que muchas veces incurre la investigación social y cultural, y en este caso literaria, imposibilita entender los mecanismos de poder que subyacen a cada distribución de la alteridad. Es decir, como muestras del derrotero histórico que, en el horizonte de sentidos de cada caso específico, los lleva a ocupar un lugar determinado en las disputas sobre la definición de la alteridad en sus contextos particulares.

En efecto, dentro de la poesía mapuche contemporánea, una de las líneas de sentido que se sostiene transversalmente más allá de la heterogeneidad de sus poéticas, es la oposición del yo lírico y el *wingka* (o blanco). Sin embargo, ese blanco opuesto al yo poético, no necesariamente constituye su blanquedad a partir de no ser indio/moreno. Como propone José Ancán Jara en su prólogo a *Mapurbe: venganza a raíz* (2009), de David Aníñir, “los enemigos verdaderos y permanentes siempre van a ser los representantes del poder” (14). Hay una operación de resemantización del significante *wingka* que ya no supone la definición por oposición -*wingka* = no indio, no moreno- sino que se define a partir del lugar que ocupa esa alteridad en la relación opresor/oprimidos. Ahora bien, si por un lado es posible afirmar la resemantización del signo *wingka*, por el

otro, la persistencia del privilegio de lo blanco sobre lo no blanco no puede ser negada. Incluso en las formas de marcación de lo que no es blanco: poesía mapuche o etnocultural son denominaciones que continúan recalando en el señalamiento de la diferencia. Una vez más: la marca siempre está sobre lo que en determinado nivel constituye una alteridad, razón por la que no resulta marcada la poesía blanca, letrada y urbana. Tampoco recae sobre mí, investigadora en ejercicio del *logos* y más allá de todas sus deconstrucciones. Y en tal sentido la blanquedad actualiza su lugar de privilegio.

Reconocer un lugar de blanquedad no es clausurar mi palabra, sino perseguir el diálogo genuino donde la voz del otro valga tanto como esta. Abandonar el lugar de dador de voz no es dejar de hablar de estos temas que siguen interpelando, sino saber bajo qué condiciones estoy dispuesta a afrontar esa preocupación. Por ello, más que denunciar, investigar será hablar con -y no por- el otro para escuchar qué tiene para decir de una misma y de los vínculos que nos hacen partícipes -desde los particulares lugares que cada uno ocupa- de diversas experiencias de un mundo desigual.

6. Estructura de la investigación

A continuación, organizaré el desarrollo de la investigación en tres capítulos, cada uno de ellos destinado al estudio de uno de los tres núcleos de análisis ya mencionados en esta Introducción. Así, el Capítulo 1 aborda la cuestión de la escenificación de la identidad que estas poéticas proponen: como ya advertí líneas arriba, la heterogeneidad constitutiva de estas escrituras imposibilita concebir las identidades allí representadas desde una concepción esencialista, que las entienda como unívocas, fijas y plenas. Esta primera advertencia dispara una pregunta acuciante: si las identidades ya no pueden ser concebidas desde esta perspectiva, ¿puede seguir pensándose en términos de identidad cultural? Es decir, ¿es posible seguir remitiéndose al sintagma “pueblo mapuche” y, aún más, “poesía mapuche”, para designar una serie de rasgos distintivos propios y, hasta cierto punto, exclusivos de esta cultura? La misma pregunta se replica al analizar los procesos de subjetivación escenificados en el corpus. ¿Desde qué nociones, categorías, perspectivas teóricas, entonces, es posible abordar los cuestionamientos que la identidad suscita sin, por un lado, recaer en dichas concepciones esencializantes y, por otro lado, no tropezar con la tendencia globalizadora de la identidad, que la entiende como fluida, flexible e incesantemente performativa? Las poéticas que conforman el corpus bajo

estudio reclaman un abordaje capaz de sobreponerse a ambas perspectivas ya que, si bien en ciertas líneas poéticas advierto un recentramiento en el componente étnico que busca visibilizarse a los fines del reclamo por el derecho a la identidad en la diferencia, en otras líneas se escenifican múltiples procesos de fricción, resultantes de la coexistencia de dos o más universos culturales en una misma subjetividad. El primer capítulo asiste a esta serie de interrogantes, buscando ensayar algunas posibles respuestas.

Estrechamente ligada a la pregunta por la identidad, surge la problematización de la noción de comunidad, eje sobre el que discurre el Capítulo 2 de este trabajo. El cuestionamiento desde el que parte esta indagación es qué sucede con la comunidad mapuche cuando la estructura organizacional ancestral -el *lof*- no alcanza a contemplar a todos aquellos que se identifican como mapuche. Aquí, nuevamente, se presenta el agudo filo entre la especificidad que estas poéticas reclaman y el riesgo a la lectura esencializante: si, por un lado, observo en el corpus una serie de estrategias tendientes a nombrar una comunidad que se recentra en lo étnico -la apelación a la denominación “pueblo nación mapuche” y la emergencia de la lengua originaria en forma de filtraciones en aquellos sentidos que no resisten traducción, principalmente- encuentro, por otro lado, otras formas de agrupamientos forjados, precisamente, a partir de la ausencia de comunidad ancestral o primigenia en la que guarecerse. Estas formas otras de comunidad se conforman ya no en torno a un dato positivo -llámese etnia, lengua, territorio o religiosidad- sino alrededor de una experiencia común de intemperie: se trata de adictos, exiliados, desertores, marginales, etc., reunidos a partir de la historia compartida de expulsión. Es a los cuestionamientos que esta doble representación de la comunidad plantea, que está dedicado el segundo capítulo.

En el Capítulo 3, por último, indago las representaciones del cuerpo presentes en estas poéticas. Parto de la pregunta por cómo estas corporalidades, históricamente concebidas desde la mirada imperial como una continuidad de la tierra a conquistar, ingresan al discurso poético desde las subjetividades que ellas mismas encarnan. Distingo, en principio, dos modulaciones en dicha representación: aquella en la que el cuerpo es presentado en tanto territorio de inscripción de la violencia (neo)colonial, y en tanto objeto de estudio de la ciencia en su cariz más positivista; y aquella que lo propone como territorio e instrumento de evasión de la norma comportamental que sobre estas corporalidades recae. Si la primera se constituye como un alegato contra la violencia sostenida que hacia el cuerpo indígena dirigen los Estados nacionales, la segunda logra

huir del mandato de (re)productividad, castidad y sumisión con que el capitalismo signa a estas corporalidades. Así, identidad, comunidad y cuerpo se constituyen en los tres núcleos de indagación que recorrerán transversalmente el corpus seleccionado a lo largo de los tres capítulos. Cada uno de ellos no clausura una zona de reflexión, sino que la incorpora a las otras para poder poner de relieve la densidad de problemáticas que se intersectan en estas poéticas mapuche que, como corpus, por primera vez se ponen en diálogo en una investigación. Es mi propósito que este estudio contribuya a la profundización de este campo.

CAPÍTULO 1: Identidad, una pregunta incesante

Una de las problemáticas que emerge con mayor fuerza ante la lectura de la poesía mapuche contemporánea es, sin lugar a dudas, la pregunta por la identidad. Frente a una clara heterogeneidad de poéticas que evidencian el impacto de los procesos de des(re)territorialización atravesados por las comunidades indígenas, el debate en torno a nociones como identidad, nación y territorialidad, resurge. Este resurgimiento parece reflotar concepciones esencializantes, que entienden las identidades como puras, unívocas y homogéneas. Sin embargo, incluso la lectura más superficial de estas poéticas advertiría que no es posible responder a la pregunta por la identidad desde una perspectiva monolítica, basada en concepciones predeterminadas de “lo mapuche”. En el cruce de las ideologías culturales de la década de 1990, la poesía indígena fue encuadrada conceptualmente entre las denominaciones identitarias globalizadas y las tendencias del multiculturalismo “ornamental”, celebratorio de una diversidad que no advierte las tensiones. En esta suerte de encerrona para ser pensada de otros modos, estas poéticas exigen en los años siguientes nuevas reflexiones en torno a la identidad. Atendiendo a esta problematización, en este capítulo me centro en las formas en que estas poéticas ponen en juego representaciones de la identidad y en la discusión que estas representaciones entablan con las teorías abocadas a pensar esta problemática.

El corpus que me ocupa está conformado por una heterogeneidad de poéticas que, al igual que la poesía mapuche en su conjunto, no resiste una concepción fija y totalizadora de la identidad. En este sentido, reconozco una serie de procedimientos en la representación de la identidad, transversales a todas las obras del corpus, que me permiten pensar dos grandes tipos de estrategias discursivas a través de las cuales las obras abordan el tema de la identidad: una se vincula al recentramiento de la identidad, a los fines del reclamo por el respeto a la identidad en la diferencia; la otra, en cambio, escenifica los procesos de fricción (profundizaré esta noción a lo largo del capítulo) que se suscitan al conjugarse dos o más universos culturales que conviven en un mismo sujeto sin resolución, es decir, sin alcanzar un sincretismo que resuelva la tensión.

En consecuencia, el capítulo se encuentra dividido en dos partes, la primera destinada a relevar la serie de poemas que dan cuenta de la experiencia de des(re)territorialización atravesada por el pueblo mapuche, el despojo de los elementos más significativos de la cultura -la proscripción de la lengua, la reducción de la tierra, la condena a la migrancia y a la radicación en las periferias urbanas-, y la reivindicación de un “nosotros mapuche” que vuelve a recentrarse en torno al componente étnico a los fines

de la visibilización política, sin que esto implique una concepción esencializante de la identidad. La segunda parte está destinada a abordar la serie de poemas que muestran esa “heterogeneidad no dialéctica” de la que habla Cornejo Polar (1996) para aludir a la superposición de dos o más sistemas socio-culturales en un mismo sujeto. En estos casos, se trata de poemas que no buscan resolver la tensión entre estos universos yuxtapuestos, sino que los exhiben coexistiendo en su profunda contradicción.

1. Primera parte

1.1. La identidad cultural y los procesos de des(re)territorialización

Cuando se abordan corpus en los que se incluyen los poemarios de Jaime Huenún, cuyos títulos ya dan cuenta de la imposibilidad de reducirlos al universo mapuche; o las obras de Roxana Miranda Rupailaf, en las que, como en las de Huenún, la presencia de la “cultura occidental” -para decirlo rápidamente- se evidencia a primera vista, se impone el desafío de trascender las dicotomías limitadas desde las que se suele pensar la identidad. En poemarios como estos no es posible encontrar representaciones de la identidad basadas en concepciones esencialistas, unívocas y fijas, capaces de acreditar la adscripción a lo mapuche sin fisuras; ni tampoco se trata de representaciones de identidades globalizadas, absolutamente desarraigadas, fluidas y móviles que suelen entronizar las teorías celebratorias de la posmodernidad. En cada uno de los poetas del corpus, la representación de la identidad da cuenta del impacto que generó en el seno de la identidad cultural los procesos de desplazamiento forzado a los que se vio sometido el pueblo mapuche. Para una cultura cuya nominación ya pone de manifiesto la centralidad del territorio al que se pertenece (*mapu*, tierra; *che*, gente), la pérdida de ese elemento central impacta inevitablemente al interior de la identidad, dislocándola. Esta pérdida no implica, sin embargo, la imposibilidad de seguir pensando en términos de identidad cultural, de identidad mapuche; pero sí evidencia la necesidad de redefinir los términos desde los que se piensa dicha identidad a partir, precisamente, de su devenir.

A continuación, relevo algunos testimonios de los propios poetas que dan cuenta de la necesidad de forjar concepciones de la identidad capaces de superar la oposición dialéctica en la que ha quedado atrapada. En ellos la noción de identidad muestra su imbricación con otras nociones: escritura, lengua, des(re)territorialidad, experiencia. La reflexión en torno a estos conceptos subyace siempre en la pregunta por la identidad. Por

eso, en los testimonios que recupero la identidad se presenta bien como el centro de la reflexión, bien como una preocupación ulterior a la que estas problemáticas adyacentes terminan remitiendo.

En “Hilando en la memoria. Entrevista a Roxana Miranda Rupailaf”, Paz Alarcón Martínez y Betsabé Delgado Carrasco (2012) retoman la crítica de Fernanda Moraga e interrogan a Miranda Rupailaf sobre lo que Moraga denomina “espacio de mixtura cultural”. En su respuesta, Miranda Rupailaf sentencia:

Desde los primeros pasos en la escuela, todo es occidental. En ninguna parte, me enseñaron que yo era mapuche, o que era distinta, o que tenía rasgos distintos. Finalmente lo vine a descubrir ya mayor. Y esto es una historia común que le sigue aconteciendo a los jóvenes hoy. (...) La identidad es un concepto que surge en algún momento y que sirvió para que mucha gente tome conciencia respecto a su origen, pero la verdad es que partí escribiendo poesía porque a mí me gustaba la literatura. Si uno se fija en los primeros textos: *Seducción de los venenos* no es un texto completamente mapuche y en *Las tentaciones de Eva*, más bien, la interpretación de parte de algunos escritores o críticos lo “transforma” en mapuche. (...) Entonces, no creo que mi identidad tenga que ver necesariamente con mi escritura. Es decir, un día podría escribir un libro que no tenga nada que ver con la cultura mapuche, sin embargo, aparecería este forcejeo para situarme dentro de lo mapuche. Es extraño, porque lo que han hecho la mayoría de los escritores -y me incluyo- de ascendencia indígena es leer literatura occidental. (237-239)

La noción de identidad que propone Miranda Rupailaf en este fragmento se vincula a la idea de origen, estableciendo una relación de continuidad entre un pasado originario y la adscripción a la identidad mapuche. Su definición se completa cuando separa escritura de identidad: si la identidad se funda en ese origen que nuclea “lo mapuche” y su escritura no necesariamente asume ese universo cultural como referencia, entonces su escritura no da cuenta de su adscripción cultural. Pero entonces, ¿qué representaciones de la identidad se ponen en juego en la poética de Miranda Rupailaf? Las dos obras de su autoría que forman parte del corpus que me ocupa tienen, en mayor o menor medida, una religación al repertorio cultural étnico: *Seducción de los venenos* (2008) cuenta con tres apartados, dos de los cuales -“Serpientes de Tierra” y “Serpientes de agua”- vuelven sobre uno de los mitos de origen centrales de la cultura mapuche, el

mito de la pelea entre las serpientes Treng-Treng y Kay-Kay. El otro apartado, en cambio, retoma la tradición judeo-cristiana a partir de la reescritura de pasajes bíblicos y, en efecto, la serpiente que tutela esa serie de poemas es la serpiente del libro del Génesis, responsable de la expulsión de Adán y Eva del Edén. *Shumpall* (2011) por su parte, reelabora el *epew* (relato de carácter ficcional) de la/el sirena/o perteneciente a la cultura mapuche-huilliche, desde una perspectiva erótica y de género.²⁹ Esta descripción de trazos gruesos de sus obras advierte, por un lado, la imposibilidad de separar escritura de identidad y, por otro lado, de vincular a esta última a la idea de origen, como si se tratara de un cúmulo de rasgos inmutables y detenidos en el pasado. La noción de identidad que la obra de Miranda Rupailaf propone, al igual que lo hacen la totalidad de las obras del corpus, exige trascender la concepción que la misma poeta está ofreciendo en la entrevista citada.

Lo que resulta indiscutible de su aseveración es el vínculo entre la escritura y la lectura de literatura occidental. Esta trayectoria de lectura también es evidente en la obra de Jaime Huenún, en la que podría establecer al menos dos líneas poéticas claramente distintas: una más ligada al repertorio cultural étnico, manifiesta sobre todo en los poemarios *Ceremonias* (1999) y *Reducciones* (2012); y otro más en diálogo con la literatura universal, conformado por los tres poemarios incluidos en su última publicación: *Puerto Trakl, Fanon city mew y La calle Mandelstam y otros territorios apócrifos* (2016). El sólo título de cada poemario ya da cuenta de la diferencia de estas estéticas. Sin embargo, y aunque sea posible señalar una preponderancia, al interior de cada uno de estos textos no resulta claramente escindible aquella poética más cercana a la cultura mapuche de aquella más cercana a la occidental. La forma en que Huenún yuxtapone diversos universos culturales, escenifica la experiencia de estas subjetividades que adscriben y han vivenciado la cultura indígena de diferentes maneras, al tiempo que indican el impacto transculturador resultante de los procesos de migración y reterritorialización. En reiteradas ocasiones, Huenún pone de manifiesto tanto su linaje mapuche, como su condición *xampurria* -término sobre el que profundizaré más adelante pero que, al menos provisoriamente, traduzco como “mestizo”-, señalando no sólo su filiación al pueblo mapuche, sino también la imperiosa necesidad de trascender los

²⁹ Profundizaré sobre estos relatos de la cosmovisión mapuche cuando aborde las obras de Miranda Rupailaf.

purismos identitarios. En el relato “Reducciones”, con el que Jaime Huenún cierra el poemario *Ceremonias* (1999) se lee:

Provengo, por sangre paterna, de un tronco huilliche que aún mantiene un mermado asentamiento en los reductos de Quilacahuín, localidad ubicada a 35 kms. al noroeste de la ciudad de Osorno. En aquel vasto territorio, mi antigua parentela aborígen remontaba sus trabajos y sus días con ocasionales fiestas comunitarias. (...) Pero la rueda de los tiempos, los soles y las lunas girando sobre vivos y difuntos, ha echado sombras a esas viejas sabidurías. Mi último viaje, recuerdo a los campos de Quilacahuín fue hace diez años. En el intertanto han ido cayendo a sus respectivas fosas de eternidad, Carlos Huaiquipán, José Llanquilef, Abraham Huaiquipán y Albino Aguas. Quedan en la tierra, corazón de boqui y memoria resistente, las pobrísimas mujeres: Matilde Huenún y Zulema y Catalina Huaiquipán. Y los ríos: el Rahue, el Pilmaiquén, el Bueno, buscándose por valles y declives, destellando con los peces que brincan los remansos del atardecer. (57-58)

Si en ese fragmento Huenún recupera su ascendencia mapuche-huilliche, en el discurso leído en ocasión de recibir el premio Pablo Neruda en 2003, en cambio, asevera:

Quien ante ustedes está debe primero presentarse, hablar de su familia, nombrar como conjuro los eslabones de su progenie mestiza. Jaime Luis Huenún Villa, hijo de María Luisa y de René, nieto de Matilde Huenún, de Marina González y de Arsenio Villa, bisnieto de Francisca Huenún y de José María Huaiquipán, sobrino nieto de Albino Aguas y de José Antonio Llanquilef. Nacido el diecisiete de diciembre de 1967, en el hospital John Kennedy de la terremoteada ciudad de Valdivia. (...) Mapuche en castellano, chileno en mapuzungun, los linajes de mi sangre se entrelazan y extravían en las oscuras y torrenciales tierras del sur, en los ríos, tembladerales y campamentos valdivianos y en los bosques y las montañas huilliches de la Cordillera de la Costa osornina. (...) Huilliche hispanohablante como soy -insisto en decir- nacido y criado en los dominios de la sociedad chilena, perdida ya la inocencia de la raza y de la infancia, he debido tomar las ramas de la poesía para cobijarme bajo el árbol desmedrado de mi origen. La poesía, esa vieja y desesperada paciencia, no duda en empujarme hacia los montes y los esteros del che dungun, la perdida lengua huilliche, hermana del mapuzungun que aún resiste en las estrechas y azotadas reducciones de La Frontera. (...) Quiero por

último decir que lo indígena mío emerge como un diálogo conflictivo entre sangres y culturas diversas, esto es, como un torrente textual híbrido que pretende hacerse cargo tanto de fragmentos de pulsiones y contradicciones universales contemporáneas, como asimismo de las potencias del sueño, la magia, el mito y la tragedia que sostienen la cotidianidad, los imaginarios y las utopías del pueblo al cual una parte de mi destino y de mi memoria pertenecen.³⁰

En este fragmento, Huenún señala el derrotero histórico del pueblo mapuche como una huella que ineludiblemente debe rastrearse para leer desde allí las representaciones que de la identidad ponen en juego las poéticas mapuche más contemporáneas. Como advierte Andrea Echeverría en “Los rostros de la migración mapuche: representación de la identidad escindida en la obra de tres poetas mapuche contemporáneos” (2015), en el discurso recientemente citado Huenún hace referencia a su doble origen, mapuche y chileno, y advierte la crítica que “estos linajes conviven en él -como en sus textos- de forma discordante y en continuo conflicto” (219).

La lengua es, como señala Huenún, la materia prima que abisma a los poetas a la revisión de la identidad. Como declara en su discurso -“Huilliche hispanohablante insisto en decir”- la lengua guarda la historia de violencia que se cierne sobre este pueblo, y marca allí la herida de la supuesta aculturación. La pérdida del mapudungun y sus variantes dialectales -el che dungún mencionado por Huenún, por ejemplo- vuelve una y otra vez a la reflexión de estos poetas en relación a su quehacer y al vínculo que éste entabla con la identidad. En la misma dirección, en su prólogo a *Ül* (2005) -poemario que no forma parte de mi corpus pero que guarda estrecha relación con *Parias zugun*- Adriana Paredes Pinda afirma:

Fue la lengua castellana que nos ultrajó en primer lugar y en último (la lengua y el pensamiento), pero no solo ella, por supuesto, la lengua hispana nos ha violentado, lo confieso, nos ha socavado, por eso escribo; la lengua castellana me ha perdido, sin retorno tal vez, me ha mordido los pensamientos y yo “pecadora”, pobre de mí, me he enamorado de la lengua castellana meretriz, me ha robado el *mapuzungun*, me ha robado el *chezungun* y el *ce sumun*, me ha robado el espíritu,

³⁰ El discurso completo está disponible en el blog personal del crítico y escritor Sergio Mansilla Torres: sergiomansilla.com/cgi-bin/revista/exec/search.cgi?cat=18&start=11&perpage=10&template=index/default.html.

el aliento, el sentido, me ha robado a Kallfv Llanca Lican, me ha robado el *lican*, por eso escribo bajo estado hipnótico y no logro zafarme. (9)

Esta concepción de la lengua retorna a la poética de Paredes Pinda en el poemario que incluyo en el corpus, *Parias zugun* (2014), en una línea de sentido que reafirma esa doble acepción de la meretriz, amante e ilegítima. Profundizaré la problematización de la lengua en el corpus en el segundo capítulo de este trabajo.

Desterritorialización e identidad es una diáda igualmente presente en estas poéticas. En “Los ecos de la lengua, entrevista a Liliana Ancalao”, realizada por Silvia Mellado e incluida en el volumen *La morada incómoda* (2014), la poeta reflexiona acerca de la dicotomía campo-ciudad en relación a la identidad. En su discurso, el año 1992 - ocasión de la celebración del quinto centenario de la Conquista- aparece como un periodo de movilizaciones e intensas discusiones acerca de la identidad. Relata cómo ese “volver a ser mapuche” (130) se asociaba fuertemente a la recuperación del territorio y, con él, al de la vida comunal/rural. Sin embargo, Ancalao confiesa las contradicciones que esta posibilidad le generaba en relación a la proyección de una vida arraigada ya en la ciudad: la vida profesional, la familia, etc. La conciliación llegó después, con este indicio para pensar la relación identidad/territorio que voy a relevar en su poética:

Después me fui dando cuenta, con el devenir, que yo tenía que armar otra identidad, otra idea para congeniar este momento presente que nos toca vivir. El modo de congeniarlo ha sido este de seguir viviendo en la ciudad e ir y volver: regresar, tomar fuerzas, contactarme con la espiritualidad que hay en el campo - con las ceremonias que siguen vigentes en el campo- y siendo yo, como soy no más, en la ciudad, sin negar mi origen y construyendo un modo de ser distinto. (130)

Y, más adelante, afirma:

Creo que a partir de año 1992, con los quinientos años, empieza todo este movimiento del que formo parte con Ñamkulahuen. Empezamos a mostrar nuestra presencia actual, nuestras preguntas contemporáneas y nuestra identidad contemporánea en la que dejamos de decir que somos descendientes para decir que somos mapuches; este intento de dismantelar ese discurso fundacional para armar otro. (146)

Si bien en las palabras de Ancalao persiste la relación entre identidad y origen/espiritualidad/ campo, que parece restringir esa conexión a una territorialidad que continúa -aunque reducida- a la distancia, hay también una revisión de la concepción de la identidad que la rescata de esa distancia espacio-temporal del discurso fundacional, para pensarla desde el devenir, como se verá en el análisis que propongo de sus poemarios.

El caso de David Aníñir, y las formas en que su poética pone en juego la representación de la identidad, resulta aún más emblemático. Autodefinido como “mapurbe”, en un neologismo que expresa la experiencia de los mapuche nacidos en la ciudad -Santiago en su caso-, su poética abreva permanentemente en ese escenario convulsionado y marginalizado de la periferia urbana. El poema “Mapurbe”, que da título también a su primera obra poética publicada, ya da cuenta de esta forma singular de representación de la identidad:

Somos mapuche de hormigón/ debajo del asfalto duerme/ nuestra madre/
explotada por un cabrón // Nacimos en la mierdópolis por culpa del buitres cantor/
nacimos en panaderías para que nos coma la maldición// Somos hijos de
lavanderas, panaderos, feriantes y/ ambulantes/ somos de los que quedamos en
pocas partes// El mercado de la mano de obra/ obra nuestras vidas/ y nos cobra//
Madre, vieja mapuche exiliada de la historia/ hija de mi pueblo amable/ desde el
sur llegaste a parirnos/ un circuito eléctrico rajó tu vientre/ y así nacimos
gritándole a los miserables/ marri chi weu!!!!/ en lenguaje lactante// Padre,
escondiendo tu pena de tierra tras el licor/ caminaste las mañanas heladas
enfriándote el sudor// Somos hijos de los hijos de los hijos/ somos los nietos de
Lautaro tomando la micro/ para servirle a los ricos/ somos parientes del sol y del
trueno/ lloviendo sobre la tierra apuñalada// La lágrima negra del Mapocho/ nos
acompañó por siempre/ en este santiagónico wekufe maloliente. (75-76)

En la poética de Aníñir, la reterritorialización en las ciudades es un aspecto que vuelve constantemente sobre la pregunta por la identidad. Allí, la lengua escenifica la diáspora cultural: se explicita mapuche en ese “lenguaje lactante” en que deben ser dichas las cosas que no admiten traducción -*Marri chi weu!*, el grito de arenga traducido como “Diez veces venceremos”-; se monta sobre un español transido de inglés, huellas de la neocolonización; y se revela en la creación constante de neologismos que den cuenta de esta particular experiencia de ser mapuche en la ciudad. Esta encrucijada lingüística que

conforma la poética del mapurbe, vuelve a abrir la pregunta por la identidad de manera aún más desafiante.

Hasta aquí, hallo una línea de continuidad entre la des(re)territorialización y, como proceso casi paralelo, la pérdida de la lengua y del territorio originarios y la pregunta acuciante por la identidad. Los cinco poetas que conforman mi corpus vuelven sobre esta reflexión, no sólo en los testimonios relevados sino en sus poéticas, para proponer concepciones *otras* en torno a la identidad, que permitan trascender los purismos esencialistas y den cuenta de estas experiencias particulares. En este sentido, advierto que las identidades culturales, así como los procesos de identificación escenificados en el corpus poético estudiado exigen no sólo una reflexión que no recaiga en concepciones esencializantes, sino también una que permita superar las metáforas clásicas a partir de las cuales se ha buscado representar a las culturas en las que se yuxtaponen más de un sistema cultural. Me refiero a la larga y profusa discusión propuesta por la crítica latinoamericanista en torno a las metáforas como “hibridez” o “mestizaje”, a través de las que durante mucho tiempo se intentó ilustrar la complejidad de la región y su largo proceso de transculturación. En este sentido, me interesa recuperar a continuación una serie de reflexiones teóricas y críticas que han participado en este rico debate, para que entablen un diálogo con la literatura mapuche. ¿Qué nuevas concepciones de la identidad cultural se ponen en juego en estas poéticas? ¿Cómo se reformula desde allí la definición de “lo mapuche”? ¿Es posible hablar de una identidad cultural cuando esta ya no se asienta en un territorio debido al proceso de migración forzada al que se vio llevada gran parte de su población?

1.2. Identidad cultural: ni esencia ni pura contingencia

En *Globalización e identidades nacionales y postnacionales. ¿De qué estamos hablando?* (2009), Grínor Rojo advierte la necesidad de distinguir diferentes niveles de la identidad: la identidad singular; la de lo particular y la de lo general o universal. Esta distinción de niveles identitarios surge luego de advertir que cuando se le atribuyen características de las identidades individuales/singulares o particulares a las identidades colectivas, se incurre en todo tipo de racismos y reduccionismos. Si bien el crítico no niega la existencia de identidades colectivas, entiende que no son pensables desde los parámetros de la psicología individual sino que es preciso hacerlo desde el “régimen epistemológico que les es propio, el que mejor se adecúa al comportamiento interpersonal e intercomunicativo de quienes la portan y que (...) no puede ni debe confundirse con el

de las identidades individuales” (44). El ejemplo que ofrece de esta tergiversación de interpretación de la identidad es el texto *Pueblo enfermo. Contribución a la psicología de los pueblos Hispano-Americanos* (1909), de Alcides Arguedas. Según la tesis de Arguedas, la hostilidad geográfica del altiplano determina el carácter del indio, quien en consecuencia es “duro, rencoroso, egoísta, cruel, vengativo y desconfiado. Le falta voluntad, persistencia de ánimo, y siente profundo aborrecimiento por todo lo que se diferencia. De ahí su odio al blanco” (10).

El medio determina al ser, no hay posibilidad de contravención: el ser viene dado por su ámbito, si éste es hostil, su carácter también lo será. Este “determinismo mesológico”, desarrollado principalmente por Hipólito Taine en la línea del positivismo comptiano durante el último tercio del s XIX y cuya influencia en la literatura resulta evidente, sobre todo en el Naturalismo de Émile Zola, es retomado por los intelectuales latinoamericanos finiseculares, a cuyas ideas Arguedas se vincula fuertemente. En este caso, el determinismo deriva en la condena de un sujeto social -el indio, en particular- que no sólo es tal y como lo describe Arguedas, sino que no tiene posibilidad de redención, está condenado al fracaso y arrastra consigo al continente entero. Como advierte Rojo, el otorgamiento de atributos del orden de la identidad individual/particular a las identidades colectivas -“el indio”- y, más aún, cuando estos atributos vienen supuestamente determinados por el medio, deriva en un racismo condenatorio que reduce una identidad colectiva a un conjunto de rasgos arbitrariamente asociados al medio y establece a partir de ello una jerarquización de los grupos sociales.

Es claro que el término raza, y más allá de las advertencias hechas al respecto en la Introducción a este trabajo, no conserva ya toda la capacidad de significación que mantuvo al menos hasta mediados del siglo pasado. Es posible afirmar que sus usos y sentidos han sido deconstruidos en la medida en que el discurso científico ya no pretende interpretar las identidades desde su determinación biológica, ni establecer a partir de ella una serie de jerarquías. Sin embargo, como señala Alejandro Grimson en *Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad* (2011), este esencialismo biologicista que caracterizó pensamientos como los de Alcides Arguedas, fueron reemplazados por esencialismos culturalistas, donde la identidad pasó de un determinismo biológico a uno cultural. La cultura así entendida constituye una esencia con la que las identidades entablan una relación de correspondencia directa. Se es de determinada manera porque se

pertenece a determinada cultura, y esta cultura constituye una esencia. Como señala Grimson,

Mientras la idea de raza clasificaba a los seres humanos desde la biología, la inmutabilidad y la jerarquía, el concepto de cultura, aplicado ahora a las diferentes culturas, pasaba a clasificarlos desde la vida social y la historicidad, e implicaba por lo tanto un planteo relativista. (56)

Desde la perspectiva del antropólogo, las culturas no son puras y, por lo tanto, no puede pensarse una correspondencia necesaria entre cultura, lengua y territorio. Hay interculturalidad y migraciones, y aunque estas últimas sean tan antiguas como la humanidad, no ha evitado que las culturas se piensen como plenas y puras. Si la cultura se correspondiera con una lengua y un territorio, sería inconcebible una cultura mapuche hoy, cuando la mayor parte de los mapuche habitan las ciudades y han adquirido el español como primera lengua. La condición diaspórica de la producción poética que me ocupa, reclama la revisión de la identidad a partir de las migraciones forzadas. En este sentido, en el prólogo al poemario *Reducciones*, Sergio Mansilla Torres señala:

Pero tal como Huenún certeramente lo tematiza en su libro, esta misma historia ha dado paso a la emergencia de nuevas identidades que toman la forma de mestizajes múltiples, dinámicos, subversivos, dolorosos a veces. Nuevas identidades surgidas, en última instancia, de la necesidad de sobrevivir y que, por lo mismo, se tornan estratégicamente funcionales a la diversidad cultural-política que entra en juego a la hora de negociar con (y ser parte de) la modernidad nacional-global. (13)

La historia de la que está hablando Mansilla Torres en el fragmento transcrito, hace referencia al proceso de colonialidad y violencia a la que fue sometido el pueblo mapuche. Como el propio Huenún afirma, *Reducciones* es un texto que aborda los procesos históricos atravesados por este pueblo desde una perspectiva claramente política.³¹ Pero el poemario no se reduce al recuento de felonías cometidas en su contra,

³¹ En la entrevista “El viaje de la luz. Entrevista a Jaime Huenún”, resultado de un conversatorio público realizado el 7 de noviembre de 2013 entre el equipo de investigación a cargo de la investigadora Tatiana Calderón Le Joliff (Proyecto Fondecyt Iniciación N° 11121303) y el escritor, Huenún afirma: “Este libro, *Reducciones*, es un libro que planifiqué (...) como un texto más bien vinculado a procesos históricos. (...) Ahora, *Reducciones* es un libro que opera desde la óptica de la política, intenta ser un libro político porque denuncia, porque se enraza en una serie de sucesos que han ocurrido a la población mapuche, tanto en Chile como en Argentina, y también a otros pueblos indígenas latinoamericanos” (222).

no se trata de una elegía dedicada al pueblo indígena avasallado.³² Se trata, en todo caso, de la denuncia y de la reconstrucción de una memoria colectiva, al tiempo que se escenifica “el espesor semiótico” (Mansilla Torres, “Los archivos” 13) que esa misma historia produce.

La esencialización de las identidades culturales que tiende a concebir una correspondencia directa entre cultura, lengua y territorio se vuelve más frecuente cuando se trata de grupos indígenas. Ese proceso, al que Claudia Briones en *La alteridad del cuarto mundo* (1998) llama con justeza *aboriginalización*, consiste en asociar “pueblo indígena” con ruralidad, vida comunitaria, religiosidad y lenguas ancestrales. Esta asociación, una vez más, desconoce los procesos transculturadores que estas identidades culturales han atravesado, remitiéndola a una instancia histórica pre-moderna. En el caso mapuche, el hecho de que la mayor parte de su población habite hoy en las ciudades, repone la pregunta por la identidad cultural y requiere perspectivas que sean capaces de superar las concepciones de las culturas indígenas como plenas y puras. Como afirma la antropóloga,

Por otra parte, que en la actualidad una porción significativa de la población mapuche siga viviendo en Argentina bajo el “sistema de reserva de tierras con tenencia precaria” sigue produciendo, entre otras cosas, el efecto ideológico de identificar *aboriginalidad* con enclave, de modo tal que los “mapuche de comunidad” se vuelven expresión metonímica de la mapuchidad, incluso entre los mismos mapuche. (...) En contextos signados casi siempre por la exclusión, el arrinconamiento y fuertes presiones ejercidas por distintos frentes económicos, no ha sido infrecuente que muchos “indígenas” se fueran desgajando de la vida comunitaria, invisibilizando su membrecía y llegando incluso a perder su sentido de pertenencia. En ocasiones, son miembros de estos sectores los que, resumiendo colectivamente esas identificaciones, van a dar cabida a las llamadas “identidades emergentes”. (232-233)

Basta con releer el poema “Mapurbe”, de David Aníñir, citado al inicio de este capítulo, para advertir la imposibilidad de *aboriginalizar*, siguiendo los términos de Briones, la identidad cultural mapuche actual. En este momento, y desde hace al menos

³² Como afirma Enrique Foffani en “Las lenguas abuelas: eso es todo lo que queda en el tintero”, epílogo que cierra *Reducciones*: “Por eso *Reducciones* no es un libro nihilista, no llora sobre la barbarie derramada, no arenga con pancartas concienzudas ni con vagos compromisos, más bien exhibe la herida abierta para dejar ver, en la vislumbre, como un fognazo, la imagen ausente de la cicatriz en el orden de lo real” (173).

un siglo, el pueblo mapuche atraviesa dos realidades coexistentes: la de aquellos que aún persisten en la vida rural, organizados en torno a una estructura comunal ancestral, y la de aquellos que se han visto forzados a abandonar este enclave y fueron reterritorializados en las ciudades capitales de provincia o, incluso, en las capitales nacionales. Con todo, es preciso advertir que, si en mi corpus incorporase poéticas como la de Elicura Chihuailaf o Lionel Lienlaf, por ejemplo, la presencia de los componentes étnicos ancestrales que religan lo mapuche al enclave territorial originario, serían una constante. Tal y como advierte Claudia Zapata (2006) “no estamos hablando de un espacio geocultural perdido en el tiempo, o solamente reconstruido con fines estratégicos” (481). Se trata de la representación de una de las realidades del pueblo mapuche en la actualidad que coexiste, no sin conflicto, con la de los mapuche urbanos, expresada en los testimonios relevados al inicio del capítulo.

En este sentido, coincido con Grimson en la necesidad de deconstruir los esencialismos culturales, entendiendo que, como afirma el antropólogo: “Las principales dificultades teóricas que presenta surgen de que tiende a considerar a los grupos humanos como unidades discretas clasificables en función de su cultura, como en otra época lo eran de su raza” (61). La contrapartida de los esencialismos culturales es la fragmentariedad y contingencia absoluta de la cultura, es decir, la imposibilidad de concebir en forma alguna una identidad cultural desde el momento mismo en que estas implican algún tipo de esencia. La advertencia de Grimson señala una zona de conflicto: allí donde el esencialismo cultural fija identidades, no puede contraponérsele la contingencia absoluta planteada por el posmodernismo:

Contra la ausencia del sujeto centrado en una razón universal, no se trata de decretar ni la ausencia del sujeto ni su ontológica fragmentación. Contra la idea de la Historia como destino, no se trata sólo de reponer la contingencia, sino de comprender que incluso el debilitamiento de las ideologías acerca del destino es un fenómeno contingente. Contra la idea de una estructura real y objetiva que estructura a los agentes, no se trata de negar todo proceso de estructuración sino de reponer el carácter de acción humana cristalizada de dichos procesos. (35)

Entonces, si se descartan los esencialismos culturales, al tiempo que se advierte que la pura contingencia y fragmentariedad de las identidades tampoco termina de dar respuesta ante corpus como el que me convoca, resulta nuevamente necesario repreguntar en qué términos y en qué sentidos es posible seguir hablando de “cultura mapuche”. Para

cerrar este apartado dedicado a la reflexión en torno a la identidad cultural, recorro a dos pensamientos fundamentales en relación a las identidades culturales en la diáspora que ayudarán a responder este interrogante: me refiero a Homi Bhabha y Rita Segato.

Para adentrarme en el pensamiento del pensador indio, quiero empezar reconstruyendo una de sus nociones fundamentales: la noción de “entre-medio”, recuperándola de su artículo “El entre-medio de la cultura”,³³ presente en el volumen compilado por Stuart Hall y Paul du Gay (1996). Allí, Bhabha retoma una cita de T. S. Eliot en la que se lee: “hubo en los desplazamientos algo de naturaleza análoga al cisma religioso. La gente llevó consigo sólo una parte de la cultura total (...) La cultura que se desarrolla en el nuevo suelo será, en consecuencia, desconcertantemente parecida y diferente de la cultura madre” (96). Es pensando en esta parcialidad de la cultura de procedencia y en la conectividad/contaminación de la cultura que acoge, que Bhabha postula el concepto de *in between*, el entre-medio de la cultura. Para definirlo, el autor comienza por despejar ciertas nociones que podrían asociársele, como el caso del multiculturalismo. Muchas son las críticas que ha recibido esta noción, desde el propio Bhabha hasta Silvia Rivera Cusicanqui, pasando por Alejandro Grimson. Para definir el concepto de “in between”, Bhabha se sirve del concepto de “significante flotante” (98) - ya elaborado por el psicoanálisis lacaniano y la teoría política laclausiana- en tanto sus usos discursivos señalan una diversidad tan grande de fenómenos culturales que parecen disolver un significado ulterior del término. Desde la perspectiva de Bhabha, el multiculturalismo sigue tornando visibles a los “falsos nacionales”, llámense judíos, inmigrantes, indios, nativos o negros, mientras que los “verdaderos nacionales” permanecen invisibles. Es decir, sigue poniendo sobre relieve la diferencia, el término marcado, y no la igualdad que pretende instaurar.

El multiculturalismo entonces, desde la crítica de Bhabha, en lugar de repartir posiciones de representación en la igualdad, señala la marcación y la diferencia desde una posición unívoca y monolítica de lo verdadero. Si el objetivo del multiculturalismo es producir un reconocimiento no discriminatorio de las minorías culturales del espacio de la Nación, no reconoce sus “temporalidades disyuntivas y fronteras” (100),

³³ Las nociones que elabora en este artículo, habían sido previamente desarrolladas y de manera más profunda en su estudio *El lugar de la cultura* (Bhabha 1994).

homogeneizándolos en una única medida temporal, la del Estado nacional.³⁴ Al tiempo que reconoce igual respeto e igual valía a las minorías, el Estado asimila la diferencia sin reconocer “las posiciones históricas y temporalmente separadas que las minorías ocupan de manera ambivalente dentro del espacio de la nación” (102). El concepto de entre-medio se propone, precisamente, atender a estas temporalidades disyuntivas y fronterizas de las minorías nacionales. Esta concepción de temporalidad de Bhabha es retomada por Grínor Rojo en el capítulo “La identidad y la diferencia” del libro ya citado, donde postula -parafraseando a Benjamin- la necesidad de “estallar el *continnumm* de la historia canónica (o, mejor dicho, de la historiografía canónica, agregó) poniendo de ese modo en evidencia las historias alternativas que ella reprime y esconde, y que ese y no otro es el proceder dialéctico” (34). Tanto Bhabha como Rojo, entonces, ponen el acento en la necesidad de contemplar las temporalidades divergentes de esos “otros nacionales”, suspendiendo el discurso dialéctico de la síntesis que oblitera todas aquellas experiencias disruptivas del discurso unívoco y totalizante de la narrativa nacional.

Bhabha es un sujeto migrante que escribe en los márgenes de la cultura de otros, en un entre-medio de la cultura resultado de la conectividad y la contaminación producida por la migración colonial. En el capítulo “DisemiNación”, incluido en el libro *Nación y narración, Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales* (2010), el pensador indio comienza narrando su experiencia de exilio:

³⁴ Para complementar esta crítica al multiculturalismo, relevo los aportes que otros pensadores hacen al respecto. Leonor Arfuch (2002) definirá al multiculturalismo como “la ficción política necesaria a la expansión sin límites del capitalismo: un concepto dietético que apunta a reafirmar la ‘buena conciencia’ etnocéntrica (o eurocéntrica) legislando -sólo en la letra- sobre el respeto por el otro y el reconocimiento de la diversidad” (40). Alejandro Grimson también reflexiona en torno al multiculturalismo y rescata su capacidad de “invertir o modificar la valoración habitual de estos grupos y reivindicar, entre sus derechos civiles, su derecho a la diferencia” (77). Sin embargo, advierte que éste concibe a las diferencias culturales como un dato inmutable, cristalizando las identidades. Y, si bien esta cristalización de la diferencia puede tener un valor político positivo en aquellas culturas que no están siendo reconocidas, su diversidad sólo es permitida dentro de los términos que la hegemonía autoriza. La relación entre multiculturalismo y neoliberalismo, advertida por varios autores, es precisada por Grimson cuando postula: “Durante los años ‘90s, buena parte de las demandas sociales se formulaban en los términos que el poder había autorizado. Por lo tanto, las antiguas demandas acalladas durante siglos o décadas y que habían acumulado fuerzas en los últimos años –como las reivindicaciones de los afrodescendientes y de las poblaciones indígenas- encontraron un escenario más propicio para intervenir en la arena pública. (...) Los gobiernos neoliberales no desalentaron esos procesos, pero intentaron restringirlos al plano de los valores al no aceptar ni promover los reclamos de tierras ni el control de los recursos. Buscaron dar con la cultura aquello que quitaban con la economía” (80). Si como dice el autor, en la Modernidad etnocentrista la diversidad era marca de atraso y obstáculo para el desarrollo, en la Posmodernidad la diversidad está habilitada en la medida en que no obstaculice el principio de acumulación de la riqueza del capital -ahora- transnacional. Para la Modernidad, la integración socioeconómica y la asimilación cultural eran procesos convergentes. El neoliberalismo posmoderno puede prescindir de ambos.

He vivido ese momento de dispersión del pueblo que en otros tiempos y en otros lugares, en las naciones de otros, se convierte en un tiempo de reunión. Reuniones de los exiliados, emigrados y refugiados; reunión en los bordes de las culturas “extranjeras” (...). También, reunión del pueblo en la diáspora: sometido a trabajo esclavo por contrato, migrante, prisionero; reunión de estadísticas acusatorias, de rendimiento educativo, de los estatutos jurídicos, del estatus de la inmigración. (385)

El objeto de reflexión de Bhabha es, por consiguiente, la identidad cultural. Me interesa rescatar su noción de entre-medio de la cultura como lugar específico de enunciación de los poetas del corpus: los testimonios relevados al inicio de este apartado, dan cuenta de esta condición de minoría nacional en conectividad/contaminación con la cultura que acoge, la cultura nacional, la cultura *wingka*, diría desde la posición mapuche. Y, también, del desarrollo de una identidad cultural “desconcertantemente parecida y diferente de la cultura madre”, parafraseando a Bhabha. En síntesis, son los procesos de migración, diáspora y el consecuente impacto cultural que estos desplazamientos producen, lo que imposibilita concebir las identidades como puras y en una total correspondencia entre cultura, territorio y lengua. Es en este punto en que los aportes de Segato resultan enriquecedores.

En su texto *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad* (2007), Rita Segato advierte que, para abordar la relación entre identidad y territorio, es necesario, primero, establecer las diferencias que existen entre la noción de territorio y la de espacio. Desde su perspectiva, el espacio pertenece al orden de lo real, y funciona como precondition de nuestra existencia. El territorio, en cambio, nace como representación. Es el espacio representado y apropiado, en tanto resultado de una aprehensión discursiva del mismo: “alude a una apropiación política del espacio, que tiene que ver con su administración y, por lo tanto, con su delimitación, clasificación, habitación, uso, distribución, defensa y, muy especialmente, identificación” (72). El territorio se recorta a partir de fronteras que marcan la liminalidad, la contigüidad y la alteridad con respecto a una otredad. En consecuencia, al igual que la identidad, se define a partir de la frontera, del límite que lo separa de un Otro. Esta distinción entre espacio y territorio, se aproxima a la que Ticio Escobar (Ramos 2012) recupera de la cultura guaraní: según el pensador paraguayo, los guaraníes establecen una diferencia entre *yvy*, que quiere decir tierra en el sentido físico del suelo, y *tekohá*, el

territorio, en tanto “sede de la manera de ser” (98), es decir, en tanto lugar en el que se asienta la cultura y que, además de ser un “hábitat simbólicamente acotado” (98), se encuentra señalado por las tumbas de los antepasados. Sin embargo, Segato va más lejos en esta distinción y concibe un territorio móvil y pasible de ser producido. Desde su perspectiva, el territorio es un significante de la identidad y en este sentido, siempre está marcado por los emblemas identificadores a los que Segato denomina “heráldicas”, es decir, por las señales de la ocupación de un grupo particular: “es una noción plenamente histórica y política hasta el punto que, como argumentaré, en la modernidad avanzada llega a desprenderse de anclajes materiales fijos y adquiere movilidad” (76). Es interesante pensar esta cualidad del territorio móvil planteada por Segato en función del desplazamiento forzado al que fue conducido el pueblo mapuche. Si el territorio no es el espacio, es decir, no es lo dado y preexistente a toda apropiación simbólica y política, entonces es posible pensar que el territorio mapuche es capaz de reordenarse en nuevos anclajes, no necesariamente materiales. Agrega Segato:

Gradualmente, un pueblo parecería no más ser definido como el conjunto de los habitantes de un territorio geográficamente delimitado, sino como grupo que porta la heráldica de una lealtad común y, con esto, instituye un territorio en el espacio que ocupan. (...) Etnicidad y religiosidad se adaptan cada vez más al papel de repertorios de emblemas que sirven en esta nueva modalidad de territorialización” (79)

Según Segato, lo que articula y cohesiona a un pueblo ya no es un territorio sino, precisamente, la portación de los emblemas de pertenencia, es decir, las heráldicas: “¿Qué es un territorio en este contexto? ¿Cómo se demarca? No se trata de un proceso de desterritorialización, ni siquiera de una nueva relación con el territorio, sino de una nueva producción del territorio” (85). El territorio se produce, se crea a partir de la portación de íconos culturales que señalan la pertenencia a un grupo, a un pueblo. Desde su perspectiva, el territorio pasa a delimitarse en el plano de lo simbólico y ya no de lo material, se define en la heráldica y ya no en el espacio. “Es el paisaje cultural, la iconicidad que señala la existencia de un pueblo, lo que crea territorio” (87). La reflexión de Segato permite pensar que, más allá de la historia de expropiación y arreo al que viene siendo sometido el pueblo mapuche, su territorio ya no se reduce al “sistema de reserva de tierras con tenencia precaria” al que refiere Briones, sino que se produce en cada enclave en que se porten las heráldicas que indican esa lealtad común, es decir, la

identificación de sus portadores con esa cultura. La ciudad de Santiago, siguiendo este razonamiento, será territorio mapuche toda vez que parte de su población exhiba las heráldicas que declaran su pertenencia étnica. Sin embargo, la identidad cultural “mapurbe”, por decirlo rápidamente y apelando al neologismo de Aníñir, ya no compartirá los usos y costumbres que hacen a la cultura mapuche rural. Volviendo a los términos de Grimson, las identidades culturales no son unidades discretas, no se trata de una esencia pura y fija, por lo que la portación de las heráldicas de pertenencia no determinará prácticas, costumbres y creencias fijas y puras. Se tratará, en todo caso, de representaciones “desconcertantemente parecida y diferente de la cultura madre”, parafraseando a Bhabha, en las que es posible leer la expresión del impacto que resultó de sus desplazamientos.

Frente a esta deconstrucción de la identidad cultural, de la que he ofrecido algunas de las propuestas que me parecen más significativas para este estudio, emerge la pregunta por qué tipo de procesos de identificación se escenifican en las poéticas que convocan este estudio. ¿Es la “membresía étnica”, recuperando los términos de Briones, que se señala en los apellidos de los autores lo que justifica ese sintagma nominal? ¿O se trata de un tópico, a modo de tema recurrente, que religa las poéticas al universo indígena y que por su recurrencia contempla a un conjunto heterogéneo de poetas dentro de esta nominación? ¿Qué sucede con aquellas obras cuyos tópicos se instalan en lo mapuche rural y ancestral, *-Karra mawu'n*, de Clamente Riedemann, por ejemplo-, pero la procedencia de sus autores no coincide con ese universo cultural? Y, a la inversa, ¿qué sucede con aquellas obras de autores de procedencia mapuche, pero cuyos tópicos no remiten en absoluto a la cultura indígena? A continuación, y para aproximar posibles respuestas a estos interrogantes, analizo una serie de estrategias discursivas relevadas en los poemarios bajo estudio, estrategias que se vinculan a los procesos de identificación puestos en juego en estas poéticas. Para ello recurro nuevamente a otra serie de aportes teóricos en torno a la noción de identidad, no para hallar allí nociones omni-analíticas, sino para entablar un diálogo entre literatura, crítica y teoría, es decir, para conformar y recortar un campo de reflexión en torno a esta noción que permita enriquecer la lectura de las obras.

1.3. Dos movimientos paralelos: deconstruir y recentrar

En su ya clásico texto “¿Quién necesita identidad?” con el que se inicia el volumen *Cuestiones de identidad cultural* (1996) Stuart Hall procura deconstruir la noción de

identidad. La necesidad responde a la certeza de que ya no es posible concebir una identidad integral, originaria y unificada, certeza que emerge tras la crítica a la idea de sujeto autónomo, situado en el centro de la metafísica occidental poscartesiana. Ante ese sujeto cartesiano, la posmodernidad celebra un yo incesantemente performativo³⁵ que, si bien escapa a los esencialismos modernos, no logra dar cuenta de identidades que buscan recentrarse tras el objetivo del reconocimiento.

Para pensar la identidad, Hall vuelve sobre la perspectiva de análisis derrideana de la deconstrucción, leyendo conceptos claves a través de su borradura: aún no hay nada que los reemplace, pero ya no podrían ser incluidos en el régimen previo. “La línea que los tacha permite, paradójicamente, que los siga leyendo” (14). Se trata entonces de pensar en el límite, en el intervalo. Hall postula la irreductibilidad del concepto de identidad y propone comenzar su deconstrucción a partir del concepto liminal de la *identificación*. Ofrece dos definiciones provisionarias y basadas en “el lenguaje del sentido común” (15) sobre este concepto. El primero, entiende la identificación como el “reconocimiento de algún origen común o unas características compartidas con otra persona o grupo” (15); el segundo, en contraste con esta especie de “naturalismo”, es el enfoque discursivo, que entiende la identificación como una construcción, un proceso siempre abierto y contingente. Esta segunda acepción es sobre la que trabajará Hall para afirmar que el concepto de identidad que postula no es esencialista, sino estratégico y posicional. Desencializar la identidad implica, como quedó visto en el acápite anterior, que no exista una serie de cualidades que pueda subsumirse en el rótulo “identidad mapuche”. Sin embargo, hay una afirmación de un “nosotros”, una identidad colectiva que se nombra a sí misma y ejecuta en ese momento un proceso de identificación. Tomo por caso el poema “Mapurbe”, de David Aníñir, citado líneas arriba: para quienes no somos mapuche, para quienes no hemos vivido el proceso de despojo y desterritorialización, de migración forzada y de reterritorialización en las periferias urbanas, no nos es posible identificarnos con ese nosotros, ya que no es nuestra historia la que se nombra allí. Encuentro aquí un indicio de respuesta, a partir de lo que Hall denomina “representación”:

³⁵ Como define Zygmunt Bauman en “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad” presente en el mismo volumen, si en la Modernidad, el problema de la identidad era cómo construirla y mantenerla sólida y estable, el problema postmoderno de la identidad es cómo evitar la fijación y mantener vigente las opciones.

Aunque parece invocar un origen en un pasado histórico con el cual continúa en correspondencia, en realidad las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no ‘quiénes somos’ o ‘de dónde venimos’ sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella. (...) no el presunto retorno a las raíces sino una aceptación de nuestros derroteros. (17-18)

El mismo neologismo acuñado por Aniñir, “mapurbe”, da cuenta de este proceso de devenir, de la trayectoria del “somos”: no existiría un “nosotros” capaz de identificarse en el poema si no mediase la historia de des(re)territorialización del pueblo mapuche. Quiero detenerme, además, en la articulación entre el “cómo nos han representado” del que habla Hall en la cita y los procesos de subjetivación que estas representaciones ponen en juego. Acudo a otro poema de Aniñir para pensar estos procesos: el poema “I.N.E. (Indio No Estandarizado)”, incluido en el poemario *Guilitranalwe*, y en cuyo título se produce un juego de palabras ironizando con la sigla del Instituto Nacional de Estadísticas:

Según el Censo de población y vivienda realizado en Chile,/ Usted se considera;/ Flojo/ Hediondo/ Borracho/ Piojento/ Cabeza de palo/ Malas pulgas/ Aborigen/ Incivilizado/ Canuto/ Delincuente/ Post Punx Rocker/ Autóctono/ Folklórico/ Indígena (indigente)/ Terrorista/ Quema Bosques/ Exótico/ Ilícito Asociado/ Camorrero/ Muerto de Hambre/ Originario/ Desterrado/ Natural/ Salvaje (Subversivo)/ Arcaico/ Mono Sapiens/ Mal vividor/ Mal Moridor/ Analfabeto/ Bárbaro/ Inculto/ Nativo/ No nato (siempre kisistes eso)/ Polígamo/ Guerrero/ Indómito/ Raza inferior, guerrera pero inferior/ Indio kuliao/ O/ Araucano.// Aceptaciones nunca consultadas a bocas mapuche,/ Que otro descalificativo más te queda por nombrar/ Racista Fuck Triñuke.../ Que te quede claro,/ Demórate un poko más y di Mapuche,/ La boca te quedará ahí mismo. (15-16)

Este poema pone de relieve todas las formas de concebir desde el prejuicio a ese otro mapuche, desde las denominaciones que se pretenden positivas -nativo, aborigen,

autóctono, folklórico, indígena- hasta las que tienen una fuerte carga despectiva.³⁶ Allí están enumeradas las formas en que ha sido representada esa identidad cultural y, al mismo tiempo, el gesto de afirmación, de recentramiento desde el que se exige el reconocimiento por la igualdad en la diferencia: “Demórate un poko más y di Mapuche”.

Si sigo el recorrido que Hall propone -en consonancia y continuidad con un conjunto de pensadores de la filosofía y la lingüística, en un arco de pensamiento que comprende desde los aportes tempranos de Wittgenstein y Saussure en la filosofía del lenguaje, hasta su posterior reelaboración en la filosofía del giro lingüístico y del posestructuralismo-, me veo llevada a pensar que la representación de la identidad sólo puede construirse a partir de la relación con un Otro.³⁷ Si la identidad se construye en el discurso, se produce desde la marcación de una diferencia y de una exclusión, es decir, a partir de una diferencia y no al margen de ella. Al igual que en la concepción saussureana del lenguaje, la identidad constituye un signo que se define a partir de ser lo que otros no son, es decir, a partir de la diferencia, de su “afuera constitutivo”, dirá Hall (18).

Uso identidad para referirme al punto de encuentro, el punto de *sutura*³⁸ entre, por un lado, los discursos y las prácticas que intentan ‘interpelarnos’, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de ‘decirse’. De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas. (20)

En este sentido, para el autor la identidad no sólo no es esencial o natural, sino que además es una construcción discursiva en un doble sentido: en tanto discursos y prácticas que nos interpelan, que hablan de nosotros y con los que por consiguiente nos identificamos; y, además, en tanto puesta en discurso resultante de múltiples procesos de subjetivación. Pero, a su vez, es temporaria: no es permanente, no es fija ni inmutable.

³⁶ El encadenamiento de sentidos que propone Aníñir en este poema, produce una serie en la que los términos despectivos son, como en una operación calibánica, invertidos en sus connotaciones: la discriminación se vuelve aquí sentido de autoafirmación.

³⁷ Hall dirá “la representación identitaria siempre se construye a través de una falta, una división, desde el lugar del Otro (21).

³⁸ Más abajo definiré “sutura”, citando a Stephen Heath (1981) como “el enlace del sujeto con estructuras de sentido” (20).

En una dirección similar se encauza la reflexión de Leonor Arfuch. En la introducción a *Identidades, sujetos y subjetividades* (2002), Arfuch plantea que la pregunta por la identidad sobreviene en tiempos de crisis, cuando determinados factores parecen devolvernos sobre la pregunta *¿quiénes somos?* En un mundo cada vez más deslocalizado, donde la idea de Nación y sus emblemas identificatorios se debilitan, surge como contrapartida la preocupación por la identidad. “Podría afirmarse entonces (...) que sólo se piensa en la identidad cuando se la ‘pierde’, cuando su tranquilo discurrir está amenazado por algún factor” (13).

Sin embargo, Arfuch advierte que esta pregunta por la identidad no implica el retorno a lo verdadero, en tanto conjunto de atributos dados y preexistentes, alejándose así, como en los autores anteriores, de todo esencialismo. En la misma dirección de Hall, la autora concibe la identidad como un momento identificatorio en un trayecto nunca concluido, más que como una afirmación ontológica de la diferencia. Este momento identificatorio responde a la lucha por la visibilidad y el reconocimiento, es decir, a la estrategia en la que se asocian determinadas subjetividades en el reclamo de derechos. Regreso a los fragmentos citados de la entrevista que Silvia Mellado realiza a Liliana Ancalao y la recurrencia del año 1992 en las respuestas de la poeta: la insistencia radica en la necesidad de aprovechar el quinto centenario para reponer en la escena del debate, que precisamente a inicios de esa década se reavivaba con fuerza, una identidad que reclamaba para sí el derecho a la visibilidad y el reconocimiento.

En este contexto, frente a un escenario global que impugnaba la concepción de identidad que la Modernidad había entronizado -fija, unívoca e inalterable- y ante la que el discurso posmoderno proponía su contrapartida -una identidad fluida, fragmentaria, siempre inacabada- las identidades indígenas buscaron recentrarse para cobrar visibilidad y no quedar diluidas una vez más en las concepciones occidentales de la identidad. Como señala Arfuch en su artículo “Problemas de la identidad”, con el que se inicia el volumen mencionado, el interés sobre la cuestión identitaria de las últimas décadas reside en los múltiples fenómenos que reconfiguran el orden global. Para empezar, la disolución del enfrentamiento entre los bloques Este y Oeste, que delimitaba, de cada lado, el gran Otro a partir del cual se producían respectivamente las identificaciones. Esta disolución de lo que podría llamarse “la gran frontera”, tiene una serie de consecuencias en las formas en que la Modernidad pensó la identidad: por un lado, el debilitamiento de las ideas de Nación y de ciudadanía; por otro, la fragmentación identitaria como contracara de la

globalización. Como consecuencias de esta reconfiguración, Arfuch menciona el afloramiento de las identidades étnicas, lingüísticas, religiosas, incluso previas al Estado-nación. La crisis en las concepciones universalistas tras el fracaso de los ideales de la ilustración, emerge en el debate Modernidad/Posmodernidad desencadenando los consecuentes replanteos deconstructivos. Por un lado, la muerte de los grandes sujetos colectivos que funcionaron como emblema de los procesos históricos de la Modernidad: el Partido, la Revolución, la clase, el pueblo. Por otro lado, el surgimiento de una pluralidad de voces que mina la narrativa etnocentrista en la que se fundó la episteme Moderna: la puesta en discurso de las experiencias, acontecimientos y memorias de sujetos plurales, subalternos, otros. Esta emergencia de las identidades previas a los Estados-nacionales señalada por la crítica, se condice con la experiencia narrada por Ancalao: se trataba de “volver a ser mapuches” (130), de recobrar una identidad que había quedado diluida en las concepciones desde las que la modernidad definió las identidades, sin perderse, al mismo tiempo, en una noción de sujeto posmoderno, incesantemente performativo y, por ende, incapaz de adscribir a una identidad cultural que lo religue a un “nosotros” esencializado -al menos- a los fines políticos de la visibilización.

Volviendo a los aportes de Arfuch, la desencialización de la identidad es la primera de las líneas directrices de su planteo. La segunda tiene que ver con la dimensión narrativa y dialógica de la identidad: más que la pregunta ¿cómo somos? o ¿de dónde venimos?, propone pensar la identidad a partir de la pregunta ¿cómo usamos los recursos del lenguaje? Este planteo supone que no hay identidad por fuera de la representación, de la narrativización necesariamente ficcional. Responder a la pregunta quién soy implica narrar la historia de una vida. “El qué y el quién de la apuesta identitaria se delinea justamente en la forma del discurso” (28). Esto supone, además, el descentramiento de la voz enunciativa con pretensión de unicidad: aquí, las narrativas múltiples toman el relevo del universalismo. Contar la historia de una vida, narrar la identidad, implica la presencia protagónica del otro en cada enunciado, “aun antes de que este sea formulado” (30). No hay narración sin enunciatario, sin un otro que afirma con su sola presencia el carácter diferencial de la narración, de la identidad vuelta discurso. Estos postulados, que se encontraban ya en las elaboraciones de Émile Benveniste y Mijaíl Bajtin, son retomados aquí desde la filosofía abocada a pensar las políticas de la identidad.

Esta concepción de la identidad (desencializada, narrativa y dialógica), en tanto no es única y fija, sino que se desenvuelve temporalmente, me enfrenta a la encrucijada

en la que no hay, entonces, un “yo” o un “nosotros”, capaz de constituirse como sujeto de un proyecto político: “¿cómo formular, en tales condiciones, un proyecto político, cómo afirmar la consistencia de un “yo” o un “nosotros”? (32). Vuelvo sobre los pasos de Hall y la necesidad de recentrar la identidad a los fines de la visibilización y el reconocimiento.

Para responder a su pregunta, Arfuch va a acudir a los conceptos de equivalencia e igualdad planteados por Ernesto Laclau. El pensamiento de Arfuch está claramente impregnado de los aportes del filósofo argentino, por lo que la consonancia entre ambas elaboraciones no es casual. En el capítulo “Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad”, incluido en el volumen *Emancipación y diferencia* (1996), el autor postula que “La muerte del sujeto, que hace no mucho fuera proclamada orgullosamente *urbi et orbi*, ha sido sucedida por un nuevo y generalizado interés en las múltiples identidades que están emergiendo y proliferando en nuestro mundo contemporáneo” (43). La causa de esta reevaluación en relación a la identidad y al sujeto, Laclau la encuentra en la muerte del Sujeto con mayúscula, entendiendo por ello la imposibilidad de “seguir refiriendo a un centro trascendental las expresiones concretas y finitas de la subjetividad multifacética” (43). Como consecuencia, ante esta imposibilidad, emerge el interés por la subjetividad, en la multiplicidad de los particularismos. La evaluación de Laclau plantea que las limitaciones de estos particularismos son precisamente lo que les concede fuerza, en la medida en que puede haber sujetos -en plural- desde el momento en que el vacío que deja el Sujeto -nuevamente, nótese la mayúscula- ya no puede ser colmado. Es decir que la proliferación de los particularismos es el resultado del abandono de la pretensión de universalidad. Esta proliferación consiste en la “multiplicación de identidades nuevas -y no tan nuevas- como resultado de la disolución de los lugares desde los cuales los sujetos universales hablaron” (45).

Como puede derivarse de las premisas anteriores, el autor observa la muerte de un Sujeto capaz de encarar la voluntad colectiva como característica del pensamiento contemporáneo de la diversidad. Es decir, si no es posible pensar un principio articulador que necesariamente se pretenda universal, resultaría imposible articularse con otras fuerzas en pugna en pos de una demanda común. Si, por un lado, la pérdida del etnocentrismo permite un mayor despliegue de lo particular; por el otro, podría inferirse de este análisis, lo particular nunca consigue enunciarse como pura diferencia, sino que está en relación constitutiva con un otro.

En tanto las demandas de un grupo encuentran siempre un punto de articulación con otras, ese principio articulador sólo puede justificarse sobre bases, aún en cierto grado, universales. De este modo, toda diferencia se halla interrumpida, en algún momento, por una cadena de equivalencias e igualdades. (31)

Pensando en la identidad mapuche, y frente a la necesidad de acabar con las concepciones esencializantes, de apartarse de toda visión que la folklorice y la cristalice, coincido con Arfuch en que la identidad es una construcción narrativa, dialógica y temporal. No hay esencia ni construcción capaz de perdurar como signo de una identidad. Sin embargo, la nominación “pueblos originarios” o “pueblo mapuche” asocia estos soportes nominativos a una serie de reclamos en los que se articula una multiplicidad de etnias heterogéneas. Siguiendo el razonamiento de Laclau, es posible afirmar que, a los fines de la demanda, dichos soportes nominativos resultan fundamento de la cadena de equivalencias e igualdades que posibilitan la articulación. Es, en cierta forma, lo que Gayatri Spivak llama “esencialismo estratégico” y que, como define Arfuch, consiste en “por un lado, una política de la identidad fuerte, apta para el cálculo y la acción, pero al mismo tiempo, en tanto su definición es estratégica, no constituye un *a priori*, sino que se articula según ciertos límites y en función de su propia contingencia” (33). Arfuch arriba aquí a una zona de fricción, a una aporía, como ella lo llama: si por un lado coincide en la no aceptación de contenidos *a priori* universales, esto no la lleva a concluir, por otro lado, en que la identidad es el resultado del juego libre de los particularismos. La propuesta de Arfuch, en sintonía con Laclau, consiste en mantener la dimensión de universalidad, pero articulándola de un modo distinto a lo particular, no como un *a priori*, sino como como el resultado de las cadenas contingentes de equivalencias.

Por todo lo visto hasta aquí, propongo una hipótesis de lectura que me permite abordar una serie de poemas en los que la representación de la identidad vuelve a recentrarse en lo étnico, reponiendo la adscripción a lo mapuche por sobre otras. Postulo que en esta serie de poemas se realiza un uso estratégico del esencialismo a los fines de la lucha por la visibilidad y el reconocimiento político.

En este sentido, la emergencia de las reivindicaciones étnicas a partir de la conmemoración del quinto centenario, que coincide con la proliferación de los particularismos señalada por Laclau, halla su punto aglutinante en una identidad previa a la conformación de los Estados nacionales: la identidad étnica. La etnia constituye, frente al signo totalizante de la Nación, un particularismo que reclama el reconocimiento de su

diferencia. Sin embargo, hallo en este punto una encrucijada: si la reivindicación étnica sólo se propone la demarcación de una diferencia en oposición a la identidad universalista de la Nación y su consecuente reconocimiento en tanto particularismo, su objetivo acaba donde comienza. Es preciso, además, que dicho particularismo comprenda un contenido, una apelación a la universalidad que lo trascienda, parafraseando a Laclau. Entonces allí, “lo mapuche” debería radicar en algún tipo de esencia, de manera que el reclamo por el reconocimiento no acabe en la mera demarcación de un particularismo. Es aquí cuando encuentro oportuno recuperar la noción de “esencialismo estratégico” de Spivak, no en tanto *a priori* que defina a la identidad en una serie de cualidades y atributos preexistentes, sino como un signo “apto para el cálculo y la acción”, parafraseando a Arfuch, que permita una identificación políticamente estratégica. A continuación, propongo analizar la manera en que esta estrategia ingresa al corpus de estudio. En el siguiente apartado me adentraré en algunos aspectos de las obras de Jaime Huenún, Liliana Ancalao y Adriana Paredes Pinda, analizando de qué manera se escenifican los procesos de identificación recentrados en el signo étnico.

1.4. Recentrarse en el devenir desde el esencialismo estratégico

La obra de Jaime Huenún es particularmente llamativa a este respecto. Si, por un lado y como se verá en la segunda parte de este capítulo, a lo largo de sus poemarios es posible observar una clara deconstrucción de las concepciones folklorizantes o esencializantes de la identidad mapuche, por otro lado, también se advierte un recentramiento de la identidad a fines “escrupulosamente políticos”, parafraseando a Spivak. Me arriesgo a afirmar que se trata de dos estrategias paralelas que el autor desarrolla y profundiza, alternadamente, en sus diversos poemarios. Si en los poemario *Ceremonias* y *Reducciones* se observa una religación al universo cultural mapuche, este parece casi del todo ausente en sus otros tres poemarios: *Puerto Trakl*, *Fanon city mew* y *La calle Mandelstam y otros territorios apócrifos*. A continuación, me centraré en aquellos poemas que corresponden a una representación de la identidad más estratégicamente esencialista.

El poema “Uno (Forrahue)”, del libro *Ceremonias*, forma parte del apartado “Ceremonias de la muerte”, y guarda correspondencia con la crónica militar con la que se inicia el apartado y en la que se relata el asedio a la casa de Juan Acúm por parte de carabineros en noviembre de 1912. Me interesa recuperar este poema por el carácter de respuesta y alegato a la crónica militar, en su forma de justificación irónica a la avanzada

“civilizatoria” en territorio indígena. El uso despojado de la ironía que presenta este texto, exhibe la brutalidad de la invasión de ese territorio sin apelativos que califiquen al invasor, sino a través de la construcción de una voz que mira desde adentro y, a su vez, desde cierto extrañamiento, la supuesta barbarie que la avanzada militar busca erradicar.

Uno (Forrahue)

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

No hablábamos chileno, mi 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 los moscos,/ y pinatras a los hualles de la pampa;/ mirábamos desnudas 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 escupiando,/ 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.

En primer lugar, destaco la mirada a la vez interna y externa que construye el yo poético en los versos “No sabía vivir el natural antes amigo, no/ sabía”. Si se leen estos versos en clave irónica, es posible entender el poema como una inversión de la dicotomía civilización y barbarie: la armonía de la vida del “natural” descrita como primitivismo, contrasta con la violencia del enfrentamiento entre carabineros e indígenas cronicado en la página anterior por el fiscal militar Mayor Galvarino Andrade, presente también a modo de epígrafe en este poema. En segundo lugar, este primitivismo reconstruido a partir de múltiples escenas de una vida comunal prístina, concluye repetidamente en la sentencia “Malo era”: el efecto contrastivo se acentúa y la inversión de la dicotomía se vuelve contundente. Esta recreación de la vida comunal mapuche, en la que la identidad se construye a partir de la inversión de la *otredad* -aquí es la posición mapuche la que erige

a la supuesta “civilización” como una *otredad*, barbarizándola- apela a un uso estratégico del esencialismo a los fines de sobreponer al relato oficial, la versión mapuche de la Matanza de Forrahue.³⁹ Este sangriento episodio de la historia huilliche es retomado en *Reducciones*. Allí, en la introducción a “Entrada a Chauracahuin”,⁴⁰ primer apartado del poemario, se lee:

Pero ni los *avemarías* ni los *padrenuestros* con que la congregación de capuchinos bávaros pacificaba a los indígenas, pudo impedir un sinnúmero de refriegas y desalojos sanguinarios. Uno de ellos -conocido como la Matanza de Forrahue de octubre de 1912- dejó 15 comuneros muertos, hombres, mujeres y niños. Forrahue (“lugar de huesos”, del che sungún, la lengua de los hombres del sur) es todavía una cicatriz en la memoria de los viejos huilliche de San Juan de la Costa. (24)

A lo largo de los quince poemas que conforman esta primera parte del poemario, Huenún reitera la operación que ya anticipaba en “Uno (Forrahue)”, pero con ciertas variables: en este poema de *Ceremonias*, la versión mapuche de la historia es repuesta por una voz a la vez endógena y exógena del relato oficial, pero en cuya reconstrucción de las escenas de la vida comunal se redefinen los opuestos civilización/barbarie, subvirtiéndose. En los poemas de “Entrada a Chauracahuin” de *Reducciones*, en cambio, ya no se trata de una voz mapuche sino de una polifonía en la que confluyen Alonso de Ercilla, el misionero Luis de Valdivia, el Fray Antonio Hernández Calzada, entre otros, para cerrar con el poema “Coro de guerra”, con el que la operación polifónica queda sellada. Cada una de estas voces encarna una visión de la otredad mapuche: la visión militar, la religiosa, la de una india aculturada. Sus solos parlamentos dan cuenta del ultraje que significó la invasión al pueblo mapuche. En ellos, a diferencia del poema citado de *Ceremonias*, no hay un enjuiciamiento a las costumbres consideradas bárbaras por el colonizador, esas ante las que la voz poética sentencia una y otra vez “Malo era”. Aquí sólo están sus parlamentos, sin juicios ni contrapuntos. Y es a través de estas voces despojadas, como lo hará en “Cuatro cantos funerarios”,⁴¹ que Huenún logra poner la brutalidad de la empresa civilizadora en su justo lugar de barbarie. El poema “Che

³⁹ Volveré sobre este poema en el tercer capítulo de este trabajo, cuando analice las representaciones del cuerpo indígena como destinatario de la violencia (neo)colonial.

⁴⁰ Nombre original de la actual ciudad de Osorno.

⁴¹ También este apartado será retomado en el tercer capítulo del presente trabajo.

sungún”,⁴² al igual que otros del apartado, está escrito en español antiguo, emulando el habla de los conquistadores. Transcribo el poema:

E falaban lingüa bárbara,/ vuesa merced/ como cogida del rayo,/ torcida
reciamente/ al modo de las frondas/ en tierras de espesuras./ Non caigo en el
sentido/ desta idioma de árboles,/ áspera como pellejo/de merino soleado./ ¿Será
faz montuna o/ dirá piedad e amor?/ Non creo sea fácil/ darlos al catecismo/ sin
convertirlos antes/ al acento espaniol./ Verbigracia, exelencia:/ los niños
parturientos/ ploran como entre nos,/ mas los cuncos mayores/ al tiempo de
penar/ gimen, claman sus dioses/ con voces de graznar./ Quitar habré de cuajo/ el
cordón de esta idioma/ y entrañaré en sus testas/ el Alma y la Verdad. (33)

La misma operación está presente en “Sermón en lengua de Chile (Luis de Valdivia, 1621)”:

No penséis ni digaís/q ay un Dios en el cielo y otro en la tierra y en el mar./ No
digaís q ay un Dios del mayz y otro del trigo,/ uno que truena y otro q hace llover,/
y otro q quita enfermedades/ y da salud a los hombres./ No hay un Dios de
Españoles y otro de Indios./ Vuestros viejos no sabían nada; para conocer a Dios
eran/ como niños sin razón./ Haveys de hazer burla de lo que sin fundamento
dezían,/ cosa de burla es cuanto/ referían y contavan./ El diablo engañó a vuestros
viejos/ diciendo que se llamaua Pillán y Huecuvoe./ Ni el Pillán ni el Marepuante
ni el Huecuvoe/ pueden quitar los pecados,/ ni pueden salir con la sangre q se
hazen vuestros hermanos/ los pecados de los hombres./ No hay Marepuante ni
Huecuvoe ni cosa alguna/ q sea Pillán./ El sol no tiene vida,/ pues lo que no tiene
vida/ ¿cómo puede tener hijo?/ Y lo q no vive en sí:/ ¿cómo puede dar vida a
otros?/ Tú lo que no tienes/ no lo das a otro./ Pues ¿cómo el sol q no vive ni tiene
vida/ puede dar vida a los hombres enteramente?/ El sol no vive/ ni si tuviera hijo
viviera su hijo./ Y si el Marepuante no tiene vida/ ¿cómo os avía de dar la vida a
nosotros?/ Mentira muy grande es decir que el sol tiene hijo./ Y como no hay
Marepuante, asi es mentira dezir que ay Pillán.⁴³ (36-37)

⁴² Una nota al pie, a modo de glosario, acompaña este poema. Allí se lee: “Che sungún: lengua de los hombres del sur, hablada masivamente por la población huilliche hasta comienzos del siglo XX” (33).

⁴³ El glosario que acompaña a este poema, dice: “Pillán: poderoso espíritu que habita las montañas y volcanes. Marepuante: antigua divinidad solar. Huecuvoe: también llamado *hucufe*. Es el espíritu del mal y la destrucción.” (37)

Encuentro en los poemas citados una estrategia discursiva vinculada a la representación de la identidad mapuche, que consiste no en una afirmación desde el “yo mapuche” sino desde su otredad, desde su afuera constitutivo, como señalaba Hall. A través de ella se reconstruye el ultraje, la acometida evangelizadora y civilizatoria, la violencia de los procesos atravesados en cinco largos siglos por el pueblo mapuche. Los poemas dan una versión contra oficial de la Historia, la reescriben no desde la voz de los vencidos, sino desde la de los vencedores, desnudados en su entera brutalidad. Esta estrategia funciona como índice de la representación identitaria: rodeándola, diciéndola desde su historia, la serie reconstruye una representación de la identidad mapuche que vuelve sobre las creencias religiosas, sobre la vida comunal, sobre el pasado guerrero y de resistencia.

Esta representación de la identidad resulta llamativa en un poeta como Huenún, cuya estética no abreva principalmente en el repertorio cultural étnico. En su artículo “Poesía mapuche: la instalación de una mismidad étnica en la literatura chilena” (2013), Maribel Mora Curriao distingue tres líneas escriturales predominantes en la poesía mapuche que emerge, principalmente, a partir la década de 1990. Por un lado, la línea encabezada por Elicura Chihuailaf, que se caracteriza por la confluencia de la cosmovisión y la discursividad mapuche con rasgos de la poesía occidental moderna; por otro, la línea más cercana a la traducción de la oralidad mapuche, religada a las diferentes discursividades tradicionales como el *ül*, el *nütram*, etcétera; y, por último, una tercera línea de escritura dada en aquella poesía que “abiertamente asume la poesía moderna y la condición de poeta para incorporar allí los elementos de su cultura propia a la que no se ha accedido libremente, debido a los diversos procesos sociohistóricos de dominación cultural, sino que en muchos casos sólo a través de un proceso de recuperación” (45). Esta última línea es la que se corresponde con la poesía de Jaime Huenún. Como describe Mora Curriao, no hay en Huenún un canto a la cosmovisión mapuche, tampoco una estética apegada a la oralidad étnica, sino por el contrario una asunción del conflictivo devenir histórico que lo lleva a ser, entre otras cosas, un “huilliche hispanohablante”, es decir, a desconocer la lengua de sus ancestros. Sin embargo, en la serie de poemas que fui transcribiendo, hay una vuelta al repertorio cultural étnico, a la historia del pueblo mapuche, a la representación de su derrotero. Como puede derivarse de este recorrido, subyace en esta construcción identitaria un uso estratégico del esencialismo en aras de la denuncia y la reescritura de la historia. Si vuelvo sobre el planteo de Hall y su propuesta

de deconstrucción de la identidad esencial, preciso advertir que incluso en las líneas escriturales menos apegadas al repertorio indígena, se vuelve a reconfigurar un “nosotros mapuche” a los fines de la visibilización y el reconocimiento a través de este estratégico recentramiento en el componente étnico.

Diferente es el caso de la poética de Liliana Ancalao. En sus dos poemarios, *Tejido con lana cruda* ([2001] 2010) y *Mujeres a la intemperie* (2009), el universo cultural que conforma la identidad mapuche se hace igualmente presente, pero esta presencia requiere señalar ciertas particularidades. En “Mientras gire el tiempo azul”, texto con el que José Spíndola prologa el poemario *MUJERES A LA INTEMPERIE / PU ZOMO WEKUNTU MEW*, de Liliana Ancalao, el autor introduce un epígrafe perteneciente a Bernardo Colipán en el que se lee: “El tiempo azul de la memoria, ese que circula por debajo de la tierra, arrastrando los susurros de los antepasados que traen recados de un sueño azul, es el soporte donde descansa la poesía mapuche actual”. Este epígrafe homogeneiza a toda la producción poética mapuche contemporánea, religándola a la cosmovisión ancestral. Sin embargo, las poéticas mapuche desbordan repetidas veces ese “soporte” -como lo denomina Colipán- y ese corrimiento queda anunciado ya en este mismo prólogo, contradiciéndose. Dice Spíndola:

Las mujeres de estas intemperies traen consigo al menos dos nociones de tiempo que se entrecruzan y confrontan, como dice el poeta Colipán; y de ese extrañamiento, de esa fricción, nace poesía. Ellas, “*las aprendices de machi*”, transitan la llanura del tiempo cotidiano, ese que está hecho de cosas como esperar el colectivo, estrujar manos o manteles, caminar hacia el trabajo por las calles o los bordes de ciudades donde ya nadie parece ser hermano de nadie. Pero también traen consigo ese otro tiempo de la memoria; un adentro que persiste frente a todo desarraigo. Un *tiempo azul* que contiene el sueño de un mundo en conflicto con el olvido. (5)

Spíndola habla de “fricción”, uno de los conceptos clave a los que acudiré en la segunda parte de este capítulo para pensar la identidad en el corpus que me ocupa. Y, ya esa sola definición, la fricción entre un tiempo azul, sagrado y ancestral de lo mapuche, y un tiempo de la cotidianidad urbana, de la lucha contra el olvido a pesar del desarraigo, establece una lectura en la que resulta imposible pretender concepciones esencializantes de la poesía mapuche. De esa fricción surge una oposición sostenida a lo largo de todo el poemario, entre la experiencia cotidiana de la ciudad y la memoria religada a la

comunidad rural del *lof*. En “EL FRÍO las mujeres y el frío”,⁴⁴ la oposición se construye en la relación con el frío: si, mientras en el espacio comunal del *lof* el frío se vuelve menos una amenaza que un viejo conocido, en la ciudad su peso es implacable.

Pero el frío no siempre/ lo sé porque esa noche en aldea epulef/ dormíamos apenas/ alrededor de nuestro corazón al descampado./ Eufemia descansaba el purrún del camaruco/ y la noche confundió su pelo corto con el pasto/ era la madrugada y Eufemia despertó/ con la helada en el pelo/ y el frío esa vez tenía boca/ y se reía con nosotras/ se está poniendo viejo el frío nos decían (11-12)

A esta relación de comunidad con el frío, se le opone el frío en la ciudad: “y esa tarde yo precisaba/ medias de lana cruda para cruzar las calles/ en las ciudades el frío/ nos raspa las escamas/ punza en la nuca/ se vuelve más prolijo” (14). La misma línea de sentido se retoma en “EL VIENTO las mujeres y el viento”: “el viento siempre vuelve/ pero esta ciudad no se acostumbra/ anda/ cada vez/ desaforado por las calles/ a brochazos de tierra/ borrándonos los pasos/ se nos vuelan los pájaros/ los olores/ la ropa/ se desafina la casa/ la memoria se astilla” (26). Ante este temporal que irrumpe rompiéndolo todo, sólo queda esperar a que el tiempo pase y el viento se vaya. La oposición entre un allá en el que la comunidad mapuche se recrea, y un acá urbano y violento, termina de conformarse en el último poema de este libro, “CUANDO ME MUERA”. Este poema comienza con la transición entre la vida y la muerte, guiada por la vieja de la balsa, quien ayudará a la voz poética a cruzar el río para quedar del lado de los muertos. Las imágenes que construye a lo largo del poema de este viaje hacia esa otra orilla, están colmadas de la felicidad del descanso: “y no habrá más/ seguro lágrimas/ porque no pude encontrarle el secreto a esta vida” (38). En ese allá imaginado, el yo lírico construye el encuentro con su hermana menor y este episodio imaginario está, otra vez, plagado de dicha: “Ella tendrá cicatrices visibles en los ojos/ sus ojos más certeros aún/ hurgarán en mí/ hasta sacarme las espinas/ me dibujará el rostro con sus dedos/ una huella de choique” (40). El contrapunto a esta construcción imaginaria del viaje hacia la muerte, íntimamente ligado al universo mapuche, la constituyen las dos estrofas finales: “entonces me recordaré/ de ellos tan lejos/ y moriré de nuevo// de los barrios planes de vivienda/ creciendo en vértigo/

⁴⁴ Respeto la forma de los títulos de los poemas tal y como aparecen en el libro: un primer título en mayúscula sostenida, seguido de un subtítulo en minúscula.

en la ciudad con horizonte/ las bolsas de nylon y las estrellas allí/ entre los cables con alumbrado público” (44).

Por su parte, el tercer apartado del libro *Tejido con lana cruda* es introducido por un fragmento de un poema de Elicura Chihuailaf: “Escribo a orillas del fogón/ que arde en la memoria”. Los apartados previos son igualmente introducidos por epígrafes, el primero de Lito Nebbia, el segundo de Silvio Rodríguez. La elección de un poeta mapuche para el epígrafe introductorio del tercer apartado, ofrece una clave de lectura: se trata de una serie de poemas que se religan a la cosmovisión mapuche de una manera mucho más directa que los que conforman los otros dos apartados. Aquí se encuentra el poema “Caleuche”,⁴⁵ en el que la poeta retoma el mito mapuche de la nave que surca los cielos llevando a los marginados que la sociedad considera locos; el poema “Esperando a Inakayal”, dedicado a la exhumación de los restos del *longko* desde el Museo de Ciencias Naturales de La Plata, el único poema del libro que se editado en forma bilingüe, mapudungun-español; y el poema “a una cerámica mapuche vista en un museo de temuco” que es en el que me interesa detenerme ahora:

Mezcle/ en proporciones necesarias/ una parte de agua de deshielo/ y una parte de arcilla de la mapu/ deje el corazón en vuelo/ para que regrese a sus padres/ y a los padres de sus padres// luego modele entre sus manos tibias/ la imagen del principio/ guarde la imagen en su ruka/ y salga a respirar el sol// después vendrán los remolinos/ que escupirán del mar/ a gente extrañamente hambrienta/ en las rocas quedará la impronta/ de la sangre y de la lágrima/ que correrán en surcos pares// nacerán los hijos y heredarán/ una pena y una rabia/ que no podrán encontrarse// después/ habrá otro giro y otro tiempo en la marea/ que dejará en la playa/ barcos y hombres de ojos grises/ los miraremos de lejos/ hasta que nuestros hijos y sus hijos/ nos enseñen a abrigarnos/ de esta nostalgia azul desde la misma

⁴⁵ Caleuche, según el *Diccionario del Mundo Invisible y Catálogo de los Seres Fantásticos Mapuche*, de Zilay Mora Penroz, es: “Caleuche: [ka-len-u-che): "Gente que se ha transformado". Así se designa al "buque fantasma", tripulado de brujos transformados: ka= "otro", kalen= "ser otro", Kaleun= transformarse en otro ser. El *kaleuche* es un vapor submarino que navega cerca de las costas chilotas. Cuando se apodera de alguna persona, la lleva a visitar ciudades que están en el fondo del mar, y le descubre inmensos tesoros, invitándola a participar de ellos, con la sola condición de no divulgar lo que ha visto. Si así no lo hiciera, los tripulantes del *Kaleuche* la matarán en la primera ocasión que vuelvan a encontrarse con ella. El *kaleuche* terminó convirtiéndose en un barco paradigmático que navega por los mares de Chiloé. Está tripulado por brujos, y en las noches oscuras se le ha visto a flote profusamente iluminado.” (2001: 85-86). En Argentina, este relato mapuche se volvió popular a partir de la película de Ricardo Wullicher, *La nave de los locos* (1995).

matra// pero otra vez se soltarán los vientos/ que castigan la pobreza sin amparos/
y andaremos todos/ buscando el árbol al que aferrarnos/ para aguantar el cimbrón
de los desmadres// y usted el alfarero del principio/ ya no estará para acariciarnos
el cabello/ pero estará la imagen/ tras el vidrio de un museo/ aguardándonos/ con
su tierra con su agua// nos miraremos en ella/ y un modo de ser más transparente/
comenzará a fluir nuestra vertiente/ de pena de rabia de nostalgia// habrá como
al principio/ un gran silencio/ contenido// después saldremos/ con nuestra imagen
fresca/ a recibir el sol/ a saludar al sol// el sol de siempre (44)

Este poema propone una reconstrucción de la historia del pueblo mapuche, no desde el género propio de la historiografía -la narración cronológica de los hechos-, sino a partir de una sucesión de imágenes, como si se tratara de cada una de las escenas figuradas en la vasija: al principio en forma de instrucciones para hacer una cerámica, luego como capítulos marcados por el viento y los giros de las mareas. Los elementos de la naturaleza (agua de deshielo, arcilla de la *mapu*), el regreso a los ancestros, a la “imagen del principio”; la llegada de los conquistadores, la “gente extrañamente hambrienta” traída por el mar; la reiteración de los saqueos y el hambre en repetidos remolinos de viento, reconstruyen la historia de un pueblo diezmado, representada en la cerámica. Luego, el presente: el alfarero ausente y, en su lugar, la vasija tras los vidrios de un museo en la que es posible mirarse para reconocerse.

En los poemas que conforman este último apartado de *Tejido con lana cruda*, así como en la oposición campo/ciudad que analicé de *Mujeres a la intemperie*, Ancalao vuelve a recentrar su identidad en lo mapuche apelando a un uso estratégico de esta adscripción étnica: dar cuenta de la historia de invasión y reducción a los que este pueblo fue sometido, la precariedad de la vida en las ciudades y la importancia de la asunción de este devenir a los fines de la visibilidad política.

En Ancalao, como en Huenún, no se trata de una estrategia discursiva que vuelva sobre la vida comunal, rural y ancestral mapuche para dar cuenta de una identidad desde su supuesta esencia, sino que en ambos se apela a la reconstrucción de una memoria colectiva que contempla, sin retaceos, el devenir de un pueblo. El recentramiento en el esencialismo comprende en el sintagma “pueblo mapuche”, no sólo la modalidad comunal que funciona, como advertía Briones líneas arriba, como metonimia de este pueblo, sino también la experiencia del despojo y el arreo, la vida hostil de la ciudad e, incluso, la lucha contra el olvido y la pérdida de la identidad cultural.

Hay una tercera poeta que acude a esta estrategia discursiva que consiste en recentrar la identidad mapuche a los fines de la visibilización y el reconocimiento, y es Adriana Paredes Pinda. En su texto *Parias zugun* (2014), entabla diálogos poéticos con distintas mujeres de diversas latitudes históricas en la conformación de una comunidad de mujeres que trasciende el dato positivo de la etnia como fundamento comunal, aspecto que abordaré en el segundo capítulo de este estudio. Sin embargo, a lo largo del texto introduce nombres y episodios que, entrelazados en el discurrir de este solo gran poema que conforma el poemario, recentran la identidad mapuche tras el claro objetivo del reclamo político. Estos pertenecen a dos jóvenes mapuche muertos en defensa de la tierra en lo que va de este siglo, en manos de las “fuerzas de seguridad”: Alex Lemún Saavedra, joven de 17 años originario de la comunidad Requén Lemún Bajo, asesinado en 2002 por Carabineros de Chile en el proceso de recuperación de tierras pertenecientes a su *lof*, y que en ese momento se encontrara bajo la propiedad de la Forestal Mininco; y Matías Catrileo, también asesinado por Carabineros de Chile durante la denominada “Recuperación territorial” de 2008, durante una toma de terrenos en el fundo de Jorge Luchsinger.⁴⁶

Me detendré en el análisis de estos fragmentos del poemario en el tercer capítulo del trabajo, dedicado a las representaciones del cuerpo en las poéticas que me ocupan. Por lo pronto, me interesa señalar que también en Paredes Pinda es posible leer un recentramiento de la identidad sobre el origen étnico, que en su caso consiste en cifrar en la rememoración de hechos reales de la historia más reciente, un alegato histórico: el reclamo por la tenencia de la tierra como problemática primera y principal de las comunidades indígenas de la región, la denuncia por la instalación de transnacionales que lucran con la explotación de bienes comunes, y la represión por parte de las fuerzas nacionales de seguridad a todo tipo de resistencia al modelo extractivista. En este sentido, los casos de Lemún y Catrileo resumen la historia de lucha por la recuperación de tierra que comienza en Chile con los primeros movimientos mapuche organizados de la década de 1960, extendiéndose también espacial y temporalmente a la lucha de otros pueblos originarios en esto que Mariátegui (1926) llamaba en la segunda década del siglo pasado “el problema del indio”.

⁴⁶ Jaime Huenún dedica el poema “Ül de Catrileo” en honor a este weichafe -joven guerrero- caído, poema que abordaré en el tercer capítulo de este trabajo.

En estos tres poetas que he abordado hasta aquí, Huenún, Ancalao y Paredes Pinda, reconozco un uso estratégico del esencialismo a los fines políticos del reclamo y la visibilización. De todas maneras, como advertí al inicio de este capítulo, en estos mismos poetas resultan evidentes otras formas de representación de la identidad, ya no ligadas a un uso estratégico del recentramiento étnico, sino a la escenificación de universos culturales yuxtapuestos. En este sentido, en cada poeta del corpus -e, incluso, en cada obra- es posible advertir múltiples representaciones de la identidad: una de ellas es la que he intentado relevar hasta aquí, vinculada a la apelación escrupulosamente política, parafraseando a Spivak, de la identidad étnica.

El concepto spivakiano de “esencialismo estratégico” me permite pensar los modos en que estas poéticas, se recentran en una suerte de esencialismo cultural como una de sus formas de representación de la identidad. El contexto de emergencia de esta noción resulta equiparable al que aquí señalo. En el ensayo “Los estudios sobre la subalternidad: una deconstrucción de la historiografía” incluido en *En otras palabras, en otros mundos. Ensayos sobre política cultural* (1987), la intelectual india se propone teorizar la historiografía del Grupo de Estudios Subalternos. En su lectura de este texto, Spivak entiende que el Grupo pretende recuperar “la conciencia del subalterno”, frente a lo que advierte que esta nunca es completamente recuperable ya que está mediada, indefectiblemente, por el discurso de las élites: “siempre es oblicua en relación con sus significantes aceptados, que en realidad se la borra hasta cuando se la revela y que es irreductiblemente discursiva” (336). En este sentido, Spivak entiende que el Grupo de Estudios Subalternos realiza un uso estratégicamente esencialista de la alteridad, de la conciencia del subalterno:

Al leer el trabajo de Estudios de la Subalternidad desde adentro, pero a contrapelo, sugeriría que existen elementos en su texto que justifican la lectura de su proyecto de recuperación de la conciencia de los subalternos como un intento de desmontar esta metalepsis historiográfica masiva y “situar” el efecto del sujeto como subalterno. Habría que leerlo, entonces, como un uso estratégico del esencialismo positivista impulsado por un interés político escrupulosamente visible. (...) A su vez, esto les permitiría usar la fuerza crítica del antihumanismo; en otras palabras, aun cuando compartan su paradoja constitutiva: que el momento esencializador, el objeto de su crítica, es irreductible. (339)

La crítica al esencialismo positivista que el Grupo de Estudios de la Subalternidad realiza parece entrar en contradicción con esta pretensión de recuperar la conciencia del subalterno, como si se tratase de una suerte de recentramiento del sujeto -subalterno, en este caso- a los fines de hallar su voz en los textos historiográficos analizados por el Grupo. Sin embargo, en la lectura de Spivak esta búsqueda queda limitada a un uso estratégico del esencialismo, uso en el que prima un fin político ulterior y trascendental. En efecto, la misma Spivak reconoce que el concepto produjo una serie de polémicas a causa, precisamente, de los riesgos esencializantes de esta noción en términos de políticas de la identidad.⁴⁷ De todos modos y más allá de las críticas realizadas al concepto,⁴⁸

⁴⁷ En la entrevista realizada a la autora “Esperando a Gayatri Spivak, ¿podemos oír al subalterno?”, al preguntársele por el uso político de esta noción, responde: “Diría que no se trata de un concepto teórico. Ese es el error que cometí al comienzo: lanzarlo hacia la historiografía deconstructiva, porque estaba un poco perturbada por la tarea que me había asignado Ranajit Guha de teorizarlos y cuando vi que en realidad estaban buscando la conciencia del subalterno, en vez de comprender que esto era en cierto modo esencialista, simplemente dije que se trataba de un uso estratégico del esencialismo. Y desde ese momento en adelante, desafortunadamente, se convirtió en una especie de excusa para la política de la identidad. Y creo, en una forma quizás muy anticuada, que la política de la identidad socava los fuertes requisitos de la democracia, que es la posicionalidad sin identidad, que luego tiene que ser dejada de lado para poder existir. Como escribí, todas las libertades que se conceden dentro de una democracia tienen que estar ligadas a cuestiones y causas para que esas libertades puedan ser ejercidas. Así que son puntos de contradicción. Nos dan una experiencia de “no-tránsito”, que eso de hecho se encuentra en otro lado. Y no comprendía eso cuando produce esa definición de esencialismo estratégico, porque no quería reconocer esa búsqueda de conciencia. Luego descubrí que la búsqueda de conciencia era en sí no necesariamente esencialista en la manera que yo pensaba que era, para la que entonces encontré esa excusa.” (Fragmento extraído del sitio web de la Universidad Nacional de San Martín, presente en <http://noticias.unsam.edu.ar/2013/11/08/esperando-a-gayatri-spivak-podemos-oir-al-subalterno/>. Visto por última vez el 26/06/2020)

⁴⁸ En “¿Esencialismo estratégico? Un examen crítico de sus limitaciones políticas” (2009) Eduardo Mattio plantea las limitaciones que el concepto de esencialismo estratégico encuentra cuando, ante la fragmentariedad resultante de los análisis antiesencialistas, se apela a su uso para restaurar políticas afirmativas. Para ello se centra principalmente en los estudios feministas y gays. Su advertencia apunta a aquellos usos estratégicos del esencialismo que puedan recaer en los “fallos y vicios” del esencialismo tradicional, capaces de instaurar “nuevas formas de exclusión”. La crítica que propone retoma los discursos feministas y gays de la Argentina, en los que, si bien se advierte la necesidad de deconstruir la perspectiva sexo-genérica de la identidad, reafirman la necesidad estratégica de las políticas de la identidad. Ante esta aporía, Mattio advierte: “El problema con tales perspectivas es que, al menos en el contexto argentino, o bien han convalidado o bien han sido insuficientemente críticas respecto de la exclusión de otros actores sociales menos aventajados. (...) En otras palabras, se reitera el gesto esencialista de definir una determinada identidad que, siendo funcional al discurso normativo hegemónico, se desentiende de la suerte de otras identidades inasimilables, confinadas al terreno de lo abyecto.” En consonancia con el feminismo posidentitario propuesto por Judith Butler, Mattio apunta la necesidad de no reconvertir los patrones heteronormativos (o, incluso, homonormativos) que siguen desplazando a las zonas de abyección, o a “campos ininteligibles e imposibles de la cultura”, a todas aquellas otras disidencias existentes. Si bien reconozco la validez de la advertencia realizada por Mattio, considero que en lo que a políticas de la identidad referidas a lo étnico respecta, hay otra serie de consideraciones a tener en cuenta -al menos en lo relativo al corpus poético que estudio-, que se alejan de las advertidas en su propuesta. Principalmente, que se trata de un uso operativo del esencialismo que no desconoce las disímiles experiencias de la identidad indígena que se enuncian en el corpus. Su carácter afirmativo persigue, en todo caso y como se analizó a lo largo del apartado, contrarrestar la invisibilización histórica a la que estas identidades fueron sometidas, asumiendo las heterogéneas trayectorias que la misma historia de colonialidad impuso.

considero que aún guarda una capacidad analítica fuerte para el abordaje de los procesos de identificación mapuche, que es lo que me propongo aquí.

Claudia Hammerschmidt (2018), en un texto titulado “Identidades híbridas: entre descentralización y esencialismo estratégico (El ejemplo de la nueva novela patagónica)”, recupera esta noción para pensar, en principio, otro tipo de corpus, pero fuertemente emparentado con el que se propone como objeto de indagación de esta tesis: en este caso, lo que ella llama “nueva novela patagónica”, es decir, aquella que se constituye a partir de 1970. Comienza por definir este uso esencialista de la identidad, advirtiendo que “Para evitar caer en geodeterminismos o universalizaciones anacrónicas, pero no obstante poder hablar en voz propia después de tantos siglos de heteronomía, esta nueva literatura patagónica se sirve de un esencialismo estratégico que se sabe constructivista, provisional y performativo y que se pone en escena de manera altamente compleja” (67-68). Desde su lectura, la narrativa patagónica reciente ostenta y al mismo tiempo deconstruye una identidad híbrida que busca, por un lado, seguir diferenciándose de los Estados-nación Argentina y Chile -a los que se vio anexada recién hacia finales del siglo XIX, luego de los ya mencionados procesos de Conquista del Desierto y Pacificación de la Araucanía- y, por otro lado, de los textos fundacionales y foráneos que la configuraron tanto como lugar utópico como distópico.

En un acto de esencialismo estratégico, y para diferenciarse de su imagen producida desde la metrópolis, esta literatura se niega a servir de espejo para reflejar la imagen del otro como universal, pero tampoco se establece a su vez en el lugar del ‘otro’, adaptando sus mecanismos de universalización y generalizando la posición desde la que habla. (...) [Esta narrativa] intenta establecer una identidad regional otra, híbrida, que se sabe parte de un acto performativo, (de)constructivista, y que no se pretende de ninguna manera universal. (81-83)

En un trabajo posterior y que cerró un ciclo de conferencias internacionales organizado por el Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales (Universidad Nacional de Mar del Plata), Hammerschmidt presentó la conferencia titulada “Inscripciones de heridas y ausencias (neo)coloniales en la poesía mapuche contemporánea” (2020), donde aborda parte de la obra de Liliana Ancalao y Jaime Huenún en relación a las formas en que estas escenifican la violencia (neo)colonial a la que viene siendo sometido el pueblo mapuche. Allí, la crítica nuevamente apela a la noción de esencialismo estratégico para pensar los modos en que estas poéticas retoman, “excavan” como ella propone, la

memoria cultural a los fines de reclamar el derecho a la identidad en la diferencia que el discurso oficial les ha vedado. En este sentido afirma que “esta misma excavación del pasado en un acto de esencialismo estratégico posibilita la re-invencción cultural como base de una identidad mapuche orientada hacia el futuro”.⁴⁹ No es casual que Hammerschmidt aborde aquí las mismas obras que recuperé en este primer apartado: se trata de un conjunto de poéticas en las que la identidad vuelve a recentrarse en lo étnico, a partir, principalmente, de la denuncia de la expoliación a la que este pueblo se ve sometido. Y, al igual que intento hacerlo aquí, expone las contradicciones que este esencialismo estratégico envuelve:

De esta manera lo que parece significar una vuelta a nociones supuestamente ya tabúes como identidad, sujeto, lugar y tiempo de enunciación –de alguna manera reminiscentes de la famosa trías ‘*race*’, ‘*milieu*’ y ‘*temps*’ del positivismo francés decimonónico–, se funcionaliza estratégicamente para ostentar una otredad o diferencia de los sujetos ‘periféricos’ que anteriormente había llevado a su misma subyugación y exclusión. (76)

Es decir, una vez más, se trata de la apelación a un concepto que implica en sí mismo una operación epistemológica idéntica a la que está confrontando. Y, sin embargo, entiendo con Hammerschmidt, procura visibilizar una agencia que ha venido siendo violenta y sostenidamente invisibilizada. Esta apelación no excluye posibles críticas: he comenzado este capítulo advirtiendo la necesidad de desesencializar la identidad mapuche como imperativo urgente para su abordaje y, a continuación, señalo estrategias poéticas pasibles de ser analizadas como un uso estratégico del esencialismo.

Mi propuesta consiste en leer, en ese gesto de recentramiento, un uso deliberadamente político del esencialismo, cuyo fin ulterior es el reclamo por el derecho a la identidad en la diferencia. Advierto, por último, que esta es apenas una de las estrategias discursivas de representación de la identidad que hallo en mi corpus: como se verá a continuación, esta estrategia poética convive al interior de un mismo poeta, e incluso de una misma obra, con otras formas de representar la identidad que de ninguna manera consisten en la esencialización estratégica. Es esta yuxtaposición de representaciones lo que imposibilita la reducción de la identidad a ninguno de los

⁴⁹Conferencia disponible en [youtube.com/watch?list=LLJXG2ICpO2eCjBZSQhtpcyQ&v=e3F5WedEaSU&app=desktop](https://www.youtube.com/watch?list=LLJXG2ICpO2eCjBZSQhtpcyQ&v=e3F5WedEaSU&app=desktop). Vista por última vez el 30 de noviembre de 2020.

extremos señalados al inicio de este capítulo: no se trata de una identidad esencial, unívoca, fija e inmutable; como tampoco se trata de una identidad fragmentaria, fluida y móvil.

2. Segunda parte

2.1. Ch'ixi, heterogeneidad no dialéctica y fricción: tres señales

Como decía al inicio del primer apartado, la reflexión en torno a la identidad latinoamericana ha apelado a metáforas a través de las cuales se buscó dar cuenta de la complejidad de nuestro continente. Dos de ellas, quizás las más fecundas, han sido las de mestizaje e hibridez. El concepto de hibridez, desde el que se ha pensado profusamente a las identidades culturales americanas, ha sido apelado en un número considerable de casos a lo largo del siglo XX. Para restringirme solo a los aportes de las décadas recientes y a los que, entre ellos, considero fecundos para este estudio, quisiera enfocarme en algunas de las críticas más fuertes a este concepto realizadas por Antonio Cornejo Polar y Silvia Rivera Cusicanqui, a partir de las nociones de heterogeneidad no dialéctica y de ch'ixi, respectivamente.

En ambas propuestas, el desafío por superar la metáfora de la “hibridez” para pensar la especificidad de la identidad latinoamericana, los lleva a confrontar directamente con los postulados de García Canclini (1989) quien, en *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, el texto más emblemático de los Estudios Culturales Latinoamericanos del último tercio del siglo XX, abre un parteaguas en la manera de concebir en la contemporaneidad el concepto de hibridez. El antropólogo argentino, de una extensa labor sobre las culturas urbanas de América Latina, piensa a esta región como una zona cultural en la que “las tradiciones aún no se han ido y la modernidad no acaba de llegar” (13). El autor evalúa el “sentido y valor de la modernidad” (15) frente a la emergencia de los discursos posmodernos, en una zona del mundo en que los cruces socioculturales entre lo tradicional y lo moderno; lo culto, lo popular y lo masivo; lo hegemónico y lo subalterno, delinean una especificidad que cuestiona tanto los preceptos de una modernidad que aún no termina de desarrollarse, como una posmodernidad que, aunque se acepte su potencia problematizadora de los relatos totalizantes de la modernidad, no puede ser concebida como una nueva etapa capaz de reemplazar al mundo moderno. Esta particularidad exige otro modo de concebir la modernización latinoamericana, un modo que atienda a la “heterogeneidad multitemporal” (15) de cada una de sus naciones. Su pregunta central es, entonces, cómo estudiar las culturas híbridas que constituyen la especificidad de la modernidad latinoamericana, desde una perspectiva que permita entender los fracasos y contradicciones de nuestra modernización. Pero, ¿qué entiende el autor por “culturas

híbridas”? Si bien no es posible explicar aquí el complejo entramado de fenómenos y dimensiones que aborda para dar cuenta de esta noción, intentaré relevar algunos de sus planteos nodales a los fines de entender con qué concepción de hibridez es que confrontan tanto Cornejo Polar como Rivera Cusicanqui. Una de las primeras aproximaciones a esta noción, García Canclini la ofrece cuando define al continente como el resultado de una “historia híbrida” (69):

Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (...), del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, recluyendo a lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales. (71)

Esta composición social mestiza como resultado de la superposición histórica de los tres universos socioculturales mencionados (el indígena, el colonial y el moderno posindependentista), deriva en las “formaciones híbridas” que el autor señala como la especificidad de América Latina. Una hibridez que se caracteriza, además, por la “heterogeneidad multitemporal” (72), en la medida en que los procesos de modernización atravesados por la región nunca operan en sustitución completa de lo tradicional y antiguo, sino mezclando temporalidades divergentes. En este sentido, lo que el antropólogo denomina “culturas híbridas”, y que analiza en tanto fenómeno cultural contemporáneo, son el resultado de una multiplicidad de procesos que implican “la quiebra y mezcla de las colecciones que organizaban los sistemas culturales, la desterritorialización de los procesos simbólicos y la expansión de los géneros impuros” (264).

En primer lugar, señala como proceso clave la expansión urbana, es decir, el paso de sociedades dispersas en “comunidades campesinas con culturas tradicionales, locales y homogéneas, en algunas regiones con fuertes raíces indígenas” (265), a una concentración poblacional de más del setenta por ciento en los centros urbanos, en los que la heterogeneidad de la oferta simbólica crece al ritmo de la interacción entre redes nacionales y transnacionales de comunicación. En segundo lugar, señala que la “agonía de las colecciones” (283) es otro de los procesos clave de la hibridación cultural: la indistinción entre lo culto y lo popular, y entre estas dos y lo masivo, imposibilita agrupar las culturas en conjuntos fijos y estables: “los descoleccionismos y las hibridaciones no

permiten ya vincular rígidamente las clases sociales con los estratos culturales” (288). Ya no se trata de conocer “las grandes obras” para ser culto, ni las producciones de determinadas comunidades medianamente cerradas -barrio, etnia, clase- para ser un conocedor de lo popular. Estas clasificaciones que permitían vincular consumo con clase, ya no se producen, circulan y se consumen en canales estancos y rígidos: todo se entremezcla, al punto que cada consumidor puede generar su propia colección. La cultura se desjerarquiza y desclasifica. En tercer lugar, los procesos de desterritorialización y reterritorialización -dimensión que se vincula a lo que vengo analizando con respecto al impacto de las migraciones forzadas en la identidad cultural mapuche- imposibilitan pensar una relación “natural” entre las culturas y los territorios de procedencia. Pero no sólo se trata de procesos migratorios: la deslocalización de la producción simbólica, como correlato del avance en la industria de la informática y la electrónica, impacta fuertemente en el contenido y los modos de consumo cultural. Estos dos fenómenos hacen que se desmoronen, desde la perspectiva del autor, dos grandes nociones que vinculan territorio a cultura: la de comunidad y la oposición centro/periferia. La conclusión a la que arriba es que “necesitamos una cartografía alternativa del espacio social, basada más bien sobre nociones de circuito y frontera” (292).⁵⁰ Por último, la proliferación de géneros constitucionalmente híbridos, como el grafiti y la historieta, es otro de los fenómenos de la producción simbólica que el autor entiende como síntoma de esta hibridación cultural que analiza. Estos dos géneros, en los que se intersecta la cultura visual con la literatura, lo culto y lo popular, constituyen prácticas claramente ajenas a la noción de colección y que ya no son pensables desde las oposiciones de alta y baja cultura, o de centro y periferia. Se trata, en suma, de “una reorganización cultural del poder” (323), en la que los cruces entre lo culto y lo popular relativizan la oposición política entre hegemónico y subalterno, es decir, la concepción vertical y bipolar de lo político, reclamando una lectura descentrada y multideterminada de las relaciones sociopolíticas.

⁵⁰ Su estudio antropológico en la zona de frontera entre México y Estados Unidos, puntualmente en la ciudad de Tijuana, lo conduce a pensar las identidades a partir de la experiencia de frontera, de aquellos que no pudieron permanecer en sus territorios de origen por el empobrecimiento de los mismos, y migraron hacia zonas en las que tampoco les es posible radicarse, o lo hacen siempre de manera parcial, siendo siempre un otro.

Frente a este diagnóstico, García Canclini intenta incluir en el concepto de “culturas híbridas” a este conjunto de procesos y características, a los fines de lograr nombrar y pensar la especificidad que la región adquiere a partir de todos ellos.

Antonio Cornejo Polar, con casi dos décadas de reflexión teórica y crítica acerca de la complejidad y tensiones de las heterogéneas sociedades y culturas latinoamericanas, especialmente las andinas, realizará una de las críticas más fuertes al concepto de “hibridez”, a pocos años del texto de García Canclini y luego de verificar que su impacto en los estudios literarios podría haber generado problemas de diversa índole. En un texto que desde el título discute con este tipo de nociones-metáfora, “Mestizaje e hibridez: el riesgo de las metáforas. Apuntes” (1997), Cornejo Polar, además de señalar la connotación inmediata a lo estéril de las especies híbridas, apunta a los perjuicios que puede acarrear para la reflexión en torno a la identidad regional el exportar conceptos provenientes de otras ciencias, especialmente de la biología:

Es evidente que categorías como mestizaje e hibridez toman pie en disciplinas ajenas al análisis cultural y literario, básicamente en la biología, con el agravante -en el caso del mestizaje- que se trata de un concepto ideologizado en extremo. En lo que toca a hibridez la asociación casi espontánea tiene que ver con la esterilidad de los productos híbridos, objeción tantas veces repetida que hoy día García Canclini tiene una impresionante lista de productos híbridos y fecundos ... De cualquier manera esa asociación no es fácil de destruir. De hecho, en el diccionario Velázquez inglés-español la palabra híbrido suscita de inmediato una acepción algo brutal: “mula”. (...) Varias veces he comentado que el concepto de mestizaje, pese a su tradición y prestigio, es el que falsifica de una manera más drástica la condición de nuestra cultura y literatura. En efecto lo que hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que obviamente es desgajado y beligerante, proponiendo figuraciones que en el fondo sólo son pertinentes a quienes conviene imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia. (867)

Este es, a mi entender, el punto más fuerte de las críticas a ambas metáforas: menos que la connotación a lo estéril, es la construcción de figuras que suponen una armonía donde en realidad hay conflicto entre universos culturales que conviven en una tensión no resuelta. En un artículo contemporáneo al anterior, “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrante en el Perú moderno” (1996), el crítico peruano hace

foco en las autorepresentaciones discursivas de los sujetos migrantes, en las que ingresa la problemática que atraviesa transversalmente al Perú moderno: la tensión entre la Costa portuaria, desarrollista y occidentalizada, y la Sierra campesina/india, feudal y orientalizada desde la Costa. En la experiencia del migrante, entonces, se tensionan estos dos sistemas culturales distintos. El migrante encuentra en la ciudad un espacio hostil, aunque fascinante; a la vez que sitúa el origen campesino como una positividad sin fisuras vinculada a una naturaleza que es signo de plenitud e identidad. La hipótesis planteada por Cornejo Polar es que el discurso migrante es no dialéctico porque no intenta sintetizar las experiencias vitales disímiles, asimétricas y contradictorias que ha atravesado el sujeto. No tiene una resolución armónica como lo sugiere la idea de mestizaje. Se trata de un discurso múltiple y situado:

Mi hipótesis primaria tiene que ver con el supuesto que el discurso migrante es radicalmente descentrado, en cuanto se construye alrededor de ejes varios y asimétricos, de alguna manera incompatibles y contradictorios de un modo no dialéctico. Acoge no menos de dos experiencias de vida que la migración, contra lo que se supone en el uso de la categoría de mestizaje, y en cierto sentido en el del concepto de transculturación, no intenta sintetizar en un espacio de resolución armónica; imagino -al contrario- que el allí y el aquí, que son también el ayer y el hoy, refuerzan su aptitud enunciativa y pueden tramar narrativas bifrontes y -hasta si se quiere, exagerando las cosas- esquizofrénicas. Contra ciertas tendencias que quieren ver en la migración la celebración casi apoteósica de la desterritorialización (García Canclini, 1990), considero que el desplazamiento migratorio duplica (o más) el territorio del sujeto y le ofrece o lo condena a hablar desde más de un lugar. Es un discurso doble o múltiplemente situado. (841)

Estos ejes incompatibles y contradictorios sobre los que se construye el discurso migrante, conjuga temporalidades y espacialidades heterogéneas. Cornejo Polar propone como ejemplo un pasaje de la novela *Los ríos profundos* (1958), de José María Arguedas, en el que Ernesto -personaje protagónico y narrador- llega a la ciudad de Cusco y ve allí la articulación de dos universos culturales diferentes, el quechua y el español. El crítico impugna la noción de “desterritorialización”, en alusión a teorías como la de García Canclini ya que, en ella como en ciertas interpretaciones de la de transculturación -en la acepción inicialmente dada por el antropólogo cubano Fernando Ortíz y luego recuperada y reelaborada por Angel Rama en 1982 para estudiar la narrativa latinoamericana-, lee

una pretensión de síntesis armónica, una suerte de tercer término en el que confluirían tiempos y espacios heterogéneos y en el que podría situarse, por ejemplo, el discurso migrante. Contra estas proposiciones sintéticas es que piensa en un discurso múltiplemente situado, es decir, en tanto representación de la identidad que ya no puede arraigar en una relación directa con el territorio de origen, pues se ha visto forzado al desplazamiento; pero que tampoco deriva en una conjugación sin conflictos de los sistemas culturales que constituyen su posición enunciativa.

El segundo aporte que recupero aquí es el de Silvia Rivera Cusicanqui, quien vuelve sobre la noción de ch'ixi, perteneciente al pensamiento aymara, para antagonizar desde allí con la noción de hibridez. En la Presentación al volumen *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (2010), Cusicanqui resalta:

...el modo en que lo mestizo o lo ch'ixi da cuenta de una realidad donde coexisten en paralelo múltiples diferencias culturales, que no se funden sino que se antagonizan o se complementan. Una mezcla no exenta de conflictos, ya que cada diferencia se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de una manera contenciosa. (...) Lo indio no debe ser planteado entonces en términos de una identidad rígida, pero tampoco puede subsumirse en el discurso ficticio de la hibridación. (6-7)

La principal impugnación al concepto de hibridez por parte de la autora es que se trata de una “metáfora genética, que connota esterilidad” (70). En su lugar, propone pensar desde el concepto indígena de lo ch'ixi. La explicación que ofrece Rivera Cusicanqui de esta noción se religa a la sociología de la imagen, que constituye su principal apuesta en el volumen citado. Pero, además, al imaginario aymara, en el que términos opuestos no son necesariamente antitéticos y en el que es central la fuerza de lo indiferenciado capaz de conjugar los opuestos. No se trata de una noción que sólo sea funcional en la cosmovisión aymara, sino que resulta extensible a lo que la autora llama “sociedades abigarradas”, en las que las múltiples diferencias culturales no necesariamente se funden, sino que se antagonizan o complementan.

La palabra ch'ixi tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. (...) La noción de ch'ixi, como muchas otras (allqua, ayni) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. (...) La potencia de lo

indiferenciado es que conjuga los opuestos. Así como allqamari conjuga lo blanco y el negro en simétrica perfección, lo ch'ixi conjuga el mundo indio con su opuesto sin mezclarse nunca con él. (69-70)

Esta noción establece, por un lado, una diferenciación respecto a lo que comúnmente se denomina “mestizo”: “Personalmente, no me considero *q'ara* (culturalmente desnuda, usurpadora de lo ajeno) porque he reconocido plenamente mi origen doble, aymara y europeo, y porque vivo de mi propio esfuerzo. Por eso, me considero *ch'ixi*, y considero a esta la traducción más adecuada a la mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos” (69). Y, por otro lado, confronta directamente con los planteos que entienden la definición de un término por oposición, es decir, a partir de ser lo que otros no son. Pienso en la definición saussureana del signo lingüístico y en la vasta tradición estructuralista que funda en esta dialéctica la concepción de sistema. Y se distingue, también, de la idea de “afuera constitutivo” que postula Stuart Hall y que recuperé al inicio de este capítulo. Esta certeza definitoria de la identidad a partir de la alteridad, es decir, de la oposición a otro, queda inhabilitada en la propuesta de Rivera Cusicanqui. El planteo resulta revelador: si la afirmación saussureana pretendía desencializar el signo y es en continuidad con este pensamiento que propuestas como la de Hall postula la desencialización del ser, la definición por oposición termina por producir términos “puros” que, aunque no esenciales, sí son plenos en su oposición. La noción de *ch'ixi* rompe esta posibilidad de pureza, habilitando lo indiferenciado.

Este mismo es el sentido destacado en la propuesta de lectura planteada por Melisa Stocco quien, en su artículo “El concepto de *taypi ch'ixi* como aporte al estudio de la poesía mapuche” (2017), acude a este par conceptual⁵¹ para leer los procedimientos de autotraducción que llevan adelante Lionel Lienlaf y Adriana Paredes Pinda. Desde su perspectiva, esta noción logra superar las metáforas desde las que el latinoamericanismo

⁵¹ La definición de *taypi*, que Stocco toma de Patricia Beltrán y Silvia Rivera Cusicanqui, se acerca en gran medida a la de *ch'ixi*, propuesta también por Rivera Cusicanqui. Como señala Stocco: “Patricia Beltrán lo explica como el lugar de reunión de elementos *awqa* o antagónicos, por lo tanto, “el lugar donde pueden vivir las diferencias”, un espacio donde se dan la concentración y la multiplicidad de fuerzas: “una fuerza centrífuga que tiende a alejar uno del otro los dos términos opuestos y una fuerza centrípeta que asegura la mediación” (Beltrán 2003: 137). Esta definición del *taypi* se ajusta a lo que Silvia Rivera Cusicanqui ha rescatado como su cualidad fundamental: la capacidad, compartida con otros términos de la lengua y cultura aymaras, para acoger la creatividad en la tensión, y la productividad en la contradicción. Rivera Cusicanqui llama a esta propiedad una “lógica trivalente”, superadora de la lógica aristotélica, en la que “A es A y no puede ser B. En aymara, A puede ser al mismo tiempo B” (en Santos 2015: 95). Se trata de una estructura dinámica que la propia Rivera Cusicanqui ha caracterizado como “un tercer espacio” donde los opuestos “coexisten de un modo contencioso” (en Santos 2015: 95).” (88-89)

ha interpretado la identidad continental, incluso la metáfora de heterogeneidad propuesta por Cornejo Polar: coincidiendo con la lectura de David Sobrevilla (2001), entienden que en la propuesta del crítico peruano hay poca claridad respecto a los términos “sistema” y “totalidad”, los que podrían estar señalando algún tipo de resolución -armónica o no- de la coexistencia de los sistemas culturales. Por eso opta por *taypi ch'ixi*, para pensar la productividad de estas poéticas en la contradicción de sus componentes.

Tanto la noción de hibridez como la de mestizaje, entonces, conforman “nociones-metáforas”, tal como lo entiende Antonio Cornejo Polar, desde las cuales se ha forzado la interpretación de una multiplicidad de procesos culturales y literarios, casi al modo de categorías omnicomprendivas. Y, como advierten las lecturas críticas de los dos pensadores aquí revisados, no alcanzan a comprender la complejidad ni la totalidad de los procesos socio-culturales que las convocan. Es por ello que propongo recuperar las propuestas del crítico peruano y de la intelectual aymara, para entablar un diálogo con un segundo sector del corpus: las obras de David Aníñir, Roxana Miranda Rupailaf y Adriana Paredes Pinda, aunque también analizaré algunos poemas de los otros poetas del corpus. Observo que en ellas no se concibe una identidad resultante de conjugación de los opuestos, sino como una coexistencia conflictiva e irresuelta de todos los sistemas culturales yuxtapuestos.

En este sentido, disiento con la posición que toma Javier Alejandro Soto Cárdenas en su ensayo “Identidad y territorio en la poesía de Roxana Miranda Rupailaf, Sonia Caicheo y Adriana Paredes Pinda, Sur de Chile” (2016) en el que lee estas poéticas desde las claves del sincretismo y del mestizaje. En su introducción, señala que “son claros ejemplos de la diversidad de elementos de varias culturas que se han ido sumando, en los diversos procesos de sincretismo y mestizaje que han ocurrido en este territorio norpatagónico” (4). Tanto la noción de sincretismo como la de mestizaje implican un resultado armónico y resolutivo de las heterogéneas culturas que se evidencian en la manifestación de estas subjetividades. Tampoco coincido con Andrea Echeverría (2015) cuando señala que “en el poemario *Mapurbe: venganza a raiz* (2009), David Aníñir presenta a un mapuche urbano despojado de su identidad cultural, su comunidad de origen y su tierra, confundido y atrapado entre influencias culturales discordantes que se manifiestan en la palabra fracturada del poeta” (224). No se trata de un proceso de aculturación, en la que los sujetos pierden toda referencia de su cultura de origen para quedar “atrapado entre influencias culturales discordantes”. La representación de la

identidad que estas poéticas proponen es acaso mucho más compleja, y trasciende el esquema aculturación-deculturación-transculturación, construido por Fernando Ortiz. Es por eso que propongo las nociones de ch'ixi, heterogeneidad no dialéctica, -y, como desarrollaré más adelante, también las de fricción, *xampurria* y “mapurbe”-, porque me permiten leer estas representaciones identitarias sin tropezar una vez más con las postulaciones dicotómicas de las políticas de la identidad -ni la universalidad de la identidad propuesta por la Modernidad, ni la fragmentariedad/flexibilidad de las identidades celebrada por el posmodernismo-, al tiempo que permiten superar las metáforas clásicas desde las que se ha pensado la identidad latinoamericana.

Antes de adentrarme en el análisis de las poéticas, quisiera sumar una última noción en estrecho vínculo con los aportes de Rivera Cusicanqui y Cornejo Polar: se trata del concepto de “fricción” propuesto por Claudia Briones en “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías” (2007).

La antropóloga parte de una objeción: a partir de la consolidación de lo que entiende como dos abigarrados marcos teóricos, la posmodernidad y el entramado neoliberal, se consolidan nociones que terminan por funcionar como “asertos de sentido común” (57) al momento de definir las identidades. Desde luego, Briones hace referencia aquí a los postulados que sostienen la performatividad infinita de las identidades, esa especie de “constructivismo cliché” (58), que lleva a sostener, como en una afirmación prescriptiva, que las identidades son construidas, contrastivas, situacionales, fragmentadas, fluidas y flexibles.⁵² Le interesa retomar estas cuestiones de identidad a causa del largo estudio sobre el pueblo mapuche, porque reconoce allí una lucha por el derecho a la identidad y a la diferencia. Briones postula entonces el concepto de fricción para analizar la manera en que los sujetos construyen identificaciones para sí y para el resto a partir de condiciones dadas y no elegidas, entablando un juego de filiación/detracción con sus otros “liminares”. Lo piensa puntualmente en relación a sus trabajos etnográficos en comunidades mapuche urbanas y especialmente a partir del diálogo con los estratos jóvenes del sector: “Prestando atención a sus prácticas, políticas y reflexiones, me vi llevada en otra parte a sostener que la idea de fricción resulta más

⁵² Si bien la autora no especifica a qué constructivismo está calificando como un cliché, sí es posible advertir que su apelación a los aportes del materialismo dialéctico a los fines de pensar las identidades en estrecha vinculación con las condiciones materiales de existencia, busca impugnar los modos en los que, desde determinados posicionamientos teóricos, se elude esta incumbencia como si la identidad se forjara exclusivamente en la construcción performática, es decir, puramente en el hacer.

elocuyente que la de fusión para explicar no sólo cómo cuestionan lugares de identidad que examinan desde fuera, sino cómo desestabilizan los que habitan provisoriamente desde dentro” (78). En este momento de su desarrollo teórico, la autora introduce una extensa nota al pie que considero fundamental para el entendimiento de la noción de “fricción”, razón por la cual la transcribo a continuación:

Brevemente, este concepto apuntó a iluminar cómo, en lo inmediato, sus posicionamientos hacen fricción con lo que llaman “el sistema”, conjunto de valores hegemónicos, prácticas de control social y efectos de la economía política que los colocan en los barrios marginales y en los márgenes de lo social, demasiado cerca de la represión policial y demasiado lejos de los jóvenes “conchetos” con acceso a puestos de trabajo, viviendas dignas o escolarización y futuros predecibles. Pero también entran en fricción con otros jóvenes como ellos con quienes se identifican, jóvenes que, actuando el estigma de su pobreza, se entregan a distintas adicciones, a la vida en “banditas”, a la paternidad prematura o a la violencia doméstica, y no reconocen sus orígenes mapuches por vivir en las ciudades. Hacen asimismo fricción con la mapuchidad de adultos igualmente excluidos, mayormente sus padres, de quienes se sienten distanciados por la pasividad que aparentemente muestran ante las injusticias y por haber aceptado su invisibilización como Mapuches al llegar a los pueblos en busca de trabajo, empujados por la escasez de tierra en las comunidades o por los desalojos a manos de los capitales privados y del mismo estado. Por último, se construyen en fricción con quienes promueven una idea de lo Mapuche como pertenencia centralmente ligada al campo y la ruralidad, o con activistas culturales que también se reivindicaban como “luchadores”, pero se habrían dejado seducir por la política wingka o “la vieja política”, centrándose en demandar servicios al estado, en aceptar financiamiento multilateral para sus emprendimientos, o en viajar por el mundo en tanto “representantes” de bases de las que cada vez estarían más distanciados. En suma, no es sólo ante el poder que mapunkies y mapuheavies se colocan en un lugar incómodo. Su estética corporal hace fricción también con la discursividad dominante dentro del mismo pueblo mapuche al que dicen pertenecer, y no sólo con la discursividad del mundo de los adultos, sino también la de otros jóvenes que, aunque también se construyen como indígenas antes que nada, viven y proyectan su pertenencia mapuche de otras maneras. (78)

La fricción establece un roce entre zonas liminares que no se funden, que no se mezclan como dice Rivera Cusicanqui. En este sentido, Briones cree necesario recuperar ciertos aspectos del constructivismo, aquel cliché que critica al principio, para afirmar que las identidades están en proceso de construcción y que, al menos en parte, involucran una performatividad. Postula entonces una definición preliminar de identidad, entendiéndola como el punto de sutura emergente de procesos de identificación en una relación de correspondencia no necesaria con la estructura, es decir, las condiciones dadas y no elegidas. Si se vuelve sobre la cita anterior, se verá que en los jóvenes mapuche en los que está pensando, y entre quienes podíamos incluir a Aníñir y a Miranda Rupailaf, hay una construcción en fricción no sólo con lo *wingka* -lo no mapuche invasor-, sino también con otros mapuche respecto de los cuales no construyen identificaciones más allá de la adscripción étnica común.

Sin embargo, hace una salvedad con respecto al rescate de estas dimensiones del constructivismo: hablar de flexibilidad, en una era en lo que se ha flexibilizado realmente es la distribución del capital, resulta al menos discutible. Reconoce, empero, que los análisis constructivistas aciertan al postular que las tradiciones no son una entelequia, algo que por pasado resulta inmodificable, sino que las praxis transformativas se apropian resignificando la tradición. En este sentido, puedo analizar los aportes de Briones en dos direcciones: por un lado, en la objeción de la tradición como una homogeneidad esencial y sin fisuras: la sola denominación de *mapuheavies* y *mapunkies* daría cuenta de ello. Por otro lado, la construcción de estas identificaciones en fricción, es decir, por oposición y filiación simultánea a los otros liminares. Al igual que en las nociones previamente abordadas, la idea de fricción me permite pensar en formas de contacto y rozamiento que no se funden, sino que se conectan y desestabilizan al mismo tiempo, y en ese movimiento, producen identidad.

Para iniciar este diálogo entre estas tres nociones teóricas y este segundo sector del corpus, propongo comenzar con el poema “En la ruka de David”,⁵³ presente en *Reducciones*, de Jaime Huenún:

Largos años esperé por mi subsidio, // hermanito // y el gobierno / padre nuestro / al fin me ha dado // la casita que tanto soñé. // Duro el piso es de tierra // y de escombros, // larga y verde ratonera en la techumbre // /impermeable/// hondo el

⁵³ Para evitar confusiones, los versos del poema serán separados en esta oportunidad con doble barra, ya que en la versión original se utilizan barras al interior cada verso.

fuego en el centro// de mi gris ancianidad.// Los posters de mis bandas favoritas// RAMONES / THE CLASH / FISKALES AD HOK// cuelgan ya tiznados de la tibia paja seca// y mi honda originaria// /el witruwe ancestral/// aún me sirve para darles franca caza// a vacas y avestruces// en los fundos colindantes.// En mi ruka// el tiempo mira hacia el oriente// -mis canciones al son de la montaña van-// Aquí cocino / hablo / canto// y me emborracho,// aquí aprendo / recitando / viejos trucos// de los wingkas literatis// y escribo / por encargo de la CAM// soñadas lyrics// para el coro de las machis// del futuro Nguillatún cordillerano.// Ya era hora de frenar mi lenta,// inútil diáspora, hermanito,// mi eterno tour suicida// por el ancho y sucio valle del Mapocho.// /Ya era hora/// El "Byron Araucano" me llamaron,// los apostatas,// El Sid Vicius de la poesía mapuche// -me dijeron-,// el aedo de las junglas de cemento,// otro fiel representante// de la más grosera de las tribus// catastradas por el INE.// Al final,// de mis versos siempre hicieron///sin pudor ni parsimonia/// una estrecha cueva de ladrones,// mil lingüistas / reporteros / antropólogos// me carnearon como jibaros// el cráneo.// Conocí el estrellato de los perros,// hermanito.// a las groupies de Ñuñoa / Plaza Italia / de La Chimba// inyectándose heroína y metafísica// y esnifando en camerinos malolientes// el polvillo adulterado del chamán.// Es por eso// que no estoy para tocatas// ni tomas de terrenos,// hermanito,// ya no más enfrentamientos ni careos// con soplones y testigos// alquilados por la turbia y secreta PDI.// Guardo entonces mis banderas// / FOYEWENU / COLO COLO /// en arcanos barretines de Lumaco// y La Pintana;// guardo en tierra las clavas de los toquis// y los Comblain oxidados// de la última batalla general en La Frontera.// Ya vendrán tiempos mejores,// hermanito,// para izar los sagrados estandartes// en llanuras y montañas// liberadas por los pewma// de la Banca y la Escritura.// Por ahora,// ya sin broncas ni leyendas// / ni tardíos editores /// vuelvo a casa.// Traduciendo mis poemas al spanglish,/// al patois /// y al sudado créole de las Antillas,// vivo holgando de mis rentas/// mis derechos /// MI LEGÍTIMO KIMUN / MI RAKIZUAM.⁵⁴ (160-162)

⁵⁴ Este poema está acompañado por un glosario en el que se da referencia de los siguientes términos:

CAM: Coordinadora Arauco-Malleco, organización política mapuche clandestina.

Colo-Colo: nombre de un lonko mapuche del período de la Conquista.

Foyewenu: la bandera nacional mapuche.

Kimun: el conocimiento, los saberes tradicionales.

Rakizuam: el pensamiento y las creencias ancestrales.

Una serie de referencias del poema me permiten inferir que David, el nombre propio del título, refiere al poeta mapurbe David Aníñir: en primer lugar, la mención de las bandas anglosajonas y chilena (The Clash, Ramones, Fiskales Ad Hok) y “El Sid Vicius de la poesía mapuche”, en referencia al integrante de Sex Pistols, que religa el yo poético a la tradición punk;⁵⁵ en segundo lugar, “el aedo de las junglas de cemento” parece aludir al concepto mismo de mapurbe; por último, el spanglish, presente a lo largo de *Mapurbe* y, aunque no es el caso del creole y el patois, con estos dialectos como el spanglish -al que podría agregar el *xampurria*- puede conformarse una comunidad de lenguas fundada en la subalternidad lingüística respecto de una lengua hegemónica, casos que exploraré en el segundo capítulo.

Más allá de la posible referencia a Aníñir, me interesa analizar en este poema la convivencia de universos culturales disímiles y distantes al interior de una *ruka*, de una casa. Estos universos aparecen, además, representados por sus iconografías: las banderas Foyewenu y de Colo-Colo; los posters de las bandas punk; las clavas de los *toqui* -insignia que distinguía a los líderes militares mapuche- y su contrapartida, el fusil Comblain. Todo se encuentra en un mismo espacio, pero la iconografía de cada universo cultural en tensión y conjunción con los otros no se fusiona en un nuevo y tercer término que ya no es ni el primero ni el segundo -un término “C”, que ya no es ni “A” ni “B”-. No es un proceso de hibridez lo que el poema sugiere: es *ch’ixi*, una conjugación del mundo indio y de su alteridad, sin mezclarse, parafraseando a Rivera Cusicanqui. Pienso nuevamente en el poema de Huenún: no hay allí un resultado sintético en el que se subsuman lo mapuche y lo *wingka*, lo indígena, lo hispano y, además, en este caso, lo anglosajón. Hay una escenificación de procesos de identificación heterogéneos, producto de los múltiples procesos de diáspora y migración atravesados por el pueblo mapuche. Puedo sostener, siguiendo a Cornejo Polar, que se trata de procesos de identificación heterogéneos que son no dialécticos. Además, resulta evidente la presencia de temporalidades y espacialidades divergentes, pero que no necesariamente son pasado y presente, o allá y aquí: hay un pasado remitido, claro, el de la guerra de La Frontera, el de las clavas de los *toquis*, coexistiendo con el presente de los careos de la PDI y los censos del INE. Y también una temporalidad ancestral que se actualiza porque no se ha extinguido: el futuro

⁵⁵ En su poemario *Mapurbe. Venganza a raíz* David Aníñir entabla un fuerte diálogo con el punk, desde el uso de la letra “k”, hasta el declarado enfrentamiento con las fuerzas policiales (“+ Poesía/- Policía”), pasando por el poema “A-la-cabra-pank”. Analizaré esta relación entre la identidad mapurbe y el punk más adelante.

Nguillatún cordillerano y la franca caza en los fundos colindantes. Del mismo modo, coexisten espacialidades divergentes: el valle del Mapocho y la jungla de cemento junto con La Frontera y la Coordinadora Arauco-Malleco. Observo en este poema de Huenún una escenificación de elementos de identificación que no coexisten de manera sintética, sino en una tensión no resuelta que se señala en los íconos de culturas y de espacio-tiempos divergentes.

He tomado este poema por la carga simbólica de los universos culturales allí yuxtapuestos, pero podría acudir también a los poemarios que dialogan más oblicuamente con el universo referencial mapuche, como *Puerto Trakl*, *La calle Mandelstam* y otros territorios apócrifos o *Fanon city mew*. En este último poemario, casi la totalidad de los poemas incorporan elementos de diversas tradiciones, distantes en tiempo y espacio. Tomo los dos primeros porque es en ellos donde se presenta el escenario de la ciudad Fanon, introduciendo al lector en esta territorialidad apócrifa por la que el *yo* poético traza recorridos aleatorios, sin un orden preciso ni lógico.

Entonces caímos en Ciudad Fanon/ como lentos, blanquísimos cuervos/ sobre un quemado maizal./ Los cánticos del vudú escuchamos,/ la gorda plegaria de los zambos/ exiliados de Pernambuco./ “Oui missié, oui missié”,/ decían los pequeños cargadores mulatos,/ y nosotros, al unísono, largamos:/ “Mi buen obrero, no mientas nunca,/ y nunca robes, nunca, nunca”. (47)

Hay aquí al menos tres alusiones a las comunidades afro americanas: la práctica religiosa del vudú, la plegaria de los zambos y Pernambuco, estado del norte de Brasil con una composición poblacional predominantemente negra. Y, a su vez, la incorporación de la frase en un francés con acento antillano, próximo al creole martiniqués que remite nuevamente al origen de Fanon. En el segundo poema, a su vez, se lee:

Vivir en Ciudad Fanon no era más/ que vaciarnos de sudor y de memoria./ Era ir los viernes por la noche/ a los tambos cuzqueños olvidados/ y mercar allí, sin dios ni ley/los poderes infinitos de la coca./ Con los chasquis bebíamos cachaza/ de favelas sitiadas por la DEA./ Escribíamos después en las murallas:/ “Your name is puta\$, your name is OKASO”. (48)

Aquí nuevamente se yuxtaponen elementos de diversas tradiciones, sin mayor correlación que la pertenencia a estratos sociales históricamente subalternizados.⁵⁶ Las alusiones al mundo indígena del Tahuantinsuyo referido en la ciudad de Cusco, en la figura de los chasquis y en la hoja de coca; los sectores populares del Brasil contemporáneo, representados en la mención a la favela y a la bebida de la cachaza; y la presencia de la DEA, aludida así, con la sigla en inglés, como una acechanza que rodea a estos sujetos y sus comportamientos; la condensación de esta yuxtaposición en los versos finales, en inglés, diciendo precisamente sus nombres: “puta\$” y “OKASO”.

Lo mismo podría señalarse en relación a Liliana Ancalao, principalmente al observar los poemas de los primeros dos apartados de *Tejido con lana cruda*. Allí, no necesariamente se trata de poemas en los que se conjugan diversas tradiciones, sino que en todo caso se trata de usos y costumbres que no remiten al universo cultural mapuche, y que sí se vinculan a la vida moderna de la ciudad. Salvo por el poema “yo he visto a los chulengos”, en el que claramente se recrea un paisaje no sólo rural, sino además muy patagónico, el resto podría no pertenecer a una poeta mapuche. El poema “Oración para esperar el colectivo”, sitúa al *yo* poético en un escenario claramente urbano, y en una situación cotidiana y familiar para todos aquellos que utilizan el transporte público para trasladarse.

Señor de los desamparados/ que esperan al colectivo/ no permitas que se apague
esta llamita/ defendida a puro sol sobre la escarcha// (...) y que no venga lleno,
señor/ porque se salen con la suya/ entonces patas y empujones/ en un boleto me
suicidan la sonrisa/ y me resigno animal al matadero// que no demore señor hoy
hace frío/ y no llegan los sueños hasta el alma/ en el filo de este riesgo no me
culpes/ si abandono un segundo la trinchera/ y alcanzo a maldecir/ la madrugada
(12)

Como dije, no se trata de una yuxtaposición de elementos pertenecientes a universos culturales divergentes, sino de una composición en los que los elementos aluden a la vida citadina, sin necesariamente referir a la procedencia étnica de la poeta. En este sentido, nuevamente la noción de “correspondencia no necesaria”, de S. Hall, esclarece el modo en que estas poéticas escenifican procesos de identificación sin que

⁵⁶ Ahondaré en estas historias de *otrificación* compartidas en el segundo capítulo de este trabajo, en la parte dedicada a las comunidades textuales que estas poéticas presentan.

medie el imperativo étnico de “lo mapuche”, y conjugando las experiencias vitales que la desterritorialización impuso: en este caso, la vida en la ciudad.

A continuación, quisiera adentrarme en el análisis poético de las obras de Aniñir, Miranda Rupailaf y Paredes Pinda, porque es allí donde esta segunda gran estrategia discursiva de representación de la identidad se vuelve más patente.

2.2. Mapurbes y *xampurrias* en el filo de la fricción

En la poética de David Aniñir, a quien podría llamar, junto con Claudia Briones, *mapunky* y *mapuheavy*, encuentro una conjugación permanente de universos contrarios que no se funden, que no generan una síntesis, sino que permanecen en una tensión irresuelta. Las dos obras poéticas de su autoría que ingresan a mi corpus, *Mapurbe: venganza a raíz* (2009) y *Guilitranalwe* (2014) coinciden en esa constante. Por un lado, en la tensión evidente dada en el uso de las lenguas: la apelación estratégica del mapudungun en aquellos términos que no admiten ser traducidos; la deformación burlona del español -en gran medida atravesado por el *slang* callejero de las poblaciones-; y la incorporación picaresca del inglés, tan deformado como el español.⁵⁷ Por otro lado, la constante se sostiene en la descripción de los personajes que ingresan a estas obras, con los que el yo poético entabla diálogos, y en los que la confluencia de temporalidades disyuntivas y universos culturales disímiles resultan evidentes. En el poema “Lautaro”, incluido en *Mapurbe*, se lee:

Eres caballo galopando sobre el mar/ subiendo y bajando ventisqueros/ en esta época del mal/ galopas, brincas y relinchas sin apero/ solo,/ a pelo/ contemplativo/ reflexivo/ cicatrizando la costra diaria del vuelo// Ciberlautaro cabalgas en este tiempo Tecno-Metal/ tu caballo trota en la red/ las riendas son un cable a tierra/ que te permite avanzar/ como un werkén electrónico/ de corazón e- lek - tri - za - do// Lautaro/ montado sobre este peludo sistema/ cabalgas en la noche/ pirateando sin miedo el miedo/ chateando cerebros y conciencias/ pasando piola en la red// Neo Lautaro/ peñi pasajero de este viaje/ cachaste que hay vida después de la muerte/ y muerte después de la vida/ como lo decían aquellas mariposas/ con el zumbido de sus alas aceradas/ escuchando IRON MAIDEN. (80-81)

⁵⁷ Profundizaré el análisis sobre los usos de la lengua en la poética aniñiriana en el segundo capítulo de este trabajo.

Esta recreación de un personaje histórico central en la épica mapuche, se produce a partir de un anacronismo: ya no se trata del líder militar de la guerra de Arauco, sino de un cyber-combatiente de un “tiempo Tecno-Metal”. El mensajero electrónico que chatea conciencias y cerebros, permite la apropiación de una tradición cultural a través de sus héroes por parte de una generación que, reterritorializada en las ciudades o múltiplemente situada -como lo concibe Cornejo Polar-, encuentra en la utilización de la web toda una forma de resistencia.

En el caso de “María Juana la Mapunky de La Pintana”, el personaje es una muchacha de un barrio periférico que, como tantos mapuche, sufre las consecuencias de la migración forzada, la marginación y la precarización de la vida. En sus versos se lee:

Gastarás el dinero/ del antiquísimo vinagre burgués/ para recuperar lo que de él no es;// volarás sobre las nubes de plata,/ arrojarás bolas y lanzas de nieve/ hacia sus grandes fogatas.// Eres tierra y barro,/ eres mapuche sangre roja como la del apuñalado,/ eres la mapuche girl de marca no registrada/ de la esquina fría y solitaria apegada a ese vicio.// Mapuche en F.M. (fuera del mundo)./ Tu piel oscura es la del SuperArchi venas/ que bullen a borbotones sobre una venganza que condena.// Las mentiras acuchillaron los papeles/ y se infectaron las heridas de la historia./ Un tibio viento de cementerio te refresca/ mientras en la nube de plata estallan explosiones eléctricas./ Llueven indios en lanza,/ lluvia negra color venganza.// Oscura negrura of Mapulandia Street/ sí, es triste no tener tierra,/ loca del barrio de La Pintana,/ el imperio se apodera de tu cama.// Mapuchita kumey kuri malén,/ vomitas a la tifa que el paco lucía/ y al sistema que en el calabozo crucificó tu vida.// In the name of the father/ and the spirit saint/ AMÉN/y no estás ni ahí con ÉL.// Lolindia, un xenofóbico Paco de la Orden/ engrilla tus pies para siempre./ Tus pewmas conducen tus pasos disidentes.// Mapulinda, las estrellas de la tierra de arriba son tus liendres,/ los ríos de tu pelo negro de déltikas corrientes./ Kumey kuri malén,/ loca mapunky post-tierra,/ entera chora y peluda/ pelando cable pa' alterar la intoxicada neuro.// Mapurbe,/ la libertad no vive en una estatua allá en Nueva York,/ la libertad vive en tu interior/ circulando en chispas de sangre,/ enjaulada en tu cabeza/ y pisoteada por tus pies.// Amuley

Wixage Anay/ Mapunky kúmey kuri malén.*/ LA AZCURRÍA** ES GRATIS.⁵⁸(32-33)

Son muchos los aspectos a analizar en este poema: en primer lugar, el barrio como heráldica, en palabras de Segato, como signo de territorialización y, por ende, de pertenencia. El Barrio La Pintana es una de las comunas pertenecientes al denominado Gran Santiago, zona donde en la actualidad residen casi la totalidad de los mapuche desplazados a la ciudad capital. Este barrio es el que, según el censo realizado en 2002, alberga la mayor población mapuche de la ciudad capital. En segundo lugar, la descripción de la muchacha, compuesta desde esta encrucijada lingüística que caracteriza la poética de Aníñir: se trata de una “Mapuche girl” de “tierra y barro”, de una “Oscura negrura of Mapulandia Street”. La “morenidad” (Chihuailaf 1999) señalada de la piel mapuche religa esta característica a la tierra, precisamente el componente cultural perdido, el elemento que aúna en el soporte nominativo “pueblos originarios” a la heterogénea composición indígena del continente. En este sentido, aquí Aníñir se recentra en la identidad étnica, reponiendo a la tierra como causa primera de la lucha indígena. Esto se vuelve aún más claro en los versos “Mapuche en FM (fuera del mundo)” y, más adelante, “sí, es triste no tener tierra”. Por último, se trata de una identificación en múltiples direcciones: la étnica, que se actualiza en el verso “Tus pewmas conducen tus pasos disidentes”, retomando la tradición mapuche de la atención central a los sueños; la mapurbe, en la realidad compartida de ser una “loca mapunky pos tierra”; y la antisistema, señalada en el punk, en el consumo de estupefacientes, y en la pertenencia a un sector social que sufre la represión de un Estado racista y que, por ende, no “demanda servicios al Estado”, como señalaba Briones.

Similar es el procedimiento que realiza Aníñir en “Perimontú”, poema incluido en *Guilitranalwe*.

Una machi en actitud hardcore/ una minosa punx atrevida/ mapuche 2.0/
desencadenando su yeyipunx al son del sol/ en clave de luna/ en llave de estrellas/
con riff de cometas/ una machi en actitud power metal/ con newendy/ agitando su
trance en el mosh,/ saltando al pogo, tierra abajo, al tajo/ tierra adentro, al rojo, al

⁵⁸ Las dos referencias que ofrece el poema son sobre las palabras marcadas con asterisco:

*Wixage Anay/Mapunky kúmey kuri malén: Levántate/Mapunky, estás bien

**Azcurría (Coa): darse cuenta, entender

cuajo/ una machi de la pobla/ una hermosa mapunky borracha/ marichiwaniando eufórica,/ ¡porque andai puro marichiwaneando!/ con tu brebaje de ácido sulfúrico y muday/ en volá de kuymi./ Cosmogónica dulcinea de la fábula terráquea:/ una machi mapurbe con actitud sorpresiva/ con fibras de kalku por el torrente sanguinolente/ ascendiendo al rewe de alta tensión/ y al tronar de voltajes en noches de lluvia/ con el espiral del Slam al medio del foye./ Una Guacolda de la esnaki/ toda brígida ella. (28)

En el personaje de la machi, autoridad espiritual mapuche, se superponen una serie de elementos culturales centrales de la tradición mapuche -el *yeyipun*, rito de preparación para esperar el *wexipantu*, solsticio de invierno mapuche; el estar “marichiwaniando”, es decir, profiriendo el típico grito de arenga *Mari chi weu*, generalmente traducido como “Diez veces venceremos”; el *muday*, bebida mapuche a base de maíz o semillas de piñón; las “fibras de *kalku*”, de brujo; el *rewe*, tótem de las ceremonias de curación; el *foye*, árbol del canelo, sagrado dentro de la cosmovisión mapuche; y Guacolda, heroína esposa de Lautaro; junto a elementos del punk o del heavy metal: la actitud hardcore, el riff, la actitud power metal, el mosh y el pogo. Estos componentes, de universos culturales distantes, se yuxtaponen sin pretender una síntesis, sin que de ellos resulte un nuevo y superador elemento que los conjugue. Aquí, los elementos de la cosmovisión mapuche no entablan una relación dialéctica con los de los universos punk y heavy metal: en todo caso se friccionan y, en esa yuxtaposición no resuelta, escenifican representaciones de la identidad que no pueden entenderse como híbridas o mestizas. A continuación, voy a explorar la poética de Roxana Miranda Rupailaf, específicamente en los poemarios *Seducción de los venenos* (2008) y *Shumpall* (2011).

Una de las características más notables de la poética de Miranda Rupailaf en relación a la representación de la identidad, es la superposición de distintas tradiciones. En *Seducción de los venenos*, por ejemplo, encontramos una fuerte presencia de la tradición judeo-cristiana, especialmente en el primer apartado del poemario en el que los personajes femeninos en los que se centran este conjunto de poemas, pertenecen en su totalidad a dicha tradición: Eva, la serpiente, la esposa de Lot, Dalila y María Magdalena. Al mismo tiempo, la recreación de estos personajes bíblicos está presentada en versión bilingüe, mapudungun-español. En la entrevista citada líneas arriba, la poeta asegura que:

La serpiente, la sal, todos esos elementos tienen que ver con el discurso religioso, que no es tan ajeno a mi familia. No soy creyente, pero creo que siempre ha estado

este discurso, este gen poético deambulando por la familia. (...) Entonces, no se puede criticar lo que también pertenece o hace parte de tu abuela o tu tío. Hay que hacerlo dialogar. (238)

Este diálogo que la poeta propone con las tradiciones en las que abreva -como decía en el fragmento de esta entrevista citado con anterioridad, “lo que han hecho la mayoría de los poetas de ascendencia indígena es leer literatura occidental”- alcanza su punto de máxima expresión al incluir, principalmente en los epígrafes que preceden a los poemas, fragmentos del Génesis o de la literatura española traducidos al mapudungun. Así, al iniciar la lectura del poemario, el lector encuentra el primer poema antecedido por un epígrafe en el que se lee: *Filu: Kímníey welu, Dios chuchí antü iwüme filmi nga,/ ngülátripayay tamün/ puke ngé fey diosesküchiletugaymün, epéfill kimlu,/ kümékemayew wezáke ngüén.* (Génesis, capítulo III, versículo 5) (21). La versión en español de este fragmento se ofrece en la siguiente página, junto con la versión en español de todo el poema: *Serpiente: sabe empero, Dios que/ en cualquier tiempo que comeréis de él, se abrirán/ vuestros ojos y seréis como dioses, conocedores de/ todo, del bien y del mal.* (Génesis, capítulo III, versículo 5) (22). Resulta llamativa en esta traducción que las palabras Dios y dioses permanecen en español. ¿Es posible traducir este concepto? En el Diccionario Mapuche-Español de Esteban Erize sí se ofrece una traducción: allí “Dios creador” es traducido como “Nguenechen”. Detecto aquí una aporía en el oficio de traducción vinculada a la traductibilidad de un elemento de una cosmovisión a otra. La aporía radica en la posibilidad de hacer equivaler deidades de cosmovisiones diferentes: las características del Dios judeo-cristiano no coinciden con las de Nguenechen y, en este sentido, se opta por la no traducción.

Además de este pasaje se incluyen, también a modo de epígrafe, fragmentos de *El burlador de Sevilla*, de Tirso de Molina, versos de Miguel Hernández y de García Lorca. El resto de los epígrafes pertenecen a Adriana Paredes Pinda, a Sergio Mansilla Torres y a la poeta Doris Moromisato. Es decir, en los epígrafes confluyen la tradición judeo-cristiana, la literatura española, la latinoamericana, y la mapuche. Más allá de los epígrafes y como señalé al comienzo de este capítulo, este poemario consta de tres apartados: el primero, “Serpiente de sal”, es el que recrea las figuras femeninas de la Biblia; el segundo y el tercero, “Serpientes de tierra” y “Serpientes de agua”, recuperan el relato de Treng-Treng y Kai-Kai, el mito de origen de la cosmovisión mapuche.

En *Shumpall* por su parte, no hay una yuxtaposición de tradiciones de la manera que se exponen en *Seducción de los venenos*, pero sí encuentro una reelaboración del *epew* de Shumpall desde una perspectiva de género que definitivamente sobrepasa la versión mapuche del relato. El modo en que Miranda Rupailaf presenta la relación entre los amantes desde la construcción de una erótica femenina que, a su vez, desdibuja las fronteras y las taxonomías sexo-genéricas, evidencia la asunción de una perspectiva de género que claramente ya no se corresponde con la concepción vincular propia de la cultura mapuche. Ampliaré este aspecto en el tercer capítulo de este trabajo.

Entiendo entonces que en la escritura de esta poeta se produce una fricción entre tradiciones múltiples que no se funden en una poética que las subsuma, sino que permanecen en una tensión irresuelta, no dialéctica, parafraseando a Cornejo Polar. Aquí, la fricción no se encuentra en determinados poemas, como sí en los casos de Huenún y Aníñir, sino que radica en la estructura misma de los poemarios: en la organización de sus partes, en sus epígrafes en tanto claves de lectura y en la perspectiva desde la que se reelaboran los relatos de las diversas tradiciones. En palabras de Miranda Rupailaf, esta yuxtaposición de tradiciones es propia de la identidad *xampurria*, término que en Chile cobra acepciones similares a “mestizo”, pero sobre el que quisiera demorarme y profundizar un poco más, a los fines de alcanzar el cabal sentido de esta palabra. En la entrevista que he venido revisando, la poeta problematiza sobre la denominación “poesía mapuche”, preguntándose dónde radica el fundamento que limita, separa y encierra a esta producción bajo ese nombre. Señala cómo Clemente Riedemann, poeta chileno de origen alemán, “escribió un libro que a mi juicio es bien mapuche”, en alusión a *Karra maw'n* (1984). Frente a ese poemario, su poesía no sería “bien mapuche”, en tanto no remite exclusivamente a un repertorio cultural étnico tradicional. ¿Qué hace de Miranda Rupailaf una poeta mapuche? ¿Qué hace que Clemente Riedemann no lo sea? ¿Las denominaciones permanecen necesariamente presas del origen? Una posible respuesta a estos interrogantes llega de la mano del término *xampurria*.⁵⁹

Cuando ingresé en el libro de los *20 poetas mapuche contemporáneos* entendí que eran poetas de origen mapuche. Jaime Huenún hizo este libro y ahí incluí textos de *Las tentaciones de Eva*. En un principio me parecía extraño porque no me

⁵⁹ He optado por la grafía *xampurria* en lugar de *champurria*, por tratarse de la que se propone desde el grafemario Ranguileo. Sin embargo, ambas versiones aparecerán en este apartado, según el modo en que las utilicen los autores citados.

sentía escritora de temas mapuche, y al escuchar o leer a todos ellos, me di cuenta de que mi discurso no tenía mucho que ver con la temática de esos poemas. Sin embargo, Huenún como editor creo que estaba pensando en el “champurria”, en un panorama más amplio de lo que los críticos hasta ese momento habían visualizado como poesía mapuche. (239)

El término, sin significado más allá de Chile, hace alusión a la mezcla entre indígenas y blancos, es decir, es sinónimo de mestizo. Pero su acepción y uso no remite exclusivamente a un orden biológico como el de mestizaje, sino a una experiencia determinada. Y es en este sentido que considero pertinente recuperar este matiz de las representaciones identitarias: no para volver sobre los pasos de la clasificación humana en función de la confluencia de sangres, sino para entender qué experiencias específicas se ponen en juego en la puesta discursiva de la identidad.

En el prólogo “Algunos apuntes sobre *Xampurria* de Javier Milanca”, Fernando Pairican hace una introducción a *Xampurria. Somos del lof de los que no tienen lof* (2015) de Milanca Olivares, definiendo este concepto central para la obra. Si bien este volumen no forma parte de mi corpus, encuentro en sus paratextos ciertas definiciones enriquecedoras para esta reflexión, que emergen de la producción mapuche más reciente. Transcribo una extensa cita del prólogo que me permitirá acercarme a la definición actual de este término clave:

Fue en territorio mapuche donde dimensioné el significado de *Xampurria*. El dueño de casa se encontraba preparando la comida para su perro: afrecho, un poco de harina cruda, papas y restos del almuerzo que nos habíamos dado. Lo puso en el fogón, era invierno y el frío descendía en medio del humo y los leños que se quemaban. En un momento -mientras realizaba el dueño de casa otros oficios-, me pidió que revoliera la comida: “revuelve la *xampurriada*”, me dijo, en alusión a la mezcla de distintas cosas sin una forma única. El concepto hace referencia negativamente al mestizo. Aquel sujeto que no es ‘puramente’ mapuche y tampoco ‘puramente’ chileno. (...) En momentos en que algunos integrantes del movimiento mapuche buscan apresurados sus linajes y prueba de mapuchidad incontaminada, a partir del *Küpalme* y del *tuwün*, Milanca se arriesga a colocar en debate al *Xampurria*, al igual que años antes David Aníñir con *Mapurbe*. (...) Para algunos, seguramente estarán lejos de ser escrituras mapuche, para otros, lejos de

ser criollas. No son ni una ni otra: son *Xampurrias*, escritas por un mestizo que no tiene ni siquiera *Lof*. Así de crudo, así de libertario. (9-10)

Claramente en la definición de Pairican hay fricciones, retomando el término de Claudia Briones: en primer lugar, fricción con el uso peyorativo del término *xampurria*, rescatado por Milanca Olivares y él para subvertir su uso, volviéndolo significativo de la identidad en la diáspora; en segundo lugar, fricción con aquellos mapuche que encuentran en la pureza del linaje una marca de superioridad étnica; por último, fricción con la idea de territorialidad acotada al *lof*, a la comunidad rural: estos mapuche sin *lof* encuentran en lo *xampurria* una territorialidad ya no definida por el espacio -como apuntaba Segato-, sino por la heráldica, la marca de una mapuchidad desterritorializada e impura.

Adriana Paredes Pinda también acude a este término para definir su adscripción identitaria. En el segundo prólogo a la obra de Milanca Olivares, “Saludos ‘Champurria’”, escribe:

MARIMARI LAMUEN Milanka: usted me ha pedido que acompañe con unas palabras, el nacimiento al mundo de su libro, aquí presente y vivo... ¿Qué se puede decir entonces? ¿De una mapuche champurria a otro, de una palabra desgarrada y florecida, a otra de igual condición? Quizás nos ha tocado caminar estos intersticios “sospechosos”, indefinidos, poco puros ¿no es así, lamuen? Algo tendremos que decir, por eso existimos, pienso yo; algo tendrán que decir los miles de mapuche como nosotros, que nacen, despiertan, resuellan en los espacios menos tradicionales, menos ataviados por el Ad mapu; algo habrá que la tierra quiera hablar o balbucear por nuestra aterida lengua... (11)

Paredes Pinda vuelve sobre estas ideas en su ensayo “Carta al país mapuche” (2014).⁶⁰ Allí, nuevamente acude al adjetivo “sospechoso” para dar cuenta de este modo de vivir en la “diversidad epistémica”, como ella misma lo define. Y aunque Paredes Pinda sea *machi*, es decir, una autoridad espiritual para el pueblo mapuche, no escapa a estas fricciones que Pairican señalaba en su prólogo a *Xampurria*. En su ensayo Paredes Pinda apunta:

Debo decir, porque ese es mi mandato, más allá del rol que me han heredado mis extraviadas abuelas machi, vapuleadas y denostadas, una y otra vez, por el

⁶⁰ Este texto está disponible en: virginia-vidal.com/anaquel/article_583.shtml.

sintomático “mapuchómetro” contemporáneo, porque mi apellido “Pinda” (picaflor, decir), no está escrito ni en crónicas de guerra ni en memorias de grandes caciques, por lo que no puedo jactarme ni justificarme en mi linaje celeste, tal vez en la poesía, y porque soy una machi champurria, a mala honra, sólo mapuche de madre, lo que ya me hace “ambigua”; y más aún, poeta y profesora, “machi escueliá” como dicen las papay, una anomalía, algo raro e indefinido.

Creo que en estas líneas Paredes Pinda ofrece otra definición de *xampurria*: por un lado, discutiendo -como Pairican- las concepciones puristas del linaje que emprenden una medición de la pertenencia en función de la inscripción en el nombre propio de la ascendencia, a lo que con justeza llama “mapuchómetro contemporáneo”; por otro lado, asumiendo un devenir -ser mapuche y, a la vez, poeta y profesional- que la ha llevado a autodefinirse como ambigua, anómala, rara e indefinida. En estas líneas como en los prólogos a *Xampurria*, encuentro una definición de este término que me permite pensar en representaciones de la identidad que asumen un devenir signado por la desterritorialización forzada, la incorporación de la cultura blanca y la adscripción al pueblo mapuche sin que esto signifique un sincretismo cultural resolutivo.

Es desde esta perspectiva que Fernanda Moraga, en “Adriana Pinda y el habla escrita de la ajenidad: ‘Relámpago’” (2006), propone leer la poética de Adriana Paredes Pinda. Su abordaje de estas obras desde las teorías decolonial y de fronteras, la lleva a postular que en el discurso poético pindariano se produce una “construcción de sujeto-mujer-mestiza a partir de un ‘entre-culturas’ del cuerpo y de la experiencia como lugar fronterizo de una experiencia propia (...) desde una perspectiva histórica friccionada por una historia occidental chilena etnocentrista” (117). Como se advierte, en la propuesta de Moraga resuenan dos elaboraciones teórico-críticas fundamentales vinculadas a la noción de “entre-lugar”: por un lado, el clásico texto de Silviano Santiago, “El entrelugar del discurso latinoamericano” (1971), escrito hace ya medio siglo, sin que haya perdido su vigencia en la posibilidad analítica que ofrece. Si bien el autor acude allí a nociones como “mestizaje” o “hibridez”, posteriormente deconstruidas por el latinoamericanismo crítico, y por él mismo como uno de los principales propulsores del deconstruccionismo en el continente, sigue ofreciendo consideraciones respecto a la transgresión de las ideas de pureza y unidad que el arte latinoamericano necesariamente presenta:

La mayor contribución de América Latina a la cultura occidental viene de la destrucción sistemática de los conceptos de unidad y de pureza; estos dos

conceptos pierden el contorno exacto de su significado, pierden su peso opresor, su signo de superioridad cultural, a medida que el trabajo de contaminación de los latinoamericanos se afirma, se muestra cada vez más eficaz. América Latina instituye su lugar en el mapa de la civilización occidental gracias al movimiento de desvío de la norma, activo y destructivo, que transfigura los elementos acabados e inmutables que los europeos exportaban al Nuevo Mundo. (69)

Por otro lado, Moraga apela también al concepto de ‘entre-lugar’ de Bhabha para acercarse a estas poéticas sin recalar en las posiciones antagónicas y totalizantes de la identidad: la que supone un purismo identitario basado en una esencia, y la que celebra la performatividad, fragmentariedad y fluidez ilimitada de la identidad. Y, además, vuelve sobre la noción de “fricción” para pensar esta yuxtaposición irresuelta de sistemas culturales en una misma sujeto. Entiende así que se trata de una “subjetividad encarnada, plural, mestiza que se distiende en sujeto de un ‘entre-medio’ como el único lugar posible de anunciarse, de exhibirse” (122). La lectura que propone Moraga, estrechamente ligada a los aportes de Gloria Anzaldúa (1987) en relación a la teoría de fronteras, la lleva a hablar incluso de una “conciencia mestiza”, en tanto ruptura en las formas de interpretación de la historia y de su propia experiencia en esa historia.

La propuesta de Anzaldúa puede conllevar un riesgo: en esta construcción de una conciencia mestiza, introducida desde la concepción vasconceliana de una “raza cósmica”⁶¹ que busca oponerse a la noción de purismo racial, no deja, con todo, de suponer un esencialismo. Allí donde es posible reconocer una mezcla sintética, se está admitiendo la emergencia de un nuevo término que, aunque mestizo, no deja de suponer una resolución y una esencia. Sin embargo, la descripción que la poeta chicana propone de su propia conciencia mestiza no parece indicar una pretensión de síntesis: “Because I, a mestiza,/ continually walk out of one culture/ and into another,/ because I am in all cultures at the same time,/ alma entre dos mundos, tres, cuatro,/ me zumba la cabeza con lo contradictorio./ Estoy norteadada por todas las voces que me hablan simultáneamente” (77). [Porque yo, una mestiza, salgo continuamente de una cultura y entro en otra, porque estoy en todas las culturas al mismo tiempo.] Y, más adelante, “The mestiza’s dual or multiple personality is plagued by phychic restlessness” (78). [La doble o múltiple

⁶¹ En el inicio del capítulo “La conciencia de la mestiza. Towards a new Consciousness”, Anzaldúa retoma los postulados de José Vasconcelos respecto a “una raza mestiza, una mezcla de razas afines, una raza de color, la primera raza síntesis del globo”, como la describe Anzaldúa (77).

personalidad del mestizo está plagada de inquietud física.] Esta “inquietud”, este “zumbido contradictorio”, señalan la no resolución de las aporías, de las oposiciones. En este sentido, las nociones de “juntura” y “amasamiento”, que Moraga retoma de este mismo pasaje de *Borderland, la Frontera/ The New Mestiza*, resultan especialmente productivos para generar diálogos con la noción de *xampurria*, que es la que me interesa profundizar. La juntura es definida como un punto de encuentro y colisión: “The focal point of fulcrum, that juncture where the mestiza stands, is where phenomena tend to collide” (79). [El punto focal de apoyo, esa juntura en la que se encuentra la mestiza, es donde los fenómenos tienden a colisionar]. El amasamiento, por su parte, si bien podría nuevamente remitir a una idea de resolución, en la descripción de Anzaldúa del término prevalece la idea de conflicto sobre la de sínsetis: “Soy un amasamiento, I am an act of kneading, of uniting and joining that not only has produced both a creature of darkness and a creature of light, but also a creature that questions the definitions of light and dark, and gives them new meanings” (81). [Soy un acto de amasamiento, de unión y conjunción que no sólo ha producido una criatura de la oscuridad y una criatura de la luz, sino también una criatura que cuestiona las definiciones de la luz y la oscuridad, y les da nuevos significados].

En un trabajo posterior, “Políticas de la vergüenza y la exclusión: el sujeto mestizo en *Parias zugun*, de Adriana Pinda” (2016), Moraga retoma la construcción identitaria de la poética de Paredes Pinda, haciendo foco en la conflictividad de esta colisión, o fricción, entre culturas:

Parias zugun, de igual forma que la mayor parte de la escritura de Adriana Pinda, asume una enunciación política que se sustenta en una condición mestiza. Al señalar una identidad mestiza, lo estamos haciendo en el sentido de que el concepto de mestizo y “mestiza” no solo da a conocer diferentes elementos sociales y culturales que inciden de manera compleja y diversa en la configuración de sujeto en América Latina, sino que, fundamentalmente, porque esta noción deja al descubierto las contradicciones que estos elementos traen al proceso identitario. Esto genera, además, que este/a sujeto proyecte un pensamiento y una visión de mundo mestiza, por lo tanto, heterogénea y problemática. (164)

Esta afirmación de la identidad mestiza, advierte Moraga, no descansa en la voluntad de una subjetividad que encuentra en este proceso un estadio superior de los purismos culturales -como se desprende de las citas de Vasconcelos introducida por

Anzaldúa-, sino en la asunción de los terribles acontecimientos atravesados por el pueblo mapuche. En este sentido, la crítica advierte que la apelación que Paredes Pinda realiza en *Parias zugun* a las figuras de *Kallku*, *weküfe* y *Kanillo*, en tanto fuerzas que intervienen en la tragedia del destierro y que, a su vez, son parte de ella misma, dan cuenta de esta asunción de una historia de despojo que definitivamente impacta al interior de los procesos identitarios. ¿Qué representan estas figuras de la cosmovisión mapuche? Como explica Moraga,

El espíritu de kallku es, si se quiere, la contra parte de la machi. El o la kallku, en términos generales, sería una fuerza desintegradora que porta una persona y que puede provocar enfermedades, especialmente causadas por la envidia. El weküfe es una energía desestabilizadora del equilibrio existente en el mundo mapuche, produce enfermedades o muerte. La o el kallku tendría un espíritu weküfe. Un poderoso weküfe sería Kanillo, perteneciente a la cosmovisión huilliche. A Kanillo se le reconoce como una fuerza destructora del equilibrio de la sociedad huilliche. (166)

Resulta interesante el análisis que propone la crítica respecto de esta construcción de la enunciación desde estas figuras antagónicas a la machi, rectora de la vida espiritual comunal mapuche, sobre todo atendiendo a que es este precisamente el rol de Paredes Pinda. Se trata de una forma de “decir el eco de su propia palabra ultrajada”, como advierte la propia Moraga en la contratapa a la obra en cuestión, construida desde un lugar de enunciación opuesto al de la machi: se trata, en este caso, de un lugar de enunciación que asume la tragedia del despojo como constitutivo del devenir del pueblo y de la identidad.

Al interior del poemario, de este extenso gran poema que es *Parias zugun*, la asunción de una identidad *xampurria* se vuelve explícita. Relevo a continuación los pasajes en los que este lugar de enunciación se evidencia, y las líneas de sentido que a él se le asocian. La primera aparición de esta construcción identitaria se encuentra fuertemente ligada a la lengua y la genealogía femenina, las otras dos grandes “pulsiones” -en palabras de Moraga- de la poética pindariana: “soy Pinda la que dice/ y he venido a nombrar/ (...) a hilar/ los pudorosos y apremiantes balbuceos de la sangre/ champurria sangre/ india sangre letal/ desgarró en la garganta/ florecer” (23). Claramente resuena aquí el pasaje citado del prólogo que Paredes Pinda ofrece a la obra *Xampurria*, de Milanca Olivares: aquellos “intersticios sospechosos”, impuros, que algo deben poder

decir en relación a los procesos de identificación, como advertía la poeta en la cita transcripta con anterioridad. Hay, en ambos pasajes, una construcción de la palabra *xampurria* como una palabra necesaria: de una *xampurria* a otro, se subraya la importancia de este decir desde la asunción de la garganta desgarrada, desde la lengua ultrajada, es decir, este decir desde el devenir de un pueblo y sus consecuencias. Más adelante, en el poemario, se lee: “no hay don/ en la sangre/ restallando pureza –me dijo/ y me leyó/ el pensamiento pobre/ de mí, ay (...) sólo/ polillas magnánimas/ nosotras/ magníficas polillas las champurrias/ que caminan entre lenguas” (25). Aquí, ese entrelugar del pensamiento de Silviano Santiago y de Bhabha se hace presente, apareciendo además con fuerza la oposición pureza/impureza, oposición que se retoma en versos posteriores al decir “la pureza es la ignominia de las parias” (59). Como advierte Moraga, la configuración de una enunciación paria, anticipada en el título, funciona como estrategia “que la sujeto utiliza a su favor como lugar y movimiento de resistencia a la exclusión y a la vergüenza” (176). Así, el verso anteriormente citado opera una doble subversión: lo paria como lugar asumido de enunciación, a través del que la exclusión y la vergüenza se subvierten; y la impureza como honra, como valía de este lugar del decir. La impureza, al parecer, es ese “algo que decir” del *xampurria*, del paria. Por último, la lengua *xampurria*, este lugar de enunciación pindariano, entabla comunidad con muchas otras *xampurrias* de tiempos y espacios distantes: “heme aquí, champurria lengua/ Alfonsina lengua/ Lucila lengua/ lengua Juana Inés lengua Ruth lengua Marina lengua/ tocaya lengua/ Safo lengua/ mapuche lengua winka lengua muda lengua/ insaciable lengua/ Teresa lengua/ Juana de lenguas” (114). Profundizaré esta forma de la comunidad de Paredes Pinda en la segunda parte del siguiente capítulo, pero quisiera rescatar aquí la continuidad de sentido entre la impureza *xampurria* y lo “políticamente sospechoso” (Moraga 2016 182). Un lugar de decir, una lengua, que asume la historia de despojo de un pueblo sin negarla ni pretender purismos identitarios. Es desde ese lugar de la fricción, de la no resolución armónica del encuentro de los opuestos, que Paredes Pinda construye el sentido de lo *xampurria*.

Concluyo esta segunda parte recuperando la hipótesis que guió este recorrido, que entrelazó la lectura de algunos aportes teóricos con la de los textos poéticos. Podría afirmar transitoriamente que las representaciones de la identidad que aquí he analizado, no son el resultado de procesos de mestizaje o hibridación, sino que exhiben la coexistencia de sistemas culturales distintos y distantes de una manera conflictiva e

irresuelta. Y es precisamente en esa fricción, donde encuentro productivo rastrear las huellas del derrotero histórico atravesado por el pueblo mapuche y su impacto en las representaciones de la identidad que estas poéticas escenifican.

3. Conclusiones parciales:

En este primer capítulo he intentado indagar la noción de identidad, en función de las representaciones que de ella se escenifican en el corpus bajo estudio. Frente a una encrucijada teórica en la que las concepciones de la identidad quedan atrapadas entre la tendencia globalizadora -que la entiende como flexible, fluida e incesantemente performativa- y el multiculturalismo ornamental -que vuelve a concebir, principalmente a las identidades indígenas, desde una perspectiva esencialista-, propuse relevar las distintas maneras en que estas poéticas problematizan esta compleja y a la vez fecunda noción. Relevé, entonces, dos grandes estrategias discursivas de representación de la identidad: en una de ellas, advertí la apelación a un “nosotros mapuche” a través del que se designa un colectivo que se recentra en el componente étnico; en la otra, en cambio, observé la representación de una superposición de universos culturales coexistentes en un mismo sujeto, sin que éstos alcancen una resolución armónica. Esta doble modulación en la escenificación de la identidad, señala un complejo entramado de procesos en los que se conjuga el impacto que los procesos de des(re)territorialización forzada producen al interior de una identidad cultural que, originalmente centrada en la imbricación tierra-lengua, ha sido saqueada en sus componentes fundamentales y arrojada al contacto obligado con otros sistemas culturales; y que, a su vez, apela a dicho sintagma nominal a los fines del reclamo por el derecho a la identidad en la diferencia.

Habida cuenta de que las identidades culturales no pueden ser concebidas en tanto esencia pero que, al mismo tiempo, resultan evidentes los procedimientos de identificación a través de los cuales estas subjetividades vuelven a recentrarse en “lo mapuche”, propuse recuperar la noción de esencialismo estratégico para entender esta forma de representación de la identidad, que no implica un *a priori*, pero que sí resulta apta para el cálculo y la acción con fines deliberadamente políticos: la denuncia de la violencia sostenida a la que este pueblo viene siendo sometido; el ultraje de la tierra por parte de los Estados nacionales y, posteriormente, de las empresas transnacionales; la consecuente marginalidad tras el desplazamiento forzado a las ciudades, entre otros. En este sentido, tanto los poemas que conforman el apartado “Entrada a Chauracahuin”, de *Reducciones*, como la selección de poemas analizados de “Ceremonias de la muerte”, de *Ceremonias*, ambos poemarios pertenecientes a Jaime Huenún, despliegan una estrategia

discursiva vinculada a la representación de la identidad que consiste no en una afirmación del “yo mapuche” desde su supuesta esencia, sino desde la recreación de una voz exógena que dice la “otredad indígena” desde su afuera constitutivo. Ese rodeo de la identidad, subvierte desde una construcción irónica la dicotomía civilización-barbarie, y logra desde allí denunciar las atrocidades cometidas contra este pueblo. En el caso de los poemas analizados de los dos poemarios de Liliana Ancalao, a su vez, hallé que la oposición construida entre el campo -lugar donde se crea la comunidad ancestral perdida-, y la ciudad -espacio violento y ultrajante al que la desterritorialización condujo- constituye igualmente un uso estratégico de la adscripción étnica, desplegado a los fines de dar cuenta de la historia de invasión y reducción sufrida. Ambos poetas apelan, así, a la reconstrucción de una memoria colectiva que contempla, sin retaceos, la identidad en su devenir.

Al mismo tiempo, y observando la yuxtaposición de tradiciones culturales heterogéneas en todos y cada uno de los poetas y poemarios bajo estudio, fue necesario repensar las nociones-metáforas con las que, desde el latinoamericanismo crítico, se han abordado este tipo de sociedades abigarradas. Claramente, nociones como las de mestizaje e hibridez no alcanzan a contemplar la conflictiva coexistencia de sistemas culturales que estas representaciones identitarias escenifican, menos por sus posibles y diversas connotaciones, que por sugerir una síntesis armónica allí donde hay tensión y beligerancia. El poema “En la ruka de David”, de Jaime Huenún, por sólo mencionar uno, no puede entenderse como la representación de una identidad sincrética, en la que la conjugación de universos socio-culturales disímiles se subsumen armónicamente. Por ello consideré pertinente y oportuno recuperar nociones que, tanto desde la recurrencia a ciertas concepciones del pensamiento indígena como desde la misma discusión que el latinoamericanismo ha abierto a este respecto, permiten pensar esa coexistencia no resolutiva. Así, tanto la noción de *ch'ixi* -perteneciente al imaginario aymara- como la de *xampurria* -forjada a partir de la historia del pueblo mapuche-, como las de fricción y heterogeneidad no dialéctica -propuestas desde la antropología cultural y la crítica latinoamericana, respectivamente- resultaron fructíferas para generar una aproximación a estas representaciones de la identidad que se desplazan tanto de la concepción estructuralista de definición de un término por oposición, como de las perspectivas que lo entienden dialógicamente, es decir, a partir de su “afuera constitutivo”. Estas últimas dos perspectivas, aunque no las conciban en tanto esencias como identidades puras, sí

terminan por entenderlas como plenas en su oposición. En cambio, las cuatro nociones recuperadas en la segunda parte de este capítulo permiten pensarlas en tanto diferencias culturales al interior de una misma identidad, que no se funden, sino que se complementan y, al mismo tiempo, antagonizan, en un juego de oposición y filiación permanente. Esta segunda estrategia en la representación de la identidad pude relevarla en los cinco poetas que componen mi corpus, sin excepción. Pero fue principalmente en los poemarios de David Aníñir, Roxana Miranda Rupailaf y Adriana Paredes Pinda donde hallé que esta estrategia se sostiene íntegramente. En el caso del poeta mapurbe, en poemas como “Lautaro”, “María Juana la Mapunky de La Pintana” y “Perimontú” que fueron los seleccionados para este análisis, esta representación de la identidad se construye a partir de la superposición de elementos centrales de la cosmovisión, con otros de la tradición punk y heavy metal. En el caso de Miranda Rupailaf, por su parte, observé que se trata de una escritura que produce una fricción entre tradiciones múltiples que no se funden en una poética que las subsuma, sino que permanecen en una tensión irresuelta. Y en el caso de Paredes Pinda, advertí que se trata de una discursividad que hace de lo paria y lo impuro un lugar de enunciación, desde el que se desafía la exclusión, la vergüenza y los purismos identitarios.

Fue a partir de esta doble acepción de la identidad, entonces, que resultó posible generar una aproximación a las representaciones que de ella proponen estas poéticas, sobreponiéndome a la encrucijada teórica ya señalada.

CAPÍTULO 2: Las formas de la comunidad

La comunidad constituye, dentro del universo cultural mapuche, un componente clave de su organización social y territorial. El *lof* -término frecuentemente traducido como “comunidad”-, representa la unidad social mínima, organizada en torno a las figuras de autoridad que simbolizan el *longko* y la *machi*. Sin embargo, los procesos de invasión y expropiación del territorio mapuche, los subsiguientes emplazamientos en reducciones de tierra, y la migración forzada de gran parte de su población, llevaron a la consecuente desarticulación del *lof* en tanto estructura organizacional, imposibilitando que la forma de comunidad ancestral incluya a todos aquellos que se identifican como mapuche.

Con todo, no es posible afirmar que el *lof* constituya un elemento residual de un pasado irreconciliable con la contemporaneidad de los sujetos indígenas. En efecto, en reiteradas ocasiones las poéticas que me ocupan refieren a esta territorialidad, adjudicándole una relevancia trascendental en relación a los procesos de subjetivación que las mismas poéticas escenifican. Es el caso de Liliana Ancalao, cuando alude a las temporadas en Aldea Epulef o a Cushamen; de Jaime Huenún, cuando remite a su familia huilliche y al *nütram* (conversación) en torno al fogón de la *ruka* (casa); y es el caso de Adriana Paredes Pinda quien, además de poeta, es *machi* de una comunidad. La poética de David Aníñir, en cambio, si bien no remite a esa territorialidad ancestral, sí reterritorializa la comunidad re-emplazándola en la periferia urbana, enclave que, si bien no reconstruye la comunidad primigenia, reúne subjetividades agrupadas por la experiencia común de la pérdida de la tierra y del *lof* como signo de pertenencia. En este caso, el *lof* se hace presente, paradójicamente, a través de su ausencia y su pérdida. En estos cuatro poetas, a su vez, la lengua, en cuanto componente religador de la comunidad, emerge por medio de infiltraciones -al modo de corrientes subterráneas que emergen a la superficie cuando su presencia ya no puede permanecer soterrada-, nombrando aquellos sentidos que no quieren ni pueden ser traducidos. Así, cuando el mapudungun emerge permite nombrar tanto las consecuencias inevitables de los procesos de castellanización al que fue sometido el pueblo mapuche, como la persistencia de una lengua materna -el “lenguaje lactante” (Aníñir 2009 75)- que emerge para nombrar aquello que no resiste traducción. Como se puede apreciar, de los cinco poetas que conforman mi corpus, cuatro problematizan la configuración ancestral de comunidad, sea desde la ponderación de su importancia en diversos procesos de subjetivación, sea a través de la herida experimentada tras su pérdida.

Al mismo tiempo, advierto la presencia de una serie de agrupamientos, de formas de comunidades textuales que configuran un *nosotros* o un *nosotras*, cuyo dato común excede claramente el componente étnico. Se trata de comunidades de mujeres condenadas en diferentes momentos de la Historia, en el caso de la poética de Adriana Paredes Pinda; de comunidades de mujeres pecadoras de la tradición judeo-cristiana, en la poética de Roxana Miranda Rupailaf; de comunidades de subalternos, exiliados y marginales de distintas latitudes espacio-temporales, como las que se forjan en los poemarios de Jaime Huenún; o de comunidades de pobladores urbanos periféricos, en el caso de la poética de David Aníñir. Formas de la comunidad que ya no se remiten al *lof*, en tanto estructura de la vida comunal mapuche, y que tampoco reconstruyen la comunidad primigenia ahora reterritorializada en las urbes. Estas comunidades textuales no sólo trascienden el componente étnico, sino que además no se organizan en torno a los datos que comúnmente religan a las comunidades: no se trata de comunidades lingüísticas; tampoco de comunidades religiosas en las que, más allá del desplazamiento forzado, persista una espiritualidad indígena; ni de comunidades indígenas más allá de las etnias, cuyo soporte nominal -pueblos originarios- permita nombrar un horizonte político común. Se trata de comunidades a las que propongo llamar “desenclaustradas”, en la medida en que se conforman ya no en torno a un dato común sino a una experiencia compartida de expulsión.⁶²

Frente a esta doble modulación de la representación del *nosotros* -aquel que vuelve sobre el componente étnico y aquel que lo excede claramente- surgen una serie de interrogantes que reponen la problemática pregunta por la comunidad. ¿Es posible seguir remitiendo la comunidad a la tríada identidad-territorio-lengua, o es preciso, en ciertos casos, trascender esta concepción para pensar la comunidad más allá del dato positivo común? ¿Qué sucede con la lengua, en tanto componente religador de la comunidad, en esta clara presencia desigual pero aún indicio de un *nosotros*? ¿Qué otras formas de comunidad conforman estos textos, una vez que los elementos centrales de la organización comunal mapuche -la tierra y la lengua, principalmente- han sido expropiados? ¿A partir de qué procesos de identificación se configuran esos *nosotros* y *nosotras* que delinear las comunidades que exceden el componente étnico? En última instancia, ¿es posible leer estos agrupamientos a partir de la noción de comunidad?

⁶² Desarrollaré esta noción en profundidad en la segunda parte de este capítulo.

Para responder estas preguntas, propongo dividir el capítulo en dos partes: en la primera, recuperaré algunas nociones centrales de la organización comunal mapuche en diálogo con una de las formas clásicas desde la que Occidente ha concebido la comunidad: la nación y la lengua nacional como elemento aglutinante fundamental. Me interesa recorrer las poéticas que me ocupan atendiendo a los modos en que el *lof* y la lengua se hacen presentes, y cómo en esa peculiar forma de emerger señala un *nosotros* en el que es posible reconocerse. En la segunda parte, propongo atender a aquellas comunidades textuales que trazan los distintos poemarios que conforman mi corpus, indagando cuál es el elemento religador en cada una de ellas, cuando ya no se trata de ningún dato positivo en común.

1. Primera parte

1.1. La Nación, el *lof* y la lengua: tres elementos “comunalizadores”

Una de las primeras concepciones que se presenta al momento de pensar la comunidad desde la modernidad es, sin dudas, la nación.⁶³ No pretendo profundizar aquí los fundamentos teóricos del concepto de nación ni tampoco ingresar en la disputa que desde el pueblo mapuche se entabla con los Estados nacionales cuando se autoproclaman “pueblo-nación mapuche”. Pero sí considero necesario apuntar que es a partir de la conformación de los Estados nacionales, Chile y Argentina, que las comunidades indígenas comienzan a ser concebidas como una otredad interna, una “imprecisa otra nacionalidad”, en palabras de Bengoa (1999 29), claramente no integrada en los gentilicios chileno o argentino. Como señalan Pinto Rodríguez (2000) y Bengoa (1999), los primeros años posteriores a las independencias nacionales, las naciones oscilaron entre una visión romántica del indígena -aquel símbolo de la resistencia frente al español,

⁶³ Esta concepción es profundamente elaborada por Benedict Anderson en *Comunidades imaginadas* (1983), texto sobre el que volveré más adelante. Y es también objeto de estudio de textos centrales en la teoría en torno a la nación. No es propósito de este capítulo reconstruir exhaustivamente dicha reflexión, pero sí resulta pertinente mencionar aquí, y en una clara línea de continuidad con las elaboraciones de Anderson, los aportes de Homi Bhabha, principalmente en su ensayo “DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna”, incluido en el volumen *Nación y narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales* (2010). Su interés principal está puesto en las “estrategias complejas de identificación cultural y exposición discursiva que funcionan en nombre del ‘pueblo’ o la ‘nación’, y los convierten en los sujetos y objetos inmanentes de un espectro de narrativas sociales y literarias” (386). Es decir, su propósito es analizar la compleja trama de estrategias narrativas que imprimen sobre el concepto de nación la idea de comunidad. Este aporte merece una profundización que no es posible agotar aquí, pero advierto su relevancia para posibles próximos trabajos.

defensor de “lo propio americano”-, y una visión *otrificadora* del indígena, que lo condenaba a partir de prácticas culturales que, en el caso de los mapuche, se cifraban en la práctica de la poligamia como signo de barbarie. Pero es a partir de la intervención de los Estados en los territorios patagónicos, los eufemísticos procesos de Pacificación de la Araucanía y Conquista del Desierto, que se inaugura una división radical entre un “nosotros chilenos/argentinos” y un “ellos mapuche”. Luego de esta intervención por parte de los Estados, la estructura organizacional ancestral indígena queda fuertemente desarticulada.

En su artículo “Los mapuche: cambio social y asimilación de una sociedad sin Estado” (2011), Juan Pacheco Rivas define al *lof* como “la unidad familiar básica de la sociedad mapuche, que va a sustentar su estructura política y económica; correspondía a un núcleo doméstico extendido de una o varias familias” (186). Las instituciones que organizaban el *lof* y el territorio en los que estos se asentaban eran principalmente dos: la familia polígama extensa, basada en un sistema de matrimonio sororal; y la jefatura patriarcal del *longko* o cacique. Estas dos instituciones sostenían y daban unidad a la economía doméstica, a las redes sociales y al sistema de jefaturas políticas a partir del cual se organizaba la identidad territorial. Para Pacheco Rivas, *lof* y comunidad no son sinónimos. Desde su punto de vista, la comunidad en tanto organización política en reclamo por la recuperación de la tierra, sustituye al *lof* luego del intervencionismo estatal y la expropiación de la tierra:

Así las condiciones a las que se ven sometidas las familias mapuches, esto es pobreza, disgregación, marginación y desestabilización, se compensan con el inicio de la lucha política por el territorio y el levantamiento de las demandas sociales y de restitución territorial. Ese espacio, en el cual la comunidad sustituye al *lof*, es parte de la adaptación de las instituciones familiares a las dinámicas sociales a las cuales son sometidas, transformación que es producto del control y dominio territorial de parte de la sociedad chilena que lleva a experimentar de parte de las comunidades la migración, el empobrecimiento y la disolución de sus redes sociales. La relación entre comunidad y territorio se traslada al espacio de la demanda social y la lucha política, en la cual las familias intentan sostener su institucionalidad en un espacio reducido y empobrecido. (198)

Para el antropólogo, la comunidad emerge una vez que se escinde la relación del *lof* con el territorio, cuando el espacio sobre el que se asentaba la cultura es expropiado y la

organización mapuche se ve forzosamente redireccionada al reclamo por la tierra y el reconocimiento. En esta acepción, la comunidad se constituye a partir de la procedencia étnica y de una historia en común -el saqueo de la tierra- que los enfrenta a un horizonte político compartido. Sin embargo, para otros estudiosos de la organización mapuche ancestral, *lof* y comunidad sí funcionan como sinónimos: en “La estructura ancestral de los mapuche: las identidades territoriales, los *Longkos*, y los Consejos a través del tiempo”, Carlos Ruiz (2003), señala:

La comunidad, llamada *Lof* (los españoles lo entendieron como Lebo), estaba constituida por varias familias extensas (cada una de las cuales estaba formada por uno o más núcleos familiares, junto a sus parientes colaterales y políticos, allegados, etc.). Los *longko* se sucedían de padres a hijos, de acuerdo a normas ancestrales que asignaban el primer derecho a los hijos mayores. No obstante, la mayoría de la comunidad tenía que estar de acuerdo con la designación del *longko*.
(16)

Para Ruiz, “comunidad” es la traducción más precisa del término *lof*, término que aparece cronicado ya en las primeras noticias del encuentro entre el conquistador español y el pueblo mapuche a mediados del siglo XVI, y que se sostiene, a pesar de las profundas transformaciones sufridas, hasta la actualidad. La estructura social mapuche, a diferencia de otras culturas indígenas como la incaica, no cuenta con una organización social de tipo vertical o piramidal, sino que se trata de una organización horizontal en la que más allá del *lof* es posible reconocer una suerte de supra-estructura: el *Fütanmapu*, en tanto agrupación de *lof* principalmente mediada por cercanía regional, afinidad cultural y parentesco. Esta estructura mayor, a la que Ruiz vincula la noción de “identidad territorial”, no constituye, con todo, un concepto equiparable al de “Nación”, y no es a él al que se remite la reivindicación de “pueblo-nación mapuche”. Este otro concepto, que cobra mayor fuerza y visibilización a partir las últimas dos décadas del siglo XX, abarca una extensión mayor (la designada a través del nombre *Wallmapu*, en tanto territorio históricamente habitado por los mapuche, y que se extiende a ambos lados de la cordillera de Los Andes) y no remite a una estructura organizacional ancestral efectiva del pueblo mapuche, sino a la vasta extensión de tierra habitada por un conjunto de etnias incluidas en el nombre “mapuche”: huilliches, pehuenches, lafquenches, tehuelches, entre otros.

Como señalan Bengoa (1999) y Caniuqueo (2006), durante el siglo XX los movimientos organizacionales mapuche oscilaron entre una vertiente más ligada a la idea

de integración a través de la representación parlamentaria, y otra que pugnaba por una salida a través de “un movimiento de carácter étnico, unificador del pueblo” (Caniuqueo 194). Durante los primeros años de 1970, en el eufórico y breve paso de la Unidad Popular en Chile, un sector de las organizaciones mapuche asumió un posicionamiento marcadamente ligado a las corrientes marxistas. Otro sector, por el contrario, desconfiaba de las intenciones políticas de la izquierda, llegando incluso a celebrar el golpe de 1973. El movimiento del “Cautinazo” analizado por Bengoa, en el que se traba una “alianza obrero campesino-indígena” (153) fue la última instancia de intento de articulación entre los movimientos indígenas y las organizaciones políticas de Chile. A partir del golpe, esta alianza se desintegra, y aquel sector mapuche que celebró la intervención militar, comenzó a sufrir, al poco tiempo, los embates del autoritarismo. El año 1978 fue, desde la perspectiva de ambos historiadores, la bisagra entre esta oscilación que caracterizó al siglo y una nueva etapa, en la que se acaba el momento de la “lucha de resistencia al colonialismo, para pasar a otro que es la lucha de liberación nacional” (Caniuqueo 211-212).⁶⁴

La amenaza frente a la que reaccionaban las organizaciones se vinculaba a un nuevo régimen de tenencia de la tierra que dividía en minifundios lo que desde la década de 1920 se otorgó bajo el nombre de Reducciones a través de los títulos de Merced. Esta nueva forma de tenencia de la tierra ya no protegía a las tierras indígenas de la lógica libremercadista que la dictadura venía a implantar. Como afirma Rodrigo Levil (2006), en las leyes de división de las tierras indígenas (especialmente, la ley 2.568) “se abordan y profundizan los mismos objetivos de todas las leyes de división: convertir a los mapuche en propietarios individuales y terminar con las restricciones sobre sus tierras, para de esa forma homogeneizar a la población mapuche junto al resto de pequeños propietarios agrícolas” (235). Es decir, se pretendía “des-indigenizar”. Y, frente a esta avanzada del Estado ahora neoliberal, la respuesta indígena es el recentramiento en lo étnico. Una de sus expresiones más visibles es la reafirmación del “pueblo-nación mapuche”. Como se lee en un comunicado de la organización *Ad mapu* -nombre con el que se refunda lo que

⁶⁴ Como afirma Bengoa, “Los Centros Culturales Mapuche reaccionaron frente a la política de dividir las comunidades implementada por la dictadura militar. Las comunidades se sintieron amenazadas. Se inicia allí, como consecuencia de esa amenaza, un movimiento étnico que dura hasta el día de hoy. El año setenta y ocho, podría decirse, es la fecha de inicio de la nueva emergencia indígena en Chile. La característica de este nuevo discurso será una fuerte reafirmación étnica, es decir, su énfasis en marcar las diferencias con la sociedad llamada a veces occidental o, más bien dicho, criolla” (172).

inicialmente fueron los Centros Culturales Mapuche- “Los mapuches constituimos un pueblo, con una cultura, con una historia propia, que nos hace diferenciar del resto de la sociedad chilena; situado bajo una permanente y sistemática política de ‘dominación’ aplicada por los diferentes regímenes imperantes en nuestro país” (*Ad mapu* 1982 93). Una década después, con el movimiento anticelebratorio del quinto centenario y la creación del “Consejo de Todas las Tierras” y sus tomas simbólicas de tierras, la creación de una bandera mapuche, su rechazo a las instituciones estatales y la internacionalización del reclamo por los derechos mapuche, esta tendencia de autonomización del pueblo-nación se consolida.

Volviendo al planteo de Pacheco Rivas, considero que antes que el *lof* en tanto forma de comunidad, es el “pueblo-nación” la configuración de comunidad que señala un “nosotros” capaz de nombrarse desde esa imprecisa otredad advertida por Bengoa. Pero, ¿a partir de qué notaciones es que esta denominación indica comunidad y frente a la que los estados nacionales representan el “afuera constitutivo” (Hall 1996) que permite la autoafirmación? Para pensar la nación en tanto forma de la comunidad, resulta imprescindible, dentro de la lógica de estos planteos, volver al clásico texto *Comunidades imaginadas* (1983) de Benedict Anderson. Allí, el autor se aboca a pensar la conformación de la nación moderna europea como nueva forma de comunidad una vez declinadas formas previas a ésta: la religiosa del cristianismo y las monárquicas. Desde la perspectiva del materialismo dialéctico, Anderson rastrea las condiciones de posibilidad a partir de las cuales ciertos elementos se volvieron determinantes de la conformación de la comunidad nacional. En este sentido, entiende que la nación en tanto comunidad surge luego de que tres concepciones culturales fundamentales pierden sentido y control sobre la mente de los hombres: por un lado, ya no es una lengua escrita -el latín- lo que permite el acceso a la verdad ontológica; por otro lado, las sociedades ya no se organizan naturalmente alrededor de un centro elevado, el monarca; y, por último, ya no es posible concebir una temporalidad donde cosmología e historia sean indistinguibles. Señala, entonces, tres elementos fundamentales en la conformación de la nación como comunidad: primero, el sistema de producción y de relaciones productivas, es decir, el afianzamiento del capitalismo; segundo, la tecnología de las comunicaciones, específicamente con la aparición de la imprenta; y tercero, la fatalidad de la diversidad lingüística humana. La elevación de las lenguas vernáculas como lenguas de poder (el francés en París, el inglés antiguo en Londres) destronan al latín como lengua exclusiva

del Estado/monarca, contribuyendo al desmoronamiento de la cristiandad como comunidad imaginada.⁶⁵ La invención de la imprenta y la consecuente instauración del periódico y de la novela en lenguas regionales es clave en la configuración de una comunidad que comparte la representación de una simultaneidad, “el avance sostenido del tiempo homogéneo” (57-58). La lengua es sin dudas el componente central de estas comunidades nacionales y, fundamentalmente, la lengua impresa, capaz de crear una comunidad de hablantes más allá de los dialectos; capaz, además, de dar fijeza a la lengua y forjar la idea de antigüedad necesaria para la subjetividad nacional.

Estas ideas, que esbozo rápidamente ahora, pero a las que volveré más adelante, ponen en evidencia la relación crucial en la teoría de Anderson entre comunidad y lengua. Desde luego, esta vinculación tiene que ver con que está pensando en la nación moderna como forma de comunidad. ¿Qué sucede en regiones como América Latina donde, debido a la historia de colonización, no se establecen comunidades nacionales organizadas en torno a una lengua vernácula? La reflexión en torno a la implicancia entre la comunidad y la lengua ha constituido un núcleo de problematización constante en América Latina que, al igual que lo sucedido en relación a la noción de identidad y en estrecha relación con ella, ha planteado un fuerte desafío para el pensamiento latinoamericano en tanto se trata de un continente caracterizado por lo heterogéneo, lo múltiple, lo informe. Habiéndose impuesto las lenguas metropolitanas como idiomas oficiales en detrimento de las lenguas indígenas, la búsqueda de una expresión propia que pudiera dar cuenta de la especificidad de esta identidad cultural se erigió como preocupación central de los intelectuales latinoamericanos pos independencias.

En *De nuestras lenguas y otros discursos* (1990), Rubén Bareiro Saguier realiza un recorrido exhaustivo por las manifestaciones de esta preocupación en las letras de la región a través de los siglos XIX y XX. Así, el quiebre que significaron los procesos independentistas con la lengua de Castilla,⁶⁶ y la consecuente búsqueda de un “idioma nacional”, hace emerger en los escritores criollistas y en la literatura gauchesca esas formas alternas del habla popular que desplazaban por primera vez el purismo de la

⁶⁵ Es preciso pensar estos cambios en el contexto de la Reforma luterana del siglo XVI. Los procesos simultáneos de traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas, la aparición de la imprenta y del capitalismo como sistema de producción y relaciones sociales, evidencian la caída del latín y del mundo monárquico en el hecho de que, como menciona Anderson, Lutero fue el primer escritor que logró *vender* sus libros.

⁶⁶ Idioma que, en esa instancia bisagra del “descubrimiento” de América, se fijaba en la primera gramática y era consignada por su autor, Antonio Nebrija, como buena compañera del imperio.

lengua castellana que la literatura colonial había impuesto. Un segundo movimiento clave en la creación de una expresión propia lo marca el Modernismo brasileño: a diferencia del Modernismo hispanoamericano -claramente antiespañol pero, a la vez, muy influenciado por el “galicismo mental” de Rubén Darío (Bareiro Saguier 16)-, el movimiento brasileño vuelve sus ojos a las hablas negras e indias del país, tendencia que es retomada luego por el Negrismo antillano y brasileño en la utilización de elementos rítmicos, onomatopeyas y factores sensoriales propios de la oralidad negra.

El Indigenismo literario de la década de 1920 y 1930, en cambio, tuvo una “actitud más timorata en cuanto a la expresión literaria” (18), en palabras del intelectual paraguayo, quien señala que no es sino hasta la llegada de los escritores aparecidos hacia 1945 que la renovación de la lengua se vuelve un hecho capital, a partir de una fuerte incorporación de las lenguas indígenas. En esta renovación, el crítico señala a cuatro escritores principales que toman “revancha” de los procesos disglósicos que atraviesan al continente: Miguel Ángel Asturias, Juan Rulfo, José María Arguedas y Augusto Roa Bastos. En ellos, “la pretendida degeneración de la lengua -viejo mito colonialista- se revela así semilla fecundante” (21). Se trata de un conjunto de escritores cuyas inquietudes se encuentran profundamente enraizadas en las comunidades indígenas de sus regiones de procedencias y que realizan un movimiento contrario al del indigenismo precedente: ya no se trata de sujetos que, ajenos al mundo indígena, intentan blanquearlo, sino que, desde el conocimiento vivencial de lo indígena, procuran forjar una lengua capaz de representar ese mundo con justeza.

Es el caso de Miguel Ángel Asturias, no sólo en su traducción pionera del texto central de la cultura maya, el *Popol Vuh*, del francés al español, sino también en la construcción de un lenguaje que recupera la concepción mágica y mítica contenida en la lengua maya; de Juan Rulfo, quien introduce la inflexión campesina de la lengua y su visión anti-épica del México pos revolucionario; de José María Arguedas, quien crea una ficción lingüística para poder representar la sierra peruana a través de un “español transido de quechua” (Osorio 2011); y de Augusto Roa Bastos, principalmente en su narrativa, claramente impregnada del guaraní. En síntesis, en palabras de Bareiro Saguier, es una “escritura profundamente renovadora de la narrativa en lengua española, [que] se erige en algo como una ‘revancha’ en la que la lengua dominada hace explotar, desde adentro, el idioma triunfante del conquistador” (66).

El crítico finaliza su recorrido a través de esta búsqueda de expresión de la identidad latinoamericana refiriendo brevemente a la literatura escrita en lengua indígena que para 1990, año de edición del estudio mencionado, mostraba sus primeros signos de emergencia. Y marca en ellas dos características principales: por un lado, la condición multívoca de estas producciones que, al mismo tiempo, dan cuenta de una voluntad innegable de afirmación de la identidad comunitaria, aspecto que se encuentra en consonancia con la lectura del uso estratégico del esencialismo que propuse en el primer capítulo de este trabajo. Y, por otro lado,

al tiempo que expresan la voluntad tenaz de supervivencia, esos textos muestran - a diferentes grados- las heridas de la dominación, las huellas de la contaminación y, lo que es más inquietante, los peligros de la desaparición, las amenazas de muerte, por violencia o por asfixia, en la desigual relación de fuerza que enfrentan esas culturas en su contacto con la “civilización”. (72)

Si bien en su investigación Bareiro Saguier no menciona el caso de la lengua mapuche, sí es posible trazar claros paralelismos entre los procesos atravesados por las lenguas que el autor analiza: el maya, el nahualt, el tupí-guaraní y el quechua. En cualquiera de estos casos, incluso en lenguas con una densidad de hablantes de suma importancia -como el quechua, con 12 millones-, la diglosia se sostiene. El caso del guaraní es igualmente llamativo ya que, si bien la constitución paraguaya la erige como lengua nacional -a raíz del dato sustantivo de que el 95% de la población es bilingüe guaraní/español-, establece como única lengua oficial al español. En esa sutil pero fundamental diferencia semántica (lenguas nacionales y lenguas oficiales) continúa dirimiéndose el estatus de cada una.

¿Qué sucede con la lengua en las comunidades que estoy pensando? Definitivamente no es este el dato común que éstas comparten. Sin embargo, tampoco es posible afirmar que la lengua originaria sea un componente ausente: en primer lugar, preciso señalar que dos de los textos que trabajo están editados en forma bilingüe, mapudungun-español: *Seducción de los venenos*, de Roxana Miranda Rupailaf, y *Mujeres a la intemperie*, de Liliana Ancalao. En segundo lugar, en una gran parte del corpus, el mapudungun se presenta vinculado mayormente a la necesidad de nombrar en la lengua originaria aquellos elementos centrales de la cosmovisión mapuche -elementos ligados a la religiosidad, a la ritualidad, gritos de arenga, entre otros- que no resisten una traducción al español, que no pueden ser dichos de otra manera. Es el caso de *Parias zugun*, de Adriana Paredes Pinda; de *Ceremonias y Reducciones* de Jaime Huenún Villa; y, en

menor medida, de *Tejido con lana cruda*, de Liliana Ancalao. Por último, detecto una tercera variable en el uso de la lengua que se vincula a los procesos de des(re)territorialización a los que fue sometido el pueblo mapuche que impactan en la lengua, volviéndola expresión de la violencia y, a la vez, de la capacidad de supervivencia de la cultura. Me refiero a lo que David Aníñir llama “flaitedungun”, es decir, el slang callejero de las periferias urbanas, en el que se mezcla el mapudungun de los mapurbes y la jerga callampa de las poblaciones suburbanas. Esta forma de la lengua está presente en la obra de David Aníñir, tanto en *Mapurbe, venganza a raíz* como en *Guillitranaalwe*. Esta diversidad de estrategias vinculadas a la presencia de la lengua originaria, reclama un análisis detenido de la relación comunidad-lengua, aspecto que abordaré en el siguiente apartado.

Por lo pronto, quisiera señalar que, si bien los Estados nacionales en tanto afuera constitutivo, conforman un tipo de comunidad del tipo que Anderson describe en su estudio, la comunidad señalada en el sintagma “pueblo-nación mapuche” no coincide con esta forma de comunidad toda vez que la lengua, en tanto componente aglutinante, no constituye un elemento capaz de religar a la población que se incluye en ese *nosotros*. Y es precisamente la presencia de esa otredad, el Estado nación, la que hace emerger al “pueblo-nación” como forma de la comunidad, al tiempo que hace perder la lengua como componente común. Como señalan Foerster y Vergara en “Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento. Los mapuche en la sociedad chilena” (2000), “este sector asume una concepción de la nación como nación-pueblo, o sea, como una entidad prepolítica, integrada por descendencia, tradición compartida y lengua común, y no la definición republicana de la nación de ciudadanos” (14). Si bien no es mi objetivo ingresar en el debate en el que ciertos sectores de las organizaciones mapuche reclaman el reconocimiento por la autonomía y la autodeterminación en tanto pueblo-nación, sí considero importante señalar una serie de notaciones importantes en esta concepción de la comunidad.

Por un lado, y a diferencia de lo apuntado por Foerster y Vergara, la lengua ya no constituye un elemento común y, en efecto, aunque es notable el cada vez mayor “proceso de re-lingüificación y re-etnificación” (Golluscio 2006 41), no es posible afirmar que la reivindicación del pueblo mapuche en tanto nación sea privativa de aquellos sujetos que manejan la lengua indígena. En efecto, y si bien es preciso advertir que Foerster y Vergara

están pensando en una serie de discursividades que exceden la escritura literaria,⁶⁷ en el corpus que me ocupa no es posible leer una homogeneidad de la presencia del mapudungun. Ninguno de los cinco poetas que conforman mi corpus cuenta con la lengua indígena como lengua madre, e incluso en el caso de aquellos que se encuentran en proceso de adquirirla, la escritura de los poemas se da primero en español y la traducción al mapudungun ocurre en segunda instancia, como es el caso de Liliana Ancalao. Por otro lado, la centralidad del componente étnico en esta configuración de la comunidad en tanto “pueblo-nación” se vincula, como señalan los autores, a las demandas políticas por el reconocimiento, recentrando la identidad a partir de un uso estratégico del esencialismo étnico, como ya se desarrolló en el primer capítulo. Sin embargo, esta estrategia claramente mediada por un fin político ulterior, no contempla las diversas formas de comunidad que se presentan en mi corpus. En este sentido, entiendo que tanto el sintagma “pueblo-nación” como todos los usos estratégicos del esencialismo étnico, constituyen una apelación al reconocimiento en la diferencia dirigida a ese afuera constitutivo que representan los Estados nacionales. Con todo, la lengua continúa representando un aspecto de suma problematicidad que requiere un detenimiento mayor. A continuación, entonces, atenderé a las formas en que el mapudungun se hace presente en mi corpus.

1.2. Filtraciones de una lengua latente

La primera advertencia que es preciso realizar al comenzar a indagar sobre las formas en que la lengua indígena se hace presente en estas poéticas, es que el mapudungun ha sido una lengua deliberadamente acallada. La lógica monolingüe y monocultural del Estado-nación impuso el español -la “lengua castilla”, como aparece nombrada en muchos de los textos del corpus-, como única lengua válida en toda la extensión del territorio nacional. Así, si en los tiempos previos a la Campaña del Desierto y Pacificación de la Araucanía el manejo del español posibilitaba mejores condiciones de negociación con el *wingka*, a partir de la anexión de esas tierras al mapa nacional se inicia un proceso de autorrepresión y clandestinización en el uso y en la transmisión del mapudungun que deriva, aunque no totalmente, en la pérdida de la lengua como factor

⁶⁷ La excede, pero, al mismo tiempo, la remite, ya que en varias oportunidades vuelven sobre *Recado confidencial a los chilenos* (1999), de Elicura Chihuailaf.

religador de la comunidad.⁶⁸ Como advierte Lucía Golluscio (2006) en *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*,

al articularse el proyecto de nación sobre el modelo europeo de “unidad, civilización y progreso”, desde fines del siglo XIX se asumieron políticas de castellanización instrumentadas sistemáticamente a través de la escuela primaria, en el marco de políticas sociales más amplias de asimilación dirigidas a inmigrantes y aborígenes. La eficacia de tales acciones, en combinación con la presión continuada del español a lo largo del siglo XX, ha sido altamente significativa: en pocas generaciones, el retroceso de lenguas vernáculas y de inmigración es muy avanzado y muchas de ellas se han dejado de usar y transmitir. (25-26)

Sin embargo, el mapudungun no se ha extinguido, y su persistencia tiene que ver con lo que la antropóloga denomina “tozudas prácticas de resistencia” (18), una resistencia necesariamente ligada a la centralidad de la palabra en la conformación del universo cultural mapuche.

En el ensayo “El idioma silenciado” (2010), Liliana Ancalao señala una fecha clave: “sólo fue hace cien años” (49), advierte. La fecha remite a la primera década del siglo pasado, cuando el mapudungun comenzó a ocultarse a los fines de garantizar la supervivencia. Sólo han pasado cien años de ese entonces, de “cuando se perdió el mundo” (50). Frente a la acometida del malón *wingka*, con el que se cierra el “círculo de muerte abierto en 1492” (50), como advierte Ancalao, el mapudungun, la lengua de la tierra, se volvió “el idioma para expresar el dolor. (...) Un susurro secreto en los campos de concentración. (...) El idioma del consuelo de los prisioneros de guerra. (...) El idioma para pensar. Fue el idioma del extenso camino del exilio, la distancia del destierro” (50).

⁶⁸ En el artículo “Narrativas orales mapuche: el *nütram* como género de representación y su contribución a revitalización del mapudungun” (2016), Simona Mayo y Andrea Salazar ofrecen un panorama de la vitalidad actual del mapudungun. Como señalan las lingüistas, en estos momentos hay una fuerte tendencia a la revitalización de la lengua, que es constatable en el cada vez mayor número de propuestas de su enseñanza/aprendizaje. Sin embargo, no se puede ignorar que “la mayor cantidad de hablantes se encuentra en la población adulta mayor sin una contraparte en la población infantil y joven que garantice un recambio generacional de la lengua” (189), La carencia de la lengua indígena en niños y adultos jóvenes (aunque, vale aclarar, el primer grupo cuenta con la ventaja del acceso a la educación bilingüe que viene incrementándose en los últimos años) se explica en la enorme concentración de población mapuche en las ciudades, un espacio donde la transmisión de la lengua resulta casi nula. Las autoras aportan datos relevados por los Institutos Nacionales de Estadística y Censo de ambos países y, para el caso de Chile, más del 70% de la población mapuche se encuentra entre las ciudades de Santiago y Temuco; mientras que, para el caso argentino, más de la mitad de la población mapuche censada (56,2%) declara residencia urbana.

La proscripción de la lengua indígena, ejecutada a través del principal instrumento homogeneizador del Estado nación, la escuela pública, escinde al lenguaje en dos dimensiones: “la lengua de la tierra estaba en el aire de la oralidad, y ‘la castilla’, en la escritura borroneada de los cuadernos” (50), relata la autora de *Mujeres a la intemperie*. El mapudungun se volvió el idioma de los afectos, del hogar, del habla puertas adentro; mientras que puertas afuera, se convirtió en marca de inferioridad, de mano de obra barata, se volvió estigma. Pero esa pérdida, ese monolingüismo impuesto del que habla la poeta, no ha sido total: el mapudungun persiste, atravesando las poéticas; emerge, como una filtración en la superficie castilla, cada vez que alguna palabra no puede ser dicha de otra manera. Desde mi perspectiva, no se trata, como postula Cárcamo Huechante ([2007] 2010) de una “presencia residual”⁶⁹ (40), sino de una persistencia subyacente, como un río que ha quedado soterrado tras la perturbación del paisaje, pero que vuelve a emerger cada vez que el sentido, el significado, no puede ser traducido, no puede ser traicionado. Propongo entonces pensar en esta metáfora de la “filtración” para analizar los modos en que la lengua indígena se hace presente en las poéticas.

La palabra ocupa un lugar central en la cosmovisión mapuche, crea mundo. De allí que para Ancalao la pérdida del idioma implique la pérdida del mundo. Esa centralidad de la lengua se manifiesta en la práctica de hablar en lengua sobre la lengua, práctica sobre la que se centra el estudio de Golluscio y cuyo interrogante principal es “¿Qué pasa cuando las palabras (*dungu*) se convierten en medio y tópico del discurso, en formante y contenido?” (18). En este sentido, el epígrafe con el que se inicia el primer capítulo de su trabajo, en el que se leen las palabras pertenecientes a un anciano mapuche, “Porque mapuche, yo creo que su lenguaje fue principio” (23), establece la lengua como creadora de mundo. En el acápite titulado “Una cultura centrada en la palabra”, Golluscio señala:

En todas las afirmaciones recogidas, la lengua vernácula no solo cumple una función básica en la constitución de la identidad de la persona, sino que posee un fuerte sentido *comunalizador*, en tanto portadora de un valor fundante y

⁶⁹ Si bien no coincide con su concepción de la lengua como “residuo”, sí acuerdo con el intelectual mapuche en que no se trata de “una poesía de las etnias” (41), sino que el registro de “imágenes quebradas tanto con respecto a su pasado como a su actualidad histórica” (40) problematiza el lugar de enunciación de estos poetas: no se trata de identidades puras, como apunté en el primer capítulo, y la lengua, como signo de esa identidad, no es ni el mapudungun ancestral, ni el español borroneado del cuaderno escolar que mencionaba Ancalao. Es un español transido de mapudungun, al modo en que José María Arguedas concebía su lengua como un español transido de quechua (Osorio, 2011).

primordial y creadora del tejido social, así como de sentidos de pertenencia y devenir. Tal concepción se sustenta en una sólida base material, la representada por la cadena léxica que vincula casualmente la tierra (*mapu*) donde viven y la lengua que hablan (*mapu-dungu*) con el pueblo y los individuos que lo integran (*mapu-che*, ‘gente de la tierra’) y se inscribe en un eje axiológico, representado por el valor históricamente atribuido al dominio del *mapudungun* y los géneros y estilos discursivos propios como uno de los parámetros que define el prestigio y el status de los miembros de la comunidad, factor relevante en la legitimación social de los roles de mando en la comunidad. (...) En otras palabras, las distintas dimensiones de la vida social mapuche toman forma en y por el habla.⁷⁰ (31)

El vínculo lengua-comunidad, que abordé líneas arriba desde la perspectiva de Benedict Anderson, coincide con la que guía a la antropóloga en su etnografía del uso del mapudungun, estudio cuyo principal objetivo es, justamente, “indagar la función de la lengua y el discurso en los procesos de constitución de la ‘mapuchidad’ (...) entendiendo el discurso como una instancia privilegiada de constitución de lo social” (68). En este sentido, como lo advierte el texto de la Confederación Indígena Neuquina, *Marici Weu! Diez veces estamos vivos... Diez veces venceremos!*, citado por Golluscio (2006), “Toda esa relación se rompió cuando el espacio del Lof Catrileo fue invadido” (70). El *lof*, concebido como el espacio comunal mapuche, amparaba al vínculo lengua-comunidad-territorio. La invasión del territorio quiebra esta relación tripartita, desencadenando la serie de consecuencias que ya han sido apuntadas. Sin embargo, y como señalé líneas arriba, la lengua no ha desaparecido y persiste, como un río subterráneo, bajo la superficie castilla impuesta. A continuación, voy a realizar un recorrido por las obras que conforman el corpus, atendiendo a los modos en que se producen estas filtraciones del mapudungun.

De las tres modulaciones en relación a la presencia del mapudungun que apunté anteriormente -las ediciones bilingües, las ediciones en español en la que se produce una emergencia de la lengua indígena ligada a los términos que no resisten traducción y, como

⁷⁰ La palabra “comunalizador” se encuentra en cursiva y cuenta con una entrada en el glosario que acompaña el libro. Allí, la antropóloga define “comunalización” como el “proceso continuo en el que se promueve el sentido de pertenencia a partir de cualquier patrón de acción; en este proceso las relaciones comunales se determinan cultural e históricamente (Brown, 1990)” (254).

tercera modulación, la re-creación de la lengua a partir de su reterritorialización en las periferias urbanas y su contacto con la jerga callejera-, me interesa centrarme principalmente en las dos últimas, atendiendo a las estrategias que despliegan las poéticas en este proceso de “reformulación creativa” de la cultura, como lo llama Cárcamo Huechante (40).

En *Tejido con lana cruda*, es el tercer apartado -como ya quedó dicho en el capítulo anterior- el que se religa al universo cultural mapuche. En este segmento, introducido por un epígrafe de Elicura Chihuailaf en el que se lee “*Escribo a orillas del fogón/ que arde en la memoria*” (35), es posible relevar la presencia de términos en mapudungun en aquellos significados que vuelven sobre lo afectivo, sobre la lengua de “puertas adentro” de lo mapuche. En el poema “Esperando a Inakayal”, texto que analizaré en profundidad en el siguiente capítulo, la emergencia del mapudungun se precipita hacia las últimas dos estrofas: “merecedoras del rumor en chezungun/... inakayal... lonko... piwke.../ en remolinos/ hasta aquietar la espera// del fondo azul/ recorto sus figuras y las traigo/ desde antes y hasta el horizonte/ antiñir/ cayupan/ anay hermanas” (41). En primer lugar, es importante señalar que el chezungun es la denominación de la lengua huilliche, es decir, de los habitantes de la zona sur del territorio mapuche. En segundo lugar, las primeras tres palabras en mapudungun, puestas una al lado de otra y separadas por puntos suspensivos, invocan: el nombre del líder cuyos restos son restituidos, Inakayal; *lonko*, su jerarquía de cacique en la organización mapuche; y *piwke*, corazón, como centro rector de la estructura del *lof*. En los últimos versos, dos apellidos -Antiñir y Cayupan-, presumiblemente, pertenecientes a las mujeres que reciben los restos devueltos desde el Museo de Ciencias Naturales de La Plata. El último verso, “anay hermanas”, combina el vocablo *anay* que, según el diccionario de Esteban Erize, significa “Voz moderna usada por los huilliches argentinos con el significado de ‘amigo’”; y el vocablo “hermanas” (53), casi como un sinónimo del primero, reforzando el sentido de pertenencia común, de comunidad. Este puñado de términos en mapudungun es lo que imprime en el poema el carácter de intimidad, de proximidad afectiva entre el yo poético y las destinatarias: las mujeres a las que les habla desde el inicio del poema, con quienes entabla un diálogo a la distancia.

En el poema que cierra el poemario, “A una cerámica mapuche vista en un museo de Temuco”, en cambio, la presencia del mapudungun se produce sólo en dos términos de las primeras dos estrofas: “mezcle/ en proporciones necesarias/ una parte de agua de

deshielo/ y una parte de arcilla de la mapu/ deje el corazón en vuelo/ para que regrese a sus padres/ y a los padres de sus padres// luego modele entre sus manos tibias/ la imagen del principio/ guarde la imagen en su ruka/ y salga a respirar el sol” (43). La *mapu*, la tierra, no puede ser nombrada en la lengua del conquistador, de quien justamente les ha arrebatado el territorio; y la *ruka*, la casa tradicional mapuche, que difiere claramente de las casas urbanas de la diáspora. Ambos términos no resultan indistintos en una u otra lengua: reclaman el mapudungun, y allí este emerge desde su subteraneidad, se filtra en la superficie del español.

En *Mujeres a la intemperie* encuentro una doble modulación en relación al uso del mapudungun: si bien, como ya mencioné, se trata de un poemario editado de forma bilingüe, en las versiones en español de los poemas hay términos que no son traducidos. Estos términos, al igual que en el poemario anterior, son aquellos que no resisten una malversación del sentido y que, en un claro posicionamiento político-estético, son sostenidos en mapudungun y sin glosario. En el poema “EL FRÍO las mujeres y el frío”, se lee: “pero el frío no siempre/ lo sé porque esa noche en aldea epulef/ dormíamos apenas/ alrededor de nuestro corazón al descampado./ Eufemia descansaba el purrún del camaruco/ y la noche confundió su pelo corto con el pasto”. “Purun”, según la grafía utilizada por Erize, significa “danza, baile” (337). Es el baile ritual principal del *guillatun*,⁷¹ ceremonia de rogativa central en la religiosidad mapuche y que en las provincias de Río Negro y Chubut toma el nombre de *camaruco* o *camaricun*. Ambos términos, como se ve, aluden a la ritualidad étnica y no encuentran una traducción precisa en la lengua castilla: el *purun* no es sólo una danza, así como el *camaruco* no queda completamente nombrado en los términos “ceremonia de rogativa”.

Lo mismo sucede con el vocablo *machi*: esta figura, jefe/a espiritual de la comunidad, encargada, entre otras cosas, de sanar, no puede ser reducida a la traducción de “curandero/a”. En la segunda estrofa de “LA LLUVIA las mujeres y la lluvia”, se lee: “aprendices de machi las mujeres/ nacemos así al rocío/ listas para mirar los barcos que se pierden/ descalzas a la neblina antes de que amanezca/ nevaduras de lluvia nuestras manos/ levantadas al cielo” (16). Al igual que en el poema “CUANDO ME MUERA”: la alusión a las *llankas*, las piedras utilizadas con valor de moneda por los pueblos indígenas, no está traducida, pero es retomada en versos posteriores, nombradas ahora como

⁷¹ También escrito como *ngillatun* o *gejipun*, si se opta por el grafemario Ranguileo.

“piedras” a las que se le otorga un valor: “y estará la vieja en la balsa/ le entregaré dos llankas/ para que me cruce” (36); y, más adelante, “entregaré esas piedras/ (...) reconocerá la vieja su valor?” (38). En el mismo poema, relevo dos vocablos más, ambos vinculados estrechamente con la ritualidad mapuche: *kultrun*, el tambor ritual que blande la machi, y la *trutuka*, el instrumento aerófono mapuche, formado por una caña con un cuerno en el extremo.

Distinto es el caso de *Parias zugun*, de Adriana Paredes Pinda. Este extenso poema, cuyo título ya ofrece una clave de lectura *-parias*, en su doble acepción, tanto como latinismo que alude a la placenta, como en el sentido de excluido/expatriado; *zugun*, término mapuche polisémico que, como señala Golluscio, refiere a una “unidad idea-palabra-asunto”⁷²- toma a la lengua como tema central sobre el que discurre, transversalmente, la totalidad del poema.

Entonces/ la vi/ ardiendo/ dentro de mí/ una vez más/ la lengua/ sus incontenibles/
pétalos de plata/ abriéndose/ miel ajeno escozor proscrito/ desentrañando/ el
silabeante/ éxtasis perdido/ el soplo *neyen*/ rajadura de leche/ parturienta/ llama/
la lengua/ ardiéndose/ y lamiendo/ fatua/ las espesuras malignas del mundo/
Entonces vi los códigos/ arder/ yo *wekvfe*” (9-10).

En esta serie de versos, se presenta una cadena de sentidos que se reiterará a lo largo de todo el poema: la lengua vuelve a aparecer repetidas veces relacionada a la proscripción, a la pérdida, a la maternidad a través de la figura de la parturienta y de la lactancia, y a las entrañas como la profundidad de una subjetividad que guarda, soterrada, la lengua originaria. Así, por ejemplo, la relación lengua-madre se hace presente en los versos “Matriarcado/ de lenguas/ en que vine/ para que ustedes/ vibren/ dentro de mí” (12); o en los versos “cordón umbilical/ en que se lee el mundo” (22). Dejo el análisis de los sentidos vinculados a la lengua y al decir para retomarlos en la segunda parte de este capítulo. Ahora prosigo el análisis de las formas en que aparece el mapudungun en la obra.

⁷² La antropóloga entiende que el hablar en lengua sobre la lengua, es la práctica que pone de manifiesto la centralidad de la lengua en la cultura mapuche al vincular el uso del mapudungun con la creación del mundo mapuche. El carácter performativo a los actos de habla hace que el *dungun* o *zungun* –dependiendo el grafemario utilizado- no sólo evoque el mundo referencial ancestral, sino que, además, construya mundo en la actualidad: en palabras de Golluscio, “constituye el patrimonio de los antiguos y, por el poder performativo de las palabras, al mismo tiempo se lo está constituyendo” (159).

En un segundo fragmento del poema, encontramos los versos paralelos en español-mapudungun: “La lengua es el árbol/ (...) *Aliwen ñi zugun-pewman*”. Una traducción posible de este segundo verso es “Árbol de las palabras que se sueñan” (11).⁷³ Esta presencia del mapudungun sin traducción ni glosario es una constante a lo largo de la obra: Paredes Pinda juega con el extrañamiento de una lengua probablemente ajena al lector, construyendo versos que, sin ser exactos, se ofrecen como paralelos. Ya no se trata de vocablos sueltos, como en el caso de las obras de Ancalao que analicé con anterioridad: en este caso el desafío planteado al lector es doble, no sólo porque aquí tampoco se ofrecen traducciones ni glosarios, sino porque -como en un juego argüediano- la poeta propone atravesar esos versos confiando en que en la reiteración de la cadena de sentidos que se presenta al inicio, es posible desentrañar un sentido ulterior. Se trata, esta vez, de una experiencia de lectura. De esta manera, se encuentran estrofas enteras en las que la única lengua es el mapudungun, pero en cuya repetición de ciertas palabras que, además, aparecen a lo largo del poemario, el lector va familiarizándose con ciertos términos, incluso si no los comprende en su cabalidad. “*Pu liwen amuley ñi kuñifal piwke/ epe wvn mew/ kuñifal tati nge/ mvlelay ñi zugun/ mvlelay ñi neyen kallfu neyen mvlelay uy uy uy uy*” (44). Varias de las palabras presentes en estos versos y que se repiten en otros pasajes del poema, *piwke*, *zugun*, *neyen*, *kallfv*, funcionan como palabras clave: corazón, palabra-idea-asunto, halo o aliento, y azul,⁷⁴ respectivamente, son términos que condensan sentidos en torno a la centralidad de la palabra y del decir. Además, en este pequeño fragmento, aparece uno de los términos que sintetiza la relación entre la poética de Paredes Pinda y la lengua mapuche: el término *kuñifal*, a cuyo análisis se ha dedicado la crítica neuquina Silvia Mellado. En su artículo “Lenguas *kuñifal*: pasajes entre el *mapuchezungun* y el castellano en Elicura Chihuailaf, Liliana Ancalao y Adriana Paredes Pinda” (2014), señala

En lengua mapuche, hay una palabra que designa la condición de *wakcha*: ‘*kuñifal*’. Este vocablo también nombra al sujeto cuya orfandad no está solamente dada por la falta de padres sino por la carencia de una comunidad con la cual establecer lazos de supervivencia. ¿En qué lengua hablan los *kuñifales*? ¿O será

⁷³ Se trata de una traducción personal, consultada posteriormente al profesor Gustavo Acosta, quien está a cargo de los cursos de mapudungun que ofrece la Maestría en Antropología de la Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC.

⁷⁴ Es importante recordar que el azul es el color sagrado en la cosmovisión mapuche.

la lengua en la que hablan aquellos que también refuerza la condición de *kuñifal*? Si la carencia de bienes posibles de intercambiar es lo que marca al huérfano, podríamos preguntarnos si acaso la carencia del *mapuchezungun* -la lengua de los abuelos o la lengua materna borrada pues, en materia de generaciones, los padres de la mayoría de los poetas actuales ya no hablan la lengua como sí lo hacían o hacen los abuelos- es lo que convierte al poeta mapuche hablante del castellano en huérfano. (89-90)

El paralelismo entre *wakcha* -el volcablo que designa orfandad en quechua- y *kuñifal*, se establece a partir del vínculo que traza Mellado entre estas poéticas y la lengua arguediana. Esta primera coincidencia que surge entre este estudio y el análisis que realizo sobre las filtraciones del mapudungun en mi corpus, se suma, además, a la relación indisoluble entre lengua y comunidad, también señalada por Mellado. El poema de Paredes Pinda que la crítica toma para su análisis, “Lifwen”, prescinde de traducciones y glosarios. Al igual que el poemario que analizo, este poema mezcla un español predominante con palabras y frases en mapudungun. Dice Mellado al respecto:

Se podría trazar una línea entre la decisión de hablar en la lengua madrastra que da cobijo en el caso de Arguedas y la imposibilidad de armar un relato de identidad en el caso de Paredes Pinda. Entre los extremos de este trayecto, las decisiones de pasajes entre las lenguas pasan por la voz de un mensajero que apartado por un tiempo de la oralidad vuelve a ella como fuente nutricia integrando las voces de la escritura universal (Chihuailaf) y por la de una voz poética que indaga un regreso a una oralidad en tanto lengua tachada, desde la escritura (Ancalao). En todos los casos la condición de huérfanos, *kuñifal* o *wakcha*, asoma en relación con la lengua. Se señaló al principio que la extraterritorialidad del *kuñifal* radica en que la voz poética busca el bilingüismo desde un desarraigo de la lengua que debiera ser la materna, sobre todo en el caso de Ancalao y Paredes Pinda. Las lenguas ofrecen casa o morada pero incómoda. Hay algo paradójico en esta incomodidad pues la condición del *kuñifal*, que experimenta la carencia de una comunidad en la cual guarecerse o establecer lazos de reciprocidad, se exorciza con la búsqueda de la lengua desde otras muchas voces o aludiendo a ellas. La poesía de los autores seleccionados es en gran parte dialógica, tienden al coloquio. (99)

La orfandad señalada por Mellado, refiere a la pérdida de una lengua madre que, además de un idioma propio, conformaba comunidad entre sus hablantes. Esta “carencia de comunidad en la cual guarecerse”, esta intemperie, arroja a una orfandad que se conjura, se “exorciza” en palabras de Mellado, desde la recuperación colectiva de la lengua, del *neyen*, es decir, desde el halo de su oralidad. De ahí que tanto Elicura Chihuailaf como Liliana Ancalao acudan al neologismo “oralitura” para dar cuenta de esta forma de escritura que abrevia en la oralidad de aquellos que, menos huérfanos quizás, aún conservan el mapudungun como lengua. En el análisis que la crítica ofrece de la poética de Ancalao, el mapudungun representa una fuente nutricia en la que la poeta abrevia para crear desde la escritura, aquello que se ha heredado -parcialmente- desde la oralidad. Son esos sonidos de la lengua “menguada, gastada, disminuida en su prestigio” (Mellado 130), los que Ancalao traza en grafemas para “despejar las tachaduras de la lengua de la madre” (Mellado 130). Una tarea marcada por la torpeza de no conocer la lengua madre y de precisar consultar, con los hablantes aún vivos del mapudungun, todo intento de su escritura.

En tal sentido, lo que Mellado concibe como “la reanudación de los flujos” (129), en tanto pasaje a la escritura de aquello que se ha percibido como sonido, es lo que propongo entender como filtraciones: la irrupción de términos en mapudungun, que se cuegan para romper la hegemonía castellana porque no resisten ser dichos de otro modo. Como toda filtración, se comporta con la fuerza propia de lo que se ha reprimido y busca emerger. Y, al mismo tiempo y como se verá más adelante, es una opción política deliberada. Esto no significa afirmar que haya en este uso estratégico de la lengua indígena un fenómeno telúrico indomable que, casi al modo de una esencia, se impone revelando una suerte de “naturaleza verdadera”. Lo que intento señalar, en todo caso, es cómo esa lengua de los afectos, autorreprimida a los fines de la aceptación social, pugna por imponerse en aquellos sentidos que no pueden ser malversados.

Hallo, entonces, una relación dual en torno a la lengua mapuche presente en las poéticas: se trata de una lengua tan desconocida como familiar. Desconocida al punto de poder establecer reconocimientos con otros desde esa historia común de pérdida; familiar en tanto remite a la oralidad del hogar, de la casa de la infancia. En efecto, *mvlelay*, palabra que se traduce como “no hay”, es uno de los términos más repetidos a lo largo del extenso poema que es *Parias zugun*: en el encadenamiento de sentidos que propone Paredes Pinda, la lengua encarna en distintas metáforas -lengua bruja, lengua pétalo,

lengua piedra, etc.- que desencadenan en el no-haber. Porque incluso en ese “*mvlelay ñi zugun*”, en esa lengua que no está a la que aluden los versos de Paredes Pinda, el mapudungun irrumpe, rompe la superficie de la lengua castilla y se instala allí, para nombrar su ausencia. Así, la lengua *kuñifal* señalada por Mellado en el poema que toma de Paredes Pinda para su análisis,⁷⁵ reaparece aquí en la misma línea de sentidos: a los versos de imploración “ay, madre/ redime/ la escritura/ sortilegia/ de esta soledad de estirpe/página” (70), parecen responderle los versos “que no hay lengua posible, que no hay” (71). Y, sin embargo, allí está, en la materialidad misma de los textos. Se filtra, se cuele, incluso para nombrar su pérdida: hay una conciencia clara del borramiento, expresa en las poéticas; tanto como una re-emergencia constante de esa lengua escuchada en la intimidad del hogar y que persiste allí, latente.

La pérdida de la lengua mapuche es igualmente tratada en la obra de Jaime Huenún. En el apartado “Ceremonia de la muerte”, presente tanto en *Ceremonias* como en *Reducciones*, esta línea de sentido aparece fuertemente vinculada a los procesos de reducción de la tierra, intensificados entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Allí, en el poema “SEIS (CAMPAMENTO PAMPA SCHILLING)”, se lee:

Aquí, henos aquí,/ ya viudos de nuestros dioses,/ viudos del sol, del agua/ y de la luna llena.// Adentro,/ frente al brasero,/ quemamos lengua y memoria.// Afuera/ florece el ulmo, la lluvia moja el laurel/ que brilla en mitad del monte./ ¿Para quién brilla el laurel?/ ¿Para quién moja sus ramas?/ De lejos se escucha el mar,/ y el graznido del güairao./ Dormimos, viudos del sueño,/ soñamos cosas que arden:/ cometas entre las rocas,/ aguas donde quema el oro./ ¡Es arte de brujos! –grito-/ ¡Escupan esas visiones!// Nadie/ me responde, nadie. Solo/ estoy ante la noche/ Afuera brilla el laurel/ a relámpagos y a sangre/ El monte es una neblina/ y el agua del mar se arde. (37)

Este poema, el último de la serie dedicada a la Matanza de Forrahue a la que ya aludí en el primer capítulo de este trabajo, retoma el sentido presentado ya en el ensayo de Liliana Ancalao y en el estudio antropológico de Golluscio: el vínculo entre fin de la lengua y fin del mundo mapuche. La estructura adentro/afuera opone la pérdida cultural tras la persecución -memoria y lengua-, y la continuidad del ciclo de la naturaleza, ante

⁷⁵ Se trata del poema “Lifwen”, incluido en la antología de poetas mujeres mapuche *Hilando en la memoria. Epu rupa, editada en 2009*.

la que la voz poética se pregunta para quién continúa: ¿para quién persiste si nosotros morimos? Aquí, la voz poética se desdobra y el nosotros/pueblo mapuche es reemplazado por un *yo* que exige respuestas a las que sólo le responde el silencio de la noche. Finalmente, la viudez a la que se alude reiteradamente, reelabora el concepto de *kuñifal* propuesto por Mellado y presente repetidamente en la poética de Paredes Pinta. Viudos o huérfanos, es la pérdida lo que están tematizando estas obras: pérdida que, en cualquiera de los casos, liga lengua y mundo. La relación orfandad-intemperie será retomada en la segunda parte de este capítulo, donde me adentraré en las formas de la comunidad que sí se configuran en estas poéticas.

Hasta aquí he querido señalar cómo la filtración de la lengua mapuche, esta irrupción que fui rastreando en los tres poetas que abordé en este apartado, repone a la lengua como superficie de inscripción de los procesos históricos atravesados por este pueblo, nombrando tanto su pérdida como su persistencia soterrada y latente. Quisiera ahora recuperar ciertos aportes teórico-críticos que permitirán profundizar en esta concepción de la lengua, y abordar los modos en que David Aníñir re-crea el mapudungun a partir de la experiencia singular de la reterritorialización, otra de las estrategias señaladas al principio de este apartado.

1.3. Morrena y *codeswitching*: dos aportes para pensar la persistencia de la lengua

Voy a adentrarme ahora en el uso de la lengua en las poéticas de Jaime Huenún - un segundo aspecto, además del señalado en el apartado anterior- y de David Aníñir. Para hacerlo, comenzaré recuperando los aportes de Rodrigo Rojas en su obra *La lengua escorada. La traducción como estrategia de resistencia en cuatro poetas mapuche* (2009). El objetivo principal de este estudio, afirma Rojas, es relevar las estrategias textuales de resistencia a un “sistema literario monolingüe” (9). En este sentido, la traducción es concebida como una de estas estrategias, a través de la cual se busca cuestionar el binarismo dominante/subordinado y, a su vez, escapar de la reducción intelectual que sitúa a lo mapuche en el ámbito rural y atado exclusivamente a la oralidad.

El autor entiende que estos autores -los cuatro poetas a los que dedica su estudio son Elicura Chihuailaf, Lionel Lienlaf, Jaime Huenún y David Aníñir-, ocupan una posición fronteriza por partida doble: por un lado, porque deben expresarse en el idioma dominante, la lengua castilla, que no es la propia; por otro lado, porque, a la vez, deben resolver su relación con la lengua materna, que no siempre está presente. Este es,

precisamente, el caso de Huenún y de Aniñir, quienes no heredaron la lengua mapuche pero que, sin embargo, es la lengua “en que fueron amamantados” (18). En este sentido, Rojas concibe a estos autores como “poetas bilenguales”, término que difiere considerablemente de “bilingües”. En esta distinción, su propuesta recurre a los postulados de Walter Mignolo (2000) quien señala que estos sujetos fronterizos conforman “comunidades que habitan un espacio entre dos culturas y cuya lengua, más que un idioma, se ha transformado en una forma de vida” (22): una forma de vida que implica “ver el mundo desde los bordes”, desde las “fracturas de la lengua hegemónica” (22). Es decir, no son bilingües debido a que no dominan ambas lenguas (mapudungun/español), sino que son bilenguales en tanto habitan este espacio fronterizo, esta territorialidad de fricción entre -al menos- dos culturas.

En el capítulo “La traducción como teoría, práctica y estrategia”, Rojas establece una relación entre la traducción y la comunidad: “Así, -afirma- la traducción opera como una apelación a la comunidad” (39). Esta afirmación, escasamente explicada en el texto, puede ser entendida en continuidad con la crítica que el autor realiza a las “pruebas de admisibilidad” (31) que exigen las propuestas de críticos como Hugo e Iván Carrasco quienes, entiende Rojas, “no da pie a que existan identidades compuestas por culturas en tensión” (31). Una explicación posible a la afirmación de Rojas, quizás, consista en entender la traducción como un puente tendido al lector, a un *otro* desconocedor de la lengua y la cultura mapuche, a quien se apela a través de esta lengua escorada, inclinada. En este sentido, se trataría de una traducción inclinada hacia un *otro*, a partir de la que se trasciende el hermetismo intracultural para conformar comunidad con *otros*, más allá de la identificación étnica.

En efecto, en su análisis de las obras *Ceremonias* y *Puerto Trakl*, de Jaime Huenún, concibe al poeta como una “voz mestiza” (66), en tanto se trata de una enunciación *xampurria* en la que se mezclan/confluyen dos culturas. Aquí Rojas vuelve sobre los términos de Cárcamo-Huechante que recuperé líneas arriba, al referirse a la obra huenuniana en términos de “reformulación creativa”, tanto de la lengua como de la cultura. Esta reformulación, inclinada hacia la cultura receptora, busca librarse de la “reducción (...) de la mediación del colonizador” (69). Para terminar de ilustrar esta reformulación/traducción, Rojas apela a un concepto biológico, la “polinización cruzada” (69), asociándola a la permeabilidad propia de esta zona de contacto y fricción cultural: “las palabras de una cultura se percolan y logran mezclarse con el vocabulario del lector”

(69). En los términos en que venía proponiendo analizar esas estrategias lingüísticas, diría en consonancia con Rojas, que se filtran.

Por último, Rojas propone pensar la obra de Jaime Huenún a través de la imagen de la “morrena”: este es el nombre que recibe la perturbación del paisaje tras el paso del agua de deshielo de los glaciares, paso en el que se remueven piedras y rocas, y se excava la tierra dejando a la intemperie lo que antes estaba soterrado. A través de esta imagen, el crítico explica la pulsión por la creación de una “epistemología mapuche” (85), que no implica la traducción en tanto traición del texto de origen o del de destino, sino la evidencia de la transformación en el proceso:

Bajo estos preceptos, entonces, la morrena se distancia de esa traducción otra, ya que parte del supuesto de que la comprensión no llega y que, de suceder, jamás es completa y/o uniforme. La imagen de la morrena tiene zonas que fluyen y otras que hacen ruido a propósito. No finge ser una recreación del original, sino que levanta piedras y escombros que dan cuenta del avance, distanciando la versión con un original al que quizás nunca tendremos acceso, pero sabremos inequívocamente de su existencia. En otras palabras, ese significado, que no se transfiere ni se preserva, adquiere sentido al ser traducido. (90)

No se trata de una traducción que invisibilice el texto y la cultura original, sino que su presencia persiste precisamente en las zonas de intraducibilidad. Se trata más bien de saber, inequívocamente, de la existencia del original a través de las nuevas significaciones que adquiere al ser traducido.

Esta misma posición epistémica de traducción es la que Rojas detecta en la obra de Aníñir y a la que llama, acudiendo a uno de sus poemas, “traducción no apológika” (131):⁷⁶ así, si una de las concepciones del traductor es la de puente que permite a la cultura hegemónica traspasar la frontera e instalarse más allá del puente traductor, adaptando a la inteligibilidad del receptor todo rastro cultural de origen, la traducción no apológika se preocupa por saber qué nos quieren decir esos textos *otros* en sus contextos de producción, dejando “rastros de lo foráneo en el texto final” (131). Rojas no aborda la particularidad lingüística de un poeta como Aníñir, en la que el *slang*, los neologismos que friccionan mapudungun y español o mapudungun e inglés, y el lenguaje de “la

⁷⁶ Se trata del poema “Temporada apológika”, incluido en *Mapurbe, venganza a raíz*.

pobla”⁷⁷ se vuelven instrumento de manifestación de esta experiencia des(re)territorializada de la cultura y la lengua, sino que profundiza en su posición irreverente, en su capacidad de ensayar “una voz que socava la pregunta por lo auténtico, al mismo tiempo que rechaza el confinamiento del poeta al mapudungun” (133).

Me interesa particularmente rescatar la propuesta de lectura de Rojas, en especial su metáfora de la morrena para leer estas poéticas, porque encuentro allí un punto de coincidencia con mi lectura de este segundo aspecto de las filtraciones del mapudungun en los textos. No se trata de una lengua de la que sólo se dice su ausencia y se señala su pérdida; se trata también de un idioma que emerge en la superficie de “la castilla”, dejando su rastro de lengua *otrificada* tras el paso violento y arrasador de la que se erigió como hegemónica. Si a través del nombre “morrena” se describe a ese cúmulo de piedras, arena y barro que remueve y erosiona el glaciar a su paso, es posible concebir estos rastros erosionados pero, a su vez, re-visibilizados tras el paso de la colonización lingüística. En este sentido, como adelantaba líneas arriba, la lengua se constituye en una superficie en la que es posible leer la inscripción que han ido realizando sobre ella los procesos socio-históricos atravesados por el pueblo mapuche. Los casos que analizaré a continuación de Jaime Huenún y David Aníñir dialogan claramente con esta propuesta. Voy, ahora sí, a adentrarme en algunos aspectos de estas dos poéticas, atendiendo, en el caso de Huenún, a las diferentes formas de emergencia del mapudungun -y sus juegos con el español colonial y el español actual- principalmente en sus poemarios *Ceremonias* y *Reducciones*; y, en el caso de Aníñir, a la reinención incesante de un idioma que, provisoriamente, denomino “mapurbe”.

En el libro *Ceremonias*, primer libro editado de Jaime Huenún, encuentro diversas estrategias vinculadas al uso de la lengua. Podría decir, incluso, que en este poemario el poeta juega con la recreación de registros, la evocación de distintas eras de la lengua castilla, y la recuperación del mapudungun en palabras clave. Así, en el primer apartado, “Ceremonias del amor”, el poema homónimo con el que se abre el poemario, se forja un español antiguo, propio de los poemas épicos como *La Araucana* (1569), de Alonso de

⁷⁷ “La pobla” es el modo en que se denomina coloquialmente a las Poblaciones, es decir, a los barrios periféricos y populares que circundan la ciudad de Santiago de Chile, conformados mayormente por migrantes del interior del país, entre los que se cuentan en gran medida los mapuche.

Ercilla. En este poema se construye un paisaje de amor entre árboles, ríos, aves e indios,⁷⁸ paisaje en el que por momentos asoma la violencia, pero cuya tónica predominante es la sensualidad y el vínculo amatorio de todos estos elementos:

Los árboles anoche amáronse indios: mañío e ulmo, pellín/ e huelle, tinea e lingue
nudo a nudo amáronse/ amantísimos peumos/ bronceáronse cortezas, coigües
mucho/ besáronse raíces e barbas e renuevos, hasta el amor despertar/ de las aves
ya arrulladas/ por las plumas de sus propios/ mismos amores trinantes. (17)

Este primer poema, cuyo juego con la lengua no se reiterará hasta *Reducciones* -poemario claramente en consonancia y continuidad con este-⁷⁹ inaugura un registro al que Huenún apelará en otros momentos para forjar una polifonía lingüística, que incluye al colonizador y a la lengua que este impone. Como ya quedó dicho, *Ceremonias* y *Reducciones* son las dos obras de Huenún que más se religan al universo mapuche:⁸⁰ para representar este paisaje, en esta zona de su poética el autor no elude el trastorno lingüístico que supone la colonización, sino que lo hace ingresar, lo hace hablar desde sus propias variantes de la lengua castilla. Como advierte en su prólogo a *Reducciones* Sergio Mansilla Torres, la lengua que recrea Huenún en la primera sección de este texto, emula la escritura “de crónicas hispánicas coloniales que conservan su español arcaico, así como textos que evocan la lengua de Castilla hablada en clave de un mapudungun triturado por la maquinaria de la colonización” (18). En “Entrada a Chauracahuín”, primer apartado de

⁷⁸ Aquí Huenún toma el apelativo “indio”, tal como se usó en la Conquista y posterior colonización, cuyo lenguaje emula en este poema.

⁷⁹ En *Reducciones* Huenún incorpora y amplía el apartado “Ceremonia de la muerte” de su primer poemario, incluyéndolo en la tercera parte homónima de esta tercera obra: “Reducciones”. En este sentido, la continuidad entre el primer y el tercer poemario no sólo radica en la línea que traza el último poema de *Ceremonias* y el título de este libro, sino en la ampliación de un apartado que, si en el primer poemario tematizaba principalmente la Matanza de Forrahue, en este profundiza el empobrecimiento y la reducción de sus ancestros huilliches, sinédoques aquí del pueblo mapuche.

⁸⁰ En efecto, en uno de los apartados de *Reducciones*, “Envíos”, se incluyen poemas de forma bilingüe mapudungun-español. Estos poemas, señala Sergio Mansilla Torres, evocan “una escena lírica particular que recuerda el haiku japonés y que retrata una acotada interacción entre el yo hablante y la naturaleza” (18). Este es el único pasaje de la obra huenuniana en el que encontramos una edición bilingüe de sus poemas: al tratarse de un autor que no maneja la lengua materna en profundidad, estos poemas fueron traducidos por “el profesor mapuche Rosendo Huisca Melinao” (168), como indica Huenún en el anexo “Notas sobre algunos poemas y sus fuentes”. Este “acotada interacción” entre el yo lírico y la naturaleza a la que refiere Mansilla Torres, es el denominador común de este grupo de poemas. No es casual que sea este el momento que Huenún opta por la lengua indígena, vinculando la tradición mapuche a los componentes de la naturaleza, sin que esto implique un estereotipo, un reduccionismo o una folklorización de la identidad.

esta obra, reaparece la recreación poética del español antiguo, del español de la Colonia. Aquí, como señala el autor en el anexo “Notas sobre algunos poemas y sus fuentes” a propósito de los poemas “Sermón en lengua de Chile” y “Preguntas del misionero”, se trata de una “recreación lírica de frases que aparecen en el libro *Sermón en lengua de Chile, de los misterios de nuestra Santa Fe Católica, para predicarla a los indios infieles del Reyno de Chile, dividido en nueve pequeñas partes, acomodados a su capacidad* (Valladolid, 1621), y cuyo autor es el sacerdote jesuita Luis de Valdivia” (167). He analizado los poemas “Che Sungún” y “Sermón en lengua de Chile (Luis de Valdivia, 1621)” en el primer capítulo de este trabajo, donde señalé la presencia del español antiguo. Transcribo a continuación el poema “Preguntas del misionero” en el que, además de recrear la lengua, hace evidente la alianza lengua-imperio en su avanzada evangelizadora:

El sol,/ la luna,/ las estrellas,/ el lucero,/ el rayo/ ¿son Dios?/ ¿As nombrado/ para reverenciarle/ al Pillán,/ al Sol,/ a los Ríos/ o cerros/ pidiéndoles vida?/ ¿As te sacado sangre de tu cuerpo/ en las borracheras/ nombrando al Pillán?/ ¿As hecho otra cosa/ destas?/ Cuando no llueve/ ¿as creydo/ q ay Indio hechicero,/ señor de las aguas/ q haze llover?/ ¿Embiástele a buscar/ y ofrecerle paga/ para que te hiziese llover/ para coger tu comida?/ ¿As ofrecido a los muertos/ algún mayz o chicha/ pensando que se vienen/ a comer o beber?/ ¿As desenterrado/ y hurtado/ de la Iglesia/ algún difunto/ para enterrarlo junto a tu casa/ como tus antepasados lo hazían?/ Quando viste/ al pájaro Loyca/ o Mero/ o otros que te pasan/ por la mano yzquierda/ ¿creyste que te avia de venir/ algún mal? (38-39)

Además de la variante arcaica del español que recrea la lengua colonizadora, este poema encierra, en la alocución del sacerdote, una violencia espeluznante: las preguntas del misionero se encadenan, una tras otra, sin que el destinatario haga oír sus respuestas, el destinatario está enmudecido. Las preguntas se parecen cada vez más a un interrogatorio inquisidor. El “indio” no responde, acaso porque no entiende la lengua, acaso porque de todas estas palabras sólo entiende “Pillán”.⁸¹ Sin embargo, la respuesta en sordina a cada

⁸¹ En el *Diccionario del mundo invisible y catálogo de seres fantásticos mapuche*, Ziley Mora Penroz ofrece la siguiente información respecto a Pillán: “Una categoría evolutiva de los grandes antepasados y prohombres que al morir “sus almas agarran sus espíritus”, ascendiendo al Wenumapu y haciéndose “dominadores” o “señores del cosmos”, particularmente de los fenómenos ígneos planetarios. Este término semánticamente no tiene una definición precisa, aunque en la mayoría de los textos se utiliza erróneamente como sinónimo de “volcán” y más erróneamente aún como sinónimo de “diablo”. (...). El término Pillán tiene un significado mucho más trascendental, relacionado con lo sagrado y divino e incluso también con

uno de los interrogantes es “sí”: resuena un “sí” que va *in crescendo* con el avance de las preguntas y que culmina en “¿creyeste que te avia de venir/ algún mal?”. La respuesta es sí: el mal que había de venir se encuentra en frente, interrogando.

Como en los otros poemas ya analizados de este apartado, la presencia del español arcaico constituye una estrategia textual vinculada a la lengua ya que data “el principio del fin”, el proceso de colonización en el que se inicia la pérdida del mapudungun, la proscripción de una religiosidad y la imposición de la lengua imperial, proceso que, como señalaba Ancalao, concluye con la incorporación del territorio mapuche a las jóvenes Repúblicas. El español antiguo funciona aquí, por un lado, como un índice que señala el inicio de “cuando se perdió el mundo”, en palabras de Ancalao. Y, por otro lado, como un anacronismo que articula temporalidades heterogéneas que impugnan la concepción lineal y teleológica del tiempo desde la pervivencia de elementos cuyos efectos aún son constatables. El “mapudungun triturado por la maquinaria de la colonización” al que refiere Mansilla Torres en su prólogo, consecuencia de la imposición lingüística, da cuenta de este proceso aún activo.⁸²

las fuerzas inmanejables y desconcertantes para el ser humano, que, por escapar a su comprensión, las califica de "fuerza maligna". Todo pillán -un espíritu que evolucionó- previamente habría hecho un "trabajo" esencial: unir el "espíritu" (pellü) con el alma (am), tal como lingüísticamente los une la palabra pillán (pellü + am). (...) En varias fuentes consultadas para este "catálogo de la realidad no ordinaria" vuelve a aparecer la idea de que Pillán es el alma de los antepasados, y, en otros, que Pillán son los volcanes. A mi parecer, la asociación de Dowling, podría reinterpretarse diciendo que los mapuches creen que el alma de sus antepasados, y, en otros que Pillán, son los volcanes. A nuestro entender, la asociación de Dowling podría interpretarse diciendo que los mapuches creen que el alma de sus antepasados, los pillanes (derivada de püllü: espíritu y Am: alma), se van a los volcanes y demuestran su enojo a través de los fenómenos ígneos pues se han hechos sus "dueños". Es importante recordar que los mapuches tienen un gran respeto por sus antepasados, ya que a través de éstos se les comunica la sabiduría y se le refuerza la tradición al pueblo. Una vez en el Wenumapu, Tierra del cielo, según la tradición, los pillanes interceden ante Ngenechen, para que éste ayude a los hombres. Son agentes, "almas" mediadoras entre el Wenumapuy la Tierra. Los pillanes hacen saber su enojo recordándole a los hombres que deben hacer rogativas a su Dios." (111-113)

⁸² El anacronismo constituye un vasto concepto, elaborado en la confluencia del pensamiento filosófico y estético europeo, y profusamente trabajado también desde los estudios latinoamericanos más contemporáneos. De su productividad crítica dan cuenta los numerosos trabajos que los estudios críticos latinoamericanos de las últimas décadas han propuesto para abordar las producciones estéticas de la región: me refiero a los textos de Raúl Antelo (2006, 2008) y de Gabriel Giorgi (2016), por sólo mencionar dos importantes aportes. Desde luego, no es objeto de esta tesis la reconstrucción de su deriva, pero sí quisiera marcar dos líneas de lectura recurrentes en este trabajo y, en cierto sentido, vinculadas a él: por un lado, la crítica a la Modernidad-colonialidad; y, por otro lado, y estrechamente ligado a lo anterior, la impugnación a la concepción teleológica del tiempo. Si, como señalé con Golluscio líneas arriba, el modelo de nación que buscó imponerse se basaba en la unidad cultural y lingüística en tanto premisas de civilización y progreso, estos sujetos bilenguales proponen, desde la emulación anacrónica del español colonial, una crítica explícita a dicha matriz de modernidad desde la materialidad textual de sus poéticas. Y, en esta evocación de las distintas eras de la lengua colonizadora, disputan con la visión teleológica de la historia: ¿es acaso posible concebir la colonización como un proceso acabado? Y, al mismo tiempo, ¿puede

La segunda estrategia lingüística que Huenún despliega tanto en *Ceremonias* como en *Reducciones* consiste en la incorporación de términos centrales de la cosmovisión mapuche en mapudungun, dentro de un poema predominantemente en español. Esta estrategia, analizada ya en las poéticas de Ancalao y de Paredes Pinda, es la que se evidencia en “FOGÓN”,⁸³ poema incluido en el poemario *Ceremonias*:

Menos que el silencio pesa el fuego, papay, tu/ gruesa sombra que arde/ entre
leños mojados; menos que el silencio a la noche/ y al sueño/ la luz que se
desprende/ de pájaros y ríos/ (...) Respira ahora el polvo de los nguillatunes/ la
machi degollando al carnero/ elegido;/ respiras ahora el humo ante el rehue, la
hoguera/ donde arden los huesos del largo sacrificio. (...) (19-20)

Este poema, como otros de esta obra, incluye hacia el final un glosario, en el que sólo se desagrega el significado del término “papay”.⁸⁴ Los otros términos, *nguillatunes*, *machi* y *rehue*, íntimamente ligados a la ritualidad mapuche, no son traducidos. Se podría inferir que la no traducción responde a que se trata de vocablos de la cultura mapuche más conocidos, o que se trata de una decisión deliberada del autor por no adaptar a la inteligibilidad del receptor -probablemente no mapuche- la totalidad del discurso. Esta “estrategia para resistir” (10), en términos de Rojas, se sostiene a lo largo de todo el poemario: en algunas ocasiones, Huenún incorpora llamadas a pie de página en las que explica, no sólo el significado de ciertos términos, sino también el sentido de algunas rogativas, rituales y creencias de la población huilliche.

Lo analizado hasta aquí señala dos estrategias textuales presentes en la poética huenuniana con respecto a la presencia del mapudungun: la primera se vincula a la recreación del español antiguo, a partir de la cual se señala la historicidad de la colonización lingüística, que comienza en el siglo XVI. Si vuelvo al ensayo de Ancalao, diré que esa es la fecha en la que se inicia el “círculo de muerte” (50) que terminará en la Conquista del Desierto y la Pacificación de la Araucanía y el silenciamiento de la lengua

realmente pensarse la nación en términos de “unidad”? Encuentro, entonces, en la presencia del español arcaico en la poética huenuniana una crítica a la violencia arrasadora de la colonización no como un hito pasado, sino como una persistencia manifiesta en diversas mutaciones del presente. Propongo este acotado diálogo con la noción de anacronismo, consciente de la imposibilidad de profundizarlo aquí, pero abriendo una prometedora línea de análisis para futuros trabajos.

⁸³ Replico la mayúscula sostenida que se presenta en todos los títulos de poemas de la obra.

⁸⁴ En este glosario se lee: “Papay es el nombre afectuoso que se da a las ancianas” (20).

mapuche. La segunda, al igual que en Ancalao y Paredes Pinda, la presencia de términos en mapudungun que no resisten traducciones. Esta estrategia se asemeja a lo que Iván Carrasco (1995) denominó “collage etnolingüístico”, denominación cuestionada por Rodrigo Rojas por tratarse de “pruebas de admisibilidad” (29-30), como quedó dicho líneas arriba.⁸⁵ Lo cierto es que se trata de una estrategia presente en casi todos los autores de mi corpus, con sus variantes y frecuencias particulares. Desde mi perspectiva, más que una prueba de admisibilidad o una búsqueda estética deliberada a modo de reformulación creativa de una cultura, se trata de la inclusión en lengua materna de aquellos términos que no pueden ser dichos de otro modo, cuyos sentidos no pueden ser malversados. Y esta (re)emergencia de la lengua indígena se explica, una vez más, porque por más que el conocimiento del mapudungun sea completo, parcial o escaso, se trata de la lengua “en que fueron amamantados” (18), como señala Rojas. Esta lengua de los afectos, del adentro, pervive soterrada y latente, filtrándose para nombrar los elementos centrales de la cultura.

Por último, voy a adentrarme en la poética de David Aníñir, sin dudas el poeta que más estrategias lingüísticas despliega a través de usos verdaderamente rupturistas del lenguaje: desde una posición deliberadamente irreverente con respecto a la lengua y al oficio de escritor, Aníñir exhibe un uso lúdico, deformante y provocativo del lenguaje en el que se mezcla la jerga de las barriadas periféricas, el mapudungun oído de familiares y vecinos igualmente arriados a la ciudad, y el inglés neocolonial impuesto con fuerza en sociedades como la chilena.

En el artículo “David Aníñir: poesía y memoria mapurbe” (2014), Andrea Echeverría señala el vínculo indisociable entre la experiencia y la creación de un lenguaje para nombrarla, vínculo que se hace evidente en la poética de Aníñir más que en la de cualquier otro poeta. En este sentido, Echeverría alude a las “experiencias vitales que lo impulsan a crear estrategias poéticas radicalmente innovadoras” (70): se trata de experiencias que no pueden ser dichas desde las lenguas tal y como existen, y que reclaman, en consecuencia, una nueva forma, un neologismo o un neo-léxico. Echeverría

⁸⁵ He analizado en profundidad las propuestas críticas de Iván Carrasco y Hugo Carrasco en mi Trabajo Final de Licenciatura, titulado “Dentro y fuera: problematización de la noción de etnoliteratura desde la obra poética de Jaime Luis Huenún Villa”, y disponible en <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/sintesis/article/view/12240>. No es mi objetivo retomar esos aportes aquí, sólo apuntar que se trata de una de las primeras contribuciones críticas al estudio de la poesía mapuche contemporánea, posteriormente reelaborada desde distintas perspectivas. Con todo, no es posible soslayar el enorme aporte a la inauguración de un campo en ciernes que estos críticos realizaron.

va a denominarlo “vocabulario fracturado” (70); yo prefiero hablar, junto con Sánchez (2013), de un “vocabulario desfigurado”. La misma expresión con que se lo reconoce a Aníñir, el “Mapurbe” -título de su primer poemario- da cuenta de esta operación lingüística: aparte de este neologismo que fusiona “mapuche” y “urbe” aludiendo a la reterritorialización forzada en las ciudades, el poeta crea otros, como “norteamearaucano”, como en el poema “Poesía a lo que escribo”, donde el poeta se autodescribe: “Este mapuche vestido de jeans/ y polera de universidades yanquies/ confunden mi habitante/ mezcla de norteamearaucano/ y mapurbe” (28).⁸⁶ En este poema, como en otros de *Mapurbe, venganza a raíz*, Aníñir crea una serie de neologismos fusionando términos en español y en mapudungun para nombrar, no sólo su identidad “anfibia” -como él mismo la describe-, sino también su práctica escritural. En “Temporada apológika”, incluido en el mismo poemario, se lee: “Mis mapuchemas no entienden nada/ Extienden el descontento de los muertos/ Y su futura compañía,/ Mis mapuchemas son elásticos quemados/ Cenizas/ Rimas de vientos ancestrales// Mis tristemas se fecundan en el vientre/ De la madre más puta/ Mis putesías son como gotas de semen/ Cómicamente que SEMENacen” (25). “Mapuchemas”, “tristemas” y “putesías” son tres neologismos que, junto con “Poewma”, título del poema con el que se inicia *Guilitranalwe*, nombran su concepción de la escritura. Esta estrategia lúdica y, muchas veces, burlona del oficio de escritor, se vuelve recurrente en los versos de Aníñir, como una estrategia que le permite distanciarse de la solemnidad que enviste al acto escritural y relativizar la seriedad de su propia escritura, desacreditándola. El último neologismo nombrado, “poewma”, que conjuga las palabras “poema” y la palabra “pewma”, sueño en mapudungun, establece una relación entre el sueño y la escritura que volverá a aparecer varias veces, principalmente en “Autoretrato”: “Déjate de poesías, plagiador/ Todos saben que tus poewmas/ Son del imaginario mapuche/ Que se te devienen en sueños” (20-21).

La presencia del mapudungun en Aníñir es esporádica. Generalmente, aparecen términos clave aislados en versos en español, al igual que en otros poetas del corpus, como ya quedó visto. Sin embargo, hay una excepción en este uso de la lengua: el primer poema de *Mapurbe*, “Yeyipun”, está escrito completamente en mapudungun, sin glosario

⁸⁶ Nótese que aquí el poeta apela a la denominación española para nombrar al pueblo mapuche: araucano. Una posible interpretación de este neologismo, norteamearaucano, es que se trata de una doble alusión a los procesos de colonización: la española primero, la norteamericana después.

y sin traducción. Este poema, que alude a la invocación de los ancestros sagrados que lleva a cabo la machi al inicio de la ceremonia, como en otros poemas ya revisados, se vincula directamente a la religiosidad mapuche y, en consecuencia, no resiste traducción. Como afirma Echeverría, en este poema Aníñir “crea un espacio de resistencia cultural mapuche en tanto vuelve el texto inaccesible al lector no-mapuche. La exclusión lingüística enfatiza, a su vez, el reclamo de la propia pertenencia al mundo mapuche que Aníñir desea reafirmar” (79). Sin embargo, este texto lo excluye a él mismo, en tanto mapuche urbano monolingüe. Como señala la crítica: “En todo caso esta exclusión es problemática puesto que no sólo le niega al *wingka* la posibilidad de entrar al círculo ritual, sino también a los mismos mapuche urbanos monolingües que -como Aníñir- no hablan mapudungun.” (80)

Por lo visto hasta aquí, Aníñir despliega la estrategia de los neologismos mapudungun-español y, en el caso de “Yeyipun”, el uso del mapudungun sin traducciones. Otra estrategia notable y que arriesgo a decir que Aníñir es el único en desarrollarla dentro de la poesía mapuche contemporánea, es la incrustación del inglés en medio de versos que ya conjugan español y mapudungun. En “María Juana la Mapunky de la Pintana” esta estrategia se reitera:

(...) Eres tierra y barro/ mapuche sangre roja como la del apuñalado/ eres mapuche en F.M. (o sea, Fuera del Mundo)/ eres la mapuche ‘girl’ de marca no registrada/ de la esquina fría y solitaria apegada a ese vicio/ (...) Oscura negrura of Mapulandia Street/ sí, es triste no tener tierra/ loca del barrio La Pintana/ el imperio se apodera de tu cama// Mapuchita kumey Kuri Malén/ vomitas la tifa que el paco Lucía/ y al sistema que en el calabozo crucificó tu vida// In the name of the father/ of the son/ and the saint spirit/ AMÉN/ y no estás ni ahí con ÉL (32)

Entiendo la presencia del inglés en este poema, al igual que en el neologismo “norteameraucano”, como un índice de la doble colonización lingüística, español e inglés. En este sentido, el verso “el imperio se apodera de tu cama” en medio de este entrecruzamiento español-inglés-mapudungun, señala también experiencias vitales: la de haber sido desplazados a la fuerza, la de habitar una ciudad como Santiago, la de pertenecer a un sector social marginalizado y víctima constante de la represión estatal.⁸⁷

⁸⁷ En la segunda parte de este trabajo analizaré las formas de comunidad que emergen en la poesía de Aníñir precisamente a partir de este desplazamiento.

Es preciso aclarar que *Mapurbe, venganza a raíz* está acompañado de un glosario, en el que el mismo Aniñir ofrece traducciones a sus neologismos, a la jerga poblacional -que analizaré a continuación- y a las frases o palabras en mapudungun. Así, por ejemplo, el verso “kumey Kuri Malén”, recientemente citado, está traducido en el Glosario como “estás bien, morena joven (doncella)”. Una última observación a este poema: en el título hay un neologismo, “mapunky”, que es ya una marca registrada de Aniñir. La conjunción de “mapu” -tierra- y “punky” -adjetivo derivado del punk-, da cuenta de la posición anti-sistémica de esta juventud “mapuche pos-tierra”, parafraseando al poeta. En efecto, la marca punk es otra de las constantes en la poética de Aniñir: la presencia de la letra K (véase, para ilustrar, el título del poema “Arte poética”), los epígrafes pertenecientes a bandas punk chilenas, y, principalmente, la actitud desafiante y provocativa ante las fuerzas de seguridad.⁸⁸

Volviendo a la presencia del inglés en la poética de Aniñir, en el poemario *Guilitranalwe* esta estrategia se intensifica, llegando a colocar frases paralelas ya no en mapudungun y español, sino en mapudungun e inglés. Es el caso del poema “OZZY OZZY OZZY !!”, en el que se lee: “ ‘I just want you’, se escuchaba de ultratumba mientras gemías/ -recuerdas?-/ eyimi ka inche poyeyu, se escuchaba napa abajo/ -recuerdas?-/ emulando el purrun del murciélago” (29). La conjugación inglés-mapudungun llega al máximo en el verso de este mismo poema en el que se lee: “ñi love”, conjugando el pronombre posesivo “mi” en mapudungun, y el sustantivo “amor” en inglés.

A su vez, en muchos pasajes el español que emplea Aniñir está minado de chilenismos, como en “Autoretrato”: “... No *seái* weón/ Te *veí* patético/ Y vo métele con seguir escriViendo en la noche/ Como tú no la *pagái*/ Se ve mal pa’tu cultura/ Tu actitud David/ Siempre en excesos/ Por más que le *pongaí* newendy...”(20).⁸⁹ Esta modalidad del español está, al mismo tiempo, atravesada por expresiones de “la pobla”, las poblaciones callampas características de la periferia santiaguina, lugar de la infancia de David Aniñir. En efecto, el glosario que acompaña *Mapurbe* tiene más entradas de los

⁸⁸ Son muchas las similitudes que se podrían relevar entre la estética punk y la poética de Aniñir. La misma irreverencia frente a la literatura o la autodeclaración de marginalidad en el campo, están en consonancia con la posición punk frente al campo del rock, por ejemplo, ante el que se declaran musicalmente iletrados. Este aspecto, como otros de la estética aniñiriana, serán objeto de futuras investigaciones.

⁸⁹ Respeto las cursivas del original.

términos del COA -definido allí mismo como el “lenguaje de la pobla”- que de mapudungun propiamente dicho. Expresiones como “Toyo chicharra”, son definidas así: “del COA. Discurso, parla, conversación” (94). Esta combinación de la jerga poblacional y el idioma indígena es denominada por Aníñir como “flaitedungun”, término que Echeverría define como “una peculiar síntesis de las palabras ‘mapudungun’ y ‘flaite’”. ‘Flaite’, a su vez, es un término clasista con que se identifica a los jóvenes urbanos de orígenes socioeconómicos desfavorecidos que puede estar asociado -aunque no necesariamente- al hurto callejero y la drogadicción.” (68)

Esta yuxtaposición de chilenismos, COA, jerga punk, inglés y mapudungun, cada uno de ellos alterados o desfigurados, es entendida por Juan Guillermo Sánchez en “Encuentros en la encrucijada Mapurbe: David Aníñir y la poesía indígena contemporánea” (2013) como una encrucijada, es decir, como el punto de cruce de múltiples caminos de distintas direcciones:

por un lado, son el resultado del querer recobrar la lengua indígena, la lengua lactante (...), pero por otro lado, son la consecuencia de esta búsqueda, es decir, el resquebrajamiento del castellano (...), esa otra lengua (paradójicamente, la lengua nativa de Aníñir), con la que el poeta no alcanza a nombrar su condición mapurbe (anfibia, como dice él en otro de sus poemas, “Wanglen”). (...) En la encrucijada mapurbe no hay reclamo propiamente del mapudungun, sino la intención explícita de asumir el español y el mapudungun juntos y desfigurados. (95-96)

Sánchez aborda la poética de Aníñir desde los aportes de la teoría poscolonial, entendiendo que este “collage lingüístico”⁹⁰ es el resultado de procesos de colonización, en los que la misma ciudad de “Santiago de Chile es la imagen misma del ser mapuche (...) en la que se superponen físicamente dos universos” (93). Sin embargo, Sánchez realiza una distinción entre el “collage lingüístico” para el que, afirma, “sólo es posible cuando el escritor es bilingüe” (97), y la alternancia de códigos, que consiste en un “juego” o “yuxtaposición” en la que el bilingüismo no es necesario. En este caso se trataría de una combinación o conjugación de códigos. En este sentido, propongo cerrar este apartado dedicado a explorar los usos de la lengua en relación a la noción de comunidad, estableciendo comparaciones con otras literaturas en las que también se presentan formas bilengüales, siguiendo la conceptualización propuesta por Rojas. Es el

⁹⁰ Aquí el crítico apela a la nominación acuñada por Iván Carrasco.

caso de la literatura hispana producida en Estados Unidos -chicana, nuyioricans, entre otras-, en las que la presencia del español en tanto lengua materna problematiza el uso dominante del inglés. No es mi intención generar un abordaje exhaustivo de esta literatura, ya que se trata de un área de los estudios literarios que cuenta con una larga trayectoria tanto literaria como crítica, e implicaría un objetivo imposible de abarcar en este trabajo. Simplemente me interesa trazar algunas comparaciones vinculadas a las estrategias lingüísticas, en relación a la creación de comunidades desde lenguas diaspóricas y en una posición disglósica respecto al idioma hegemónico. Para ello, recuperaré a continuación ciertos aportes clave que me permiten pensar esta relación.

En el artículo “Lengua e identidad en la literatura chicana de las *New Mestizas* de finales del siglo XX”, de Begoña Colmenero y Marta Giralt (2012), las autoras leen en el movimiento de las *New Mestizas* una preocupación por la creación de una lengua en la que sea posible reconocerse, es decir, una lengua capaz de generar un efecto comunalizador, tal como lo entiende Lucía Golluscio. Si bien conciben a la identidad chicana como “híbrida y mestiza” (77), términos que fueron ya problematizados en el primer capítulo de este trabajo, el abordaje del uso de la lengua en tanto estrategia textual y política constituye un punto de acercamiento entre mis indagaciones y las de estas autoras. Ellas optan por la teoría de fronteras para explicar desde allí el modo en que las escritoras de su corpus buscan escapar a las representaciones esencializantes y “puras” de la identidad chicana, en las que, por lo demás, siempre resultan degradadas. En este sentido, advierten que el uso de diversas estrategias textuales que se repiten a lo largo de las obras analizadas, es lo que permite al movimiento de las *New Mestizas* “ser, ocupar varios yos para reinventarse” (80). Así, el “uso de técnicas experimentales, como la mezcla de géneros o múltiples narradores, pero especialmente el bilingüismo (code-switching) intencionado y provocativo” (78), constituyen algunas de las estrategias que las autoras señalan como propias de esta literatura de frontera. El *codeswitching* es particularmente relevante en esta serie de comparaciones que entablo con mi objeto de estudio. Por eso voy a adentrarme en la investigación de Marilyn Zeledon, quien profundiza las características y alcances de esta estrategia lingüística.

En *The Linguistic Market of Codeswitching in U.S. Latino Literature*, Zeledon (2015) se aboca al estudio del *codeswitching*, es decir, la alternancia entre el inglés y el español al interior de un mismo texto, en cuatro obras fundamentales de la narrativa latina en Estados Unidos, escritas entre 1972 y 2007, y publicadas en su totalidad en dicho país:

Bless Me Ultima, de Rudolfo Anaya (1972); *When I Was Puerto Rican*, de Esmeralda Santiago (1993); *Dreaming in Cuban*, de Cristina García (1992); y *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao*, de Junot Díaz (2007). El objetivo de la investigación es analizar si se trata de un uso meramente decorativo que busca simplemente sumar “ethnic flavor” (5) [sabor étnico]⁹¹ a la narrativa, si juega un rol mimético en relación al uso del *codeswitching* de la oralidad, o si responde a una estrategia política. ¿Cómo, cuándo, por qué y por quiénes es utilizado el *codeswitching* en la literatura latina producida en Estados Unidos y cuáles son sus implicancias en relación a la “Latino agenda” (5)? ¿Es espontáneo o se trata de un uso deliberado? ¿O es acaso inevitable? ¿Qué disputas entabla este uso con el sistema literario monolingüe angloamericano?

Como advierte Zeledon, el uso del *codeswitching* es una característica de muchos miembros de la comunidad latina del país, en su comunicación oral diaria. John Gumpertz, lingüista a quien la autora acude para definir esta práctica, la entiende como “the juxtaposition within the same speech exchange of passages of speech belonging to two different grammatical systems or subsystems (59)” (1) [“la yuxtaposición, dentro del mismo intercambio de palabras, de pasajes de habla que pertenecen a dos sistemas o subsistemas gramaticales diferentes”].

Encuentro pertinente tomar el estudio de Zeledon para trazar relaciones entre el uso del *codeswitching* como estrategia lingüística y el análisis de las filtraciones del mapudungun en el corpus que me ocupa porque, en ambos casos, no se trata de literatura bilingüe, sino que su uso implica una serie de estrategias lingüísticas y, fundamentalmente, políticas, pasibles de ser analizadas como estrategias “comunalizadoras”.⁹² Así como la autora se pregunta si el uso del *codeswitching* en la literatura contribuye a la afirmación de la comunidad Latina, me pregunto si la presencia del mapudungun en estas obras, en cada una de las estrategias relevadas pero, sobre todo, en aquellas en las que la pérdida del idioma es puesta en evidencia, contribuye a la conformación de una comunidad que ya no puede descansar en una lengua común, pero

⁹¹ A partir de esta cita y en adelante, incluiré citas de Zeledon en su idioma original y las acompañaré de una traducción personal entre corchetes.

⁹² En relación al bilingüismo de los autores bajo estudio, Zeledon advierte: “Although the authors chosen for this study may or may not be fully bilingual, their literary production is not considered bilingual in the sense that they do not use the two languages in equal proportions.” (2) [Aunque los autores elegidos para este estudio pueden o no ser totalmente bilingües, su producción literaria no se considera bilingüe en el sentido de que no utilizan los dos idiomas en proporciones iguales.]

sí en la experiencia de su proscripción, de su persistencia puertas adentro y de su emergencia como estrategia política para nombrar aquello que no resiste traducción.

Para entender las razones que motivan este diálogo entre el uso del *codeswitching* y las estrategias lingüísticas de mi corpus, es preciso observar las similitudes y diferencias que subyacen a ambos fenómenos lingüísticos, a los fines de evitar análisis forzados o “aplicacionistas”. El estudio de Zeledon describe al *codeswitching* como un fenómeno propio del habla de individuos que habitan zonas fronterizas o de contacto: se trata de una característica generalizada del habla de aquellos que se encuentran entre dos realidades culturales y lingüísticas adyacentes, sea por procesos migratorios recientes o por descender de migrantes. En este sentido, es posible observar una distancia entre la posición lingüística de los autores de mi corpus, en las que media la historia de colonización del pueblo mapuche y la consecuente proscripción de su lengua, y el *codeswitching* como estrategia de la “Latino literature” producida por chicanos, nuyoricans, cubanos-americanos y dominicanos-americanos.⁹³ El denominador común a ambos estudios es que se trata de escritores “bilinguales” -en el sentido que Rodrigo Rojas confiere a este término- en tanto sujetos que habitan el espacio entre dos culturas y dos lenguas, como quedó dicho líneas arriba. Estos espacios bilinguales comparten una característica fundamental: la no pertenencia a la lengua hegemónica como lengua materna y, por ende, el status minoritario de la lengua materna.

Otro aspecto común es que, al menos en las obras que analiza Zeledon, se producen “cultural borrowings” (12) [préstamos culturales] a los que los autores acuden a causa de no contar con un término equivalente [“inexistence of an equivalent term” (13)] en la lengua hegemónica o matriz. Se trata de aquello que no puede ser dicho de otra manera, tal y como observó en muchas de las obras analizadas en este acápite. Y, al

⁹³ Respecto a las diversas nacionalidades de las que provienen los escritores del corpus analizado por Zeledon, la autora advierte: “Although they could all be classified as Latino writers under a general label, more specifically, Anaya is Chicano, Santiago is Nuyorican, Díaz is Dominican American, and García is Cuban American. This distinction is paramount as each national group can be identified with its own agenda in addition to the distinct history of each of the national groups represented by these authors, and their relationship vis-à-vis the United States.” (5) [Aunque todos ellos podrían clasificarse como escritores latinos bajo una etiqueta general, más concretamente, Anaya es chicano, Santiago es nuyorican, Díaz es dominicano-americano y García es cubano-americano. Esta distinción es primordial, ya que cada grupo nacional puede identificarse con su propio programa, además de la historia distinta de cada uno de los grupos nacionales representados por estos autores, y su relación con los Estados Unidos.] Zeledon opta por el término “latinos” para designar a este conjunto de escritores, cuya característica común es la procedencia de países de América Latina, más allá de la variación de nacionalidades y del tiempo de permanencia en Estados Unidos.

igual que en las obras que estudio, la presencia del *codeswitching* varía en la extensión de su presencia: en algunos casos se trata de palabras sueltas, en otros de párrafos enteros en español.⁹⁴

Pero más allá del estudio descriptivo de este fenómeno lingüístico, la autora adhiere al posicionamiento que entiende al uso del *codeswitching* como una estrategia política. Por esta razón, su estudio propone un cruce entre un abordaje sociolingüístico - a los fines de la descripción del fenómeno- y un abordaje desde la perspectiva de los estudios culturales, más específicamente desde los aportes de Pierre Bourdieu en relación al capital cultural que este código implica -a los fines del análisis de la estrategia política-. Su pregunta ulterior es ¿cuáles son las implicancias sociopolíticas del uso del *codeswitching*? La autora retoma aquí a Pierre Bourdieu según el cual “There is a linguistic market whenever someone produces an utterance for receivers capable of assessing it, evaluating it and setting a price on it (*Sociology*, 79)” (17). [Hay un mercado lingüístico siempre que alguien produce una declaración para los receptores capaces de evaluarla, valorarla y adjudicarle un precio.] Así, “Codeswitching can be viewed, used, and perceived as a means to empower readers (and obviously, writers) of Latino literature, to expand the territory gained by Latinos as a political and cultural force, and to challenge the hegemony of the English language, or the “English only” movement” (18). [*Codeswitching* puede ser visto, utilizado y percibido como un medio para potenciar lectores (y obviamente, escritores) de la literatura latina, para expandir el territorio ganado por los latinos como fuerza política y cultural, y para desafiar la hegemonía del inglés o el movimiento "sólo en inglés"].

En este punto, Zeledon relativiza la imposibilidad de traducción de los términos en los que los escritores alternan la lengua volviéndose sobre su lengua materna, para señalar que, aunque pudieran ser traducidos, persisten en español. Esta persistencia se explica, nuevamente, a través de los aportes de Bourdieu: la elección de determinadas expresiones por sobre otras, raramente responde a una concepción de la lengua como puro instrumento de comunicación. Es decir, se opta por incorporar esas expresiones clave en la lengua materna porque subyace a esa elección una estrategia política que funciona

⁹⁴ Afirma Zeledon: “The texts under study, whose matrix language is English, exhibit different levels of codeswitching: from the sporadic use of isolated words to whole paragraphs of Spanish content.” (14) [Los textos en estudio, cuya lengua matriz es el inglés, presentan diferentes niveles de intercambio de códigos: desde el uso esporádico de palabras aisladas hasta párrafos enteros de contenido en español.]

como una apelación doblemente dirigida: hacia la comunidad latina “para expandir el territorio ganado”; y hacia el inglés hegemónico, desafiándolo.

Preciso aquí apuntar algunas diferencias importantes en cuanto al carácter político de esta estrategia textual: en primer lugar, a diferencia de la comunidad latina en Estados Unidos, la comunidad mapuche⁹⁵ no se encuentra en instancias de expansión sino de reconocimiento, luego de un largo proceso de desintegración forzada. En este sentido, la presencia de la lengua indígena en esta literatura es una apelación a la comunidad mapuche para asumirse como tal, disputándole terreno a la vergüenza impuesta por siglos. En segundo lugar, es una apelación al español como lengua nacional/oficial: la presencia de una lengua *otra*, cuya existencia en estos territorios es anterior a la hegemónica, señala la imposición del español, la proscripción del mapudungun y su persistencia a pesar de todo.⁹⁶ Se trata, en suma, de una estrategia lingüística de “comunalización” que asume esta historia de proscripción, pérdida y recuperación, y en este sentido difiere de la “comunalización” a la que apela la comunidad de migrantes hispanos en Estados Unidos.

Por último, al igual que en el caso del corpus que estudio en esta investigación, Zeledon releva dentro de las estrategias de alternancia de lenguas, un corpus de “latino literatura” en el que la pérdida de la lengua y la opresión de la lengua hegemónica constituyen el tema de la escritura:

Other Latino authors have engaged in an even more dynamic codeswitching -or language alternation- to the point of producing bilingual texts, such as Gloria Anzaldúa’s *Borderlands/La Frontera*, in which the bilingual and bicultural condition of the writer is explicitly the subject matter of her writing: ‘Because we speak with tongues of fire we are culturally crucified. Racially, culturally and

⁹⁵ Apelo a esta denominación sólo a los fines de trazar comparaciones, pero ya ha quedado suficientemente explicitada la serie de problemáticas que acarrea hablar de comunidad mapuche.

⁹⁶ Vale aclarar que también el español preexiste al inglés en gran parte del territorio actual de Estados Unidos. La misma Zeledon da cuenta de ello al decir: “We should be reminded that the Hispanic presence in the United States dates to the 1500s, many years before English settlers arrived. As far as language is concerned, Spanish was spoken in parts of the current U.S. territory before English ever was, including present day Florida and the Southwest, initially claimed by Spanish explorers led by Ponce de León and Hernando de Soto, respectively.” (27) [Debemos recordar que la presencia hispana en los Estados Unidos data del siglo XVI, muchos años antes de que llegaran los colonos ingleses. En lo que respecta al idioma, el español se hablaba en partes del actual territorio de los EE.UU. antes que el inglés, incluyendo la actual Florida y el suroeste, inicialmente reclamada por los exploradores españoles liderados por Ponce de León y Hernando de Soto, respectivamente.] Sin embargo, no se trata de un idioma originario colonizado por otro, como es el caso del mapudungun y el español, sino de dos lenguas colonizadoras en pugna por un territorio.

linguistically *somos huérfanos* -we speak an orphan tongue' (80). (23) [Otros autores latinos se han involucrado en un *codeswitching* aún más dinámico, hasta el punto de producir textos bilingües, como Gloria Anzaldúa en *Borderlands/La Frontera*, en la que la condición bilingüe y bicultural de la escritora es explícitamente el tema de su escritura: 'Porque hablamos en lenguas de fuego somos culturalmente crucificados. Racial, cultural y lingüísticamente *somos huérfanos* -hablamos una lengua huérfana' (80).(23)]

No puedo dejar de advertir que es nuevamente la orfandad, como analizaba Mellado a través del término *kuñifal*, la línea de sentido a partir de la que se piensa esta experiencia en relación a la lengua. Y, al mismo tiempo, es esa experiencia común de orfandad, de lengua cuya ausencia se nombra desde esa posición bilingüal, la que crea comunidad. Una comunidad que ya no descansa en una lengua común como elemento religador, al modo en que Benedict Anderson piensa a las naciones modernas. Sino una que comparte una experiencia común de colonización, de proscripción lingüística, de diáspora y silenciamiento. Una comunidad que se nombra desde los rastros, también, desde todo ese material disperso y emergente que deja tras su paso el violento andar de la imposición lingüística. Hay en estas comunidades lingüísticas -la de la "latino literature" del *codeswitching* y la de la literatura que me ocupa- una superficie no tersa, no lisa sino estriada, que no puede normalizarse o decodificarse en una gramática porque es, en cada caso, una experiencia singular y, a la vez, común. No se trata de una neo-lengua que sintetice el proceso y arroje como resultado un nuevo idioma común a todos los mapuche en la diáspora. Pero sí es común el rastro, la huella emergente de un idioma que, de puertas adentro, irrumpe en la superficie de la lengua impuesta para nombrar lo que no puede y no quiere ser traducido. Y desde esa irrupción, habilita un *nosotros*.

2. Segunda parte

2.1. El fin de una comunidad. El inicio de otras

Al inicio de este capítulo, analicé el *lof* como forma predominante de organización del pueblo mapuche previa a la intervención de los Estados nacionales. Como se vio, el proceso de incorporación de las regiones patagónicas a las repúblicas en expansión desarticula el *lof* en tanto espacio comunal, imposibilitando que éste contemple a todos aquellos que se autodenominan mapuche. La expropiación y reducción de la tierra, la migración forzada de gran parte de su población y la reterritorialización en las periferias urbanas, imposibilita pensar al *lof* como la forma única y principal de comunidad, más allá de reconocer su persistencia en las zonas rurales del sur de ambas naciones. Estas subjetividades arrojadas fuera del espacio comunal ancestral, cuya “membresía” es puesta en duda al no poder vincular identidad con enclave, como señalan los aportes de Claudia Briones analizados en el primer capítulo, conforman otro tipo de comunidades que ya no radican en la pertenencia étnica común. En las distintas obras que conforman mi corpus, hallo una serie de agrupamientos que se forjan a partir de esta experiencia de intemperie, de ausencia de comunidad ancestral, y que convoca a otras subjetividades igualmente expulsadas. En este sentido, propongo en esta segunda parte del capítulo, rastrear las formas de comunidad que se conforman en los textos, cuyo denominador común ya no es un dato positivo -etnia, religión, nacionalidad, lengua, etcétera- sino la experiencia común de *otrificación*. Comenzaré por recuperar una serie de aportes teórico-críticos que me permitirán entablar un diálogo con estas comunidades desde perspectivas que enriquezcan su lectura.

En *Ciudad quiltra. Poesía chilena (1973-2013)*, Magda Sepúlveda piensa la ciudad chilena (principalmente Santiago, pero también Concepción) a partir de “lo quiltro”, es decir, de esas hablas “otras” que atraviesan la urbanidad y que ingresan a la poesía a partir de la creación de una estética que abreva, justamente, en las hablas alternas. El término quiltra o quiltro no tiene traducción fuera de Chile y, entre sus múltiples acepciones, significa perro que no es de raza, bullicioso, persona despreciable de ninguna importancia. Lo que le interesa atender a Sepúlveda son aquellas poéticas enunciadas desde los márgenes metropolitanos o desde las ciudades de provincias -“subjetividades callejeras desacomodadas de la cultura nacional” (18)- que encuentran en “lo quiltro” la clave de escenificación de la ciudad. Esa marginalidad a la cultura nacional no sólo residirá en la lengua, sino en todas aquellas formas desplazadas de la oficialidad que

conforman comunidad en el envés del signo Nación. Me interesa retomar el ensayo de Sepúlveda porque es a partir del recorrido cronológico a través de las generaciones poéticas surgidas en Chile durante ese período de cuarenta años -iniciado, no inocentemente, en el año del comienzo de la dictadura pinochetista- que la autora delimita comunidades quiltras forjadas a contrapelo del fin de la comunidad nacional. A partir de la dictadura, la comunidad concebida como pueblo chileno está perdida, afirma Sepúlveda. Hay un imposible que se impone con el gobierno de facto y es el de pensarse como un todo, como una unidad-nación. La fragmentación de ese cuerpo llamado pueblo (nunca homogéneo ni total, pero sometido a una inevitable desintegración fragmentaria a partir de este momento) hace que la comunidad se vuelva una pérdida o una imposibilidad: el signo Nación expone su carácter más totalitario y en ese gesto totalizador, triza, aún con la recuperación democrática, toda posible concepción de nación-comunidad.⁹⁷ Pero lo quiltro responde desde los márgenes, desde esas subjetividades desacomodadas de la cultura nacional, habilitando un espacio en el que resurgirá lo colectivo, habilitando un ser-en-común.

En el capítulo “La palabra chileno nada puede expresar: poesía mapuche”, la autora se adentra en el análisis de las heterogéneas poéticas que producen estos poetas, desde los distintos escenarios que habitan. La oposición ciudad/*lof*, como los dos espacios desde los que emerge la poética mapuche, es entendida como un paralelo a la oposición letra/naturaleza. Mientras la primera es la forma de la concentración del poder colonial (la ciudad letrada), la segunda es el hábitat de la naturaleza y de la reciprocidad con ella. La hipótesis desde la que parte el análisis de Sepúlveda es que “la poesía escrita por mapuches a partir de los años 90, funciona en diálogo con la defensa territorial mediante diversas estrategias retóricas” (215). La primera estrategia que distingue es la elaboración de un territorio en el que se da una convivencia perfectamente armónica entre el sujeto y la naturaleza, un sujeto que ve en ella el archivo de su memoria histórica. La segunda estrategia consiste en la poetización de las tensiones que produce su permanencia en la ciudad y el deseo de volver al espacio rural. La tercera estrategia busca reclamar

⁹⁷ Rita Segato, en *La guerra contra las mujeres* (2018), señala: “La tristeza que impregna la sociedad chilena es frecuentemente asociada por la propia gente al efecto de precariedad que ese modelo le imprime a la vida, en un sentido del término precariedad que lo desvincula a la idea de pobreza o carencia para significar con precisión precariedad de la vida vincular, destrucción de la solidez y estabilidad de las relaciones que arraigan, localizan y sedimentan afectos y cotidianos. La experiencia de la intemperie y desprotección se apodera así de una nación.” (109). En el planteo de Segato, al igual que en el de Mellado recuperado en la primera parte de este capítulo, la carencia de comunidad constituye una intemperie.

simbólicamente el espacio de la ciudad como territorio mapuche. Sin embargo, advierte la autora, “Estas formas de codificar la reterritorialización no definen grupos de poetas, sino libros” (215).

El mapa de poéticas mapuche que analiza Sepúlveda, incluye una serie de poemarios que no forman parte del corpus que trabajo aquí, razón por la que advierte una serie de estrategias poéticas que no necesariamente se hallan en las obras que estudio. En el corpus que analizo, resultan claros los procesos de arreo y reterritorialización de la cultura mapuche, por lo que, como decía en el primer capítulo, se trata de poéticas que entablan una relación de correspondencia no necesaria con la procedencia étnica. En este sentido, me interesa ahora indagar las formas de comunidad que se establecen a partir de lo que Pacheco Rivas señalaba líneas arriba como el fin del *lof*: la intervención de los Estados en las regiones patagónicas, la imposición de un sistema de reducciones en tierras infértiles y pequeñas o en las periferias urbanas, la reterritorialización forzada. Si vuelvo sobre los aportes del crítico, la comunidad es en el pueblo mapuche esta segunda forma organizacional, surgida una vez expropiada la tierra. Comunidad y pérdida, o comunidad como respuesta ante la pérdida, implicaría así una configuración sólo posible a partir de la llegada del “otro” -en este caso, el Estado nación- en tanto amenaza de desintegración.

Como se puede apreciar, tanto Sepúlveda como Pacheco Rivas piensan en formas de la comunidad que surgen a partir de la desarticulación de otras formas comunales previas: el *lof* en el caso de Pacheco Rivas a partir de las intervenciones nacionales en la territorialidad mapuche a partir de la Conquista del Desierto y la Pacificación de la Araucanía; la nación chilena, en el caso de Sepúlveda a partir de la dictadura militar. Ambos piensan en procesos que implicaron una discontinuidad en el tiempo relativamente homogéneo de cada una de esas formas de comunidad, que implicaron un “parteaguas” disruptivo de la integridad comunal.

Esta concepción de la comunidad emergente a partir de procesos que minan las formas en que ésta se había configurado hasta entonces, constituye un núcleo de problematización central de las reflexiones de Jean Luc Nancy y de Roberto Esposito. Ambos, en diálogo con la tradición filosófica abocada a pensar la noción, logran concebir una comunidad “desenclaustrada”: ya no se tratará de una comunidad del ser-común, es decir, del componente positivo que agrupa a los sujetos por la pertenencia compartida, sino del ser-en-común, es decir, por una falta que reúne en la comparecencia.

En el “Prefacio a la edición en español” de *La comunidad inoperante* (2000), Jean Luc Nancy propone pensar la comunidad a partir de un parteaguas: el exterminio acometido por los nazis en nombre de la comunidad. Este genocidio, sostiene, puso fin a la posibilidad de pensar todo dato del ser común, sea la sangre, la filiación, la esencia, el origen o la identidad. Para Nancy, las dos formas de comunidad concebidas -al menos en el continente desde donde piensa- hallaron su ocaso tras el paso del nazismo: trátase del comunismo -comunidad basada en la praxis, aunque no exento de víctimas-, o del fascismo, cuyo dato común, como se sabe, es la esencia. Según el filósofo, “el testimonio más importante y el más penoso del mundo moderno (...) es el testimonio de la dislocación o de la conflagración de la comunidad” (13). Agotado el emblema del comunismo en manos de sus propios suscriptores, y abandonados todos los intentos de oposición comunitaria al comunismo, parece que ya ni siquiera se tratara de pensar la comunidad. El mundo actual, sostiene Nancy, no nos propone ninguna innovación en la figura de la comunidad, más allá de las comunicaciones y del “mundo multirracial”. Quizás esta ausencia de propuestas sea el motivo-motor para seguir pensándola. La emergencia del individuo como forma única de emancipación de las tiranías, es la evidencia más clara, el “residuo”, en palabras del autor, que dejan todas las tentativas y la disolución de la comunidad:

Por lo demás, no se hace un mundo con simples átomos. Hace falta un *clinamen*. Hace falta una inclinación del uno hacia el otro, del uno por el otro o del uno al otro. La comunidad es al menos el *clinamen* del «individuo». Pero ninguna teoría, ninguna ética, ninguna política, ninguna metafísica del individuo es capaz de encarar este *clinamen*, esta declinación o este declinamiento del individuo en la comunidad. (15)

En el *Coloquium* con el que Jean Luc Nancy prologa *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (2003) de Roberto Esposito, Nancy confiesa una hesitación semántica ante el “nosotros”, es decir, ante un “algo” que nos articule como comunidad que ya no sea la sustancia, la filiación, la esencia, el origen ni la consagración. La reflexión de Esposito se encauza en estas mismas líneas: pensando en la diferencia entre “ser común” y “ser en común”, el autor aclara que “es común lo que une en una única identidad a la propiedad -étnica, territorial, espiritual- de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común” (25).

Para apartarse de esta concepción de la comunidad basada en la propiedad, advierte la necesidad de buscar el origen etimológico del término *communitas*. En su primera definición, “común” es lo que se opone a “propio”: concierne a más de uno, es público, contrapuesto a privado/particular. En la partícula *munus*, lo que prevalece es la reciprocidad o mutualidad del dar que determina entre el uno y el otro un compromiso y un juramento común. ¿Qué cosa tienen en común los miembros de una comunidad? ¿Es una “cosa”/“sustancia”? Esposito afirma que los diccionarios antiguos advierten que *communis* alude a quienes comparten una carga, un deber, una deuda. Es decir, un conjunto de personas unidas más por un menos que por un más. En consecuencia, quienes comparten una comunidad no hallan un principio de identificación ni tampoco un recinto aséptico en cuyo interior se establezca una comunicación transparente, sino el vacío, el extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos. La comunidad no puede ser entendida como una corporación; tampoco como un modo de ser ni de hacer: es la exposición del sujeto que interrumpe su clausura y lo vuelve hacia el exterior.

Esposito plantea una oposición que entiendo crucial para la lectura de las comunidades poéticas que propongo: se trata de la oposición inmunización/*communitas*, entendiendo que el inmune es el contrario del ser en común. Esta oposición es, desde su perspectiva, la grieta de la Modernidad: el hombre moderno asigna un precio a cada oferta y no está dispuesto a aceptar un don que es incapaz de retribuir. Aquí surge el individuo en tanto tal, librándose de toda deuda que lo vincule mutuamente.⁹⁸ Si la comunidad es la salida al exterior del sujeto moderno, la entificación afirmativa es el procedimiento inverso: para Esposito ésta, en tanto pretensión de “lo auténtico”, constituye la más ferviente negación de la comunidad, en la medida en que se explica por medio de la dialéctica de la pérdida y el reencuentro de la esencia. Si la comunidad es la salida al exterior del sujeto moderno, toda entificación afirmativa -en sus formas de fusión, de endogamia o de identificación- es la interiorización de esa exterioridad. “Una vez que se la identifica (con un pueblo, una tierra, una esencia), la comunidad queda amurallada dentro de sí misma y separada de su exterior, y la inversión mítica queda perfectamente

⁹⁸ Apelo a la noción de mutualidad aquí, sabiendo que ha caído en desuso, pero entendiéndola pertinente para analizar una forma de vínculo que implica reciprocidad y correlatividad entre las partes. No se trata simplemente de una concepción solidaria de lo vincular, sino de un compromiso vital como sustento del vínculo.

cumplida” (44-45). El pensamiento de la comunidad comienza donde termina esta explicación dialéctica, sostiene.

En el mismo sentido, Nancy encuentra en el pensamiento de Bataille un rastro de esta comunidad del afuera. La “conciencia extática” es para Bataille la clave de la comunidad: el sujeto tiene conciencia *en* la comunidad y *a través* de ella. Así, por ejemplo, los ideales de igualdad y justicia son la conciencia extática de la concepción comunista de la comunidad, sin los cuales este es una farsa. No se trata ya de la comunión de las singularidades en una totalidad superior a ellas e inmanente a su ser común, como en el caso del cristianismo: se trata de la comunicación. Pero no en tanto vínculo de carácter intersubjetivo, sino de la comparecencia, del “entre” que hay entre *vos* y *yo*. Lo común surge a partir de la comparecencia de las singularidades, afirma Nancy (2000 72).

En este sentido, Bataille es sin duda el primero en hacer, o quien hizo de la manera más aguda, la experiencia moderna de la comunidad: ni obra que producir, ni comunión perdida, sino el espacio mismo, y el espaciamiento de la experiencia del afuera, del fuera-de-sí. El punto crucial de esta experiencia -al revertir toda la nostalgia, vale decir toda la metafísica comulgante- fue la exigencia de una «conciencia clara» de la separación, vale decir de una «conciencia clara» (...) de que la inmanencia, o la intimidad, no puede ser *reencontrada*, y de que, en definitiva, *no tiene que ser encontrada*. (30)

Esta idea de Bataille de la conciencia clara de que la inmanencia -esa forma de comunión con la esencia de la que participaba el cristianismo- no puede ser encontrada, apunta en la misma dirección que la advertencia de Esposito: no podemos seguir pensando la comunidad desde la operación dialéctica de pérdida/reencuentro de esta con una esencia, un pueblo, una sangre, etc. Porque es allí donde la inversión mítica de la comunidad queda perfectamente cumplida. La frase de Bataille “Si ve morir a su semejante, un viviente ya no puede subsistir sino *fuera de sí*” es lo que habilita en Nancy la idea de que es la muerte del otro lo que revela la comunidad.⁹⁹ No hay comunidad de

⁹⁹ Dice Nancy: “El reparto responde a lo siguiente: lo que la comunidad me revela, presentándose mi nacimiento y mi muerte, es mi existencia fuera de mí. Lo que no quiere decir mi existencia investida en o por la comunidad, como si ésta fuera otro sujeto que me releva, bajo un modo dialéctico o bajo un modo comulgante. *La comunidad no releva la finitud que expone. Ella no es, en suma, más que esta exposición.* Es la comunidad de seres finitos, y en cuanto tal ella misma es comunidad *finita*. Vale decir, no comunidad limitada con respecto a una comunidad infinita o absoluta, sino comunidad *de* la finitud, porque la finitud «es» comunitaria, y porque ninguna otra cosa es comunitaria.” (37-38) La insistencia con la que Nancy remarca la finitud como único componente común tiene por objetivo, precisamente, desarmar una tradición tendiente a pensar la comunidad a partir de un dato positivo común –entificación afirmativa, en términos

inmortales porque es en la propia conciencia de la muerte -una muerte que ya no implica una trascendencia en la inmanencia, ya no implica una comunión- donde se expresa la comunidad. “Una comunidad es la presentación a sus miembros de su verdad mortal” (26). Esta subsistencia *fuera de sí* ante la constatación de la muerte es la munidad que nos hace comparecer expuestos.

Ambos pensadores entienden que contamos con la evidencia innegable de nuestro *ser-juntos* y que, si nos distinguimos, si podemos decir *yo*, es que somos varios, es que hay un *nosotros*. Pero advierten, sin embargo, que ninguno de los elementos sobre los que descansaba la conformación de una comunidad puede seguir funcionando como factor aglutinante, como fundamento del *nosotros*. Tanto Nancy como Esposito se ven instados a pensar la comunidad frente a un escenario que anuda el individualismo y el fracaso de las esperanzas comunistas, a la vez que se niegan a concebir la comunidad como una subjetividad más vasta, una especie de individualismo hipertrofiado que la entienda en términos de “unidad de unidades”.

Las poéticas que estoy estudiando desafían ambos extremos al mismo tiempo: no se trata de comunidades basadas en una esencia, en un origen o en una consagración, como tampoco en una praxis; al tiempo que no podría leerlas como una suma de subjetividades individuales, ya que configuran comunidades y no meras sociedades. No se trata de un mundo hecho de simples átomos, parafraseando a Nancy. Resumiendo, desde la perspectiva en que la estoy pensando, la comunidad no puede ser entendida como una corporación, tampoco como un modo de ser ni de hacer. Es, en todo caso, la exposición del sujeto que interrumpe su clausura y lo vuelve hacia el exterior. De esta manera, comunidad se opone a inmunidad: lo inmune es lo contrario a lo común, en la medida en que no se está dispuesto a aceptar un don que no se es capaz de retribuir. Surge el individuo como tal, librándose de todo compromiso que lo vincule mutuamente. Es desde esta premisa que Espósito asevera que la comunidad no es, entonces, la propiedad común sino la expropiación: el impulso “expropiativo” que nos pone en relación con el otro también expropiado.

de Esposito-, o a partir de una trascendencia en un más allá final que nos reúna, como propone el pensamiento judeo-cristiano. No hay sino finitud, la conciencia de la propia muerte revelada en la muerte de un semejante.

Propongo pensar estas comunidades poéticas precisamente a partir de la noción de *munidad*, es decir, de la expropiación, del fuera de sí que los vuelve hacia el exterior. Ya no se tratará de pensarlas desde una entificación afirmativa que las recentre en la etnia, sino del estado de exposición que muestra las heridas de cada singularidad y hace posible el contagio. Comunidades de la *munidad* surgidas, una vez más, de la historia común de vulneración y de exclusión; comunidades forjadas a la luz de la apertura del sujeto en su completa exhibición. Voy a adentrarme en *La calle Mandelstam y otros territorios apócrifos* (2016), de Jaime Huenún Villa y en *Mapurbe, venganza a raíz* (2009), de David Aníñir, para recorrer luego, también desde esta hipótesis, las obras de Adriana Paredes Pinda y de Roxana Miranda Rupailaf. Me interesa observar el modo en el que se configuran comunidades que ya no sólo no se fundan en la pertenencia étnica, la unidad de lengua o la espiritualidad, sino que trascienden además la proximidad espacio-temporal. La *munidad* que reúne como dato común alcanza latitudes igualmente distantes en ambas dimensiones.

Hay un elemento transversal en todas estas comunidades: sus miembros comparten el denominador común de “la existencia contemporánea en la periferia del mundo” (12), como afirma Grínor Rojo en su prólogo a *La calle Mandelstam*. Constituyen comunidades de decadentes, de subalternos, de expulsados/exiliados, de marginales o de adictos. *La calle Mandesltam y otros territorios apócrifos* reúne tres títulos: *Puerto Trakl* (2001); *Fanon city meu* (2015) y *La calle Mandelstam* (2016). Como apunta Grínor Rojo, cada uno de estos territorios es vigilado por un ángel tutelar: el poeta austríaco Georg Trakl, el revolucionario ensayista martiniqués Frantz Fanon y el poeta ruso Osip Mandelstam. En diálogo con ellos forjará Huenún estas comunidades del borde.

A *Puerto Trakl* asiste la comunidad de los decadentes: prostitutas, borrachos, polizontes y poetas destinados al olvido se reúnen en sus bares, muelles, malecones y playas sombrías.

Bajé a Puerto Trakl entre neblinas./ Buscaba el bar de la buena suerte para charlar sobre travesías./ Pero todos miraban la estrella polar en sus copas,/ mudos como el mar frente a una isla desierta./ Salí a vagar por las calles con faroles rojos./ Las mujeres se ofrecían sin afecto, fragantes y cansadas./ ‘A Puerto Trakl los poetas vienen a morir’, me dijeron/ sonriendo en todos los idiomas del mundo./ Yo les dejé poemas que pensaba llevar a mi tumba/ como prueba de mi paso por la tierra.

(5)

Este poema, que da inicio al recorrido por el puerto, comienza con el descenso del yo poético al bajo fondo de los olvidados, de los miserables que aletargan sus horas alrededor de una copa. Aquí no hay travesías ni buena suerte, sólo hay solitarios personajes curados para siempre “de todo temor/ y de cualquier destino” (9). Este es el primero de los tres poemarios incluidos en *La calle Mandelstam y otros territorios apócrifos*. Quizás sea este el primero de los recorridos por estas territorialidades del borde, en las que confluyen comunidades basadas en la munidad. Aquí no hay personaje que no delate su infortunio. Como dice Naín Nómez en la contratapa de la primera edición de este poemario, el destino del yo poético es un puerto fantasmal que funciona como paradero de todos los peregrinos en busca de arraigo, búsqueda que está desde su inicio condenada al fracaso. No hay asilo ni abrigo en este puerto imaginario, “lugar de transición entre la vida y la muerte”, en palabras de Nómez. Sólo hay otros *otros*, igualmente decadentes, exponiendo sus heridas e invitando al contagio. “Bebimos el vodka de madame ‘Su’/ en el hotel Melancolía./ Nos habló de sus novios,/ su vejez/ y de unos gatos perdidos en el puerto./ La noche llegó desde un poema de Trakl/ que ella guardaba en la memoria./ Alzamos nuestras copas y, sin prisa,/ cada cual volvió a su propia/ y cotidiana decadencia” (19). El puerto es siempre un lugar de pasaje, entre la tierra y el mar, entre quien llega y quien se va, entre un aquí y todos los allá posibles. Pero los habitantes de Puerto Trakl no tienen tránsito, están allí en la estaticidad de quienes fueron ya desterrados de todo destino.

Fanon city meu señala desde el título una encrucijada de sentidos: Fanon como ángel tutelar, presencia anticipada en un breve epígrafe perteneciente a *Piel negra, máscaras blancas* donde se lee “adoquines desiguales, cantos que ruedan bajo los pies”; *city* como la forma más cruda de nombrar la ciudad y su hostilidad, un término en inglés cuyo carácter de palabra extranjera de a ratos se olvida; y *meu*, preposición en mapudungun que se traduce como “con” o “en”, dependiendo del contexto. En esta encrucijada se reúnen una serie de subjetividades subalternas, los habitantes de la ciudad Fanon. “No las actuaciones épicas de los viajeros revolucionarios, los que envejecieron, murieron y se marmolizaron en las estatuas de la memoria oficial, sino las otras anónimas...” (12), dice Rojo. ¿Quiénes son esos otros anónimos que conforman la comunidad de la ciudad Fanon? Son los zambos que cantan su gorda plegaria de vudú; son los indios oprimidos por los gamonales; son los negros esclavos; son la gente quechua, los vagos morenos amazónicos que se unen a Sendero Luminoso. En muchos

casos, se configuran distintos *yo* poéticos que reconstruyen la voz ausente de los relatos historiográficos desde su afuera constitutivo, al igual que en el poema “UNO (Forrahue)” analizado en el capítulo anterior. Es el caso del siguiente fragmento, por ejemplo:

Temblábamos de miedo, te lo juro,/ vigilando en los camiones/ a esa chusca tropa de fanáticos./ Chacanas tutelares de bronce y de alpaca/ colgaban relumbrando de sus cuellos./ Borrosos tatuajes del Chimú/ marcaban sus brazos engrillados. La orden fulminante fue soltarlos en la sierra/ y darles por la espalda/ sin un asco con los Aka./ Murieron, pues así, en nombre del futuro./ Cayeron, pues así, mirando hacia el pasado. (51)

En otros casos, son las propias subalternidades las que asumen la voz poética, y trazan la comunidad de desheredados que conforman, describiendo su suerte:

Seguimos el Sendero Luminoso/ convocados por los apus/ de los cerros de Ayacucho./ Nos armamos con los rifles de Guzmán/ y huaracas que tejimos/ con pulido cuero andino./ En las sierras se unieron a nosotros/ tribus campas, gente quechua/ y unos vagos morenos amazónicos/ que debían varias cuentas a la ley./ Nos barrieron en El Yuro sin piedad, y dejaron nuestros cuerpos/ al arbitrio de las moscas,/ al regalo de los buitres./ Desde entonces caminamos sin destino/ por los guetos y las ferias/ de los zambos cimarrones./ Y en las noches robamos las monedas/ a la sucia y fea fuente/ de las viejas utopías. (56)

En esta comunidad de expulsados ingresan también las bandas de sicarios que bajan desde el Cerro de la Cruz a rodear un edificio para la próxima emboscada; también Jaime Cruzeiro, músico mendigo y habitante de cualquier plaza, que sosteniendo monedas tararea su “canción de piedra/ balada de la nube/ tonada de la garza de escarba en los jardines” (64). Un mendigo que trae de regreso a aquel de *El paseo Ahumada* (1983), de Enrique Lihn. Son estas subjetividades que están fuera de la ley, las que se reúnen en el territorio apócrifo de Ciudad Fanon. Allí, las temporalidades también están en una encrucijada: esta reunión en Fanon city de personajes distintos y distantes en el tiempo, en la que conviven los mercenarios y espías de Pizarro, los gordos gamonales de la sierra peruana, la vidente lucumí que cambió la nigromancia por la seducción a los turistas en La Habana, los cetrinos guerreros mocovíes, y Abebe Abikila, el maratonista etíope que descalzo le granjeó la primera medalla de oro al continente negro, forja una comunidad en la que se yuxtaponen temporalidades y espacialidades disímiles en la que el dato común vuelve a ser la experiencia del mundo desde la periferia. Como se lee en los versos

dedicados al maratonista etíope: “Los pies de Abebe Abikila/ portaban los guardias blancos.// Cubiertos por su bandera/ en vitrina de cristal/ vimos los restos heroicos.// Honores hubo en creole/ en patois y en papiamento/ mientras los niños jugaban.// Doce comunas bailaron/ al hijo de los pastores/ dejando sangre en el polvo” (75). Tres lenguas se mencionan en este poema -el patois, el creole y el papiamento-, todas ellas subalternas, las lenguas de los territorios colonizados. Ellas, como el mapudungun, son idiomas disglósicos que comparten una historia de estatus inferior, de *otricación*. “Tras los áridos colores del combate, / ved de nuevo, desandando, / el terrible resplandor de nuestra historia” (81). Con estos versos se cierra *Fanon city meu*: una visión, a espaldas de la historia, de esta comunidad de subalternidades.

Si, para Grínor Rojo, Trakl, Fanon y Mandesltam son los tres ángeles tutelares de cada territorio, destaca a Mandesltam que, a diferencia de los otros dos, encarna una presencia mucho más visible, hasta constituirse en el interlocutor cuyo destino está asociado al yo poético: “¿Qué seremos finalmente sino dos / disparatados y enjutos / maestrillos del exilio?” (123). En *La calle Mandelstam* se superponen los exilios, en una multiplicidad de formas: el andén, el insomnio, la estepa siberiana, el idioma extranjero, el silencio. Poetas y exilios, exiliados incurables -dirá Rojo- más allá de sus esfuerzos por vincularse, por subirse “al tren que parte/ hacia la nieve gris de la Revolución” (92). Diáspora y exilio son experiencias que reúnen a estos interlocutores, Mandelstam y el yo poético: “Aún no te has muerto, aún/ no estás solo./ La patria del exilio es un arbusto/ creciendo lentamente/ bajo el sol de otro planeta” (91). Y, en la página siguiente:

Sentimos el invierno en el estómago,/ y no podemos, como antes, mordisquear/
con vano y fino orgullo/ hierbas, cortezas y piedras/ en los ásperos caminos de la
diáspora./ La poesía nos dejó/ arrugas en los ojos y en la lengua/ un huevo
diminuto envuelto en un pañuelo/ y el humo del tren que parte/ hacia la nieve gris
de la Revolución. (92)

Estos poetas habitan una diáspora, un territorio otro, ajeno, que comienza cuando inicia la escritura: si Siberia fue la condena, el ostracismo de Mandelstam tras los versos de injuria a Stalin, la cárcel fue un exilio de segundo orden. El primero, el que comparte con este yo poético, viene dado en el oficio: “Los poetas, la verdad,/ no salen en las fotos” (109). Acaso el “simple error de las estrellas” (89) que conduce a la calle Mandelstam sea justamente eso: una forma de estar siempre al margen, mirando desde el andén el tren que parte hacia la Revolución, “hacia la nueva felicidad” (92). Otro exilio es el insomnio, un

paréntesis insoportablemente abierto en la noche que otros duermen. El insomnio, como el idioma extranjero, impone una gramática que desconocemos, que nos expulsa hacia un adentro irremediable: el silencio. “No te quedes dormido, prisionero,/ vela y canta en la estepa del insomnio/ al futuro que yace como un fósil/ bajo el hielo endurecido por la luz” (100).

Las comunidades de Huneún son apócrifas: comunidades poéticas en las que se reúnen subjetividades periféricas, subalternas, exiliadas y decadentes de temporalidades y espacialidades disímiles. La historia común, el dato común de estas comunidades es precisamente ese, el de ser expuesto en su completa vulnerabilidad. No hay aquí individuos clausurados, dispuestos al cuidado celoso de su inmunidad: hay reunión en la munidad, en la historia que los volvió *otros*, cuya respuesta a la intemperie es la comunidad de la munidad, la apertura al contagio de las heridas.

La comunidad que se forja en *Mapurbe, venganza a raíz* (2009) nada tiene de apócrifa o alucinada. Es la experiencia cruda y descarnada del habitar la periferia santiaguina: allí están los pobladores de las comunidades callampas, de las tomas de terrenos, de las operaciones sitios y viviendas asignadas por los gobiernos de turno. Son mapuche, reterritorializados en los bordes de la *city*, desterritorializados previamente de la *mapu*. Sin intenciones de incurrir en biografismos, creo necesario apuntar que esta territorialidad del borde es la de David Aníñir, nacido y criado de la Población Intendente Saavedra (ex Colo-Colo) en pleno Cerro Navia. Como analiza Magda Sepúlveda en el ensayo ya citado, los pobladores, aquel actor social dinámico y sujeto de cambio al que le cantó Víctor Jara, es borrado de la escena neo-liberal inaugurada con el pinochetismo. En su lugar se erigirá la familia -ahora desde el núcleo privado del hogar y del encierro- como sustituto de aquel sujeto político enaltecido en el programa de la Unidad Popular. Aquí, “la comunidad de pobladores” marca su ocaso, pero emergen, casi en revancha, las comunidades callampas donde la alianza entre excluidos y mapuche desterritorializados marca el otro/*outsider* ya no cifrado exclusivamente en la etnia sino en la intersección clase/etnia. Como lo expresa José Ancan Jara en su prólogo a la obra, titulado “El poema a la vena entra lloviendo por el paisaje. Algunas impresiones desde/sobre los márgenes de *Mapurbe*”:

Es que en el enclave mapuche en el que creció, casi todos sus vecinos son mapuche y, además, en ese espacio, las carencias sociales del entorno hacen que a los no mapuche no se les vea como *wingkas*, o como enemigos. En una población que se

originó en una toma de terrenos, y que se consolidó en la lucha popular contra la dictadura en la época de las protestas de los 80, los enemigos verdaderos y permanentes siempre van a ser los representantes del poder. (14)

Aniñir ingresa a la poesía de una manera igualmente marginal, escribiendo las cartas que su madre huilliche enviaba a su familia en el sur. “La carta por encargo, al convertir la vivencia ajena en propia a través del texto, se conforma así en un ejercicio inicial de la metáfora poética posterior” (14), dice en el prólogo Ancan Jara. Se trata de una marginalidad sostenida que encuentra múltiples encarnaciones: en habitar una población callampa, en tomar la ciudad por asalto, “somos los nietos de Lautaro tomando la micro/ para servirle a los ricos” (76), en la organización del trabajo, “Somos hijos de lavanderas, panaderos, feriantes y/ ambulantes/ somos de los que quedamos en pocas partes” (75), en el gesto revés que se para irreverente a decir. Como dicen los versos “Poesía a lo que escribo”: “Auspiciado por mí mismo/ traído desde el periférico cordón umbilical,/ que da vida a los cabros que escuchan mis poemas,/ levanto este universo poético,/ desde el río Mapocho hacia abajo/ sobre mojones cristalinos que navegan hasta el mar” (27). La comunidad que “escucha” (y no que “lee”) sus mapuchemas -neologismo con el que el poeta denomina a sus poemas, como se vio en la primera parte de este capítulo- comparte un periférico cordón umbilical tan *border* como el cordón suburbano que rodea Santiago.

En *Mapurbe* hay, además, una comunidad de evasión creada a partir del consumo de estupefacientes. La evasión es potestad de los adictos y, si bien no hay comunión -el viaje se atraviesa en una absoluta soledad- sí hay comunidad en el código y en la experiencia de marginalidad compartida. Aquí no ingresan los *wingkas*, los representantes del poder central, como lo define el prologuista. Así como en el asalto a la ciudad los callamperos atraviesan aduanas y son sus cuerpos marcados los que se desplazan en un territorio expropiado, en la comunidad de la evasión la operación se invierte, y quienes allí ingresan se anudan en un mismo cordón evasivo y periférico. En el poema “María Juana, la mapunky de La Pintana”, se lee: “eres la mapuche ‘girl’ de marca no registrada/ de la esquina fría y solitaria apegada a ese vicio/ (...) Loca mapunky post-tierra/ entera chora y peluda/ pelando cables pa’alterar la intoxicada neuro” (32-34). Aniñir crea una analogía entre estupefacientes y poesía que se evidencia en “El pewma del mundo trasero”: “Así era allá/ aquí sólo soy un traficante de sicotrópicas líneas/ soy el werkén de tus pewmas” (43). El cuerpo se convierte así en un territorio vedado a las fuerzas

represivas del Estado y es, a su vez, la representación material de esta comunidad de evasión. La analogía estupefacientes/poesía queda definitivamente establecida en los versos “El poema a la vena entra/ alterando las pulsaciones x minuto x hora/ x día x noche/ x vida x muerte/ El poema a la vena entra lloviendo por el paisaje” (73).

Así, en este poemario de Aniñir relevo dos tipos de comunidades igualmente ligadas a la exclusión: la de la periferia urbana, ese territorio de extramuros de la ciudad que se eleva a costa de recolección de chapa y cartones, de campesinos e indígenas desarraigados, de clases medias-bajas que en eras neoliberales son desclasadas y arrojadas a esa intemperie. Es decir, un afuera del urbanismo higiénico de la ciudad modelada, un más allá de la ciudadanía propuesta desde los Estados nacionales. Y, por otra parte, una comunidad de la evasión mediada por el consumo de estupefacientes. Esta comunidad habita otro afuera, el de la buscada pérdida de la conciencia, el del viaje anestésico que libera -al menos momentáneamente- el peso de múltiples carencias acumuladas.

Aniñir y Huenún forjan, de distintas maneras, comunidades del afuera. El primero, en territorialidades híper reales, basadas en la experiencia cotidiana de la exclusión. El segundo, en territorialidades apócrifas, falsas ciudades, puertos y calles, en las que se reúnen subjetividades expulsadas de distintos y distantes tiempos y espacios. Unas y otras conforman comunidades quiltras, desplazadas de la oficialidad, que se agrupan alrededor de una falta, de una munidad, exponiendo sus heridas.

Para finalizar este apartado, resulta interesante pensar la oposición que Rita Segato propone entre los términos “comunidad” e “intemperie”. Para la antropóloga, la intemperie a la que se ve expuesto el sujeto moderno a partir de las nuevas formas de guerra es producto de la falta de vida vincular y entiende que sólo es posible combatir dicha intemperie a partir de la promoción de la vida comunal. En este sentido, afirma:

Creo inclusive que es posible hablar de una nueva forma de terror asociada a lo que he llamado aquí “intemperie” y que no sería otra cosa que un limbo de legalidad, una expansión no controlable de las formas paraestatales de control de la vida, apoderándose de porciones cada vez mayores de la población, en especial de aquellos en condición de vulnerabilidad, viviendo en nichos de exclusión (Segato 2018 110)

La intemperie es la ausencia de vida vincular, de trama afectiva capaz de abrigar no los embates del frío sino la precariedad a la que expone el individualismo en tanto

máxima expresión de la desintegración de la comunidad. Esta oposición señalada por Segato, comunidad e intemperie, dialoga claramente con la propuesta desde la que Esposito y Nancy piensan lo común a partir del declive de las experiencias precedentes de la comunidad. Si el dato más constatable de la conflagración de la comunidad es el individualismo reinante de la era neoliberal, esa intemperie a la que hemos sido arrojados y que nos hace comparecer con una sola certeza común, la de nuestra propia finitud, no hay comunidad posible por fuera de nuestra común munidad.

2.2. Nosotras, las condenadas: comunidades femeninas en la poesía mapuche de mujeres

Quiero ahora adentrarme en el análisis de los poemarios de las autoras mujeres, atendiendo al modo en que la marca de género funciona como un dato común sobre el que se forja comunidad. Allí la munidad surge en la intersección de género y etnia, una vez más, a partir de una historia común de *otrificación*.

El epígrafe con el que Adriana Paredes Pinda inicia *Parias zugun* pone de manifiesto una de las tres problemáticas fundamentales que Fernanda Moraga advierte en sus múltiples estudios sobre la poesía de mujeres mapuche (2008, 2009, 2014): la pulsión por una genealogía femenina. Allí se lee: “*A mi madre, Marina Pinda Antías, este mi duelo, a la hija de la hija de la hija...*” (9). Coincido con la lectura de Moraga en este rasgo fundamental, pero advierto que hay, además, diversas líneas de sentido que se anudan en la noción de condena, y que sobrepasan la pulsión por la construcción de una genealogía femenina habilitando otras formas de *nosotras*. Me refiero a la experiencia de la desterritorialización forzada, a la prohibición de una lengua hereje -el mapudungun-, a la subalternización de la identidad de género y de etnia, y a la censura del erotismo femenino: de todas estas formas de castigo emerge una comunidad, la de las condenadas. Es posible leer estas mismas líneas de sentido en el poemario *Seducción de los venenos* (2008) de Roxana Miranda Rupailaf: si bien no se encuentran cada una de ellas de manera regular y en las mismas proporciones en cada poemario, se trata de tópicos en cuya reiteración se configura una comunidad de condenadas en la que el componente común - la marca que posibilita un *nosotras*- ya no reside exclusivamente en la etnia, sino que surge de la intersección de género, clase y etnia. Si bien es posible observar en ambos poemarios referentes de la etnicidad, principalmente articulados desde la lengua mapuche, las otras subjetividades *otrificadas* con las que construyen comunidad trascienden el dato positivo de la etnia -incluso, la adscripción a la identidad cultural

indígena- para conformar una comunidad de la condena en un más allá temporal y espacial.

Entonces, ¿qué tipo de comunidad femenina se está forjando en estos poemarios? En el caso de *Parias zugun*, encuentro que la genealogía a la que alude Fernanda Moraga no refiere exclusivamente a la genealogía familiar de la autora -que efectivamente se reconstruye en el texto, desde el epígrafe-¹⁰⁰ ni tampoco exclusivamente a una genealogía poética. Se trata, en todo caso, de una genealogía entendida como una comunidad de mujeres condenadas a lo largo de la historia por su relación con el decir, con el uso de la lengua, comunidad cuya voz es asumida en el poemario por la autora a partir del juego de palabras que construye con su apellido: “soy Pinda la que dice/ y he venido a nombrar/ *yepu* que danza/ *kusra foye mawizam*/ a hilar/ los pudorosos y apremiantes balbuceos de la sangre” (23). Como el principio de su apellido, *pin*, es el infinitivo del verbo decir en mapudungun, la poeta establece a partir de esta relación semántica un *locus* de enunciación en el que se anuda la voz de todas esas condenadas por decir. En este sentido, es posible leer los siguientes versos como una declaración de la asunción de la lengua de dicha comunidad: “Matriarcado/ de lenguas/ en que vine/ para que ustedes/ vibren/ dentro de mí/ mis vivas todas/ las que ya partieron/ cantan” (12).

¿Quiénes constituyen la comunidad de las condenadas aquí? Una de ellas es la Malinche: “Malinche me llamaron/ pero quien supo/ de mis ardores/ mis nebulosas líquidas mazorcas atorando mi alma” (14). La Malinche, rescatada aquí por la autora, es una de las figuras más controvertidas de la cultura mexicana: su papel como intérprete entre el español de Cortés y el náhuatl, habilita distintas lecturas, desde los que la toman como el emblema de la traición por allanar el camino del conquistador, hasta quienes la consideran la madre de la nación mestiza que surgiría desde entonces. Encuentro posible trazar una continuidad entre esa última lectura, la fundación de la nación mestiza, y la reivindicación de la identidad *xampurria* que realiza Paredes Pinda. Pero principalmente me interesa marcar cómo la Malinche, quien desde la perspectiva indígena juega un papel favorable al conquistador, es recuperada en los versos de la poeta como la incomprendida, la atormentada, la condenada. Como analiza Milagros Palma en “Malinche, el malinchismo o el lado femenino de la sociedad mestiza”: “Malinche es la heroína de la

¹⁰⁰ “La bisabuela de Kvyen y Kalfvmalen, Rita Manque Trafian/ robada/ de su encanto, allá/ se vino al valle con todo la humareda de los *pewenes* azules/ y de ella/ cantó la luna/ bajo la primera estrella, Wangülen/ nacería así el ombligo del mundo” (21). Estos versos aluden a la abuela de la autora.

conquista española en América, que encarna el mestizaje y como tal ha sido mitificada de muy diversas maneras. Malinche es el personaje idóneo de la mitología mestiza para explicar la derrota del mundo aborigen en México” (132). Desde luego, el análisis de Palma pretende responderle a la lectura extremadamente popularizada que Octavio Paz realiza de la figura de la Malinche en su clásico ensayo *El laberinto de la soledad* ([1950] 2006), donde ésta es contrapuesta en su carácter de violada/chingada a la Virgen de Guadalupe, madre de todos los huérfanos de México:

Por contraposición a Guadalupe, que es la Madre virgen, la Chingada es la Madre violada. (...) Guadalupe es la receptividad pura y los beneficios que produce son del mismo orden: consuela, serena, aquieta, enjuga las lágrimas, calma las pasiones. La Chingada es aún más pasiva. Su pasividad es abyecta: no ofrece resistencia a la violencia, es un montón inerte de sangre, huesos y polvo. Su mancha es constitucional y reside, según se ha dicho más arriba, en su sexo. Esta pasividad abierta al exterior la lleva a perder su identidad: es la Chingada. Pierde su nombre, no es nadie ya, se confunde con la nada, es la Nada. Y, sin embargo, es la atroz encarnación de la condición femenina. Si la Chingada es una representación de la madre violada, no me parece forzado asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino también en la carne misma de las indias. El símbolo de la entrega es la Malinche, la amante de Cortés. Es verdad que ella se da voluntariamente al conquistador, pero éste, apenas deja de serle útil, la olvida. Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles. Y del mismo modo que el niño no perdona a su madre que lo abandona para ir en busca de su padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche. Ella encarna lo abierto, lo chingado, frente a nuestros indios, estoicos, impassibles y cerrados. Cuauhtémoc y Doña Marina son así dos símbolos antagónicos y complementarios. (94-95)

Considero necesaria esta extensa cita del texto de Paz para marcar el carácter abyecto -volviendo a sus palabras- que se le atribuye a esta figura. Pero, además, en su descripción dicha abyección sobrepasa a la Malinche y alcanza a todas las indias y, en ellas, a la “condición femenina”. La oposición Cuauhtémoc/Doña Marina, que se propone como un equivalente a la oposición hombre/mujer, sienta las bases de la condena que el pueblo mexicano hace de la figura de la madre del mestizaje, de la condena que lo

masculino hace de lo femenino. La deshonra del pueblo comienza en la violación consentida de la Malinche. Esta llaga abierta que perdura en la memoria del pueblo, sólo encuentra redención en el anverso de Doña Marina: la Virgen de Guadalupe.

La Malinche es quien habla, quien puede decir una cultura y la otra, comunicar los mundos que se encuentran. Esta lengua, que deriva en la condena por haber dicho, es la línea de sentido recuperada por Paredes Pinda en su poemario: “Pinda, la que dicen -dijeron-/ sangré en el foye/ *ñi mollfyn lemuntu nagpay*/ su lengua demonio fue echada fuera/ por voraz/ devoradora de ignominia” (74). Y más adelante: “fue cuando/ después de mil años/ entendió/ el designio de su vivir, la lengua/ resplandeciente venganza” (75).

La lengua concentra en este poemario una multiplicidad de connotaciones: por un lado, es la lengua que dice y comunica, que encuentra los mundos y los traduce, la lengua Malinche; por otro, es la lengua como elemento de erotismo, en la que Remedios la Bella y Shumpall -el mito de la mujer pez que seduce y secuestra a los hombres llevándolos al fondo de las aguas- se encuentran en su potencia seductora: “se hará mi lengua cántaro/ remedio lengua/ (...) la lengua del gran amor” (31-32); es, también, la lengua de las brujas condenadas a la hoguera de las herejes: “la que cantó en la hoguera de las brujas/ -vi los códigos arder-/ lengua *kallkv* -dijeron- *txipay*” (57);¹⁰¹ es la lengua con sed de conocimiento de Sor Juana, “yo la peor de todas” (108); y es, por último, la lengua de las condenadas a predecir sin ser creídas:

la lengua es el árbol, lo he dicho/ no sólo Remedios la Bella flotó/ en la nube del desamparo/ quien naciera incólume después de todo/ -que la sangre es una invocación de la nostalgia-/ se lo digo a la mía/ pero esta lengua clítoris pitonisa/ Casandra lengua/ insiste/ en perpetuar/ su paria reino/ el precario azul likan que le robamos a los dioses/ -sólo atavío ardiente es mi mudez-/ *witxanalwe*/ es la lengua cuando murmura/ lo que los bosques sigilan/ meretriz (58).¹⁰²

¹⁰¹ Encuentro pertinente traducir un término clave de estos versos de Paredes Pinda. Se trata de *kaullkv*, término que se encuentra sin glosar en el texto, pero que resulta necesario traducir para comprender la línea de sentidos que vincula el decir a la condena. Según el diccionario de Esteban Erize, *calcu* es “brujo, bruja, practicante de la magia negra”. Así, el sintagma “lengua *kallkv*” refiere a la lengua bruja, a la lengua considerada hereje.

¹⁰² Según el *Diccionario del mundo invisible y Catálogo de seres fantásticos mapuche*, de Ziley Mora Penroz, “el *witranalwe* es básicamente ‘el’ zombie araucano, un ser maligno creado por un *Kalku* por medio de un ritual que da vida a un cadáver adulto o una sección de un cadáver, según el principio: ‘la parte contiene al todo’. Espectro humanoide o pseudo humano, -un homúnculo revivido y manejado con un alma prestada o “inoculada” por arte de brujo, literalmente: ‘espectro o alma arrastrada, tirada’. (...) La palabra *witranalwe* también se usa en forma genérica hoy en la Araucanía, para designar a las personas enfermas,

La tríada mujer-lengua-sexo está en la base de la comunidad de condenadas que construye *Parias zugun*. En esa tríada se conjugan tres elementos que convirtieron a estas subjetividades en blanco de múltiples condenas: desde la concepción colonialista que entendió el cuerpo femenino como metonimia del territorio a conquistar -aspecto que analizaré en profundidad en el tercer capítulo de este trabajo-; pasando por el hablar una lengua “hereje”, hasta la práctica de una sexualidad que se desplaza del lugar sumiso, servil y anulado en su deseo que se impuso sobre los cuerpos de las mujeres indígenas. Es decir, el poemario hace de las marcas de la condena, elementos “comunalizadores”; forja comunidad a partir de esa historia compartida de vulneración. La comunidad cimienta lo común y desde allí se trama un decir capaz de reunir y conjurar.

En “A propósito de la ‘diferencia’: poesía de mujeres mapuche” (2009), Fernanda Moraga postula que la poesía de mujeres mapuche produce un cruce entre género y etnicidad que resulta fundamental en la construcción de subjetividades “diferentes”, capaces de deconstruir los estereotipos impuestos. Moraga parte de la hipótesis según la cual “las poetisas destiejen un proceso de conciencia impuesto que ‘deshace’ sus experiencias, al mismo tiempo que ellas, las poetisas, ‘deshacen’ las normativas impuestas en términos de género y de etnicidad, es decir, sus escrituras son conscientes de una afectación de la norma occidental colonialista, primero española y luego chilena” (227). Es preciso volver aquí a la concepción de la Malinche que ofrece Paz para entender el carácter de este desplazamiento crítico en términos de género y de etnia: si en Doña Marina se conjuga la traición de la mujer indígena y la abyección de la condición femenina, la comunidad de mujeres condenadas que construye Paredes Pinda -en la que la Malinche en sus reapariciones constantes hace las veces de hilván al que se anudan las diversas otredades condenadas- da cuenta de esta “resplandeciente venganza”.¹⁰³ Esta

sin ánimo vital y como "manejadas" por otros entes, sin decisión ni autonomía propias. (...) Su nombre viene de *witran* o *huichan*, lo que significaría ‘enganchar’ y ‘forastero’ respectivamente, y de *alwe*: ‘alma de un muerto’. Lo que significa que *Witranalwe* es un ‘alma forastera’ o ‘alma succionada y transformada’ o un ‘alma enganchada’ por un *kalku*, a la cual no se le permitió su viaje al país de los muertos.” (153-154)

¹⁰³ Resulta pertinente recuperar la lectura que desde el Feminismo de Fronteras se hace de la figura de la Malinche, especialmente desde los postulados de Gloria Anzaldúa: “Estas carnes indias que despreciamos nosotros los mexicanos así como despreciamos y condenamos a nuestra madre, Malinali. Nos condenamos a nosotros mismos. Esta raza vencida, enemigo cuerpo. No fui yo quien vendió a mi gente sino ellos a mí, Malinali Tenepat, o Malintzin, ha pasado a ser conocida como la Chingada –the fucked one-. Se ha convertido en una palabrota que sale de boca de los chicanos una docena de veces al día. Puta, prostituta, la mujer que vendió a su gente a los españoles, son epítetos que los chingados escupen con desprecio. El peor tipo de traición reside en hacernos creer que la mujer india en nosotras es la traidora. Nosotras, indias y mestizas, criminalizamos a la india que hay en nosotras, la brutalizamos y la condenamos. La cultura masculina ha hecho un buen trabajo con nosotras. Son las costumbres que traicionan. La india en mí es la

comunidad que integran la Malinche, Sor Juana, Shumpall, Remedios la Bella, Casandra y Pinda, la que dice, conjura desde la lengua la hoguera de la Historia.

Me interesa adentrarme ahora en el poemario *Seducción de los venenos* de Roxana Miranda Rupailaf, para observar la forma en que se construyen allí otras comunidades femeninas que, desde la tradición judeo-cristiana, también comparten el denominador común de la condena. No es casual que sea la misma Fernanda Moraga quien prologa el volumen y que destaque una vez más la pulsión por una genealogía femenina, como lo hacía con Paredes Pinda. Se trata de mujeres que se des-marcan, de la “irrupción de cuerpos que han sido erigidos como imágenes nocivas, dentro de un doble registro de la historia sagrada de Occidente” (2008 6), como apunta Moraga. Miranda Rupailaf reconstruye la voz de cinco figuras bíblicas, integrándose ella misma a esta comunidad de pecadoras: Eva, Dalila, la mujer de Lot, María Magdalena y la serpiente. En ellas no hay un decir que las condene, sino un hacer que transgrede la norma conductual que pesa sobre sus cuerpos. En “Hilando en la memoria. Entrevista a Roxana Miranda Rupailaf” (2012), Miranda Rupailaf señala:

Cuando reúno a María Magdalena, a Eva, a Dalila, a la misma serpiente, es porque son personajes femeninos con algo en común. Así, quisiera recalcar que en la Biblia no hablan, no tienen un diálogo, no tienen un parlamento, no tienen protagonismo. Incluso, la mujer de Lot no tiene nombre. Son propiedades de alguien y cumplen una función específica. María cumplió la función de dar a luz al hijo de Dios. Ni siquiera cumplía con el rol esencial de la madre, era una discípula más. Hay una vertiente muy machista en todos esos textos. La idea era trabajar con ellos y darle más protagonismo a la mujer. (249)

Como señala Moraga, se trata de mujeres que incitan una práctica de comportamiento que amenaza la normalidad impuesta; y, al mismo tiempo, constituyen imágenes necesarias para mantener el pacto de potestad masculina. “Los poemas nos van

sombra: la Chingada, Tlazolteotl, Coatlicue. Son ellas las que oímos lamentando a sus hijas perdidas. No fui yo quien vendió a mi gente sino ellos a mí. Me traicionaron por el color de mi piel. La mujer de piel oscura ha sido silenciada, burlada, enjaulada, atada a la servidumbre con el matrimonio, apaleada a lo largo de 300 años, esterilizada y castrada en el siglo XX. Durante 300 años ha sido una esclava, mano de obra barata, colonizada por los españoles, los anglos, por su propio pueblo –y en Mesoamérica su destino bajo los patriarcas indios no se ha librado de ser herido-. Durante 300 años fue invisible, no fue escuchada, muchas veces deseó hablar, actuar, protestar, desafiar. La suerte estuvo fuertemente en su contra. Ella escondió sus sentimientos; escondió sus verdades, ocultó su fuego; pero mantuvo ardiendo su llama interior. Se mantuvo sin rostro y sin voz, pero una luz brilló a través del velo de su silencio.” (De Borderlands/ La frontera. The New mestiza [1999], en Bidaseca, 2010:138).

señalando una comunidad de corpografías femeninas deseantes, que han estado expuestas al soporte de los signos de la cultura judeo-cristiana, la cual las ha obligado a atravesar la Historia Occidental (y sabemos que más allá de ella), dentro de un sometimiento de origen” (9). En este sentido, coincido con Moraga en que el poemario opera un desplazamiento en la representación de estas femeneidades, construyéndolas como cuerpos eróticos y sexualmente desmarcados.

Es importante señalar, además, que este poemario es bilingüe, mapudungun-español: es decir que, si bien hay un diálogo con la tradición judeo-cristiana a partir de la reescritura de las figuras bíblicas, hay una reapropiación de esta tradición a partir de los procesos transculturadores a los que la cultura mapuche fue expuesta. La introducción en mapudungun de fragmentos del libro del Génesis hace evidente este proceso. Si la evangelización y la imposición del español como lengua única fueron dos empresas a todas luces exitosas de la colonización al pueblo mapuche, esta reescritura desde la intersección de género y etnia marcan la imposibilidad de concebir, en primer lugar, sujetos indígenas culturalmente puros; y, en segundo lugar, la necesidad de pensar las formas en que la cultura impuesta es reelaborada desde estas subjetividades emergentes.

Al igual que el texto de Paredes Pinda, este poemario se inicia con la apelación a la genealogía femenina: en el epígrafe se lee “Dedico este puñado de serpientes a Rosita Rupailaf Gualaman, mi madre, quien navegó en el vientre de mi abuela” (15).

Este volumen está conformado por tres secciones: “Serpientes de sal”, “Serpientes de tierra” y “Serpientes de agua”. Es el primero de ellos el que se religa a los relatos bíblicos, donde el yo poético asume la voz de las figuras femeninas que mencioné líneas arriba. El primer par que aparece son Eva y la serpiente, es decir, las responsables de la expulsión del género humano del paraíso terrenal y quienes instauran la noción de desobediencia, es decir, de pecado. Las sanciones que desencadena esta transgresión, marca definitivamente la posición femenina, al menos en el mundo occidental: “Aumentaré tus dolores cuando tengas hijos y con dolor los darás a luz. Pero tu deseo te llevará a tu marido y él tendrá autoridad sobre ti” (Gn: 3,16). Pero ¿cuál es la transgresión por la que Eva y la serpiente son castigadas? En ellas, como en la esposa de Lot, la falta se vincula a querer saber, querer entender los designios de la deidad. Así como Adán y

Eva son expulsados del Edén por haber comido del árbol del entendimiento,¹⁰⁴ la esposa de Lot es convertida en estatua de sal al volverse a mirar la destrucción de Sodoma y Gomorra.

Desnudo/ mi deseo se vuelve eufórico/ y enronquece en sus ganas.// Desnudo con tus frutos/ te vienes y me tientas.// Sacudir/ nos vieron.// Entrar y salir/ del fruto/ derramado// Partido en lo rojo y lo carnososo.// Revuelto en tierra y en hojas lo comimos.// Hasta la médula de pepa/ soltó el jugo.// Expulsarnos han,/ mas la maravilla nos irá por dentro/ sellando la humedad/ del vacío descubierto.// Soy la maldita:/ la que puso manzana en tu boca,/ la que dio de la misma a los otros/ condenándolos/ bajo el sol a doblar la espalda./ La que te besa en la boca cuando te traiciona./ Mientras tú,/ en esta historia te lavas las manos. (28).

Hay en estos versos un juego de paraíso perdido/ paraíso encontrado: si bien Eva y Adán son condenados a abandonar el Edén, la manzana del árbol del conocimiento es la que les permite verse desnudos¹⁰⁵ y, a partir de allí, ingresar al otro paraíso: el de la seducción y el erotismo. Y, además, hay un alegato de defensa de Eva frente Adán, en el que ella asume su responsabilidad en la transgresión y sus consecuencias -sobre ellos y sobre los otros-, pero señala a Adán como un cómplice necesario que nunca fue igualmente juzgado por la historia. En Eva se cifra no sólo la culpa del pecado original, sino también la marca de la conspiración: la que seduce para inducir al pecado, la que apela a sus dotes femeninas en pos de una desobediencia.

Así como Eva pasa de ser la desobediente que recibe una condena a ser quien encuentra en el erotismo un segundo paraíso y arrastra hasta allí al hombre, la mujer de Lot también agencia un desplazamiento: “No miraré hacia atrás cuando me grites./ Vuélvete polvo no más./ Deshaz tu hueso/ y verás en lo concéntrico del ojo/ multitudes pasarte por encima” (35). Este empoderamiento que se le otorga a la esposa de Lot es paralelo al que se produce en la reescritura de la historia de Dalila. Según el relato bíblico, Sansón es un nazareo, es decir, un hombre consagrado a Yahvé que debe cumplir una serie de preceptos. Dalila es una filisteo, encarna el paganismo que en ese momento

¹⁰⁴ “Ahora el hombre se ha vuelto como uno de nosotros, pues sabe lo que es bueno y lo que es malo. No vaya a tomar también del fruto del árbol de la vida, y lo coma y viva para siempre” (Gn: 3,22).

¹⁰⁵ “En ese momento se les abrieron los ojos y los dos se dieron cuenta de que estaban desnudos. Entonces cosieron hojas de higuera y se cubrieron con ellas” (Gn: 3,7).

domina Israel. Es quien pone sus encantos al servicio de un engaño a cambio de dinero.¹⁰⁶ En la reescritura que hace Miranda Rupailaf, Dalila no es representada como la mujer que traiciona a Sansón por dinero: en su acto hay un empoderamiento que no persigue una recompensa ulterior. Y, a diferencia del resto de las figuras femeninas, su relato no está enunciado en primera persona, sino en una segunda dialógica cuyo interlocutor es Sansón: “Te envuelve con la sábana,/ te corta a tijeretazos,/ y huye/ satisfecha,/ tal vez, por la victoria/ de ser ella quien abandona la cama” (37).

El último poema de “Serpientes de sal” se titula “María Magdalena”. Esta figura ha trascendido popularmente como la mujer adúltera perdonada por Jesús y que lo acompaña desde entonces. Sin embargo, en ningún pasaje de los evangelios se especifica que la mujer adúltera sea María Magdalena. Se dice que acompañaba a Jesús y que de ella habían salido siete demonios.¹⁰⁷ Así mismo, las “represiones” que se enuncian en el poema aluden a la lapidación: se trata del castigo del cuerpo que goza, de la condena de la mujer cuya corporalidad transgrede el designio que se inicia con la expulsión de Eva del Edén. “Hay represiones/ a las que agacho la cabeza/ esperando que el desastre/ pase entrándome en todos/ los silencios” (39).

En el artículo “Trazas de una escritura polifónica: poesía de mujeres de origen mapuche-huilliche: a modo de introducción” (2009), Fernanda Moraga advierte que:

En sus discursos poéticos se convocan diferentes modos de construir culturalmente el género, ya sea para reacentuar el valor tradicional de la mujer mapuche y/o para alterarlo o fronterizarlo por medio de disposiciones históricas y políticas asumidas y que se han producido a través de las fricciones que el Pueblo Mapuche ha tenido con otras culturas, especialmente con la chilena. En este sentido las estrategias son amplias y complejas. Sin embargo en todas ellas, el cuerpo es el catalizador fundamental, tanto en la traza visibilizadora de subjetividades autónomas, como en el derribamiento de estereotipos prearmados por los sistemas de dominio. (31)

¹⁰⁶ “Los jefes de los filisteos fueron a ver a Dalila y le dijeron: -Engaña a Sansón y averigua de dónde le viene sus fuerzas extraordinarias, y cómo podríamos vencerlo, así podremos atarlo y tenerlo sujeto. A cambio de tus servicios, cada uno de nosotros te dará mil cien monedas de plata.” (Jue: 16,5)

¹⁰⁷ Lucas: 8,1-2.

Me interesa esta reflexión en tanto señala al cuerpo como el catalizador en los dos sentidos de construcción cultural del género, tanto en el que acentúa su valor tradicional, como en el que discute los estereotipos etno-genéricos. Es a partir de las fricciones¹⁰⁸ entre el pueblo mapuche y la cultura chilena -y argentina, agrego- que ya no es posible concebir una única forma de construcción cultural del género. Aquí, la intersección etnia/género asume las trayectorias histórico-políticas que impactan en las formas en que desde estas poéticas se construye el discurso de lo femenino. Esta asunción de las trayectorias resulta evidente en Miranda Rupailaf, quien religa su poética a la tradición judeo-cristiana para revisar la construcción que esta ha hecho sobre determinadas figuras femeninas. Es decir, se trata de la escritura de una mujer mapuche que revisita una tradición *otra* -y esta vez la otredad corresponde a la cultura hegemónica, la judeo-cristiana- para discutir las concepciones de género propuestas desde allí. En la misma dirección podríamos pensar la poética de Paredes Pinda: la comunidad de condenadas que ella construye reúne figuras de diversas tradiciones, desde la mitología griega en la figura de Casandra, hasta la historia de la Iglesia Católica en América Latina en la figura de Sor Juana. En este sentido, las representaciones del género ya no sólo abrevan en las concepciones étnicas, sino que dan cuenta de la fricción que este pueblo ha sufrido con la cultura occidental.

Esta deconstrucción de estereotipos se inscribe en el cuerpo femenino, porque es allí donde urden su trama los sistemas de dominio, y porque es desde allí que se libran las luchas descolonizadoras. Como afirma Segato en *La guerra contra las mujeres* (2018), el cuerpo de la mujer ha representado a lo largo de la historia un territorio a conquistar. La violencia que allí se inscribe traduce la victoria del vencedor sobre los vencidos. En términos de enfrentamientos bélicos, que es lo que analiza aquí la antropóloga, el cuerpo femenino se convierte en un territorio a conquistar/destruir:

El territorio, en otras palabras, está dado por los cuerpos. Como nunca antes, por esta soltura de las redes con relación a la jurisdicción territorial estatal-nacional, con sus rituales, códigos e insignias, la jurisdicción es el propio cuerpo, sobre el cuerpo y en el cuerpo, que debe ahora ser el bastidor sobre el que se exhiben las marcas de la pertenencia. (...) A su vez, esto tiene un fuerte impacto en la posición

¹⁰⁸ Nótese que vuelve sobre la categoría propuesta por Claudia Briones trabajado en el capítulo sobre identidades.

y el papel del cuerpo de las mujeres, por ser este, ancestralmente, cognitivamente afín a la idea de territorio. (86-87)

La memoria del cuerpo guarda registro de la violencia acometida contra las mujeres y es esta una de las líneas más claras de abordaje del género propuesta en estas poéticas: lo observé en las herejes rescatadas por Paredes Pinda de las hogueras de la Historia, se evidencia ahora en la reescritura de Miranda Rupailaf de las figuras femeninas bíblicas, “Espero a que lances la piedra/ para cambiarme el color de las esquinas/ en que tengo memoria/ de otros golpes” (40), dice la María Magdalena de Miranda Rupailaf. La construcción de un erotismo femenino se da tanto en el poemario de Paredes Pinda,

véolo/ mi cuerpo/ paria/ mi cuerpo página/ mi cuerpo alga/ página a página/ se deshilacha/ esta agua/ viva/ en que se consumen mis palabras// mi cuerpo aukinko/ crece y crece/ hasta besar peces ardientes/ se sudan por la lengüeta de las olas/ ‘se podrá inundar aquí -que se inunde- pero yo no me salgo’/ del vaticinio/ de mis piernas/ amarrándote/ los delirios extraviados que se tejen en tus ojos (121),

como en el poemario que estoy analizando de Miranda Rupailaf: “me desparramo en tu cama./ Busco tu lengua en lo oscuro./ Monto sobre las uvas que abres./ Te atrapo en los cabellos/ te enredo/ te cubro/ hago un manto/ para que tú/ busques la leche/ y los venenos” (49).

Shumpall (2014), también de Miranda Rupailaf, es un texto dedicado completamente a la reescritura del *epew* (relato oral de carácter ficcional) desde la perspectiva del erotismo femenino. La configuración del cuerpo femenino como cuerpo deseante subvierte los imperativos que el dominio patriarcal impuso sobre las mujeres. Voy a profundizar la concepción del cuerpo que están proponiendo estas poéticas en el tercer capítulo, dedicado íntegramente a las representaciones del cuerpo. Por lo pronto, insisto en remarcar que la comunidad de condenadas que construye *Seducción de los venenos* centra su dato común en la representación del cuerpo femenino como inscripción de la dominación y opera su desplazamiento al ser reconfigurado como pulsión de deseo/erotismo. Nuevamente, el elemento comunalizador de estas femeneidades es la historia compartida de vulneración: las figuras bíblicas que Miranda Rupailaf recrea, como ella misma afirma, están vedadas de agencia, se limitan a ser en función de la figura masculina a la que “acompañan” -en el caso de María y de la mujer de Lot-; o bien, son responsables de un hacer condenable y que, por consiguiente, merece castigo -el caso de

Eva, Dalila y María Magdalena-. En cualquiera de los casos, estas subjetividades anuladas o castigadas forjan comunidad desde la marca condenatoria que recae sobre ellas.

Retomando la hipótesis con la que inicié el recorrido de la poesía de mujeres mapuche, propongo pensar que estas formas de comunidades constituidas a partir de esa doble marca de subalternidad -etnia y género- y en la que se convocan, además, a aquellas condenadas de distintas tradiciones de Occidente, funcionan como espacio de comunidad/abrigo, una vez expropiado el territorio primigenio de asentamiento de la etnia. Comunidades en las que es posible tramar una nueva red vincular a partir de una historia común de exclusión y condena. Así, la poesía de mujeres mapuche encuentra también en la comunidad el factor que reúne a las subjetividades en torno a una historia común de *otrificación* y ya no en una entificación afirmativa, en un dato positivo. Una comunidad que se cifra en la noción de condena que recae sobre las figuras recreadas en los poemarios a partir de los desplazamientos/subversiones de la norma comportamental. Aquí no es la lengua, como analicé en la primera parte de este capítulo, el elemento comunalizador: si bien está presente, a modo de filtraciones en el poemario de Paredes Pinda y en la edición bilingüe del poemario de Miranda Rupailaf, la comunidad se forja en una experiencia compartida de condena, de censura y de opresión que se subvierte desde un decir y un hacer que se desmarca de los mandatos comportamentales que signaron a las subjetividades femeninas e indígenas. Estas condenadas de distantes y disímiles tradiciones, exhiben sus heridas y habilitan el contagio. Están *desenclaustradas*.

3. Conclusiones parciales

He dedicado este capítulo a la indagación en torno a la noción de comunidad, reflexión que encontré necesaria frente a la constatación de que el *lof*, configuración ancestral de la comunidad en la cultura mapuche, ya no contempla a todos aquellos que se identifican como mapuche. En la primera parte me propuse relevar cómo se hace presente y bajo qué características la comunidad mapuche en el corpus. Como ya quedó dicho, luego de la intervención de los Estados nacionales en territorio indígena, la organización del *lof* queda fuertemente desarticulada. Sin embargo, y como pudo observarse en el análisis de las obras que conforman mi corpus, tampoco es posible declarar su desintegración absoluta: en reiterados casos, las poéticas que me ocupan remiten a él, sea como espacio de subjetivación trascendental, sea para nombrar su

ausencia. Desde luego, y habida cuenta de los procesos socio-históricos ya mencionados, ya no es posible concebir una comunidad mapuche *à l'Anderson*, toda vez que la lengua, en tanto elemento aglutinante, no constituye un componente capaz de religar a la población que se incluye en ese soporte nominal. En efecto, la apelación al sintagma pueblo-nación mapuche analizada en este capítulo, pretende nombrar un “nosotros” que contemple, por un lado, la diáspora y la deslingüificación sufrida por este pueblo, y que señale, por otro lado, a los Estados nacionales como su “afuera constitutivo” (Hall 1996) ante los que esta comunidad se distingue y se excluye. Pero, en cualquier caso, las dos dimensiones constitutivas de una nación, la lengua y el territorio, no forman parte de este concepto.

Con todo, la lengua, elemento comunalizador por excelencia, requirió un detenimiento mayor. Si bien resulta innegable el silenciamiento, la proscripción y la pérdida del mapudungun, la lengua indígena aparece en estas obras poéticas a partir de lo que identifiqué como tres variables de su presencia: las ediciones bilingües, la emergencia en aquellos sentidos que no pueden ni quieren ser traducidos -principalmente ligado a los elementos de la cosmovisión-, y la reformulación creativa vinculada a los procesos de des(re)territorialización forzada en los que confluyen el mapudungun y la jerga de las poblaciones suburbanas en fricción con el castellano impuesto y el inglés en expansión.

Propuse entender esta persistencia del mapudungun como una presencia subyacente, que emerge en la superficie textual a modo de filtraciones, rompiendo la hegemonía castellana. En algunos casos, dicha emergencia se vincula a términos que no encuentran una traducción exacta en la lengua castellana, fundamentalmente aquellos ligados a la religiosidad y ritualidad mapuche; en otros, a la lengua de los afectos, del “puertas adentro” de la oralidad del hogar. Y, si bien es posible entender estas filtraciones como una irrupción de aquello que se ha reprimido y busca emerger, es también una opción política deliberada.

Para analizar estas formas de irrupción de la lengua, consideré pertinente recuperar dos nociones ligadas al análisis de lenguas en posición no-hegemónica dentro del discurso literario: la de morrena, propuesta por Rodrigo Rojas en su abordaje de la obra de cuatro poetas mapuche para aludir a esa materialidad dispersa que se hace presente en la superficie textual, como las rocas y las piedras que quedan a la intemperie tras el violento paso del agua; y la de *codeswitching*, es decir, la yuxtaposición de palabras o frases en español, en alternancia con el inglés oficial, dentro de la producción literaria

latina en Estados Unidos. El primer concepto me permitió entender que estas filtraciones de la lengua indígena funcionan como rastros erosionados, pero, a la vez, revisibilizados, de una lengua soterrada que vuelve a hacerse presente tras el violento paso de la colonización lingüística. El segundo, posibilitó trazar similitudes y diferencias entre sujetos bilinguales de diferentes latitudes, que optan por incluir en sus textos rastros diseminados de una lengua *otrificada*. En ambos casos, el de los escritores latinos en Estados Unidos y el de los escritores mapuche en Argentina y Chile, se trata de una experiencia común de orfandad de la lengua, cuya ausencia se nombra desde una posición biligual, creando comunidad.

En la segunda parte de este capítulo me dediqué a abordar aquellas formas de comunidades textuales, forjadas ya no en torno de un ser-común, es decir, de un componente positivo que agrupa a los sujetos por una pertenencia compartida, sino del ser-en-común, o sea, de la falta que reúne en la comparecencia. En este sentido, planteé la noción de “comunidades desenclaustradas”, para aludir a estos agrupamientos producidos ya no en torno a un elemento compartido (la sangre, la etnia, la nación, la religión, etcétera), sino a partir de la experiencia compartida de expulsión, del afuera de lo que se erige como comunidad. Propuse pensarlas, junto con Roberto Esposito, como comunidades de la “munidad”, es decir, a partir de la mutualidad o reciprocidad del dar que determina entre el uno y el otro un compromiso y un juramento común. Estas comunidades de la munidad, se oponen al sujeto inmune que, en tanto exponente principal de la lógica neoliberal, no está dispuesto a aceptar un don que no es capaz de retribuir.

Distinguí comunidades hiperreales, reunidas en torno a la experiencia común de exclusión (ese extramuros del urbanismo higienista), o alrededor del consumo evasivo de estupefacientes; y comunidades apócrifas, donde se reúnen subjetividades expulsadas de distintos y distantes tiempos y espacios. Hallé oportuno pensar estos agrupamientos a partir de la oposición intemperie/comunidad: si la primera es la ausencia de vida vincular, de entramado afectivo capaz de abrigar no sólo los embates del frío sino también la precariedad a la expone el individualismo en tanto máxima expresión de la desintegración de lo común, estas comunidades de la munidad habilitan un ser-en-común en el que todas estas subjetividades subalternizadas, exiliadas, expulsadas o decadentes, se encuentran en la exposición de su falta, y desde allí conjuran la intemperie. Por último, observé la conformación de comunidades de condenadas, formadas por subjetividades femeninas en las que se intersectan múltiples marcas condenatorias: la proscripción de una lengua

considerada hereje, la subalternización de la identidad de género y de etnia, y la censura del erotismo femenino. En ellas, son las mismas marcas las que se vuelven elemento de comunalización: mujeres condenadas de la tradición judeo-cristiana, de la historia de la conquista, de la literatura latinoamericana, entre otras, agrupadas a partir de la condena, desde donde se trama un decir capaz de reunir y reescribir sus roles.

CAPÍTULO 3: Representaciones del cuerpo: entre la corporalidad destinataria de la violencia (neo)colonial y la corporalidad en fuga

A lo largo de las obras que conforman mi corpus de análisis, encuentro una serie de poemarios en los que ingresa, de diversas maneras, la representación del cuerpo. El poemario que vuelve más patente esta representación es *Reducciones* (Huenún, 2012): en distintas secciones y a través de diversos recursos, escenifica los modos en que, desde la Conquista hasta nuestros días, la corporalidad indígena se vuelve tanto territorio de conquista como objeto de estudio y exposición de la ciencia en su cariz más positivista. Aquí, como en la sección “Ceremonias de la muerte”, del libro *Ceremonias* (Huenún 1999), el cuerpo es el destinatario de la violencia colonial primero y luego estatal en su saqueo de las tierras indígenas. Al mismo tiempo, en una serie de poemas de *Mujeres a la intemperie* y *Tejido con lana cruda* (Ancalao 2009 y 2010) como de *Mapurbe, venganza a raíz* y *Guillitranalwe* (Aniñir 2009 y 2014) encuentro representaciones de cuerpos que exhiben las marcas que la pobreza inscribe en la corporalidad reducida¹⁰⁹ de este pueblo: el cuerpo se vuelve inscripción de la pobreza, la exclusión y el trabajo precarizado a los que la historia de colonialidad condujo al pueblo mapuche.

En otra serie de poemas, por el contrario, el cuerpo es territorio e instrumento de evasión de los sistemas de dominio. En determinados poemas de *Mapurbe, venganza a raíz* y *Guillitranalwe*, de David Aniñir, encuentro, por un lado, la defensa del ocio y del cuerpo dispuesto a la inutilidad -un cuerpo no reproductivo, masturbatorio y perezoso-, es decir, cuerpos que se desmarcan del mandato de productividad. Por otro lado, está también el cuerpo alterado por el consumo de estupefacientes: un consumo igualmente guiado por la pobreza y la exclusión pero que encuentra en esta práctica una forma de burla y deformación de la realidad que sustrae al cuerpo de su posición de blanco de la violencia del ejercicio del poder. A su vez, en los poemarios *Shumpall* y *Seducción de los venenos* (Miranda Rupailaf 2008 y 2014) se presenta un cuerpo femenino erotizado, un cuerpo deseante que subvierte el mandato de género que lo circunscribe a la castidad y la sumisión. Se trata de cuerpos con agencia, colocados en primera plana y dispuestos al

¹⁰⁹ Apelo al denso concepto de reducción, estrechamente vinculado a las formas de la colonialidad sobre los pueblos indígenas en América Latina, para entender los modos de empobrecimiento que comienzan en la tierra como base de sustentación y se trasladan a los cuerpos, a los efectos de la pobreza sobre éstos. Tomo específicamente la acepción forjada en la historia del pueblo mapuche para sostener la continuidad entre el territorio y la corporalidad indígena. Si con el nombre de “reducciones” se designó a las pequeñas e infértiles parcelas de tierra con que fueron “compensados” los mapuche tras los eufemísticos procesos de Pacificación de la Araucanía y Conquista del Desierto, la reducción se trasladó a los cuerpos, no sólo por la sangrienta represión de estos procesos, sino por la precarización de la vida a la que este ultraje los ha condenado.

placer, desplazados de un doble lugar de opresión: el lugar de la censura de las pulsiones de goce del cuerpo femenino; y el lugar de territorio de dominio al que se asocia la corporalidad de las mujeres indígenas.

Es a partir de estas modulaciones en relación a la representación del cuerpo en mi corpus de análisis, que propongo las siguientes hipótesis de lectura: en primer lugar, el cuerpo es representado como el lugar de inscripción de la violencia colonizadora, territorio de ultraje y dominio en una operación metonímica entre la tierra y el cuerpo. En segundo lugar, el cuerpo se constituye como instrumento y territorio de transgresión de la norma comportamental, tanto en el sentido del cuerpo como dispositivo de productividad y reproductividad del capitalismo, como en el sentido de la castidad y la sumisión de las corporalidades femeninas. Desde estas dos hipótesis/guías, ingreso a la lectura de la representación del cuerpo en estas poéticas.

1. Primera parte

1.1. El cuerpo: territorio de inscripción de la violencia (neo)colonial

En los diversos poemarios del corpus en los que el cuerpo es representado como territorio de inscripción de la violencia colonizadora, me refiero a *Ceremonias y Reducciones* (Huenún 1999 y 2012); *Mujeres a la intemperie y Tejido con lana cruda* (Ancalao 2009 y 2010); y *Mapurbe, venganza a raíz y Guilitranalwe* (Aniñir 2009 y 2014), se configura un contrarrelato de la relación entre el pueblo mapuche y los Estados nación. En ciertos casos, encontramos el testimonio de la violencia que el Estado ha venido ejerciendo a lo largo de estos ciento cuarenta años -desde la finalización de las campañas paralelas de Conquista del Desierto y Pacificación de la Araucanía hasta la actualidad- en un proceso de contigüidad entre la ocupación de la tierra y la aniquilación del cuerpo indígena. Si bien es preciso atender a los diversos estadios de la conflictiva relación entre el pueblo mapuche y los Estados nacionales, en la que no siempre la violencia mantuvo el mismo nivel de intensidad, es posible aseverar que estos poemas escenifican un *continuum* histórico de conflictividad. El hilo conductor que hilvana esta continuidad en este corpus va desde la concepción del cuerpo indígena como objeto de estudio del positivismo lombrosiano decimonónico, la matanza de Forrahue en 1912, y los asesinatos de Matías Catrileo y Axel Lemún en la primera década de los años dos mil como evidencia más reciente de una persecución incesante.

En otros casos, hallo poemas que no aluden directamente a la violencia represiva de los Estados, sino a las consecuencias de la historia de reducción -como lo señala, además de lo ya advertido, el título de uno de los poemarios que analizaré en este capítulo- a la que se ha visto llevado el pueblo mapuche: la pobreza y la exclusión, la des(re)territorialización desde la tierra ancestral hacia las periferias urbanas; la asunción de los trabajos más precarizados como única vía de inserción laboral en las ciudades; y la vida rural reducida a pequeñas parcelas infértiles. En esta otra forma de representación del cuerpo como lugar de inscripción de la violencia colonizadora, ya no se trata de un cuerpo blanco de las balas de la violencia represiva, sino del efecto sobre los cuerpos de la precarización de la vida. Propongo entonces comenzar abordando aquellos poemas del primer subgrupo, aquel en el que el cuerpo es representado como destinatario de la violencia estatal, para luego adentrarme en esta otra dimensión de la representación de estos cuerpos degradados.

Es preciso advertir, antes de comenzar con el análisis de esta primera modulación en la representación del cuerpo, que la noción de cuerpo está atravesada actualmente por una heterogénea trama de elaboraciones teórico-críticas, cuya revisión sería irrealizable en este estudio. Por ello, he optado por trazar un recorrido singular por determinados aportes teóricos que permiten entender la incumbencia entre esta noción y las de territorialidad y colonialidad, fundamentales para el análisis de un primer subgrupo de poemas, dentro de la primera modulación en la representación de la corporalidad indígena. El denominador común de este recorrido es el concepto de raza y su profunda imbricación con el poder soberano y su antiguo poder de espada. Así, tanto los aportes de Michel Foucault (1976), como los de Giorgio Agamben (1995 y 2003) y Achille Mbembe (2006), resultan pertinentes para la lectura de este primer conjunto de poemas, en tanto entienden la raza como el componente fundamental que hace que, ante ciertos cuerpos, el poder no garantice la optimización de la vida, sino que restituya su capacidad de determinar quién debe morir. A su vez, las elaboraciones del pensamiento marxista abocado a estudiar la distribución racial del trabajo -nuevamente, la raza como clave de lectura-, particularmente los trabajos de Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein (1988) y su recepción latinoamericana en los aportes de Karina Bidaseca (2010), son oportunos para el abordaje de un segundo subgrupo de poemas, también incluidos en esta primera modulación. Una modulación que, como sucede con las nociones de identidad y la de comunidad, no es homogénea ni constante a lo largo de todo el corpus, sino que se hace

presente junto a otras formas de representar la corporalidad indígena al interior de un mismo poeta, e incluso de un mismo poemario. El cuerpo resulta aquí -y valga el juego de palabras- irreductible debido, precisamente, a la multiplicidad de experiencias por las que la misma historia de colonialidad lo ha hecho atravesar.

Frente al relato celebratorio del progreso expansivo finisecular, que situaba a las tierras patagónicas como el confín hacia el que las naciones avanzaban con el doble propósito de la incorporación de esa rica y vasta superficie al territorio nacional y de la civilización de esos *otros* aún bárbaros, estos primeros poemas que aquí analizo representan un alegato fundamental. Como es sabido, los procesos de Conquista del Desierto y Pacificación de la Araucanía, se completaban a partir de la promoción de reocupación del territorio destinada a inmigrantes europeos: colonos capaces de dar a esas extensiones de tierra un uso provechoso de acuerdo a las aspiraciones de las nacientes Repúblicas. En “Entrada a Chauracahuin”, suerte de prólogo poético con el que Jaime Huenún inicia *Reducciones*, se lee:

Después de terminado el proceso de otorgamiento de propiedades a través de los títulos de Comisario (...) la población huilliche fue progresivamente sometida al tinterillaje, al montaje a sueldo y a la política implícita del Estado de “mejorar la raza”. La llegada de los migrantes alemanes a Chauracahuin, gracias a la Ley de Colonización de 1851, terminó por acorralar definitivamente a gran parte de la población huilliche en pequeñas reducciones situadas en la pre-cordillera de Los Andes y en la Cordillera de la Costa Osornina. (25)

Esta operación de “mejoramiento de la raza” a través de la promoción de la venida de colonos europeos, es referido en otro pasaje en relación al doble proceso de encomienda de tierra a los colonos y reducción de los indígenas: “Antes, los altos hombres rubios uncidos al arado, la violencia y la ley, cercaron con fiereza los terrenos que el gobierno había estampado a favor de sus nombres” (24). La operación que refiere Huenún en estos fragmentos remite a lo analizado en esta introducción a partir de los aportes de Silvia Mellado, Pablo Marimán y José Bengoa: los procesos paralelos de arreo y reducción, para nombrar rápidamente el modo en que procedieron los Estados nacionales a partir de la ocupación de la Patagonia, que consistió en un cambio del agente de ocupación de esos territorios reduciendo y arriando al cuerpo indígena, paralelamente a la promoción de la venida de colonos en pos de la pecuniarización de la tierra. Ambas repúblicas, Chile y Argentina, procedieron bajo los mismos preceptos de administración

de la población, en un claro ejercicio del racismo biopolítico. Voy a iniciar esta reflexión en relación a la representación de la dualidad cuerpo/tierra ultrajados, recuperando una relación de suma utilidad para esta exploración, que es la que señala Michel Foucault entre biopolítica y racismo.

En su clase del 17 de marzo de 1976, dictada en el Collège de France y compilada en el volumen *Defender la sociedad* (2000), Michel Foucault señala los múltiples desplazamientos producidos entre el siglo XVIII y el siglo XIX, que marcan el pasaje de un poder disciplinador a un poder biopolítico. En primer lugar, hay un desplazamiento en el poder del soberano sobre la vida/muerte: el soberano, aquel que al menos hasta el siglo XVII ha ejercido el derecho de espada, es decir el derecho de decidir sobre la muerte -y, por ende, sobre la vida- del otro, transforma su poder de hacer morir y dejar vivir en el derecho de hacer vivir y dejar morir. Este primer desplazamiento, señalado ya en el capítulo “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, de *Historia de la sexualidad I* (1977), es el que se produce en la concepción del *patria potestas*, es decir, el poder del padre de familia romano -el soberano- de “disponer” de la vida de sus hijos como de la de sus esclavos: habiéndoles dado la vida, podía quitársela. Entonces, la concepción del soberano con potestad de muerte, se desplaza a un poder que aumenta, vigila y organiza la producción de fuerza, que administra la vida. La lógica del poder ya no es mandar personas al cadalso, sino asegurar, sostener, reforzar, multiplicar y ordenar la vida.

El segundo desplazamiento que señala es el que se produce de los dispositivos disciplinadores de los cuerpos a la biopolítica de la población. Este desplazamiento implica el pasaje desde una anatomopolítica que aplica un ejercicio individualizador sobre el hombre-cuerpo, a una biopolítica que lo hace sobre el hombre-especie. Si el desarrollo del capitalismo se afirma, en una primera instancia, a través del control de los cuerpos en el aparato de producción -utilidad y docilidad; métodos de poder capaces de aumentar la fuerza, las aptitudes y la vida en general-, en una segunda instancia lo hace a través del control de lo biológico: es con la vida misma con que el poder tiene que vérselas, más que con la amenaza de muerte. Y se trata, además, de un fenómeno colectivo, de las masas: “un nuevo cuerpo, un cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable. Es la idea de población” (222). Optimizar la vida: he ahí la meta de los dispositivos biopolíticos.

Sin embargo, observa Foucault, nunca hasta el siglo XX había habido guerras semejantes. Este es el punto en que biopolítica y racismo se encuentran: ¿cómo es posible

que ese poder, que tiene como objetivo esencial asegurar y optimizar la vida, pueda dejar morir? ¿Cómo ejercer el poder de muerte en un sistema político centrado en el biopoder? Foucault entiende que es precisamente con el surgimiento del biopoder que el racismo se inscribe en los mecanismos de Estado.

Las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender, se hacen en nombre de la existencia de todos; se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir. (...) Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho a matar; se debe a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población. (165-166)

Hay una noción de la biología celular, a la que el filósofo menciona al menos en dos ocasiones, que encuentro fundamental en este cruce de biopolítica y racismo: se trata de la noción de homeostasis. Con este término se designa a un conjunto de fenómenos de autorregulación conducentes al mantenimiento de una cierta constancia en la composición y las propiedades del medio interno de un organismo. Pero lo que encuentro relevante en esta noción es su función en el sistema inmunológico: según el manual de biología de Helena Curtis (2000), la homeostasis funciona como defensa contra múltiples microorganismos, tanto aquellos capaces de destruir células individuales, como aquellos capaces de alterar numerosos procesos interrelacionados de los cuales depende la vida. Propongo entonces utilizar la homeostasis como metáfora de la reacción que el Estado nación produce, o mejor aún, de la escena de reacción que monta, cuando señala a una otredad determinada que encarna una supuesta amenaza ante las vidas que dice garantizar. Desde la perspectiva de Foucault, la biopolítica ejerce un racismo homeostático: “Es una tecnología, en consecuencia, que aspira, no por medio del adiestramiento individual sino del equilibrio global, a algo así como una homeostasis: la seguridad del conjunto con respecto a sus peligros internos” (1976:226). Estas reflexiones foucaultianas entran en diálogo con el análisis que intento llevar adelante sobre la forma en que los estados nacionales, Chile y Argentina, han perpetuado un racismo homeostático hacia el pueblo mapuche que, desde la consolidación de los Estados, es considerado una otredad interna, una “imprecisa otra nacionalidad”, en palabras de Bengoa (1999 29).

La premisa positiva del racismo homeostático consiste en hacer entender que cuanto más dejes morir, más, por eso mismo, vivirás: “La muerte del otro no es

simplemente mi vida, considerada como mi seguridad personal; la muerte del otro (...) es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana y más pura” (231). Es desde aquí que estoy pensando en el racismo homeostático de los estados nacionales contra el pueblo mapuche. Propongo ahora trazar ciertas relaciones entre esta noción foucaultiana y el primer subgrupo de poemas en los que el cuerpo es representado como el destinatario de la violencia estatal, en la puesta en marcha del racismo homeostático como expresión extrema del Estado biopolítico.

El apartado “Ceremonias de la muerte”, incluido inicialmente en el poemario *Ceremonias* (1999) y posteriormente en *Reducciones* (2012), se inicia con el sumario que redacta el Mayor Galvarino Andrade, Fiscal Militar, el 22 de noviembre de 1912 a poco más de un mes de la matanza de Forrahue. Se relata allí un episodio de desalojo en el que la Policía y Carabineros, a través de una orden de “lanzamiento” firmada por el Presidente de la República, acometen contra una comunidad de esta localidad. Los comuneros resisten. El saldo del enfrentamiento, contabilizado en el mismo sumario, asciende a once indígenas muertos y ocho heridos, trasladados al hospital de Osorno, donde posteriormente fallecen cuatro más. A continuación, el apartado contiene una serie de poemas titulados con números. Vuelvo a transcribir el primero de esta serie, ya analizado en el primer capítulo de este trabajo, porque se trata de un poema que permite entender el impacto que genera sobre el cuerpo indígena la avanzada homeostática. El poema funciona como contrarrelato del sumario de Galvarino Andrade, ahora desde la voz de un comunero:

Uno

(Forrahue)

«...alzaban sus manos
ensangrentadas al cielo...»

(Diario «El Progreso» de Osorno

21 de octubre de 1912)

No hablábamos chileno, mi 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 los moscos,/ y pinatras a los hualles de la pampa;/ mirábamos desnudas 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. (31-32)

El poema expone un contraste: de un lado, la vida comunal en contacto pleno y constante con la naturaleza y, del otro, la llegada de “envidia y litigio y carabina”, el ingreso de los Estados nacionales a territorio mapuche. La repetición de los versos “malo era, paisanito, malo era” refiriendo a la vida comunal previa a la invasión, funciona como corte y distanciamiento en un relato que termina denunciando la pérdida del centro organizador de la cosmovisión mapuche: “las estrellas dejaron de alumbrarnos/ la sangre de repente,/ y tuvimos que ocultarnos como zorros/ en montañas y barrancos”. En este contraste se produce una paradoja: la construcción bárbara que recae sobre el indígena y justifica la empresa civilizadora a través de una masacre. Los dos versos finales del poema escenifican el proceso de reducción al que fue confinado el pueblo mapuche. Como afirma Lucía Guerra en *La ciudad ajena: subjetividades de origen mapuche en el espacio urbano* (2013)

La expropiación por parte del Estado de un noventa por ciento del territorio mapuche no marcó, sin embargo, el cese de la violencia y el despojo, hostilidades que persisten hasta hoy. Engaños, fraudes, desalojos continuaron ocurriendo en contra de los comuneros mapuches e incluso en el caso de la matanza de Forrahue, en 1912, se les prohibió la entrada a la ciudad de Osorno. (...) Los cadáveres de estas víctimas fueron arrojados a una fosa común en el cementerio de Osorno, hecho que en la historia del pueblo mapuche emblematisa, de cierta manera, la política del Estado chileno, el cual, aparte de imponerle el aislamiento en las zonas rurales, pone bajo tierra todo trazo cultural de su pueblo originario. (64-65)

La matanza de Forrahue representa un hito en la historia de ultraje y coloniaje a la que los Estados nacionales sometieron al pueblo mapuche. En efecto, es rememorada

aún por los mapuche que habitan esta región como un signo de la violencia estatal, pero también como un signo de la resistencia que este pueblo ha ofrecido a lo largo de esta larga historia de enfrentamientos. Los once muertos de la matanza de Forrahue son homenajeados en el poema “Cinco (Punotro)”, cuyos versos iniciales señalan la memoria como territorio irrenunciable del pueblo: “Pero nada se oculta en este cielo, hija, nada/ y el difunto corazón, podrido y todo,/ no olvida bajo tierra:”(35). A continuación de estos dos puntos se nombran los once indígenas asesinados en la masacre de 1912: Francisco Acum, Anjela Rauque, Mariano, María Santos, Candelaria Colil, Carolina Guimay, Carmen Llaitul, Antonio Nilián, Tránsito Quintul, Candelaria Panguinao y Juan Acum. A cada uno de ellos los acompañan dos versos a modo de oración, de invocación que devuelve sus vidas y sus muertes al presente. Sangre derramada que no desaparece, porque “Todos sueñan en el monte y la llanura/ y en un hilo del alma de sus hijos” (36).

En *Reducciones*, Huenún vuelve sobre la barbarie que ha recaído sobre el pueblo mapuche a través de distintos episodios acaecidos a lo largo de la historia de contacto con la cultura chilena. En su prólogo “Los archivos de la niebla (notas para leer *Reducciones* de Jaime Luis Huenún)”, Sergio Mansilla Torres dice:... tristes orfandades comunitarias de dioses y padres reducidos a hilachas; exilios en la propia tierra de pronto ocupada por extraños; ruka reducida a rancho o a barracón municipal o a callampa urbana en barrios que no son barrios: de esto habla el libro *Reducciones*. Y habla de esto porque el libro es, por sobre todo, un documento de barbarie escrito con los materiales que conforman la obliterada historia del sistemático exterminio de la cultura indígena en los territorios Sur Patagonia del continente; alegato sostenido contra la cultura colonial y republicana que las agencias oficiales del Estado chileno que tratan con la memoria nacional velan lo suficiente como para que los indígenas de antaño no pasen de ser héroes ficcionalizados de una historia más o menos remota. (12-13)

Este prólogo parece ampliar y profundizar las líneas de lectura que el mismo Mansilla Torres proponía en “Ceremonias: para alumbrar las viejas sabidurías: conversación de vivos y difuntos”, texto con el que prologa el poemario *Ceremonias*. Allí, Mansilla Torres señala el lugar de enunciación de la poética de Huenún:

Se escribe, entonces, desde y con el dolor de saberse “reducido” por el poder marginador y degradante de la sociedad chilena blanca; pero también se escribe desde y con la conciencia de saberse poeta conversador, dialogante, que comparte

con nosotros, los lectores, “la conversación mapuche que entrelaza retazos de mitos, recetas medicinales e historias de parientes y vecinos vivos y difuntos” (Huenún). (11)

Una de las secciones más evidentes en esta escenificación del cuerpo como territorio de inscripción de la violencia estatal es “Cuatro cantos funerarios”, en la que el autor incorpora fotos de los mapuche que fueron llevados como piezas de exhibición al Museo de Ciencias Naturales de La Plata. Allí, Huenún coloca la foto y, al costado de cada una, fragmentos de cartas o apuntes de los científicos que se abocaron al estudio de estos cuerpos. En ellos se leen descripciones de anatomía, relatos de los modos en que fueron estudiados o de sus últimos días. Se trata de la expresión más positivista - lombrosiana, como se verá más adelante- del estudio del cuerpo. El epígrafe con el que se inicia la sección pertenece a una canción aché-guayakí y anuncia la exhibición de estas postales de la barbarie acometida en nombre de la ciencia: “Los Blancos, lo que caracteriza/ a los eternos Blancos/ es que ahora viven examinándonos/ a nosotros, los muy viejos/ a nosotros, los ya muertos.”

Cuatro cantos: “Canto I/ Damiana”, “Canto II/ Catriel”, “Canto III/ Maish Kenzis”, “Canto IV/ E 1867”. El material fotográfico y textual fue recuperado por Huenún de “una serie de publicaciones del Grupo Universitario en Investigación en Antropología (GUIAS), de la Universidad Nacional de La Plata” (167). Como afirma Enrique Foffani en “Las lenguas abuelas: esto es todo lo que queda en el tintero”, un epílogo crítico sobre *Reducciones* que acompaña el poemario:

Esta tetralogía funeraria desplaza en la imagen la poesía de lo humano y deshumaniza, en contrapartida, la presunta verdad civilizatoria: el cuerpo desnudo de Damiana o el cuerpo vestido de Catriel, el ícono del cráneo, en el que se nota nítidamente la línea transversal serruchada como leemos en el texto, y el yámana con taparrabo llamado Maish Kenzis, a quien se lo obliga a preparar esqueletos humanos para su exhibición, son imágenes del archivo que ocupan el lugar vacante de la poesía. Es, por tanto, la iconografía el lugar del canto funerario, como si de la fotografía emanara un halo, un espíritu capaz de reparar tanta barbarie. (...) Recurso oblicuo, el poema habla desde su desaparición, pero se muestra como imagen documental que recupera la presencia (su aparición) con vida de una persona ya muerta. (175)

Estos “sujetos reducidos al museo” restituyen con su imagen la presencia de una ausencia. Como afirma Jaime Huenún en “El viaje de la luz. Entrevista a Jaime Huenún” (2013):

O sea, el museo como entidad, como espacio representativo de lo mejor de Occidente, se convirtió en un campo de concentración y en una especie de carnicería en la cual el ganado era estos indígenas, mostrados en todas sus miserias, en su desnudez, etc. Y cuando ya no servían y morían, como en el caso de Damiana, que aparece ahí, se utilizaba su osamenta como otro insumo para la ciencia. Entonces, yo no puedo sino poner esos textos ahí y no decir nada más, ¿qué más puedo decir? Poner el texto y la foto. Debajo de todo eso está la barbarie, la derrota de estos pueblos, y está también el fracaso de Occidente, un fracaso que va a seguir, permanentemente, mostrándose a lo largo del siglo XX. (2012 225)

Este recurso oblicuo que representa la iconografía, con una fuerza indicial que supera la palabra y lleva al poeta a decir “¿qué más puedo decir?”, ha sido el recurso al que se ha apelado en múltiples ocasiones en las que la barbarie ha suprimido el *logos*. En este sentido es posible trazar un paralelismo entre esta incorporación iconográfica y la campaña del siluetazo que inauguraron en 1983 Rodolfo Aguerreberry, Guillermo Kexel y Julio Flores inspirados en el afiche del artista polaco Jersy Spasky, y que devolvió la presencia, en toda la ciudad de Buenos Aires y frente a la Escuela de Mecánica de la Armada, de la figura de los desaparecidos. La silueta es “la presencia de la ausencia”, como señala Julio Flores en “Situelas”.¹¹⁰ El paralelismo no acaba en la incorporación de las cuatro fotografías en *Reducciones* sino que continúa en otras formas de restitución a través de la imagen de una presencia que ha sido quitada.

En 2017, el periodista Sebastián Hacher comenzó una campaña de pintado y bordado de fotos de los *longkos* y sus familias que habían sido arriados al Museo de La Plata. Este proyecto que aún continúa, encontró su momento cúlmine cuando los mapuche

¹¹⁰ Como afirman Ana Longoni y Gustavo Bruzzone en la introducción a *El Siluetazo*, “El más temprano y persistente recurso fue a través de las fotos de los ausentes. Fotos extraídas del álbum familiar o del documento de identidad, cuyo efecto es evidenciar no exclusivamente las circunstancias que provocaron la ausencia de esas miles de personas sino el hecho de que tuvieron una vida, una identidad, un nombre, una biografía previa a la desaparición. Esas fotos, que estamos tan habituados a ver cotidianamente y que sin embargo no dejan de conmovernos, interpelan al propio Estado desaparecedor, diciéndole: “aquí están los que usted niega reconocer, tienen existencia”. Ese mismo Estado desaparecedor ha sido antes el Estado identificador, en la medida en que es el que otorgó un documento de identidad y registró a esas personas” (2008 52).

de las comunidades pertenecientes a esos antiguos *longkos* volvieron a ver sus imágenes en el territorio del cual habían sido sustraídos. Las imágenes, al igual que las incorporadas por Huenún en sus cantos funerarios, pertenecen al archivo del Museo: muestran las miradas arrasadas de los caciques, vueltos pieza de exposición. La propuesta de pintarlas o bordarlas implica una caricia dada por las manos que aún esperan recuperar esos restos. Como afirma Sebastián Hacher: “Pintar la representación gráfica de un genocidio es un intento por insuflar vida donde otros sembraron masacres”.¹¹¹ Hay una potencia resurreccional en la instalación de la imagen. Inakayal, *longko* de la zona de Tecka, Chubut, es una de las imágenes bordadas. Sus restos, como la de otros mapuche muertos en el Museo, han sido devueltos a su comunidad gracias al trabajo del GUIAS. De ese episodio habla el poema “Esperando a Inakayal” de Liliana Ancalao:

Volvió Inakayal. Los huesos del lonko habían permanecido desvelados demasiado tiempo/ en la vitrina de un museo. Volvió para descansar en la tierra./ Mis paisanos lo esperaban en Tecka. Puntuales estaban allí: Fabiana y Silvia.// las imagino celestes/ el frío en las polleras/ el corazón desandando la impaciencia// las veo celestes/ de espaldas a la luna/ atentas a los signos de la tierra// sagradas y en silencio/ por no perderse ni un latido/ del tiempo aquel que regresó ese día/ a tocarles las manos y los ojos/ y las halló tempranas/ sin esquivarle la mirada al viento// merecedoras del rumor en chezungun/ ... inakayal... lonko...piwke.../ en remolinos/ hasta aquietar la espera// del fondo azul/ recorto sus figuras y las traigo/ desde antes y hasta el horizonte/ antiñir/ cayupán/ anay hermanas (41)

Este poema, incluido en *Tejido con lana cruda* y ya mencionado en el capítulo dos de este trabajo en relación a las filtraciones del mapudungun, relata la restitución de los restos del *longko*, la recepción de quienes esperaron su regreso durante décadas, la vuelta de un cuerpo que nunca debió haber sido quitado de su territorio de origen. Leo en este poema la construcción de una imagen muy cercana a la fotografía: las mujeres recibiendo los restos del *longko*, la restitución que permite desandar el camino del arreo, el momento cúlmine del regreso del cuerpo. El poema/fotografía relata ese instante en que la voz poética recorta esas figuras -Fabiana y Silvia recibiendo los restos- en el

¹¹¹ Artículo “Arte, vida y masacre. Bordar el genocidio mapuche”, aparecido en la Revista Anfibia, publicado en agosto de 2017. Disponible en: <http://revistaanfibia.com/cronica/bordar-el-genocidio-de-los-mapuche/>

momento en el que se intersectan pasado y presente y se reanuda la temporalidad interrumpida, “desvelada”, de Tecka, del *lof* de Inakayal.

Vuelvo a “Cuatro cantos funerarios”. La alianza científico-militar que lleva los cuerpos vivos de los sobrevivientes de la Conquista del Desierto al Museo de Ciencias Naturales de La Plata, descansa en la tesis lombrosiana según la cual existen rasgos de la criminalidad pasibles de ser examinados en la anatomía. El evolucionismo darwiniano ofrece su argumento no sólo en la imposición del más fuerte, sino también en la examinación criminológica de la especie. La visión *orientalizante*¹¹² de esa otredad interna que constituye el indígena en las naciones recientemente independizadas, encuentra en la criminología biologista de Lombroso una justificación científica de su propuesta de “mejoramiento de la raza”.¹¹³

El poema “Ül de Catrileo”, perteneciente también al poemario *Reducciones*, es un réquiem a Matías Catrileo, asesinado por Carabineros en un enfrentamiento por toma de tierras en 2008. El cuerpo del joven, destinado a volverse materia de peritos forenses, es la evidencia rotunda de la contigüidad tierra/cuerpo en un doble sentido: primero, porque para las comunidades mapuche, esa recuperación -y no usurpación- significa garantizar las condiciones de subsistencias, en un desplazamiento en sentido inverso, ahora de la ciudad al campo; y una estrategia de recuperación de la forma tradicional de existencia para dejar de ser un número más de la marginalidad subempleada de las ciudades. Es decir, un cuerpo que regresa de la ciudad a su territorialidad original, y que se extrae a sí mismo de la maquinaria de generación de capital del sistema productivo. Segundo, porque ese cuerpo reprimido, asesinado y raptado para la pericia forense, no funcionará como la prueba de un crimen por el que no se clamará justicia, sino que será objeto de todo tipo de manipulación que permita continuar inculcando a las comunidades indígenas de usurpación ilegítima e ilegal, para garantizar que las tierras continúen en manos de los representantes del poder. Ante cuerpos que regresan de donde fueron arriados para recuperar una forma de existencia que permita la subsistencia, se busca incriminarlos,

¹¹² Vuelvo aquí a la noción de *orientalismo* propuesta por Edward Said y desarrollado en la introducción a este trabajo.

¹¹³ En el artículo “La antropología criminal de Lombroso como puente entre el reduccionismo biológico y el derecho penal” (2008), Verónica Da Re y Sandra Maceri afirman: “Lombroso excluye las conductas criminales de las sociedades modernas relegándolas a los criminales cuya condición atávica era propia de los antepasados de la humanidad (asumiendo al mismo tiempo que dichos ancestros serían violentos y propensos a prácticas entendidas como aberrantes).” (110)

seguir señalándolos con la marca de la amenaza. La negativa de entregarlo para las pericias o para el espectáculo televisivo, pone en escena el debate por ese último reducto de privacidad y dignidad que es el cuerpo tras la muerte.

No entregaremos el cuerpo, no:/ esta es la muerte que nos dejan/, las balas que cortaron al amanecer/ el río de Matías Catrileo/ en Vilcún./ Pero el volcán Llaima arde por ti/ y la ceniza de tus ojos ocultos,/ escribe en la nieve/ la rabia y el misterio/ de un pueblo ya sin bosques y sin armas,/ cercado por tanquetas y bombas lacrimógenas,/ sentado en el banquillo del Juzgado de Indios/ de la modernidad./ Que vengan los barqueros de la noche/ volando sobre el agua/ y las muchachas azules/ que alivian con sus voces/ las heridas del guerrero./ No entregaremos el cuerpo/ a la pericia del Juez,/ ni a las cámaras que nunca/ se sacian de muertos./ No entregaremos el cuerpo, dicen, los pumas emboscados de Vilcún,/ nosotros somos la tumba de Matías Catrileo/ el pasto somos de sus manos sangradas,/ el río de justicia de sus padres,/ las hondas raíces de su luz/ en las tierras amarillas de Yeupeco. (155-156)¹¹⁴

Un pueblo desarmado y despojado, vuelto tumba de los caídos en defensa del territorio. El racismo homeostático ha cobrado en Chile diversos matices: si la empresa de defensa del *uno* -en contraposición a todas aquellas subjetividades *otrificadas*- fue en el siglo XIX la acometida en las paralelas Pacificación de la Araucanía y Conquista del Desierto, en la historia reciente son mecanismos legales/institucionales los que se erigen en pos del mismo objetivo. El juzgamiento a las acciones mapuche a través de la Ley Antiterrorista, sancionada durante la última dictadura cívico militar y cuya vigencia refrendaron los sucesivos gobiernos democráticos, da cabal cuenta de esa reacción - “mecanismo de defensa”- del organismo/nación frente a sus supuestas amenazas internas. El cuerpo es representado aquí en una doble acepción: por un lado, el cuerpo botín de guerra, disputado por peritos forenses y por cámaras de la prensa más sensacionalista; por el otro, el cuerpo diseminado en quienes continúan su lucha más allá de su partida. Vuelvo a los versos finales del poema “Cinco (Punotro)” de *Ceremonias*, “Todos sueñan en el

¹¹⁴ Este poema está acompañado por una nota al pie, en la que se lee: “Matías Catrileo Quezada, fue asesinado a quemarropa el 3 de enero de 2008 en la localidad de Yeupeco, comuna de Vilcún, región de la Araucanía. El activista, de 22 años, participaba por una toma pacífica de terreno cuando fue baleado por el carabiniero Walter Ramírez, quien portaba una subametralladora UZI de 9 milímetros” (157).

monte y la llanura/ y en un hilo del alma de sus hijos” (36), para señalar cómo esa memoria de los caídos se actualiza en la lucha de los presentes.

Así como Jaime Huenún recupera el nombre de Matías Catrileo, también lo hace Adriana Paredes Pinda en su texto *Parías zugun*. A lo largo del texto, la poeta introduce nombres y episodios que, entrelazados en el discurrir de este solo gran poema que conforma el poemario, recuperan esta historia de ultraje y saqueo. Estos nombres son los de los jóvenes mapuche muertos en defensa de la tierra en lo que va de este siglo, en manos de las “fuerzas de seguridad”: Alex Lemún Saavedra, joven de 17 años originario de la comunidad Requén Lemún Bajo, asesinado en 2002 por Carabineros de Chile en el proceso de recuperación de tierras pertenecientes al *lof* que en ese momento se encontraban bajo la propiedad de la Forestal Mininco; y Matías Catrileo, también asesinado por Carabineros de Chile durante la denominada “Recuperación territorial” de 2008, durante una toma de terrenos en el fundo de Jorge Luchsinger.

Te soñé Alex de los bosques,/ encendido/ (me brotan mis muertos en el cuerpo/
con dulzor de borraja y palqui tierno)/ levantada/ en el arco de la muerte soy ahora/
los muertos/ que el balsero no cruzó/ *-llanka mvlelay-*/ con pezón de nodriza/
prematura/ escribo sus nombres en el arco de la vida/ Alex Lemún Matías Catrileo
Mendoza Collio/ y a sus madres las sueño, a menudo/ gimiendo/ entre/ los canelos
de plata/ buscándolos/ rasgando el agua con sus ojos vacíos (28)

Y más adelante:

El monte ardiente/ donde Matías Catrileo camina sin su cuerpo.../ sólo el mar
vaciante/ en que Alex Lemún/ cruzó al lomo de las *tremplkalwe...*/ -este es el
mundo/ que hemos de heredar a nuestros hijos -dicen nuestros muertos cándidos/
y delirantes/ Kanillo anda suelto/ -venid a ver las sangres entre las forestales-
vociferan/ las madres ballenas/ -venid a ver el canto de los hualves/ llorando sus
adelantados muertos-/ hijos/ despojados/ de su *aukinko* (51)

Así como es posible leer este grupo de poemas en diálogo con la noción de racismo homeostático, también es posible establecer relaciones con la propuesta de Achille Mbembe (2006) de “necropolítica” y con el desarrollo teórico de Giorgio Agamben (1995 y 2003) en relación al *homo sacer* y al estado de excepción. Según el autor camerunés, “la noción de biopoder es insuficiente para reflejar las formas contemporáneas de sumisión de la vida al poder de la muerte” (75). Si bien Mbembe está pensando en el

continente africano poscolonial y el modo en que la economía de la muerte está inserta en las relaciones de producción y poder, encuentro en su reflexión una rica perspectiva de diálogo con el análisis que me propongo. Desde su propuesta, la necropolítica recupera el viejo derecho de espada que otorgaba al soberano el poder de hacer morir y dejar vivir: si la biopolítica somete la vida al tamiz científico, optimizándola, la necropolítica devuelve al soberano su expresión última: decidir quién puede vivir y quién debe morir. Esta restitución del derecho de espada es habilitada por un estado de anomia, en el que se concatenan tres componentes: el biopoder, el estado de excepción y el estado de sitio. Giorgio Agamben (2003) realiza una sutil distinción entre estado de sitio y estado de excepción: mientras el primero es propio de la doctrina francesa, que en la asamblea constituyente pos revolución entiende al *état de siège* como el estado en el cual las funciones de la autoridad civil pasan al comandante militar, el estado de excepción constituye un núcleo problemático en la relación entre anomia y derecho al que el filósofo italiano analiza minuciosamente. Recupero los cuatro puntos centrales de su definición:

1- El estado de excepción no es una dictadura (constitucional o inconstitucional, comisarial o soberana), sino un espacio vacío de derecho, una zona de anomia en la cual todas las determinaciones jurídicas (...) son desactivadas.

2- Este espacio vacío del derecho parece ser, por alguna razón, tan esencial al orden jurídico que este debe tratar por todos los medios de asegurarse una relación con aquel, casi como si, para fundarse, debiera mantenerse necesariamente en relación con la anomia.

3- El problema crucial relacionado con la suspensión del derecho es el de los actos cometidos durante el *iustitium*,¹¹⁵ cuya naturaleza parece escapar a toda definición jurídica. En cuanto no son ni transgresivos ni ejecutivos ni legislativos, parecen situarse, con respecto al derecho, en un absoluto no-lugar.

4- Es a esta imposibilidad de definir y a este no-lugar que responde la idea de una fuerza-de-no-ley. (106-107)¹¹⁶

¹¹⁵ Agamben define el *institium* como una interrupción del derecho en el que los actos cometidos son radicalmente sustraídos de toda determinación jurídica. Se trata de una condición de anomia que no ejecuta ni transgrede la norma, sino que “inejecuta” el derecho.

¹¹⁶ En la propuesta de Agamben, la palabra ley se encuentra tachada. Transcribo no-ley para traducir esa intención gráfica, aunque no sea exacta. Esta fuerza-de-no-ley hace referencia a la zona de anomia que

Agamben concibe al estado de excepción como un umbral, una zona de indiferenciación que no está ni dentro ni fuera del sistema jurídico, y en la que dentro y fuera no se excluyen, sino que se indeterminan. El *continuum* histórico que señalaba líneas arriba en la conflictividad entre los Estados nacionales y el pueblo mapuche, ha escapado sólo en esporádicas y extraordinarias circunstancias a esta encrucijada anómica que constituye el estado de excepción.

Tanto las investigaciones de Foucault en relación a la biopolítica, como las de Mbembe y Agamben con respecto a la necro/tanatospolítica, encuentran en la noción de raza y en el ejercicio del racismo un punto de articulación que quiero recuperar para la lectura de este subgrupo del corpus. Mbembe retoma el racismo desde la concepción foucaultiana para señalar que es en esa dimensión desde la que el biopoder permanece ejerciendo el derecho de espada:

La percepción de la existencia del otro como un atentado a mi propia vida, como una amenaza mortal o un peligro absoluto cuya eliminación biofísica reforzaría mi potencial de vida y de seguridad; he ahí, creo yo, uno de los numerosos imaginarios de la soberanía propios tanto de la primera como de la última modernidad. (24)

Desde su perspectiva, la raza es el determinante del encadenamiento del biopoder, el estado de excepción y el estado de sitio; es la raza el componente clave para que la biopolítica encuentre su envés: la necropolítica.

A su vez, la tríada raza, nación/colonias y biopolítica está presente en las indagaciones de Achille Mbembe y de Giorgio Agamben. Si la territorialización del Estado descansa en el principio de soberanía que determinan sus fronteras en el contexto del nuevo orden mundial que supuso la emergencia de las naciones, se entiende que una guerra legítima es una guerra entre Estados. El Estado está en el centro de la racionalidad de la guerra porque constituye, según Mbembe, un “modelo de unidad política, un principio de organización racional, la encarnación de la idea universal y un signo de

introduce el estado de excepción y que Agamben explica a través de una analogía entre la lengua y el derecho: “así como los elementos lingüísticos subsisten en la lengua sin ninguna denotación real, ya que ellos la adquieren solamente cuando el discurso se pone en acto, en el estado de excepción la norma está vigente sin ninguna referencia a la realidad” (84). Así, la lengua, en tanto dimensión aislada del discurso, equivale a la norma, en tanto uso suspendido del derecho. El estado de excepción, entonces, “es un espacio anómico en el que se quiere poner en juego una fuerza de ley sin ley (que se debería, por lo tanto, escribir: fuerza-de-no-ley)” (87).

moralidad” (39). Las colonias, en cambio, representan el lugar donde las garantías del orden judicial quedan suspendidas y se habilita el estado de excepción en nombre de la “civilización”. En este mismo sentido apunta la afirmación de Agamben quien, en su análisis de la teoría schmittiana en relación al poder soberano, entiende que el ordenamiento y la localización del *nomos* implica siempre una zona excluida del derecho que configura un espacio jurídicamente vacío donde el poder soberano ya no reconoce los límites fijados por la norma. Retoma entonces, nuevamente, la definición del estado de excepción, pero lo que me interesa rescatar en este punto en particular es la relación de esta definición con la concepción del derecho clásico de las zonas colonizadas:

Esta zona, en la época clásica del *ius publicum Europaeum* [derecho público europeo], se corresponde con el Nuevo Mundo, identificado con el estado de naturaleza, en el que todo está permitido (...). El propio Schmitt asimila esta zona *beyond de line* [más allá de la línea] al estado de excepción, que “de un modo evidentemente análogo se basa en la idea de un espacio delimitado, libre y vacío”, entendido como “el ámbito temporal y espacial de la suspensión de todo derecho”. (64)

El Nuevo Mundo, América, constituye ante los ojos del derecho público europeo clásico una zona de exclusión de la norma, de suspensión del derecho, un sitio en permanente estado de excepción. Las colonias -y, agrego aquí, los territorios que fueron anexándose a los Estados nacionales, como es el caso de la Patagonia- fueron/son gobernados en ausencia absoluta de ley a partir de la negación racista de todo punto común entre el conquistador y el indígena. Ese racismo que suspende las garantías constitucionales está en la base de los episodios a partir de los cuales Huenún construye sus contrarrelatos: sujetos exhibidos en las vitrinas de un museo luego de haber sido arrancados de su territorio ancestral, sujetos masacrados en resistencia por la tierra que han habitado desde siempre, sujetos muertos por las fuerzas de seguridad estatales que accionan en nombre del cuidado de la ciudadanía. Como afirma Mbembe, “En el marco del Imperio, las poblaciones vencidas obtienen un estatus que ratifica su expoliación” (42).

A diferencia de la concepción foucaultiana del poder soberano, desde la perspectiva de Agamben este descansa no en el poder de espada sino en la creación del estado de excepción: es la decisión soberana la que traza y renueva el umbral de indiferenciación, esta zona anómica que líneas arriba definí con el autor como estado de

excepción. Surge aquí una última relación que quisiera recuperar entre estos aportes teóricos y el este primer subgrupo del corpus: la noción de *homo sacer* y su sujeción al poder soberano. Para Agambem, el *homo sacer* está constituido por una doble excepción: se trata de una vida que puede ser asesinada sin cometer homicidio, al tiempo que resulta insacrificable. De esta manera, la persona es puesta afuera de la jurisdicción humana, sin pasar a la divina: “La vida insacrificable y que, sin embargo, se puede matar, es la vida sagrada” (131).¹¹⁷

Al igual que con la noción de estado de excepción, Agamben ofrece una definición de *homo sacer* a partir de múltiples aproximaciones. La doble exclusión ya mencionada es la primera aproximación: al *homo sacer* cualquiera puede enfrentarlo y matarlo impunemente y su muerte no es clasificada ni como homicidio ni como sacrificio, porque está sustraído tanto del derecho humano como del divino. La segunda aproximación es la que coloca al *homo sacer* en relación de abandono al poder soberano: si soberana es la esfera en la que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar sacrificio ya que, como fue dicho, el poder soberano -desde la perspectiva de Agamben- descansa en la delimitación del estado de excepción, sagrada es la vida que ha sido capturada en esta esfera. La relación entre *homo sacer* y poder soberano queda perfectamente explicada cuando el filósofo sentencia “el soberano es aquel respecto al cual todos los hombres son potencialmente *homines sacri* [hombres sagrados] y el *homo sacer* es aquel respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos (134). Esa vida desnuda que encarna el *homo sacer*, esa *zoé* que ingresa a la *polis* sin ser aún *bíos*, es el referente a partir del cual el soberano instituye su poder: la exclusión inclusiva a partir de la cual se delimita el umbral que localiza la norma y la zona anómica, el derecho y el estado de excepción.

Como establece Agamben en la introducción a *Homo sacer: el poder soberano y la vida nuda* (1995) “El par categorial fundamental de la política occidental no es amigo-enemigo, sino vida desnuda-existencia política, *zoé-bíos*, exclusión-inclusión” (21). La *zoé*, a diferencia del *bíos*, constituye una vida que aún no ha ingresado a la vida política,

¹¹⁷ Previa a esta afirmación, Agamben reconstruye los abordajes que, desde la antropología, la psicología y la lingüística se realizaron respecto a la “ambivalencia de lo sagrado” (1995 119). En este sentido, su método arqueológico, similar al de Foucault, es concebido como “la única vía de acceso al presente” para poder salirse “más allá de las dicotomías que estructuran nuestra cultura” (2003 14). A través de esta arqueología de lo sagrado, Agamben concluye en una paradoja: “La sacralidad de la vida que hoy se pretende hacer valer contra el poder soberano como un derecho humano absolutamente fundamental, en origen expresa en cambio la sujeción de la vida a un poder de muerte, su exposición irreparable en una relación de abandono” (1995 132).

que aún no está contemplada en su estatuto de sujeto: mientras el segundo está signado por la política -por su introducción a la polis- la primera está en estado “natural”, el hombre-animal. Y en esta distinción, la vida sagrada u *homo sacer*, es una zona precisamente de indistinción en la que estos dos términos “se constituyen recíprocamente, implicándose y excluyéndose uno al otro” (142-143). Para Agamben, el elemento político originario no es ni la vida natural -*zoé*-, ni la vida política -*bíos*-, sino la vida expuesta a la muerte, la *nuda vida*. Esta vida que se puede matar de manera absoluta y que se politiza a través de la propia posibilidad de recibir muerte, es el fundamento primero del poder político. El ejemplo más explícito de esta *nuda vida* es la figura del judío durante el nazismo: se trata de un *homo sacer* por excelencia ya que se puede matar y es insacrificable, es decir, es puesto fuera de la jurisdicción humana, sin pasar a la divina. Como afirma Agamben, no se trata de un *holocausto*, en tanto sacrificio religioso, sino que como el mismo Hitler afirmó, la Shoá implicó matar a los judíos “como piojos”, es decir -aclara Agamben- “como vida desnuda” (176). La dimensión en la que tuvo lugar la “solución final”, como se la conoció en la terminología nazi, no es ni religiosa ni del orden del derecho, sino de la biopolítica.

Propongo, para finalizar el análisis de este primer subgrupo, entablar un diálogo entre esta serie de poemas y la noción de *homo sacer*. Encuentro un denominador común entre los once asesinados en la matanza de Forrahue, entre los cuatro mapuche exhibidos en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata, entre Matías Catrileo y -sumo, a modo de pequeño réquiem y oración- a Santiago Maldonado y Rafael Nahuel. Hay en cada uno de ellos, como en Alex Lemún, evocado por Adriana Paredes Pinda en *Parias zugun* (2014) la encarnación de un *homo sacer* en la medida en que sus asesinatos no constituyen homicidios ni sacrificios. Y esta zona de anomia en la que el soberano ejerce su pleno derecho de espada, este estado de excepción donde las garantías constitucionales se suspenden, se actualiza en la impunidad de sus muertes, en la ausencia de condena a los responsables. El espacio del campo que Agamben analiza como estado de excepción por excelencia, encuentra su paralelo en el espacio del Museo en el que los sujetos no sólo son exhibidos como piezas, sino que son sometidos a trabajos que anulan su *bíos* y exponen su condición plena de *nuda vida*. El ejemplo patente de esta deshumanización es Maish Kenzis, joven yámana cuya imagen es incorporada por Huenún en este apartado, junto a una esquila perteneciente a Herman Ten Kate, de 1906, en la que se lee:

Este indio yámana, conocido con el sobre nombre de Maish Kenzis, tenía buen carácter. Tímido, obediente, fiel, poco sociable, salvaje; se habituó poco a poco al entorno y en los últimos tiempos se convirtió en un auxiliar útil para el Museo de La Plata, donde se ocupaba de diversas tareas y no mostraba repugnancia por trabajar con restos indígenas. Igualmente el miedo se traducían rápida y expresivamente en su rostro. Hablaba fácilmente español, algo de inglés y pronunciaba bien el francés. En su estadía en el museo, a donde llegó en 1886, fue obligado a preparar esqueletos humanos para su exhibición y para ello se lo vestía con un traje de funebrero. Habiendo dejado a este indio vivo, luego de una larga ausencia mía, encontré su cerebro y su esqueleto en las vitrinas de nuestras galerías antropológicas. Murió en septiembre de 1894 de una afección tísica pulmonar, sobrevinida a continuación de una afección tuberculosa. Tenía entre 22 y 23 años. (72)

Como afirma Huenún, nada se puede agregar a esta descripción. El estado de excepción en el que piensa Agamben encarnó, en este caso, en el Museo: una zona de anomia sin garantías constitucionales para estas vidas despojadas de *bíos* y vueltas *nuda vida*. Vidas que sólo pueden ser recuperadas ahí, en ese intersticio que se abre entre la fotografía que repone una ausencia y la mostración de la barbarie encubierta tras el velo de la ciencia.

1.2. Cuerpos reducidos: la callampa población de los vencidos

Hay un segundo subgrupo de poemas, como adelanté líneas arriba, que representan al cuerpo ya no como el destinatario de la violencia estatal, sino como el territorio de inscripción de la precarización de la vida a la que se vio sometido el pueblo mapuche a partir de la desterritorialización forzada. Se trata de una serie de poemas en las que se representan las marcas resultantes de trabajos que se sostienen a fuerza de poner el cuerpo: enfierrador de la construcción, empleada doméstica de las haciendas de los colonos; o bien, de las marcas de la pobreza inscriptas en el cuerpo: el hambre y el frío.

Me interesa analizar, a partir de esta serie de poemas, los modos en que la poesía mapuche representa, a través de las marcas corporales, la historia de empobrecimiento en la ruralidad, la reterritorialización en las periferias urbanas y la condena a la precarización laboral como resultado de una historia de despojos y saqueos que comienza con la pacificación/conquista del territorio patagónico. La pretendida “purificación de la raza” a

la que alude Huenún en el prólogo citado con anterioridad, establece “raza” como criterio de jerarquización y organización social que, si en siglo XIX tenía como canal de expresión la aniquilación de esa *otredad* indómita a los fines de la posesión territorial, durante la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI se expresará a través de la división social del empleo. Como afirma Bidaseca,

Las relaciones de poder que entonces se establecieron a partir de este imaginario, desde adentro hacia afuera, permitieron generar clasificaciones a partir del encuentro con alteridades que diferían por fenotipo, es decir, en cuanto a rasgos físicos, color de piel, etcétera. Detrás de un marco de diferenciación racial, se escondió un sistema de jerarquías sociales que favoreció la producción de desigualdad social y naturalizó las diferencias. Pero ¿cómo estas formas de poder nombrar, enunciar otro, devinieron en desigualdad social, en proceso de dominación, sometimiento, invasión e imposición? El sistema de dominio ejercido en Latinoamérica se apoyó también en la *división racial del trabajo*, que implica una separación de espacios laborales con acceso restringidos o vedados para personas con determinado color de piel, nacionalidad, etcétera. La naturalización de la superioridad europea/blanca fue el criterio más utilizado en esta división del trabajo en el confinamiento de los nativos, mestizos y negros a esferas de trabajos con altos niveles de explotación, salarios magros, imposibilidad de movilidad social y a un estado de cuasi servidumbre. (232)

El poema “Testimonio”, que cierra el poemario *Reducciones*, recupera la imagen de las abuelas, depositarias para el autor de la memoria mapuche. Tanto en *Ceremonias* como en *Reducciones*, los dos poemarios de la obra de Huenún que más se religan al universo indígena, la abuela Matilde -“nutricia raíz nonagenaria” (5), como se lee en la dedicatoria de este último poemario- representa el puente que une la experiencia des(re)territorializada del autor con la cultura huilliche. Transcribo completo este extenso poema:

Testimonio

Seguiremos escribiendo sobre abuelas, Salazar¹¹⁸,/ la mía por ejemplo trabajó 70 años/ en las fraguas alemanas/ y leyó los Himnos a la Noche/ en los kuchen de

¹¹⁸ El interlocutor con el que el yo poético dialoga a lo largo de este poema es Gabriel Salazar, historiador social de Chile, ampliamente reconocido por su abordaje marxista de la historia económica de ese país.

frambuesa y de nata/ y en la hiriente soda cáustica/ que blanqueaba los retretes
hacendales./ fue manceba de un navarro, carnicero y vagabundo/ y habló en che
sungún sus lentas y augurales pesadillas;/ tuvo un hijo y fueron mil/ las
descendencias de sus manos/ en las rocas, en las aguas cerriles/ de una torva
vecindad./ qué me dice, Salazar, cómo te explico,/ sus albricias,/ la carne que ha
comido, el bacín debajo de su cama./ las abuelas, Salazar, son cosa seria,/ son
cuchillos de hoja ancha que cortan nuestros días./ mi abuela, por ejemplo, tuvo
ollas y sartenes/ de fierro y de latón/ y un reloj que cobardes malandrines le
robaron sin piedad/ una mañana./ era de oro el relojito, Salazar, andaba a cuerda,/
con minutos brillantes y precisos, minutos de oro./ hay que ser muy desalmado,
muy carajo/ para ir a quitarle a una señora/ su única alegría;/ más mi abuela abonó
invernal las raíces de su huerto/ y quemó sin titubear un nido de queresas/ que
colgaba cuan racimo/ de las vigas de su casa;/ y mi abuela tuvo cáncer, Salazar,
tuvo diabetes/ como todas las ancianas de este mundo y del otro,/ tuvo sueños, mil
visiones donde ardían sapos y culebras/ y ciudades tiradas por caballos sobre el
agua./ sigue viva mi abuela, ya lo ves, y se mira/ cada noche en el espejo,/ sigue
joven en la foto del cuarenta/ colgada en la pared de su ranchita./ es ella y no es
ella, claro está/ con sus rulos de actriz hollywoodense,/ con sus labios pintados
por el rouge/ de los blancos salones de belleza/ provincianos./ qué hermosura
perseguían las abuelas, dime tú,/ qué canción cantaban para hinchar el corazón de
sus amantes./ las abuelas tienen carne agazapada, Salazar,/ epitelios ocultos nunca
dados al placer,/ una lengua en el fondo de la lengua/ que ahora todos le quieren
afanar./ el amor por los dialectos, dime tú,/ ¿no se transa hoy por hoy/ cuan divisa
intangibile en la bolsa de valores?/ las abuelas como momias de altiplano ante las
cámaras/ parloteando en plano abierto/ los idiomas desterrados/ por la iglesia y la
república;/ la parodia del canto en sus gargantas,/ el bolero ancestral acompañado
por el son/ de un turístico kultrung./ Nadie ve la cicatriz occidental en sus
palabras,/ ni el apero de las siervas medievales/ que cargan como bueyes
taciturnos a la tumba./ Oh, abuelas del jardín y la cocina/ esperando en la mesa
del pellejo/ un destello de ternura y de respeto/ en los ojos de sus hijos
impostados./ seguiremos escribiendo sobre abuelas, Salazar,/ sobre el tiempo
detenido y pegoteado a sus enaguas,/ seguiremos sacudiendo sus memorias en
alzheimer,/ sus orales epopeyas y canciones/ de locas jubiladas y pueriles./ eso es
todo lo que queda en el tintero, Salazar,/ y el relato de un país de capellanes y de

huachos,/ de patronas coronadas por la muerte/ en las páginas sociales,/ de poetas
y soldados que se dan de tarascones/ por piltrafas,/ mientras marcha hacia la tierra
reducida/ -¡oh, visión inagotable!-/ en silente fila india,/ LA CALLAMPA
POBLACIÓN DE LOS VENCIDOS. (163-165)

Coincido con Enrique Foffani cuando afirma que este poema es “una de las composiciones más intensas de la poesía latinoamericana de las últimas décadas” (169), y poco más puede decirse después del estremecimiento que generan sus versos. Pero intentaré concentrar el análisis en las representaciones del cuerpo, específicamente. En primer lugar, encuentro el cuerpo puesto al servicio de los colonos, del trabajo doméstico en las haciendas alemanas. La “hiriente soda cáustica que blanqueaba los retretes hacendales”, manos curtidas tras años de limpiar las casas de aquellos nuevos habitantes del territorio perdido. En segundo lugar, el cuerpo colonizado por la imagen hollywoodense de los salones de belleza provincianos, eternizada en la foto del cuarenta que cuelga en la pared de su ranchita: el lacio pelo mapuche imitando los rulos de las actrices de moda; el rouge como artificio cómplice de la impostación.¹¹⁹ Una imagen para la trascendencia fotográfica y la supervivencia cotidiana: camuflar la imagen como la lengua, esconder en un fondo intocable esa memoria colectiva, ese tiempo “detenido y pegoteado en las enaguas”. En tercer y último lugar, el cuerpo momificado, vuelto una vez más pieza viviente de museo ante las cámaras ávidas de traficar el exotismo de las lenguas desterradas “por la iglesia y la república”. Imágenes de abuelas capturadas “en plano abierto” como una mercancía multicultural, como souvenir turístico de un pueblo cercado por las tanquetas y fusiles de Carabineros y Gendarmería. Esta imagen de abuela que ofrece “Testimonio”, en la que las manos curtidas por la soda cáustica son el reverso no incluido en la foto del cuarenta -donde “es ella y no es ella”-, nos devuelve a la *división racial del trabajo* a la que alude Bidaseca. Esta noción, a la que volveré desde diferentes

¹¹⁹ Resulta oportuno trazar aquí una vinculación con ciertas crónicas de Pedro Lemebel, en las que también se señala la emulación estética hollywoodense en el mundo callampa y travesti chileno como marca de colonización cultural. Ese es el caso, entre otros, de “Las sirenas del café. (El sueño top model de la Jaqueline)”, de “La noche de los visones (o la última fiesta de la Unidad Popular)”, y de “La muerte de Madonna”. En el segundo párrafo de esta última crónica, se lee: “Ella sola se puso Madonna, antes tenía otro nombre. Pero cuando la vio por la tele se enamoró de la gringa, casi se volvió loca imitándola, copiando sus gestos, su risa, su forma de moverse. La Madonna tenía cara de mapuche, era de Temuco, por eso nosotros la molestábamos, le decíamos Madonna Peni, Madonna Curilagüe, Madonna Pitrufrquén. Pero ella no se enojaba, a lo mejor por eso se tiñó el pelo de rubio, rubio, casi blanco.” (192)

autores, es la que relevo en la serie de poemas de este subgrupo. Como afirma Andrea Echeverría en “Los rostros de la migración mapuche” (2015),

La migración a la ciudad trae muchos cambios internos en la vida y la constitución de las comunidades mapuche. Por ejemplo, comienza una fuerte proletarización del grupo de mapuche migrantes quienes trabajan como empleados y asalariados en las ciudades (Saavedra 183) y en Santiago específicamente, debido a la carencia de educación formal, muchos hombres se dedican a trabajar de garzones, albañiles, panaderos (Imilan y Álvarez 38), jardineros, y en el caso de las mujeres, como empleadas domésticas (Ancan, "Los urbanos" 9). (226)

En *Guilitranalwe* (2014), David Aniñir hace desde el título un juego de palabras entre su segundo apellido, Guilitraro, y *witranalwe*, ser mitológico mapuche que representa la muerte.¹²⁰ El poema “Perros CSM (no hay mano)” -la sigla que acompaña el título abrevia “conchasumadre”, insulto típico en Chile- toma las manos como sinécdoque de un cuerpo transido por el trabajo en la construcción:

(...) Estas que acarician con ternura de padre/ con pasión de vehemente amante/
y buscan autotatisfacción al recordar que te desnudan,/ estas manos de mogoso
enferrador/ cariñoso, bruto y gruñón/ las mismas curtidas por el óxido y el frío/
heridas por el filo del sol/ o a golpes de alicate con helada matinal y puteada
incluida (...) Estas manos que ciñen sus migajas cada quincena y fin de mes,/
malditos canes de gris pelaje/ hijos de perra, nietos del perraje./ Manos enclavadas
por colmillos que roen en busca de mí/ persiguen la flema de mi existir, la médula
de este sobrevivir/ las mismas que escriben poemas y las avienta a vendavales
torrenciales/ de ahí al espacio, al ocaso, el horixonte, a la sombra del sol y su
encrucijada./ Si preguntaran a Víctor Jara por sus manos, lo diría cantando y

¹²⁰ En *Mitos de Chile. Enciclopedia de seres, apariciones y encantos* (2017), Sonia Montecino dedica una entrada a Wilitranalwe (también escrito como Huitranalhue o Huichanalhue). Allí lo define de esta manera: “Es un ser maléfico que, como Chonchón y el Anchimallén, los mapuche piensan está al servicio de los brujos (kalku) y obedece sólo a sus órdenes (Alonqueo, 1985). Hay quienes piensan que es creación de estos a partir de un hueso robado en una sepultura (Sepúlveda, 1987), y otros creen que se trata más bien de un alma de un muerto reciente aliada con un brujo o de un alma enganchada (Alvarado, 1988). Otros dicen que es un hechizo que se ve por las noches y que su nombre significa ‘alma vuelta a hacer’, por eso se piensa que es el espíritu de una persona fallecida (Manuel Ladino, c/p). (...) Pero casi siempre Huitranalhue es entendido como anuncio de enfermedad y muerte (Sepúlveda, 1987) que asalta con frecuencia a las personas, que huyen despavoridas al verlo. (...) Mas huir de Huitranalhue es difícil y se cree que quien ha sido tocado por él fallece al poco tiempo (De Saunier, 1975).” (s/p)

apuntando/ lo mismo a Galvarino, señalando la crónica del calendario rojo. (42-43)

Esas manos raídas por el trabajo rudo a la intemperie, manos obreras que aprietan las migajas de un salario magro que se escabulle insuficiente, son las mismas del amor y las caricias. Las manos tienen acá ese doble cariz: si por un lado son las que moldean el hierro duro de la construcción, son a su vez las del trabajo suave y delicado del amor y la escritura. Esta sinécdoque del cuerpo da cuenta de la múltiple inscripción de un poeta como Aníñir: por un lado, el duro y precarizado trabajo en la construcción, que se cobra, con el tiempo, el cuerpo entero; trabajos asumidos por esa comunidad de desplazados, los habitantes de “la pobla”,¹²¹ en gran medida conformada por los mapurbes reterritorializados en las periferias urbanas sobre los que profundicé en el capítulo anterior. Por otro lado, las manos de la escritura, de la creación artesanal con la palabra: trabajo en el que el poeta se configura siempre como un excursionista, desde el borde hacia el centro.¹²² Leo en esta representación de las manos, como lo hacía en la del poema “Testimonio”, una forma de inscripción en el cuerpo de la precarización de la vida, del derrotero de infortunio que condena al pueblo mapuche a abandonar su tierra y migrar hacia las periferias urbanas; y que lo confina allí a trabajar en los puestos por los que no optan quienes pueden elegir. Es la misma precarización que se representa en el poema “+Poesía –Policía”, de *Mapurbe*, en el que se lee: “De tantos momentos que mi muerte está pendiente/ que ya no concilio vida ni muerte/ muero en el asiento trasero de una micro llena/ muero al contar mis dientes los pocos que me quedan/ muero las ocho horas regaladas por día/ y si a esto le sumamos el resto del año/ muero los veintitanto añejos que llevo con esta fantasía. (50)”. Y, a su vez, una escritura labrada por esas mismas

¹²¹ Como afirma Mauricio Torres Paredes en el prólogo a este poemario, “La población está en el canto de Aníñir. No como número, no como estadística, no como intervención social. Sí como teñido, sí como palabreo, sí como roce, como olor, como newendy” (6).

¹²² En el poema “Autoretrato”, incluido en este poemario, se lee: “Déjate de tomar David/ Déjate de consumir tanta cacaína/ Tanta vivencia *pate’a* hace mal/ No te *veí* bien/ Tus vísceras se desangran/ Cuelgan tus poemas hilachentos/ Déjate de ti mismo y confía en el poeta/ No *seái* weón/ Te *veí* patético (...) Los poetas desconfían de ti/ Te ven muy flayte/ En la Sociedad de Escritores de Chismes/ Déjate de poesías, plagiador/ Todos saben que tus poewmas/ Son del imaginario mapuche/ Que se te devienen en sueños/ Por lo menos explica al lector, al pie de página/ Que violaste los derechos de autor de tus antepasados/ Y por favor déjate de andar ponceando en Facebook... (20-21). Hay en este autorretrato un sarcástico diálogo del yo poético con sí mismo en el que se evidencia ese excursionismo hacia la escritura: esa experiencia del *logos*, de la ciudad letrada tomada por asalto, funciona como un paralelismo con la cotidianeidad en la que los pobladores ingresan al centro desde las periferias a cumplir con la jornada laboral. En uno y otro caso, se trata de la excursión de la periferia al centro, de la cultura mapuche ágrafa al *logos*.

manos que se abren camino desde un “Santiago ultrajado y ultrajante, ladino y mestizo” (9) como afirma Jaime Huenún en su prólogo poético “Un zombi mapuche con bototos punk” que acompaña esta edición.

Quiero agregar una segunda lectura a este fragmento del poema de Aníñir: en los versos finales de lo transcrito, hay una reapropiación de dos sujetos históricos que sufrieron la misma suerte al enfrentarse al poder: Víctor Jara, secuestrado por la dictadura pinochetista, fue torturado y, antes de ser asesinado, le cortaron ambas manos. Y Galvarino, *longko* combatiente de la Guerra de Arauco quien, en represalia por derrocar a las tropas del sucesor de Valdivia, García Hurtado de Mendoza, le amputaron las manos. Las manos ultrajadas del “enfierrador mogoso”, lastimadas por el frío y el óxido, se entroncan en la genealogía de otras manos igualmente vejadas.¹²³ Aquí, como en el poema “Cartografía de un inmigrante”, hay una continuidad entre el sometimiento del cuerpo en la faena laboral y las antiguas vejaciones:

Buscar un trabajo en la Construcción/ como mogoso y oxidado Enfierrador/ es un desafío que exige constancia,/ paciencia/ sobre todo confianza./ Puerto Madero apuesta su glam society/ metrópolis ascendente con su economía malograda/ quebrantada por apellidos facturados// Por allí voy/ a tajo abierto/ aplanando calles/ en busca de mi esclavitud moderna” (25).

El contraste entre la imagen de “metrópoli ascendente” de Puerto Madero y la “esclavitud moderna” que el yo poético procura conseguir, señala el abismo cada vez más insalvable entre la periferia y el centro, entre los sujetos subalternos y “los apellidos facturados”. Pero, sobre todo, el desfase entre una modernidad tardía dominada por el capital financiero internacional -del que Puerto Madero es claro epicentro- y el pueblo mapuche -aquí, como sinécdoque de múltiples subalternidades- una y otra vez “sentado en el banquillo del Juzgado de Indios/ de la modernidad”(156), como rezaban los versos de “Ül de Catrileo”. Esa precarización laboral a la que es arrojado el pueblo mapuche postierra -parafraseando a Aníñir-, vuelve a confinarlo a la posición de semi-esclavitud, de ciudadanos “de segunda”. Un entre-medio, casi un umbral, entre el estatus de sujetos

¹²³ Posteriormente a la edición de este libro, David Aníñir sufrió un accidente doméstico que tuvo como consecuencia la pérdida de su mano izquierda. Se trata de un dato biográfico que no puede soslayarse a la luz de esta relectura.

de la *polis -bíos-* y el de la vida sacrificable que no constituye homicidio: nuevamente, la *nuda vida*.

Retomo el análisis que Bidaseca ofrece sobre otredades y nuevas formas de esclavitud, para reafirmar que es la raza en tanto signo de una historia de desposesión la que habilita estas formas de exclusión y precarización, estas nuevas formas de esclavitud, en la era del capitalismo financiero. Aquí Bidaseca se hace eco de la definición de raza brindada por Segato (2007), que entiende que

... raza no es necesariamente signo de pueblo constituido, de grupo étnico, de pueblo *otro*, sino trazo, como huella en el cuerpo del paso de una historia otrificadora que construyó “raza” para construir “Europa” como idea epistémica, económica, tecnológica y jurídico-moral que distribuye valor y significado en nuestro mundo. El no blanco no es necesariamente el otro indio o africano, sino otro que tiene la marca del indio o del africano, la huella de su subordinación histórica. Son estos no-blancos quienes constituyen las grandes masas de población desposeída. Si algún patrimonio en común tienen estas multitudes es justamente la herencia de su desposesión, en el sentido preciso de una expropiación tanto material -de territorios, de saberes que permitían la manipulación de los cuerpos y de la naturaleza, y de formas de resolución de conflictos adecuadas a su idea del mundo y del cosmos- como simbólica, de etnicidad e historias propias. (23)

Es decir, esta huella en el cuerpo de una historia *otrificadora* que reúne a las grandes masas de desposeídos, descansa en la raza, pero ya no exclusivamente a partir de una determinación fenotípica -la morenidad de la piel indígena- sino en lo que Segato llama “la marca del indio o del africano, la huella de su subordinación histórica”. Y, en este sentido, los habitantes de las poblaciones callampas -en las que casi todos son mapuche y los que no lo son, no son vistos como *wingkas* porque jamás estarán del lado de la opresión del poder- constituyen la masa de desposeídos desde el momento que son ellos los destinatarios de la “nueva esclavitud”. La *división racial del trabajo* de la que habla Bidaseca ya no encuentra su argumento de la clasificación fenotípica que sustentó la idea de raza durante el siglo XIX, sino en la concepción de raza en tanto marca en el cuerpo de una historia de *otrificación*.

En *Mujeres a la intemperie* (2009), Liliana Ancalao incluye cuatro extensos poemas: “EL FRÍO. Las mujeres y el frío”, “LA LLUVIA. Las mujeres y la lluvia”, “EL

VIENTO. Las mujeres y el viento”¹²⁴ y “Cuando me muera”. Me interesa rastrear en ellos, por un lado, la representación del cuerpo como lugar de inscripción de la precarización de la vida, como línea de lectura transversal en este segundo subgrupo de poemas, específicamente de la experiencia del frío y la intemperie como relato (*nütram*) transmitido a través de las generaciones; y, por otro lado, la representación del cuerpo de la mujer en una doble dimensión: la maternidad y el quehacer doméstico, dimensiones en las que ya no se trata del cuerpo como inscripción del empobrecimiento de un pueblo sino como mandato comportamental al que no todas asisten, atravesadas por el miedo a traer al mundo hijos que correrán la suerte que signa al pueblo. Transcribo un fragmento de “EL FRÍO. Las mujeres y el frío”:

yo al frío lo aprendí de niña en guardapolvo/ estaba oscuro/ el rambler clasic de mi viejo no arrancaba/ había que irse caminando hasta la escuela/ cruzábamos el tiempo/ los colmillos atravesándonos la poca carne/ yo era unas rodillas que dolían/decíamos qué frío/ para mirar el vapor de las palabras/ y estar acompañados// las mamás/ todas/ han pasado frío/ mi mamá fue una niña que en cushamen/ andaba en alpargatas por la nieve/ campeando chivas/ yo nací con la memoria de sus pies entumecidos/ y un mal concepto de las chivas/ esas tontas que se van y se pierden/ y encima hay que salir a buscarlas/ a la nada. (8)

Al igual que en los poemas analizados de Aníñir, en este fragmento es posible detectar la representación diacrónica de un cuerpo como bastidor de inscripción de la pobreza: la intemperie, la poca carne, unas rodillas que duelen por el frío penetrante, los pies entumecidos. Como afirma Mellado (2014), “La genealogía no está solamente en el nombre sino en la memoria del cuerpo: los pies maternos del arreo de las chivas transitan, ahora, en y con los pies barriales que cruzan la calle” (83). La noción de arreo que Ancalao toma de “... *Y Felix Manquel dijo...*” de Enrique Perea (1989), texto con el que entabla un diálogo a propósito de un ensayo presentado en el “XXVIII Encuentro de Escritores Patagónicos”, es recuperado por Mellado para pensar la “huella sobre los cuerpos en tanto recursos. La ‘Conquista del Desierto’ más que leerse en términos de éxodo y exilio, supone para Ancalao una lectura en términos de ocupación y transacciones de tierras y cuerpos” (85).

¹²⁴ Como ya advertí, mantengo las mayúsculas sostenida del original.

La transacción consiste en desplazar los cuerpos sobrevivientes hacia las periferias urbanas e introducir, como nueva población del territorio desertificado, el ganado. Si bien, como ya quedó dicho, las tierras patagónicas se promocionaban para la instalación de colonos europeos, la principal protagonista de esta nueva ocupación fue la ganadería. De allí que el *nütram* del arreo, tal como lo interpreta Mellado, relate este doble desplazamiento: el de los cuerpos indígenas hacia los centros urbanos, y el del ganado - en tanto nuevo agente de ocupación- hacia la Patagonia. En palabras de Mellado, “La lectura de la occidentalización de América y de los tránsitos -desde la periferia al centro o desde la frontera hacia más allá o más acá de ella- leídos en tanto arreo acentúan la idea de un cuerpo como mercancía” (85). Pero hay, además, una actualización genealógica de las vivencias corporales que trae al cuerpo del yo poético el frío que su madre sufriera campeando chivas. Esas rodillas que dolían continúan la misma genealogía de los pies entumecidos de la madre, retro trayendo la experiencia de intemperie y frío. Leo en los versos “yo nací con la memoria de sus pies entumecidos/ y un mal concepto de las chivas/ esas tontas que se van y se pierden” una configuración al cuerpo como catalizador de una memoria genealógica que hace trascender, en el relato de esas experiencias, el conocimiento sensible del frío. Este es un aspecto igualmente relevado por Mellado, quien entiende que

esta parte del cuerpo remite a las piernas de la niña y, también, da paso a los pies de la madre; el yo lírico en este caso tiene dos nombres: la madre y la hija. El cuerpo y el tránsito de la niña a la escuela reactualiza otro cuerpo en movimiento: el cuerpo materno en el trabajo de cuidar las chivas. (...) El frío de la infancia de la madre en Cushamen (noroeste de la provincia de Chubut, Argentina) mientras campea chivas se reimprime, en la hija, como memoria de los pies entumecidos y correspondencia con otro frío relacionado, ahora, con la escuela. (94-95)

El *nütram*, en tanto discursividad mapuche, consiste en la transmisión oral de relatos sobre hechos verídicos y es la base de transmisión de las vivencias genealógicas y comunales. Es en esos relatos, “conversación fascinante de los vivos y los difuntos que se vuelve interpelación a la conciencia histórica y moral del lector” (11), como define Mansilla Torres en su prólogo a *Ceremonias*, que el cuerpo repite su lugar de bastidor en el que se inscribe esta violencia transversal a la historia. Huenún incluye en este poemario un poema titulado “Nütram”, y en una nota al pie con el que cierra este conjunto de tres poemas, apunta:

Me tocó vivir la última mitad del año 1992 en la pequeña parcela de la familia Caifal-Piutrín, situada a 18 kms. al oeste de la ciudad de Temuco. Allí, al calor de la cocina a leña, compartí el *nütram*, la conversación mapuche que entrelaza retazos de mitos, recetas medicinales e historias de parientes y vecinos vivos y muertos. (47)

El *nütram* del arreo al que alude Felix Manquel retomado luego por Liliana Ancalao que imprime en los pies la fatiga de la huida por la supervivencia, del tránsito desterritorializador, se hace presente también en el poema “Fogón” de *Ceremonias*. Allí, Matilde -abuela y “raíz nutricia” de Huenún- narra junto al fuego la vivencia de antepasados:

Menos que el silencio pesa el fuego, papay, tu/ gruesa sombra que arde/ entre leños mojados;/ menos que el silencio a la noche/ y al sueño,/ la luz que se desprende/ de pájaros y ríos.// “Hermano sea el fuego”, habla, alumbra/ tu boca,/ la historia de praderas y montañas/ caídas,/ la guerra entre dioses, serpientes/ de plata,/ el paso de los hombres/ a relámpago y sangre.// Escuchas el galope de las generaciones,/ los nombres enterrados/ con cántaros y frutos,/ la lágrima, el clamor de lentas caravanas/ escapando a los montes de la muerte y la vida. (19)

Aquí “el clamor de lentas caravanas/ escapando a los montes de la muerte y la vida” parece continuar en los versos finales del poema ya citado perteneciente al apartado “Ceremonias de la muerte. Uno (Forrahue)”: “así era mamita, así fue:/ las estrellas dejaron de alumbrarnos/ la sangre de repente,/ y tuvimos que ocultarnos como zorros/ en montañas y barrancos”.

Concluyo el análisis por este segundo subgrupo de poemas recuperando los aportes realizados por Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein en *Raza, nación y clase* (1988). En este texto fundamental, los autores procuran responder dos preguntas clave: ¿cuál es la especificidad del racismo contemporáneo? Y ¿cómo puede relacionarse con la división de clase en el capitalismo y con las contradicciones del Estado-nación? Desde una perspectiva marxista, ambos teóricos abordan el racismo como componente nodal en el estadio presente del capitalismo y desde el que -como en Mbembe y Agamben- se articulan prácticas de segregación, opresión y exterminio. En el segundo capítulo de esta antología de ensayos, Wallerstein advierte que el racismo no sólo implica el miedo o el desprecio hacia aquellos sujetos cuyos fenotipos o adscripciones culturales difieren de las

propias: implica principalmente una organización en la economía-mundo capitalista ante la que el desprecio es, aunque parezca extraño, un fenómeno secundario y contradictorio.

Desde su análisis, en la tradición xenofóbica el racismo derivaba en la expulsión del “bárbaro” del espacio físico de la comunidad o grupo interno, expulsión cuya versión extrema era la muerte. La contradicción señalada por el autor radica en que la expulsión de ese *otro*, aunque haga ganar en “pureza” a la comunidad que expulsa, hace perder la fuerza de trabajo del expulsado y, en consecuencia, ocasiona la pérdida del excedente del que “hubiéramos podido apropiarnos periódicamente” (55). Cuando la lógica del sistema se funda en la acumulación continua del capital, esta pérdida resulta costosa. Por eso, concluye Wallerstein, si se pretende acumular el máximo de capital, hay que reducir al mínimo los costos de producción y, por ende, el costo de la fuerza de trabajo, como así también los conflictos derivados de sus reivindicaciones en tanto fuerza. “El racismo es la fórmula mágica que favorece la consecución de ambos objetivos” (56). Al igual que Bidaseca y Segato, el autor entiende que el capitalismo se encuentra, desde sus orígenes, atravesado por lo que denomina “etnificación de la fuerza de trabajo”:

...en todo momento ha existido una jerarquización de profesiones y remuneraciones proporcionada supuestamente a ciertos criterios sociales. Pero mientras el modelo de etnificación ha sido constante, sus detalles han variado con el lugar y con el tiempo, dependiendo de la localización de los pueblos y de las razas que se encontraban en un espacio y tiempos concretos y de las necesidades jerárquicas de la economía en ese espacio y tiempo. (56)

Esa marca de indio o de negro, es decir, de una historia de *otrificación* que jerarquiza profesiones y remuneraciones, es lo que exhiben los cuerpos representados en esta segunda serie de poemas. Cuerpos que no sólo funcionan como el bastidor sobre el que la historia inscribe el sometimiento del pueblo mapuche, sino que también funcionan como catalizadores de una memoria de generaciones de excluidos. Para decirlo con Balibar:

... no es la “raza” la que constituye una memoria biológica o psicológica de los hombres, es el racismo el que representa una de las formas más insistentes de la memoria histórica de las sociedades modernas. El racismo es lo que continúa operando la “fusión” imaginaria del pasado y de la actualidad en la que se despliega la percepción colectiva de la historia humana. (74)

Esa marca de indio o de negro, es decir, de una historia de *otrificación* que jerarquiza profesiones y remuneraciones, es lo que exhiben los cuerpos representados en esta segunda serie de poemas. Cuerpos que no sólo funcionan como el bastidor sobre el que la historia inscribe el sometimiento del pueblo mapuche, sino que funcionan también como catalizador de una memoria de generaciones de excluidos.

2. Segunda parte

2.1. Cuerpos en fuga: el cuerpo como territorio de evasión de la norma

La segunda hipótesis que propuse para este capítulo destinado al análisis de la representación del cuerpo en el corpus que me ocupa plantea que, en una determinada serie de poemas, el cuerpo se constituye como instrumento y territorio de transgresión de la norma comportamental, tanto en el sentido del cuerpo como dispositivo de productividad y reproductividad del capitalismo, como en el sentido de la castidad y la sumisión de las corporalidades femeninas. En esta línea, determinados poemas de los dos poemarios que trabajo de David Aníñir, *Mapurbe, venganza a raíz* (2009) y *Guilitrawalwe* (2014), así como los dos poemarios de Roxana Miranda Rupalilaf, *Seducción de los venenos* (2008) y *Shumpall* (2011) incorporan representaciones del cuerpo pasibles de ser leídos a partir de esta hipótesis guía. En el caso de los poemas de Aníñir, se trata de la representación del cuerpo perezoso, improductivo y masturbatorio que transgrede el mandato de productividad -y de generación de plusvalía- que el capitalismo impone a la mayoría de los cuerpos, pero más aún a estos marcados por una historia *otrificadora*, como se señaló en la primera parte de este capítulo. En el caso de los poemas de Miranda Rupalilaf, se trata de cuerpos con agencia que transgreden los mandatos de género a través de la construcción de un erotismo *desnormado*. Voy a comenzar el análisis a partir de la lectura de los poemarios de Miranda Rupalilaf, para finalizar entablando un diálogo desde ellos con la serie de poemas de Aníñir que propongo para este apartado.

2.2. Agencia erótica y *desnormalización*

Shumpall (2011) es un texto dedicado completamente a la reescritura del *epew* desde la perspectiva del erotismo femenino. Antes de introducir el poemario, es preciso apuntar qué es un *epew*, cuáles son sus reglas de género y cuál su función dentro de la literatura tradicional mapuche. En *Tvkuipayñ Taiñ Kvpal (Recordemos nuestro origen)*, en trabajo producido por el Equipo de Educación Mapuche Wixaleyñ (2013), se define de la siguiente manera:

Los **epew**, cuentos o fábulas, son relatos de ficción. En algunos de ellos intervienen animales que hablan y tienen actitudes humanas, a veces

representando virtudes, y a veces defectos, según la historia en la que participen; la fuerza del puma, o su fanfarronería; la sagacidad del zorro, o su hipocresía. Los *epew* sobrenaturales (de difuntos, de fantasmas, etc.) enfocan a realidad a través de lo fantástico, produciendo un respetuoso asombro en los oyentes ante los seres fantasmagóricos que desfilan en la narración. Estos *epew* (también llamados **apew**), no tienen un texto fijo, sino una estructura argumental general, que deja espacio para el arte del narrador, que puede elaborar su versión personal añadiendo detalles que enriquezcan la narración. (5) (Respeto las cursivas y negritas del original)

El *epew* de *Shumpall* cuenta la siguiente historia:

Una hermosa joven mapuche fue al mar, río o lago, a recoger marisco, lavar, bañarse, mirarse en el agua; un shumpall, directamente en su apariencia de sireno o indirectamente en forma de ola o remolino, arrebató a la niña y la lleva hacia el centro de las aguas o hacia la profundidad de éstas; allí se casa con ella, y la joven desaparece de las cercanías; sus padres, sobre todo la madre, quedan solos y tristes por la desaparición de su hija, lloran y esperan o la buscan, rezando y haciendo machitun para encontrarla; después de un tiempo, los padres sueñan con la joven, o ésta los va a visitar, por su voluntad o enviada por Shumpall, sola o acompañada de su pequeño hijo, (el que a veces, al ser destapado el canasto en que va, se convierte en agua, o se observa su apariencia de “lobito de mar”) y les cuenta que está viva, casada, que habita bajo las aguas y que no la busquen más. Luego, la joven pide a sus padres y otras personas de la comunidad que vayan a la playa, donde se efectuará el pago por el matrimonio; los padres y la comunidad llevan los elementos necesarios y organizan la fiesta ritual; entonces, Shumpall viene en forma directa (en su apariencia de sireno o de lobo de mar), o figurada (ola, marea, viento, temporal), llena la playa de pescado, otros bienes del mar o dones para pescar; con esto, todos quedan satisfechos y felices, por los bienes o dones recibidos y por la relación establecida con el esposo de la joven, y ésta, sola o acompañada por Shumpall, se va también feliz hacia su morada en las aguas (Carrasco 25).

Tomo la reconstrucción del mito que ofrece Hugo Carrasco, a la que también acude Fernanda Moraga (2013), para introducir el *epew* sobre el que Miranda Rupailaf construye su poemario. Como se puede observar, en varios momentos de la

reconstrucción el crítico utiliza el nexos disyuntivo “o”: esta multiplicidad de versiones del relato remite a su transmisión de carácter oral que lo vuelve permeable a las mutaciones. En la versión que recrea Miranda Rupailaf, el *epew* se estructura en cuatro “oleajes” o partes: “Primer oleaje: De la invocación”, “Segundo oleaje: Delirios de la sal”, “Tercer oleaje 1: Del abrazo y de los descensos” y “Tercer oleaje 2: De la desaparición”. El primer oleaje consiste en la invocación: se presenta un *yo* poético -la niña seducida- que le habla a un *tu* dialógico -el shumpall, el sireno o niño-pezu; esta estructura dialógica no se mantiene a lo largo de todo el poemario, ya que en determinados poemas se alterna con una tercera persona y es nombrado como “el niño-pezu”. En esta primera parte, el *yo* poético frecuenta la orilla esperando ser tomada por Shumpall, por cuyo canto ha sido seducida sin que, sin embargo, se produzca aún el encuentro de los amantes. De allí el título “invocación”, en tanto súplica para producir el encuentro: “Espero que aparezcas/ en la tercera ola niño-pezu/ que me trague el mar./ Que me lleven desnuda por la espuma./ Y allí, donde entre piedra venga arena./ Espero me ilumines en la tercera ola” (19). El segundo oleaje está compuesto por la espera de la amante, un largo tema de la literatura que remite inmediatamente a la figura de Penélope:¹²⁵ “No contestas,/ es sólo el mar que suelta sus aullidos.// Estoy aquí, haciendo un collar de caracoles((...) y no te asomas/ mi pedazos de luz/ tu no te asomas” (25). A la amante la guía la premonición de las apariciones en sueños del niño-pezu, que así y todo no la libran de las dudas y de la desesperación: “Y si no existes/ ¿qué hago yo con los oleajes?/ ¿con las algas que anduve humedeciendo?” (29). El tercer oleaje relata finalmente el encuentro de los amantes. El erotismo va *in crescendo*: en el poema 5 de esta parte, se lee:

Atorarme de sal es mi deseo./ Llenarme de la espuma y del aceite marino/ que te envuelve.// Muérdeme, te digo./ Muérdeme el descenso/ deirme/ de irnos hundiendo en el fondo/ de un mar, un océano,/ la casa habitada,/ el fondo, la arena, el castillo:/ las mieles de un final que nos consume,/ la piel que se llena de escamas,/ los senos que se abren,/ los cuerpos de plata/ se entrelazan/ no acaban de hundirse.// El final,/ el final,/ el final/ es un beso interminablemente frío,/ en el cual perdemos los sentidos/ la sensación del cuerpo que se acaba. (37-38)

¹²⁵ Como se pudo apreciar en el análisis de la primera parte de *Sedución de los venenos*, Miranda Rupailaf entabla múltiples diálogos con personajes de otras tradiciones mítico-literarias, desde la judeo-cristiana a la mitología greco-latina. En este sentido, la referencia por excelencia de la amante que espera el regreso del amado la constituye la figura de Penélope: en el caso que me ocupa, la amante hace/hilvana un collar de caracoles; en el caso del personaje de la mitología griega, tejía una manta.

El cuarto y último oleaje presenta la desaparición de Shumpall y la desesperación del *yo* poético. Nuevamente, la alternancia de un *tu* dialógico y la tercera persona van marcando el ritmo del alejamiento/acercamiento de los amantes: si la última parte se inicia con los versos “Cuando desapareciste un agujero se abrió en el centro/ de mi pecho” (41), parecen cerrar en los versos “Y ya sin él me fui rompiendo/ las pieles y la carne a cuchillazos” (44), donde la tercera persona marca el distanciamiento definitivo. Sin embargo, en los últimos versos el *yo* poético retoma el diálogo: “Voy a morirte de ti, le dije.// Y sólo por no verte/ clavé rocas, espinas y conchas a mis ojos.// Y ciega del mundo, de ti, del mundo, de ti./ No dejaron de venirme en oleaje las visiones” (44). Ya sin tiempo de espera ni ojos para verlo llegar, el *yo* poético retoma para siempre el diálogo con su amante.

Como anticipé en las líneas iniciales de esta parte, me interesa relevar las representaciones del cuerpo que se proponen en este poemario: un cuerpo erótico y con agencia erotizante, que produce desplazamientos de la norma comportamental de género que sobre él recae. En “Prácticas del cuerpo y subjetividades fronterizas en el libro *Shumpall* de Roxana Miranda Rupailaf” (2013), Fernanda Moraga entiende que en la versión del mito que recrea Miranda Rupailaf “los personajes no pueden acceder al encuentro amoroso del equilibrio” (11), hay un quiebre que desestabiliza el desenlace y los priva del final feliz. Pero lo que me interesa destacar de la lectura que ofrece Moraga de este texto es la problematización de las relaciones intersubjetivas por la ambigüedad de los cuerpos: desde su punto de vista, el devenir-pep de la voz poética y la humanización del sujeto/objeto de deseo -el niño pep- produce “el desgaste del fundamento binario masculino/femenino, es decir, se disuelve la jerarquía” (14). Los géneros ya no se encuentran claramente delimitados, así como las especies oscilan en un devenir-*otro* que se encuentra implicado ya en el mito de base que recrea de esta manera la poeta.

Hay en esta reconstrucción del mito una serie de desplazamientos en la representación de los cuerpos que ya no permite ser leída desde la clasificación binaria y jerárquica que estructura la división de género y sus supuestos atributos: lo masculino/lo femenino, lo fuerte/lo débil, sujeto activo/ sujeto pasivo, etcétera. Coincido con Moraga cuando lee en la obra de Miranda Rupailaf “una erótica de los cuerpos, desplegando espacios como el cruce de relatos orales, el incesto y la vulneración del binarismo femenino/masculino” (16). Encuentro aquí un disforismo con respecto a cualquier calce social y cultural en relación a lo predeterminado como normal, que escapa también de las

concepciones de la cosmovisión mapuche, en tanto no se fundamenta en la dualidad complementaria que organiza dicho pensamiento. Como explica Lucía Golluscio (2006), “cuatro es el número sagrado mapuche” (53), y se trata de un número que representa la doble dualidad. En el capítulo “Significados y Polifonías del Pueblo Mapuche”, la antropóloga reproduce el discurso de una informante de la localidad de Chacayhuarruca, Río Negro. La informante relata la ceremonia de curación, el *machitún*. En su relato cuenta cómo la machi comienza el ritual invocando a “los cuatro poderes: el Viejo, la Vieja, el Joven, la Joven” (53): “Entonces empieza a nombrar los que vienen del cielo. Son cuatro: dos mujeres y dos varones en el nombre dicho” (53), dice la informante. Esta doble dualidad se compone por dos parejas de sexos opuestos, composición sobre la que descansa la idea de complementariedad necesaria de esta cosmovisión. Este mismo sentido es señalado por Liliana Ancalao en “El idioma silenciado” (2010): “A mí se me agranda el corazón cada vez que explico que en el mapuzungun, además del singular y el plural, existe el pronombre dual : *iñchiu* significa “nosotros dos”, *eymu* significa “ustedes dos” y *fey engü* significa “ellos dos”. El par es el equilibrio en nuestra cosmovisión” (52). Es este equilibrio rector de la cosmovisión mapuche que la reescritura del *epew* está transgrediendo.¹²⁶

¹²⁶ Otro aspecto relevante para entender la doble dualidad complementaria en el pensamiento mapuche, es la existencia de los pronombres duales: número gramatical que no sólo divide a los pronombres en dos (singular y plural), sino en tres: singular, dual y plural. Así, en mapudungun hay nueve personas gramaticales ya que, a las seis existentes en el español, se le suman las tres del dual, que se traducen como “nosotros/as dos, ustedes dos, ellos/ellas dos”. Como advierte Herminia Navarro (2009), “la presencia de la dualidad, de ‘el par’, atraviesa toda la cosmovisión mapuche y se advierte en múltiples aspectos de la vida cotidiana y religiosa de las comunidades” (596). En este sentido, señala: “La dualidad fundamental se corresponde con la denominación dual empleada por los mapuche para designar la deidad superior como *Fucha* y *Kushe*, anciano y anciana, presente en los mitos y en los rituales. Representan la dialéctica universal del principio creativo del universo. Estos nombres suelen ser más complejos y variados, así, por ejemplo, se suele llamar a la pareja creadora. *Futa Chachai* y *Ñuque Papai*, esposo padre y esposa madre, o bien se le agrega el nombre genérico de *Ñidol*, es decir, supremo. (...) El panteón mapuche se completa con una pareja de jóvenes que acompaña a la anciana pareja creadora, en una visión cuaternaria abarcadora de género y número. Están presentes en esta tétrada lo femenino y lo masculino, lo viejo y lo joven; es decir, la síntesis de lo humano, pero en el plano divino. Las deidades resumen, aúnan las dimensiones esenciales del hombre.” (603). En el mismo sentido, en la nota “Conversaciones con una mujer mapuche (Primera entrega)”, publicada en la revista *La tinta* en 2017, la informante -cuya identidad no es relevada pero sí se sabe que es una machi- afirma: “Si nosotras tenemos fuerza femenina y masculina equilibrada y el varón tiene su fuerza femenina y masculina equilibrada, hacemos un *meli*, un cuatro, y el cuatro es lo que sostiene todo, una mesa, una silla. Algo que tiene cuatro es difícil que se caiga. Y en equidad. En círculo siempre porque es una figura sagrada de todos los pueblos de Alaska a Tierra del

En el sexto poema del primer oleaje, se lee:

Te amo con ese coro de ninfas que te canta/ espejo en los cuales peinas tus cabellos// Con ellas tu entras en mis aguas, / Son las ninfas que salas con tu cuerpo.// Me sumerjo en una y huele a ti./ La voy amando por contener tus líquidos./ Lamiendo estoy a esta mi doble/ Tanteando el calor de la mano que le anduvo// Todo lo tuyo quiero amarlo. Océano insaciable de gemidos. (17)

Se trata de la construcción de una voz poética que no sólo no responde al comportamiento heteronormativo, sino que presenta ambigüedades constantes con respecto a su propio sexo: como se lee en el séptimo poema del Segundo Oleaje, “Derramo sobre el mar mi esperma rota.// Ya me sabes, mi Brujo,/ mi culebrón herido por la Niebla” (28). Como advierte Moraga en el artículo recientemente citado:

El proyecto escritural que hasta ahora nos ha entregado la autora, nos enfrenta hoy a una doble responsabilidad. Por una parte, contravenir el dispositivo sociocultural masculinista y “cosmovisionista” que fundamentalmente organiza la diferencia en desigualdad genérico-sexual. Por otra parte, desocultar los artificios a través de los cuales el mismo dispositivo anterior, presenta la representación textual de “lo femenino” como compostura ligada a existencias prefiguradas y destinadas, además de utilizar la metáfora de la diferencia para destacar esencialismos, victimizaciones y subordinaciones. El poemario revisado -y de manera semejante a los dos libros anteriores de la autora-, posiciona sujetos en proceso que movilizan la filiación “mujer” hacia múltiples territorios de resignificación y problematización contextual, en lugar de dejarla atada a una identificación prefijada. (29)

Al análisis que ofrece Fernanda Moraga, que recuperaré en seguida, quiero sumar una perspectiva que encuentro enriquecedora para pensar los modos en que la poética de Miranda Rupailaf rompe los binomios desde los que la Modernidad ha organizado su pensamiento. Me refiero a los aportes que desde la antropología realiza Viveiros de Castro, específicamente en su texto *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural* (2010). La propuesta del antropólogo es retomar el pensamiento de Deleuze y Guattari, “la obra más importante desde el punto de vista de una política del

Fuego. Somos todos iguales e indispensables para ese círculo. No puede faltar ninguno, si alguien se sale del círculo se debilita la fuerza”.

concepto, producida en la filosofía en la segunda mitad del siglo XX” (86), según él mismo define, tratando de tomar esa metodología para llevarla al campo de la antropología social. *Devenir* y *rizoma* son las dos nociones que recupera de la propuesta de los filósofos franceses, para interrogarlos desde la cosmovisión amerindia, más específicamente, desde el pensamiento amazónico. Encuentro pertinente retomar, en primer lugar, la definición de *devenir* presente en *Mil mesetas* (1988) para pensar este *devenir-peiz* que acontece en *Shumpall*. Como definen Deleuze y Guattari:

Devenir es un rizoma, no es un árbol clasificatorio ni genealógico. Devenir no es ciertamente imitar, ni identificarse; tampoco es regresar-progresar; tampoco es corresponder, instaurar relaciones correspondientes; tampoco es producir, producir una filiación, producir por filiación. Devenir es un verbo que tiene toda su consistencia; no se puede reducir, y no nos conduce a “parecer”, ni “ser”, ni “equivaler”, ni “producir”. (245)

En este relato el *yo* lírico no se parece ni imita a un pez, sino que deviene pez a partir de la seducción de Shumpall. En la relación de los amantes se produce una interpenetración de los cuerpos, y de múltiples cuerpos que hacen al Shumpall: ya no se trata de una relación entre dos amantes, hombre/mujer, sino de una relación amorosa en donde cada elemento de la escena deviene cuerpo-amante. En el segundo poema del Segundo oleaje, se lee: “Miro mi cuerpo en los espejos/ y son algas/ mi cuerpo alga/ verde blanco que me encuentra/ canto me salen cantos/ y una espuma/ flores yo tengo flores en abismo/ un jardín que es un delirio/ un atavío de pieles peces que me lamen” (22).

A su vez, se trata de un *epew* que, al igual que el mito, en su carácter de fábula entabla entre lo humano y lo animal una relación de otro orden. Como en el mito, se trata de “una historia del tiempo en que los animales y los hombres todavía no eran distintos”, como lo define Lévi-Strauss (1988), recuperado aquí por Viveiros de Castro. Mito es esa condición pre-cosmológica, “caosmos”, en la que las dimensiones corporales y espirituales de los seres todavía no se ocultaban mutuamente. No se trata de una identificación primordial entre humanos y no-humanos, sino de una diferencia infinita opuesta a las diferencias finitas y externas que ordenan a las especies y sus cualidades en el mundo actual. Ahora sí humanos y no-humanos son distintos, tienen diferencias finitas que los distinguen. Es este pensamiento mítico el que está en la base del perspectivismo amerindio que analiza Viveiros de Castro: “El perspectivismo amerindio conoce entonces en el mito un lugar geométrico en el que las diferencias entre los puntos de vista

a la vez se anulan y se exacerban” (49). El punto de vista es la clave del multinaturalismo propuesto por el antropólogo. Según él, todo lo existente tiene un punto de vista, está activado o agentado. Mientras que el conocimiento occidental consiste en objetivar y así la forma del Otro siempre es la de la cosa, el chamanismo amerindio se guía por el procedimiento inverso: conocer es personificar, tomar el punto de vista de lo que se precisa conocer. La forma del Otro es la persona. Aquí el quiebre con el estructuralismo es radical: a diferencia de lo que pensaba Saussure, el punto de vista no crea al objeto, sino que crea al sujeto.

Resulta evidente el modo en que la propuesta de Deleuze y Guattari resuena en la antropología posestructural de Viveiros de Castro: la forma en que está concibiendo este “caosmos” no taxonómico ni jerárquico, dialoga directamente con las consideraciones que los pensadores franceses realizan respecto del rizoma, en tanto raicillas que se oponen a la idea de raíz, de pivote: “El mundo ha devenido caos, pero el libro continúa siendo una imagen del mundo, caosmos-raicilla, en lugar de cosmos-raíz” (12), afirman los autores. Este complejo de conceptos-metáforas a través de las cuales deconstruyen la episteme occidental moderna, y que en la introducción a *Mil mesetas* toma la imagen del rizoma,¹²⁷ propone una multiplicidad de agenciamientos y de líneas de fuga en tanto movimientos desenraizantes, desterritorializantes y desestratificantes. Se trata de un hacer epistémico opuesto a la concepción arborescente o genealógica del pensamiento moderno que busca una raíz/origen centralizada y unificadora para desde allí pensar su “progreso”, “evolución” o “crecimiento”: ese agenciamiento o línea de fuga libera el inconsciente - contra la búsqueda freudiana del origen del trauma, proponen el esquizoanálisis-, el lenguaje -ya no pensado desde la concepción chomskiana del árbol- y también la sexualidad “no sólo en relación a la reproducción, sino también con relación a la genitalidad. Entre nosotros el árbol se ha plantado en los cuerpos, ha endurecido y estratificados hasta los sexos” (23).

¹²⁷ En este sentido, cada capítulo es concebido a través de una imagen –rizoma, cuerpo sin órganos, micropolítica, rostridad, nomadología o máquina de guerra, etc.-, cada una de las cuales constituye una “meseta”, otra metáfora-concepto definida por ellos mismos como “toda multiplicidad conectable con otras por tallos subterráneos superficiales, a fin de formar y extender un rizoma” (26). Así, los capítulos no son unidades sino raicillas, ramas de un rizoma que puede encontrar ruptura en una línea de fuga, pero sólo para volver a conformar rizoma. Libro-máquina o libro-meseta, *Mil mesetas* no encuentra principio ni final, tampoco consecución lógica y progresiva: su potencia radica, precisamente, en su forma de estar en ese entre en el que se forma/hace un organismo en tanto “totalidad signifiante” (10), tanto como se deshace.

Esta forma de hacer rizoma, de establecer continuidades y rupturas -líneas de fuga- que establecen nuevas continuidades, está en la base de lo que Viveiros de Castro llama “perspectivismo amerindio”. Y, en el caso de la poética de Miranda Rupailaf, en esta forma de reelaborar el relato de Shumpall desde una concepción de las relaciones amoratorias que no sólo rompe con los binomios rígidos de sexo y género, sino que va más allá estableciendo relaciones entre una multiplicidad de elementos/sujetos. El diálogo que el *yo* poético entabla con el mar y cada uno de sus componentes, da cuenta de este multiperspectivismo, en el que cada elemento guarda un punto de vista, se vuelve sujeto: “Le pregunto a la piedra si ha visto tu cuerpo/ flotar en el agua.// La piedra señala mis ojos/ presagio en que me afebro” (15).

Retomo aquí la propuesta de Nancy que trabajé en el segundo capítulo y observo que, desde su perspectiva, el mito funda la comunidad y, en este momento, nos encontramos frente a la extinción de ambos: mito y comunidad encuentran su ocaso tras la devastadora experiencia del “ardor del mito ario” (59). Quizás, la constatación de la conflagración de la comunidad es el resultado de la exacerbación del pensamiento de la razón occidental, que encontró en el modelo del nazismo su manifestación más radicalizada. El pensamiento mítico o el perspectivismo amerindio responde a un funcionamiento diferente, antiesencialista y antitaxonómico, “por fuera de las dicotomías infernales de la Modernidad” (25). La multiplicidad deleuziana que rescata Viveiros de Castro consiste, precisamente, en instalar el pensamiento en esa línea de fuga que fisura los dos dualismos que conforman la “prisión epistemológica” (100) disciplinar de la antropología: naturaleza vs. cultura; individuo vs. sociedad. Pero la ruptura de los dualismos va más allá de lo disciplinar, contemplando todas las formas en que la Modernidad separa para conocer: sujeto/objeto, realidad/representación, mundo/lenguaje, significado/significante.

El sentimiento de una discontinuidad ontológica entre el signo y el referente, el lenguaje y el mundo, que garantizaba la realidad del primero y la inteligibilidad del segundo y recíprocamente, y que sirvió de fundamento y de pretexto a tantas otras discontinuidades y exclusiones -entre mito y filosofía, magia y ciencia, primitivos y civilizados- parece estar en vías de volverse metafísicamente obsoleta, al menos en los términos en que se planteaba tradicionalmente; es por ahí que estamos en proceso de dejar de ser modernos, o más bien que estamos en proceso de no haberlo sido nunca. (95)

Sin embargo, la perspectiva de Deleuze y Guattari podría encerrar una trampa, un riesgo de casi esencialización, me atrevo a llamarlo. En su recorrido por las formas en que Occidente se distingue de Oriente (el primero claramente marcado por la episteme de la raíz, el segundo, más rizomático, por decirlo rápidamente), América es dejado en un tercer lugar, ni oriental, ni occidental o, en todo caso, un lugar de encuentro entre Oriente y Occidente. Si bien sería posible acordar con esta última proposición, el modo en que los autores la presenta parece incurrir, quizás por la ligereza con que se enuncia, en una nueva forma esencializante:

América ocuparía un lugar aparte. Por supuesto, América no está libre de la dominación de los árboles y de una búsqueda de las raíces. Lo vemos hasta en la literatura, en la búsqueda de una identidad nacional e incluso de una ascendencia o una genealogía europea. (...) Pero en América hay distintas direcciones: en el Este se llevan a cabo la búsqueda arborescente y el retorno al Viejo Mundo; el Oeste, con sus indios sin ascendencia, su límite siempre escurridizo, sus fronteras móviles y desplazadas, es rizomático. Todo un mapa americano al Oeste, donde hasta los árboles hacen rizoma. América ha invertido las direcciones: su Oriente lo ha situado al Oeste, como si la tierra se hiciese redonda precisamente en América; su Occidente coincide con la franja del Este. (23-24)

Esta lectura divisoria de América entre un Este occidental -quizás en alusión a las formaciones como las del Río de la Plata, fuertemente marcadas por la inmigración europea, y política e intelectualmente “europeizada”- y un Oeste oriental, desconoce las fricciones no resueltas entre culturas disímiles dentro de una misma zona, cuya expresión más palmaria es el caso de Perú y el enfrentamiento Costa-Sierra. Leo allí un reduccionismo esencializante que Viveiros de Castro busca salvar a partir de la relación con el perspectivismo amerindio y con una forma de conocer e inteligir el mundo desde la “perspectiva indígena”. A riesgo de que esta sea una nueva forma orientalizante o, al menos, esencializante, retomo -con las debidas cauciones- estas propuestas porque permiten pensar el modo en que una poética como la de Miranda Rupailaf representa el cuerpo y sus prácticas eróticas por fuera de los binomios a través de los que Occidente clasifica los sexos, los géneros, el amor y sus prácticas. En este sentido, *Shumpall* es un poemario que rompe con los binomios que estructuran el pensamiento moderno no sólo en la construcción de un erotismo en el que la ambigüedad sexo-genérica es la marca distintiva, sino también en el devenir-pezo que fractura incluso las taxonomías que

instauran las diferencias finitas entre las especies, separándolas. La forma del erotismo que allí se recrea es no moderno, y en este sentido, el poemario traza una línea de continuidad con el precedente, *Seducción de los venenos* (2008).

El poemario *Pu llimeñ ñi rulpázuamelkaken/ Seducción de los venenos*, cuya primera parte, “Serpientes de sal”, analicé en el capítulo dedicado a las comunidades, está organizado en tres partes/serpientes: así como en *Shumpall* son los oleajes los que estructuran las partes del poemario, aquí son las serpientes las que lo hacen. “Serpientes de sal”, la primera parte de esta obra, está dedicada -como ya se vio- a la reinención poética de determinadas figuras femeninas de la tradición judeo-cristiana. Las otras dos partes/serpientes, “Serpientes de tierra” y “Serpientes de agua”, ya no retoman esa tradición -aunque es preciso apuntar la presencia del personaje bíblico Lázaro, esta vez en versión femenina, “Lázara”- sino que parecen remitir al *epew* de Trengtreng y Kaykay filu, es decir, al relato de origen de la cultura mapuche. Transcribo la versión que de este *epew* ofrece el Equipo de Educación Mapuche Wixaleyiñ en Tvkulpayiñ Taiñ Kvpal (Recordemos nuestro origen) (2013):

Antiguamente dicen que estaba debajo del mar la serpiente Kaykay. Entonces la gente ya no respetaba la tierra, ya no revitalizaban a la tierra. Entonces Kaykay “*exterminaré a toda la gente, con agua los exterminaré*” dijo. Entonces Kaykay gritó, entonces se desbordó el mar. Se desbordó el agua: entonces borboteaba el mar al salir. Al salir el mar arrancó de raíz todos los enormes árboles: entonces al arrancar los árboles, esa gran serpiente estaba gritando. Había otra gran serpiente llamada Trengtreng, que estaba en la cumbre de los cerros. “*Suban a los cerros*” le dijo a la gente. Algunas personas no lograron subir, y se transformaron en peces, otros se transformaron en piedras. Otras personas se salvaron, apenas se salvaron, por su gran esfuerzo, los que llegaron a la cima de los cerros. Gritó esa serpiente Kaykay, entonces la gente antigua dijo así “*Si grita la serpiente Kaykay desapareceremos, todos desapareceremos, no quedará nadie, ¿Qué haremos?*”; pero Trengtreng hacía subir los cerros, ahí estaba gritando. Entonces la gente que subía a los cerros así decía “*si grita la serpiente Trengtreng, ahí viviremos, entonces viviremos.*” Entonces finalizó la gran pelea entre Trengtreng y Kaykay. Pero las aguas no retornaron a donde estaban, para que toda la gente no olvidara ese suceso. Entonces esa gente que se salvó en la cima de los cerros bajó y se distribuyó en la tierra. Así fuimos dejados los mapuche. (17)

Dentro de la sección “Serpientes de agua”, hay una alusión directa a este relato de origen a partir del epígrafe que introduce el poema “Rituales de la serpiente azul”: se trata de un fragmento de un poema perteneciente a Adriana Paredes Pinda, en el que se lee “Qué haremos Kai-kai filu/ para no ahogarnos en tu rito/ de miedo y espesura” (69). Sin embargo, ese es el único poema en que se produce una alegoría de este relato. Allí, el *yo* poético asume la voz de Kaykay y afirma su voracidad por arrasar cuerpos en sus oleajes, mordiendo “tierra en los rincones de lo azul” (70). Azul, el color sagrado dentro de la cosmovisión mapuche, confirma su remisión al relato de origen. El resto de los poemas que conforman estas dos secciones no dialogan con el *epew* si no que proponen una construcción de la figura de la serpiente más ligada a la connotación bíblica de la desobediencia. No sería correcto aquí hablar de pecado o tentación, ya que, precisamente, es de esta significación del erotismo en tanto debilidad de la carne que Miranda Rupailaf genera desplazamientos. Pero sí es posible hablar de desobediencia en tanto desconocimiento o desplazamientos de lo ordenado, de lo normado.

El poema que da título al poemario (aunque es preciso decir que el título del poema está antecedido por el artículo “la”, mientras el poemario se titula “Seducción de los venenos”) condensa un erotismo que explicita la conexión entre el veneno -arma letal de las serpientes- y la seducción: “Me desparramo en tu cama./ Busco tu lengua en lo oscuro./ Monto sobre las uvas que abres./ Te atrapo en los cabellos/ te enredo/ te cubro/ hago un manto/ para que tu/ busques la leche/ y los venenos” (49). Este poema, incluido en la parte titulada “Serpientes de tierra”, finaliza en un conjunto de versos que dialogan perfectamente con *Shumpall*, versos que hasta podrían incluirse en el tercer oleaje, el del encuentro de los amantes: “Yo/ que a través del oleaje de mis aguas/ te veo/ ronca, intestinal/ me vuelco y me derramo/ en tus espacios del celeste/ aire-cielo/ en que acunas los delirios” (52). Y, al igual que en *Shumpall*, la historia no concluye con la felicidad de los amantes sino con el dolor de la separación. El penúltimo poema de esta serpiente se titula “Ritual de la ausencia y sus sombras” y en el primero de sus nueve partes se lee:

Quemaré el laurel en los rincones de la casa/ en que nos consumimos.// Ahora sé que no volverá el movimiento/ a los olores.// Recogeré los pelos de la alfombra.// No volveré a dormir sobre las sábanas/ en que nos hicimos aguas/ y salivas blancas de lamernos// Quemaré el laurel en esta casa.// Con azúcar andaré quemando/ las pieles y la carne./ Quemaré el laurel en los latidos. (58)

Una estructura similar se encuentra en “Serpientes de agua”: el encuentro fogoso de los amantes concluye con la separación y el dolor. En esta sección, a diferencia de la anterior, el poema en que el erotismo alcanza su punto máximo está dedicado: en el epígrafe que introduce la cuarta parte del poema “Ritual de los aceites” se lee “A Fab,/ la serpiente más dulce/ y más cruel/ del paraíso” (77). Este extenso poema finaliza con cuatro versos que anticipan el poema que sigue: “Sólo tu podrías tentarme/ Sólo en ti podría caer/ ardida/ y deslumbrada del infierno” (78). El siguiente poema se titula “Castigo y caída” y aquí, como en el anterior, es en la cuarta parte que el erotismo se vuelve más explícito: “Huelo la tibieza de tus piernas/ y la proximidad del vuelo./ Contengo la lengua y la palabra/ que giras mientras entras./ Lamo ojos tuyos en que verme/ sostenida/ en mariposa que se tensa./ Siento desprenderse los colores/ en ríos que se salen con sus gritos./ Subo sobre el fuego para piel/ acabar viento en el respiro” (83). Del mismo modo, los cuatro versos finales de este largo poema anticipan el final: “Parado ahí/ y ensangrentado.// Dispuesto a correr fuera de mí/ y en dirección contraria” (84).

El penúltimo poema de esta serpiente, “Ritual de la muerte y sus desvelos” -que, como el penúltimo de la serpiente anterior también se trata de un “ritual” de despedida- se inicia con los versos “Tanto te odio/ que me inunda” (88). Y, otra vez, la sexta parte de este poema parece remitir a *Shumpall*, volviendo evidente el paralelismo entre los movimientos de estas dos serpientes.

Nunca no te vengas nunca.// No te tenga entre los ojos./ Ni te muerda con este corazón marino.// No te escuchen mis olas/ cuando caiga el cuerpo del sonido.// Se amontonan estas islas en el agua.// No me quieras nunca.// No me toques en las lenguas/ el temblor de las derrotas.// No me saques estas pieles/ ni me lamas en lo oscuro. (90)

Los poemas que cierran cada una de estas partes no continúan con la estructura - que también rige *Shumpall*- de invocación, encuentro y desencuentro de los amantes: ambos funcionan como corte y separación de las historias de erotismo que desarrollan cada serpiente. “Epílogo de la culebra”, el poema que se religa a la primera parte - Serpientes de sal- a través de Lázara, la versión femenina del hombre resucitado por Cristo; y “En la calle de la sierpe”, son los poemas que dan final a estas dos partes del poemario. Estas formas de continuidad entre ambos poemarios que he ido apuntando, permiten pensar que, además de las formas rizomáticas de las representaciones del cuerpo y del erotismo, entre los libros se establece una multiplicidad de vinculaciones, al modo

de los caminos de una madriguera -múltiples direcciones, sin distinción de entradas y salidas, entrecruzamientos constantes, rupturas y fugas- que propongo leer como continuidad rizomática: un poemario no acaba ni comienza, sino que continúa en otro, vuelve, se precipita en fragmentos equivalentes y se distancia en secciones que hacen rizoma con otras obras -la Biblia, sin ir más lejos-, pero que en ninguno de los casos se concibe como unidad cerrada o unificada.

En “Corpografía deseantes: tejidos y fugas del lenguaje”, el prólogo que Fernanda Moraga ofrece a este texto, la crítica se centra en “la escritura como práctica política del cuerpo” (5), entendiendo que la representación de estos cuerpos deseantes, erotizados y erotizantes, no asiste a los estereotipos culturales, tanto en relación al género -la norma comportamental que recae sobre el género femenino- como en relación a la etnia -lo “étnicamente correcto” (5) de la poesía mapuche-. Este doble nivel de desplazamiento que Moraga señala es, precisamente, lo que me interesa destacar de la poesía de Miranda Rupailaf: como anticipaba la cita del texto crítico dedicado a *Shumpall* que revisé líneas arriba -también, y no casualmente, de Fernanda Moraga-, se trata de “contravenir el dispositivo sociocultural masculinista y cosmovisionista” (29) que supone que la escritura de una poeta mapuche debe religarse no sólo al universo cultural étnico sino también al rol que dentro de ese orbe ocupa la mujer.

En este sentido, la noción de “corpografías deseantes” que propone la crítica, se entiende a partir de la lectura de estos cuerpos en conflicto que se representan en la obra de Miranda Rupailaf, cuerpos que “profieren y mantienen un permanente sentido de rebeldía, sentido que las hace conscientes de una autonomía, lo que en ningún caso se da por una vía pasiva y menos a partir de un contrato con los sistemas de construcción cultural” (13). Cuerpos que escapan de la normalización étnica al entablar un diálogo fluido y abierto con tradiciones *otras* como lo es la judeo-cristiana para una escritora mapuche; y de la normalización del género, en tanto se trata de corpografías entregadas a la pulsión erótico-sexual, subvirtiendo la norma de castidad o de sexualidad heterorreproductiva que el discurso falocéntrico impone sobre el género.

Por ello he titulado este apartado a partir de la idea de cuerpos en fuga: estas formas de representación de la corporalidad indígena, que se evade de la norma comportamental que sobre ella recae, es una línea de fuga, un agenciamiento que rompe una concepción normada del cuerpo que rige, desde principios heteronormativos y heterorreproductivos, los vínculos sexo-genéricos. Ante estos principios, corporalidades

como la indígena -concebidas históricamente como territorio a conquistar y dominar- producen una doble ruptura: no sólo por el desplazamiento respecto a los mandatos de sexo y género, sino también, y, sobre todo, por tratarse de cuerpos marcados por una huella de subalternidad que en su reproducción deben, precisamente, garantizar la fuerza de trabajo, la reproducción del capital. Es claramente un movimiento de desterritorialización, en tanto el cuerpo indígena deja de configurarse como territorio de conquista y dominio al modo en que se reveló en la primera parte de este capítulo, para configurarse en tanto agente erótico y erotizante, por fuera de los preceptos en que el erotismo es preconcebido. Este segundo desplazamiento resultará aún más notable cuando aborde la poética de David Aníñir, donde retomaré estos conceptos.

Me interesa, a continuación, retomar algunos aportes de la teoría de género, específicamente los realizados por Judith Butler, para continuar con la reflexión en torno a las representaciones que estas poéticas construyen del cuerpo y sus líneas de fuga. Quiero centrarme específicamente en la deconstrucción de los estereotipos de género, atendiendo a la impugnación que la filósofa realiza de las concepciones esencialistas del binomio femenino/masculino y sus supuestos atributos. Aquí, como en el análisis de los aportes de la antropología de Viveiros de Castro, me interesa advertir los modos en que estas poéticas representan rupturas con respecto al pensamiento moderno y su forma dicotómica de interpretar el mundo. El corrimiento de estas fronteras llega en Butler aún más lejos, al poner sobre tela de juicio no sólo la distinción femenino/masculino, sino también la dicotomía sexo/género: si, desde la perspectiva feminista, esta última oposición constituye un logro en la medida en que ya no concibe a la “biología como destino” -el sexo que asigna un género, el género que impone un comportamiento determinado-, desde la perspectiva *queer* a la que Butler suscribe, tanto el sexo como el género implican interrogantes abiertos cuyas respuestas se construyen en una performatividad incesante, es decir, en la agencia de los cuerpos.

No estoy sugiriendo aquí que la poética de Miranda Rupailaf resulte legible a la luz de la teoría *queer*: este cruce resultaría caprichoso y forzaría lecturas “aplicacionistas”. En todo caso, lo que me interesa indagar es los modos en que esta serie de poemas propone representaciones del cuerpo femenino que exigen una revisión de los binomios tradicionales desde los que se acostumbra a pensar el género, el sexo y las relaciones amorosas. En este sentido, la noción de devenir-*otro* que la antropología de Viveiros de Castro construye a partir del diálogo con la obra de Deleuze y Guattari, así

como la teoría de la performatividad del género que Butler desarrolla, constituyen perspectivas teóricas enriquecedoras: líneas de diálogo que nutren la reflexión de los problemas que me ocupan.

En el ensayo titulado “¿El fin de la diferencia sexual?”, incluido en el volumen *Deshacer el género* (2006), cuya enunciación en modo interrogativo señala exactamente el sendero de la reflexión que Butler propone, la autora retoma la crítica de Luce Irigaray para coincidir con ella en que la diferencia sexual, menos que un hecho sobre el que deberíamos posicionarnos a favor o en contra, se trata de una pregunta, “una pregunta cuya no resolución traza una cierta trayectoria histórica para nosotros, para aquellos que nos planteamos esa pregunta, para aquellos sobre los cuales se plantea esa pregunta” (252). Definitivamente, la diferencia sexual reposa en el binomio masculino/femenino en tanto pares opuestos y excluyentes, una distinción que Butler acertadamente vincula al pensamiento moderno para afirmar:

Cuando Irigaray se refiere a la cuestión de la diferencia sexual como una pregunta de nuestros tiempos, parece referirse a la modernidad. Confieso no saber qué es la modernidad, pero sé que muchos intelectuales se ocupan de ese término, ya sea para defenderlo o para criticarlo. Aquellos que se consideran reñidos con la modernidad o que se consideran posmodernos son aquellos que «cuestionan términos como la razón, el sujeto, la autenticidad, la universalidad, la visión progresiva de la historia». Lo que siempre me choca de este tipo de generalizaciones es que se presupone que «cuestionar» significa «desacreditar» (en lugar de, por ejemplo, «revitalizar») y que nunca se le da juego intelectual al estatus de la pregunta misma. ¿Se cuestionan esos términos porque ya no pueden ser utilizados?; ¿porque dichos términos quedan prohibidos por el superego del posmodernismo teórico o porque ya no pueden explicar la realidad?; ¿o sencillamente se trata de decir que no funcionan exactamente de la misma forma en la que acostumbraban a hacerlo? (...) Si el concepto de sujeto, por ejemplo, ya no es un hecho dado, ya no se presume, esto no implica que no tenga un significado para nosotros o que ya no pueda ser utilizado. Sólo significa que el término no es simplemente una piedra angular sobre la que nos basamos, una premisa no interrogada para la argumentación política. (253-254).

El planteo de Butler es radical: desde su punto de vista, el consenso según el cual el género remite a la construcción social, cultural, histórica, etc., mientras el sexo alude a

la determinación biológica, debe ser puesto bajo sospecha. Para la autora, tanto los estudios *queer* como la teoría feminista, así como los vastos frentes de oposición a estas corrientes (llámese Iglesia o, muchas veces, Estados) hallan una encrucijada permanente en este tipo de distinciones, debido a “la permanente dificultad de determinar dónde empieza y dónde termina lo biológico, lo psíquico, lo discursivo y lo social” (263). Si los adeptos a la teoría *queer* entienden que deben optar metodológicamente por la diferencia sexual y no por el género, ya que este último es propio de los estudios feministas y transexuales, y, al mismo tiempo, el Vaticano pretende erradicar la “ideología de género” por considerarla una forma solapada de referir a la homosexualidad, salta a las claras que ninguno de los términos resulta transparente. Es aquí cuando Butler plantea que

Tal como yo la entiendo, la diferencia sexual es el lugar donde se plantea y se replantea la pregunta de la relación entre lo biológico y lo cultural, donde debe y puede plantearse, pero donde, hablando rigurosamente, no se puede contestar. Entendido como un concepto fronterizo, la diferencia sexual tiene dimensiones psíquicas, somáticas y sociales que nunca pueden confundirse del todo entre ellas, pero que no por esta razón son, en último término, diferentes. (263)

La crítica a la Modernidad y a la configuración del sujeto universal que ella propone -cuya impugnación ya fue señalada en este capítulo a través de la reflexión de I. Wallerstein- se vuelve con el planteo de Butler un “escándalo” -sigo su terminología- ya que amenaza con incluir en el término “humano” a todas aquellas otredades contra las cuales se erigió este término. La pregunta que revitaliza al paradigma de la modernidad es si lo “universal” será capaz de alcanzar a todas aquellas subjetividades que ha excluido y si, entonces, la diferencia sexual ya no se tratará de un binomio excluyente. El desafío que señala Butler reside en que aquellos que nunca fueron incluidos en el lugar del “quien”, sean finalmente alcanzados por la noción de sujeto universal y abandonen en adelante el lugar del “que”.

Esta reflexión es la misma que dispara Butler en *El género en disputa* ([1990] 2018) al plantear la pregunta “¿Es la disolución de los binarios de género, por ejemplo, tan monstruosa o tan temible que por definición se afirme que es imposible y heurísticamente quede descartada de cualquier intento por pensar el género?” (9). La pregunta apunta contra la supuesta estabilidad del género como categoría de análisis, estabilidad que se encuentra igualmente impugnada por las prácticas sexuales no normativas. Esa desestabilización deliberada responde a la concepción butleriana de la

performatividad del género: “lo que consideramos esencia interna del género se construye a través de un conjunto sostenido de actos” (17). Así como he indagado la noción de identidad en el primer capítulo intentando trascender las concepciones esencialistas y los discursos de la reificación, el desplazamiento que ejecutan estas representaciones del cuerpo femenino (y de lo femenino) también se dirigen a desplazar las concepciones reificadas del significante mujer. ¿En qué punto Butler cruza el pensamiento desesencializante de sexo y género con la necesidad de “revitalizar” y ya no “desacreditar” lo universal? Precisamente en el momento en que plantea que lo universal puede ser proléptico y performativo: la filósofa apunta a una ampliación de lo universal en la que estas formas *otras* de la sexualidad sean contempladas, donde, precisamente, abandonen su carácter de otredad contra la que se erige una mismidad excluyente y exclusiva. Desde su perspectiva posfundacionista, eso que llamamos “sujeto” -o, aún más, “sujeto mujer”- es una creación de la Ley, es decir, de una ficción fundacionista que respalda la noción de sujeto y de género. Así, el binomio hombre/mujer es el resultado de una representación falocentrista del género, que delimitan una frontera a partir de la cual toda disidencia es transgresión.

Si vuelvo a las representaciones corporales que ofrece la poética de Miranda Rupailaf, encuentro una exaltación de la sexualidad femenina fundada en el placer y el goce que ya no sólo desarma la normativa heterorreproductiva que recae sobre el género, sino que trasciende la frontera de la supuesta incumbencia cultural de lo étnico, fluyendo tanto en la tradición mapuche de los *epew* como en los relatos bíblicos. En este sentido encuentro en la propuesta de Butler un diálogo posible con las representaciones de las corpografías deseantes -siguiendo a Moraga- de Miranda Rupailaf: si para la filósofa ni biología es destino ni la ley cultural es inevitable, desconfiando tanto del determinismo biológico del sexo como del determinismo cultural del género, significa que hay agencia, que no somos meras superficies pasivas de inscripción de la ley biológica o cultural. Como afirma Butler, el género no es un sustantivo, no es un conjunto de atributos vagos: el género se produce performativamente, es siempre un hacer. Y, en este sentido, el hacer de los cuerpos femeninos que representa la poeta que nos ocupa desplazan con su hacer las leyes que rigen esta interseccionalidad de género y etnia. En *Shumpall*, la performatividad del género no sólo trasciende la norma comportamental en su agentividad erotizante -una mujer seducida que invoca y acude al encuentro de un niño-pez aparecido en sueños hasta concretar el encuentro- sino que, en su devenir-pez produce

una línea de fuga que desestabiliza los binomios hombre/mujer y sus supuestos atributos, así como la clasificación de las especies. El yo lírico desde el que Miranda Rupailaf recrea el *epew*, transgrede la norma comportamental étnico-genérico volviendo al cuerpo instrumento de goce y territorio de evasión de los mandatos de los sistemas de dominio. En *Seducción de los venenos* ya no encuentro una transgresión de estas características, pero sí el cuerpo femenino vuelve a ejercer sus pulsiones de placer y goce, desandando la larga tradición que codifica al cuerpo femenino indígena como territorio de violación y ultraje. Esta inversión del cuerpo-objeto en cuerpo-agente genera desplazamientos fundamentales en los modos en que ingresa la corporalidad femenina indígena a la tradición literaria.

2.3. Corporalidad improductiva: un cuerpo en huida del sistema productivo

Me interesa ahora, en este último apartado destinado a las representaciones del cuerpo, adentrarme en una serie de poemas de *Mapurbe, venganza a raíz* (2009) y *Guilitranalwe* (2014) de David Aníñir Guilitraro, para relevar los modos en que, así como encontramos representaciones del cuerpo atravesado por la pobreza y la precarización laboral, también encontramos una segunda serie de poemas en la que el cuerpo se vuelve improductivo, perezoso y masturbatorio, es decir, huye del imperativo productivista con que el capitalismo signa a determinados cuerpos.

Los poemas que componen esta serie pueden ser leídos como la contracara de aquella serie en la que se representaba un cuerpo hostigado por la “distribución racial del trabajo” (Bidaseca 232), sometido a los trabajos más precarizados y que otros pueden elegir no hacer. En esta segunda serie, en cambio, el cuerpo que se escapa del mandato de productividad es un cuerpo indígena, un cuerpo mapuche, es decir, precisamente el cuerpo que en el proceso de “etnificación de la fuerza de trabajo” (Wallerstein 58) es señalado como el que debe asumir los trabajos a realizar con y a costa del cuerpo. Entonces, la transgresión es doble ya que no sólo se trata de la improductividad de un cuerpo en edad (re)productiva (varón, joven) sino que, además, ese cuerpo constituye, por un lado, la fuerza de trabajo que debe garantizar la generación de plusvalía y, por otro lado, se trata de un cuerpo que, por todo lo dicho, no cuenta con el ocio como opción dentro de su horizonte de posibles.

Encuentro pertinente retomar ciertos aportes clave de la propuesta de Michel Foucault sobre biopolítica, desde los que inicié el recorrido del análisis de la

representación del cuerpo en mi corpus. Para este último apartado del capítulo, voy a centrarme principalmente en determinadas consideraciones que el filósofo ofrece en *Microfísica del poder* (1975) en relación a la implicación cuerpo-poder. En el capítulo titulado justamente “Poder-cuerpo”, Foucault señala que el poder tiene formas complejas que no obedecen a la mecánica hegeliana de la dialéctica: ya no se trata de la relación del binomio opresor/oprimido, sino que hay múltiples encarnaciones del poder funcionando a partir de diversas inversiones que éste pone en juego a los fines generar control ya no sobre los cuerpos, sino desde el interior de estos. Foucault afirma “El poder se ha introducido en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo” (77).

Los desplazamientos producidos entre el siglo XVII y el siglo XVIII de un poder soberano a un biopoder, que ya desagregué a comienzos de este capítulo, es lo que lleva a Foucault a analizar las inversiones que desde los sistemas de dominio se realizan a los fines de promover la vida a nivel poblacional, de tomar la vida como tema y a la especie como objeto. Se trata de un fenómeno colectivo, de masas, que el poder traduce en políticas de higiene y medicalización, optimizando la vida. En este sentido, la sexualidad se convierte en un objetivo clave de esta política. Como observa en *Historia de la sexualidad I* (1976), “en la unión del cuerpo y la población, el sexo se convierte en blanco central para un poder organizado alrededor de la administración de la vida y no de la amenaza de la muerte” (178). En *Microfísica del poder*, Foucault va más allá, analizando los modos en que el poder controla incluso las prácticas sexuales improductivas del autoerotismo. Me interesa recuperar este análisis porque es justamente este cuerpo, el masturbatorio, perezoso e improductivo el que aparece representado en esta serie de poemas que constituyen esta última serie. Afirma Foucault:

Los controles de la masturbación no han comenzado prácticamente en Europa hasta el siglo XVIII. Bruscamente, un tema-pánico aparece: una enfermedad terrorífica se desarrolla en el mundo occidental: los jóvenes se masturban. En nombre de este miedo se ha instaurado sobre el cuerpo de los niños -a través de las familias, pero sin que ellas estén en el origen- un control, una vigilancia de la sexualidad, una objetivación de la sexualidad con una persecución del cuerpo. Pero la sexualidad, convirtiéndose así en un objeto de preocupación y de análisis, en blanco de vigilancia y de control, engendraba al mismo tiempo la intensificación de los deseos de cada uno por, en y sobre su propio cuerpo... El cuerpo se ha convertido en el centro de una lucha entre los niños y los padres,

entre el niño y las instancias de control. La sublevación del cuerpo sexual es el contra-efecto de esta avanzada. (78)

Esta vigilancia que el poder ejerce sobre el cuerpo y sus formas de autoerotismo, cuyo fin es la prohibición de todo ejercicio del placer que no derive en la reproducción y optimización de las fuerzas de trabajo que el capital necesita para garantizar su funcionamiento, encuentra su contra-efecto en la avanzada de la sublevación sexual. Recupero esta reflexión aquí porque me interesa el diálogo que surge entre este análisis en torno a la vigilancia de la sexualidad y el cuerpo y una de las líneas poéticas que se reitera en la obra de David Aníñir: la improductividad, el cuerpo destinado deliberadamente al ocio, la asunción voluntaria del empobrecimiento y la práctica de una sexualidad no reproductiva sino masturbatoria. En el poema “Poetry pewman”, incluido en *Mapurbe, venganza a raíz*, se lee:

Es una temporada de flojera/ dormir hasta tarde/ es la venganza de los sueños/
nada de hermetismos literarios/ sino tirón de huevas al máximo/ es temporada de
viajes de mi vieja al sur mapuche,/ cuando acogí voluntariamente mi cesantía/
aumentando caudal de pobreza// (...) Duermo, duermo, duermo mucho/ Duermo
N y M/ Sueño en FM/ (Fuera del Mundo)// Me revuelco en sucias sábanos/ con
las que envuelvo mis sueños y fantasmas/ ahora que el despertador me mece/ y no
exalta a las 6:00 am. (antes de morir)/ entiendo al peón, al jornal, al gañán y al
indigente/ incrédulos ante la brutal sentencia de:/ *a quien madruga Dios lo ayuda*/
era obvio que Dios no les escuchaba/ porque *Dios sólo entiende inglés*// Por ahora
me revuelco en mi ataúd/ costras de semen se acumulan/ en las sábanas floreadas/
negruras masturbaciones/ degollando la serpiente/ empapan con su veneno mi
nicho// (...) Duermo hasta que se me cansan los sueños/ ahora debo levantarme a
descansar/ y enfrentar de nuevo el día como la muerte manda/ sobremorir/ Antes
que la vida me mate/ a cómodas cuotas/ sin rebajas ni re-altas/ hasta agotar stock
de las situaciones// (...) Las generaciones seguirán su curso/ ordinario/ ordinal/ y
yo me quedaré/ aquí/ pegado en mi último sueño. (65-69)

En este poema, como en otros que analizaré a continuación, Aníñir vincula trabajo a muerte y ocio a resistencia. El *yo* poético opta por el sueño, por la “flojera” y por la masturbación reiterada, como formas de resistir a la muerte en cuotas, al “sobremorir” en que empeñan sus vidas el peón, el jornal, el gañán. Su revancha es el ocio y en el dormir, en el soñar, engendra su venganza. De allí el título, que podríamos traducir como “Poesía

del sueño”, en una conjunción de inglés y mapudungun que Aníñir utiliza reiteradamente: fricción entre la recuperación de la tradición indígena y la estética punk en la que abreva, y provocación constante a las pretensiones de purismos identitarios, como ya se vio en el segundo capítulo de este trabajo.

Volviendo al poema, quiero destacar la apología a dos transgresiones a la vigilancia biopolítica a través de las cuales el cuerpo declara su desacato: la cesantía voluntaria que aumenta el caudal de pobreza y la acumulación de semen de “negras masturbaciones”. Estas dos prácticas constituyen contravenciones a las normas comportamentales que el poder inserta en los cuerpos: por un lado, la cesantía y el empobrecimiento no pueden ser opciones deliberadas, sólo el poder tiene la potestad de excluir del sistema laboral y empobrecer. Además, el sujeto debe “ganarse la vida” a partir de su esfuerzo, entendiendo esto último exclusivamente como sacrificio en el orden del trabajo. En este poema ya no se trata de levantarse a ganarse la vida, sino de despertar para descansar los sueños y enfrentar el día como la muerte manda.

Por otro lado, se exalta la masturbación como práctica autoerótica improductiva, una práctica que no sólo no reproduce la fuerza de trabajo que garantiza el funcionamiento del sistema y la acumulación del capital, sino que además se trata de un erotismo sucio, decadente y confeso. Hallo aquí una expresión de la huida del cuerpo del epicentro de la vigilancia. Si bien Foucault señala en la sexualización del cuerpo la sublevación o contraefecto ante la normalización de las prácticas eróticas, advierte también que, ante esto, el poder renueva su inversión ya no a partir de la represión sino de la estimulación-control. “Ponte desnudo, pero sé delgado, bronceado, hermoso” (79). Es decir, el poder se apodera de la sexualización, estetizándola. Como señala en el capítulo “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, entre el poder y el sexo ya no se establece una relación de represión, sino todo lo contrario. Foucault opera un desplazamiento al interior de su pensamiento en la concepción del poder, pasando de una concepción puramente negativa (la ley que dice NO) a una del poder como estímulo y promoción de ciertas prácticas.

En este sentido, el sexo se ha convertido en el código del placer de Occidente: creemos que nos liberamos, pero en realidad asistimos al dispositivo codificado y codificador del sexo. Sin embargo, “Poetry pewma” representa un cuerpo que declara un autoerotismo que no produce un estímulo de la sexualidad desde su estetización, desde las formas estereotipadas y normadas al extremo desde las que el poder regula la sexualización de los cuerpos -pienso en la pornografía como epítome de esto- sino que se

trata de un erotismo sucio y declarado. Y hay algo más, que volverá a aparecer en los siguientes poemas: si en la concupiscencia el dispositivo de la confesión produce el prototipo que concentra todas las formas del placer “desviadas” de la norma, de lo autorizado por el poder, la subversión aquí consiste no sólo en ejercerla sino también en declararla: no se vuelve secreto, no ratifica el poder de vigilancia de la confesión, sino que se declara abiertamente.

En la misma línea de sentido se encuentra el poema “Defensa del ocio”, incluido en *Guilitranalwe*. El poema presenta una estructura dialógica a dos niveles: un nivel macro que contempla todo el poema y en el que el yo poético aconseja al interlocutor para que resista ante la falsa creencia de que el trabajo dignifica; y un nivel micro, un breve pasaje del poema introducido en letra cursiva, en el que una tercera voz se hace presente para enunciar la perspectiva del poder respecto a la relación trabajo-dignidad. El epígrafe, a su vez, también remite a un diálogo, en este caso entre Don Ramón, personaje del programa televisivo infantil “El Chavo del 8”, presumiblemente con el personaje antagónico, Doña Florinda. En el epígrafe se lee: *“Mi señora... en primer lugar ningún trabajo es malo... lo malo es tener que trabajar...En segundo lugar no soy ropavejero...Soy agente especializado en compraventa de artículos para el hogar...Y en tercer lugar... ¡A usted qué le importa!”* (Don Ramón).

Es posible que estés viviendo a expensas de alguien/ Es probable que te digan “cañiche” /Que en solidaridad con tu condición y en la wena onda te larguen unas monedas pa’ las chelas, los cigarros y otros subvicios/ Es muy probable que enrostren la holgazanería transitoria en la que te encuentras/ Que eres más flojo que una sombra/ Que no eres el gran sostenedor de ninguna familia, pensándolo bien: Tú No Eres./ Quizás te enfrasques en discusiones humillantes para aterrizar tu deplorable estado/ de existencia/ Muy por encima de todo debes mantenerte sólido, enalteciendo la miserable/ dignidad que humaniza tu calidad no ciudadana de cesante crónico/ Es posible que tu suerte cambie algún día o “alguna noche”, mañana, pasado o a/ media noche// *“Sal, sal de esa anulación, gánate la vida que la muerte es gratis. Sal de esa postración/ vegetal y echa raíces”* – le dijeron, pero bien tarde/ Aunque revuelquen tu conciencia con salmuera o enmomien tu alma, mantente/ firme, no abandones lo que más amas: tu propia libertad y derecho al ocio. No te/ /abandones/ Ocioso con anuncio publicitario, master en Ociosología reconocido Internacionalmente/ en las grandes galerías desastrosas del arte.

Estatua viviente del placer mundano./ Patrimonio cultural de la buena vida, la buena comida, la chicha y la poca vergüenza/ Que nadie en los circuitos de la literatura y falsos haraganes deslegitimen el rubro del ocio./ *En los círculos literarios rondan puros weones cuadrados*/ Porque el 1% es inspiración y 99% trabajo, claro está Que la inspiración te pille/ laburando, es decir, soñando/ Así que sostente erguido frente al abismo que para ti no alcanza/Resiste las turbulencias del huracán y trabaja esa máquina de sueños./ Resiste... (51-52)

La defensa que acomete el *yo* lírico construye paulatinamente una oposición entre la puesta del cuerpo al servicio de la perpetuación del sistema y la sustracción del mismo para entregarlo al sueño que, como en “Poetry pewma” y como sucederá también el “Autoretrato”, constituye la materia prima declarada de la poética de Aníñir. En “Defensa del ocio” se vincula el no ser sostén de familia, la no generación de ingresos, al no ser: una relación que continúa la lógica que supone que el trabajo enaltece, dignifica y otorga ciudadanía. Sin embargo, es precisamente la palabra dignidad la que es subvertida a partir de su relación con la calidad de cesante crónico: frente a las “discusiones humillantes”, frente a la mirada de los otros que sostienen la lógica trabajo/dignidad/existencia, la voz poética advierte: “Muy por encima de todo debes mantenerte sólido, enalteciendo la miserable/ dignidad que humaniza tu calidad no ciudadana de cesante crónico”.

La defensa de la improductividad resulta aún más contundente si se la vincula a la serie que recorrí en el segundo apartado de este capítulo, en la que poemas del propio Aníñir señalan al trabajo como el agente que se cobra con la propia vida el derecho de existencia. Relevo dos aspectos más de este poema: por un lado, la relación trabajo/ciudadanía que remite a las peripecias de miles de migrantes que cifran en la obtención de un trabajo registrado la posibilidad de alcanzar la ciudadanía. Es la realidad de tantos mapuche que, tras la expropiación de sus tierras, migran a la ciudad huyendo de la pobreza y encuentran una acotada oferta de trabajo que, por lo general, se reduce a aquellas tareas de mayor exposición del cuerpo. En su caso, no se trata de la vehiculización de la ciudadanía -por fuerza mayor, son considerados ciudadanos chilenos-, sino de la búsqueda de un pasaje: pasar de ser “ciudadanos de segunda” a ser “ciudadanos” a secas. Por otro lado, la defensa del ocio se hace a viva voz, sin secretos y hasta con publicidad. Como en “Poetry pewma”, no hay culpa por el ocio, como no la hay de la masturbación: sin culpa no hay falta, sin falta no hay confesión. En ambos poemas

se trata de la construcción de la resistencia basada en la pereza, el autoerotismo y la improductividad, es decir, de la sustracción del cuerpo de los alcances del poder.

Un tercer y último poema conforma esta serie: se trata del poema “Autoretrato”, incluido también en *Guilitranalwe*:

Déjate de tomar David/ Déjate de consumir tanta cacaína/ Tanta vivencia *pate'a* hace mal/ No te *veí* bien/ Tus víceras se desangran/ Cuelgan tus poemas hilachentos/ Déjate de ti mismo y confía en el poeta/ No *seai* weón/ Te *veí* patético/ Y vo métale con seguir escriViendo en la noche/ Apaga la luz que sale cara/ Como tú no la *pagai*/ Se ve mal pa'tu cultura/ Tu actitud David/ Siempre en excesos/ Por más que le *pongai* newendi/ No te da vergüenza/ Eres peor que la nada/ Tan autodestructivo que me saliste/ Hasta cuándo David!!/ Los poetas desconfían de ti/ Te ven muy flayte/ En la Sociedad de los Escritores de Chismes/ Déjate de poesías, plagiador/ Todos saben que tus poewmas/ Son del imaginario mapuche/ Que se te devienen en sueños/ Por lo menos explica al lector, al pie de página/ Que violaste los derechos de autor de tus antepasados/ Y por favor déjate de andar ponceando en Facebook// Trabaja, trabaja mejor y déjate de poesías/ Que de poemas nadie come// Poetudo/ Deberías pensarlo/ Y tomar decisiones a secas/ *Estai* viejoven/ Has estado ya más de una vez en tratamiento emocional/ Estás ya tripolar/ Y culpas a la desolación/ Que la resiliencia te quedó corta// Eres un caso/ Perdido y extraviado/ Ojo!!/ La tortilla se viene de vuelta David/ Y tú sabes, la vida te pasa la cuenta/ La muerte también. (20-21)

Otra vez, como en los dos poemas anteriores, se trata de un poema con estructura dialógica, salvo que esta vez el destinatario es David, homónimo del autor. El *yo* poético parece remitir a la figura materna, especialmente en el verso “Tan autodestructivo que me saliste”: la utilización del pronombre personal de la primera persona -me- recrea el modo en que las madres hablan de las prácticas de los hijos a través del dativo de interés. Y, nuevamente, la construcción de oposiciones entre trabajo/dignidad/ganarse la vida y no trabajo/no ser/estar en deuda con la vida: el consumo de estupefacientes, el abuso del sueño y la holgazanería, y el “estás viejoven” como indicio de deuda con las exigencias de la existencia, son las acusaciones que esgrime la voz que enuncia. En contraposición, el “seguir escriViendo en la noche”, en una fusión de los verbos escribir y ver, y “poewmas”, neologismo que fusiona poema y pewma -sueño- ratificando al sueño como materia prima de la escritura, retrata un David militante de la pereza como resistencia, y

del sueño como componente primordial del oficio de poeta. El autorretrato lo construye, irónicamente, una voz *otra* que no toma su posicionamiento como lugar de enunciación, sino el contrario, pero que, en la construcción de sus argumentos y en el silencio del interlocutor, logra retratar con precisión a este David. Por último, una vez más aparece la ausencia de vergüenza como reafirmación de la convicción en el no-hacer: el verso “No te da vergüenza”, deslizado a modo de pregunta retórica cobra, en la línea de sentido que construyen los tres poemas en torno a la improductividad respecto al trabajo que produce y reproduce la lógica de acumulación del capital, un rotundo sentido de afirmación.

Si en una primera parte de este capítulo señalé que, en un grupo de poemas del corpus, el cuerpo indígena es representado como el bastidor en el que se inscribe la historia de sometimiento del pueblo mapuche, en esta segunda parte señalé cómo en determinados poemas ese cuerpo reducido, confinado a la labor que otros pueden elegir no hacer, huye, se desmarca y le quita su fuerza de trabajo al aparato de producción. El cuerpo aparece, entonces, representado en esta doble modulación: la que se vuelve alegato contra el *continuum* de violencia que recae sobre los cuerpos indígenas, y la que repone la capacidad performativa y desobediente de estas corporalidades en fuga.

3. Conclusiones parciales

Este último capítulo estuvo destinado a la exploración de las representaciones del cuerpo que se presentan en el corpus. Como advertí al inicio, la corporalidad indígena, históricamente concebida en continuidad al territorio a conquistar, es representada en los poemarios bajo estudio a partir de dos grandes modulaciones: la primera, representa al cuerpo, por un lado, en relación de continuidad con la tierra a conquistar y como objeto de estudio de la ciencia en su cariz más positivista, y, por otro lado, como territorio de inscripción de los procesos de empobrecimiento, exclusión y precarización a los que la historia de colonización condujo al pueblo mapuche. La segunda modulación, en cambio, presenta al cuerpo como instrumento y territorio de evasión de los sistemas de dominio, tanto a partir de la defensa del ocio y de la improductividad, como de la construcción de cuerpos femeninos con agencia erótica, que subvierte el mandato de género que lo circunscribe a la castidad y a la sumisión.

El conjunto de poemas que analicé en relación a la primera modulación, constituyen un alegato de la violencia sostenida que, desde hace ciento cuarenta años,

mantienen los Estados nacionales sobre este pueblo. Propuse leer dicha violencia en términos de racismo homeostático para analizar la escena de reacción que los Estados montan frente a esta imprecisa otredad, señalada como amenaza interna. Si el pueblo mapuche es configurado desde el discurso oficial como un riesgo para aquellas vidas que el Estado debe garantizar, la operación homeostática queda inmediatamente justificada. El racismo se vuelve así el envés necesario del Estado biopolítico. En este mismo sentido, las nociones de necropolítica, estado de excepción y *vida nuda*, resultados pertinentes para profundizar este análisis: la raza es, nuevamente, el componente necesario para el encadenamiento de estas tres nociones, conjugación en la que el soberano recupera su viejo derecho de espada –y decide quién debe morir y quién puede vivir-, y las garantías constitucionales de ciertos sujetos se suspenden. En efecto es precisamente eso, su estatuto en tanto sujetos, lo que queda en tela de juicio: puestas fuera de la jurisdicción humana y sin pasar a la divina, estas vidas pueden ser asesinadas sin cometer homicidio.

En este primer grupo, advertí también la representación de cuerpos reducidos –apelando a la densa noción que signa la historia indígena de nuestro continente-: transidos por la precarización de la vida a la que se sometió al pueblo mapuche tras la desterritorialización forzada. Cuerpos que exhiben las marcas resultantes de la perpetuación en trabajos que se sostienen a costa del cuerpo, aquellas labores por las que no optan aquellos que pueden elegir. Otra vez es la raza, en tanto trazo o huella en el cuerpo de una historia de desposesión, lo que habilita estas formas de exclusión y precarización, estas nuevas formas de esclavitud en la era del capitalismo financiero. Resultaron operativas aquí las nociones de “división racial del trabajo” y “etnificación de la fuerza de trabajo”, para entender que el racismo no sólo implica el desprecio a aquellos cuyos fenotipos se diferencian del hegemónico, sino también, y principalmente, una organización de la economía mundo, una variable constante que jerarquiza profesiones y ocupaciones. Leí entonces, en la representación de estos cuerpos, la huella de su subordinación histórica, es decir, leí la raza.

A la segunda modulación, propuse leerla en términos de cuerpos en fuga: en clara evasión y transgresión de la norma comportamental, tanto en relación a la sumisión y la castidad que signa las corporalidades femeninas, como de la (re)productividad de la fuerza de trabajo a la que estos cuerpos deben asistir, su agencia se constituye en una fuga que quita el cuerpo de los alcances del poder. Por un lado, encuentro en los poemas estudiados representaciones de corporalidades femeninas que desobedecen los mandatos

de género a través de la construcción de un erotismo desnormado, y producen un disforismo respecto de cualquier calce social en relación a lo predeterminado como normal. Esta transgresión en los textos poéticos no sólo infringe la concepción heterorreproductiva, sino incluso las concepciones binómicas y genéricas desde las que la Modernidad ha organizado su pensamiento. Se trata, en todo caso, de representaciones de la corporalidad no taxonómicas ni jerárquicas, que establecen entre lo humano y lo no humano una relación de otro orden.

Por otro lado, observé una serie de poemas que se proponen como contracara de aquel conjunto que representa al cuerpo hostigado por la distribución racial del trabajo. Estos cuerpos, señalados en los textos como aquellos que deben asumir los trabajos que se realizan con y a costa del cuerpo, produce una doble transgresión, ya que no sólo es un cuerpo en edad productiva, sino también el que debe garantizar la generación de plusvalía con su fuerza de trabajo y que no cuenta, en consecuencia, con el ocio dentro de su horizonte de posibles. Se trata, como se reveló en los poemas analizados, de un cuerpo perezoso, masturbatorio e improductivo, que asume voluntariamente el ocio y el empobrecimiento. Si la asunción de la pobreza contraviene la potestad que sólo el capitalismo ejerce de excluir y empobrecer, la declaración de un autoerotismo sucio y decadente transgrede las formas en que el poder penetra en la sexualidad, exaltándola y estetizándola. La defensa del ocio y de la masturbación se hace a viva voz, sin vergüenza ni culpa: no hay entonces confesión, no hay falta. El cuerpo ha huído del centro de la vigilancia.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo he propuesto un recorrido por algunas de las problematizaciones que se desprenden de la lectura analítica de un corpus poético en el que confluyen cinco poetas de lo que hoy se denomina poesía mapuche contemporánea: Liliana Ancalao, Jaime Huenún, David Aníñir, Adriana Paredes Pinda y Roxana Miranda Rupailaf. Hago especial énfasis en el adjetivo “algunas” para evidenciar que este estudio no pretendió agotar la multiplicidad de aristas de análisis que este tipo de corpus proyecta; en todo caso, su propósito fue explorar zonas de lectura aún no profundamente desarrolladas por la crítica especializada, para aportar al diálogo en expansión que tanto la escritura poética como las elaboraciones críticas están proponiendo. Como ha podido observarse, estas producciones poéticas constituyen ya no una discursividad emergente, sino una escritura consolidada que cuestiona tanto la presunta homogeneidad blanca, urbana y letrada de los cánones nacionales, como las estrategias que la misma *ciudad letrada* forjó para hacer ingresar a estas subjetividades no hegemónicas. Este cuestionamiento presenta un claro desafío para la crítica abocada a su estudio que -y aquí, humildemente, me incluyo- hemos debido concebir herramientas capaces de abordar un objeto de estudio que en reiteradas ocasiones rebasa y a la vez escapa de las categorías analíticas más frecuentes.

Al mismo tiempo, si bien resulta evidente el impacto de estas producciones al interior de los cánones nacionales, he optado por concebirlas en este trabajo como una territorialidad literaria que retoma el territorio mapuche ancestral, invadido y deshecho a partir de las “campañas civilizadoras”: el *Wallmapu*. Es decir que, si por un lado fue preciso atender a lo inédito de esta presencia dentro de las formaciones culturales nacionales, al mismo tiempo resultó necesario entenderla como una escritura que remite constantemente a una discursividad y a una territorialidad étnica que precede a los Estados nacionales. Esta lectura dual, requerida por las características mismas del objeto de estudio, quedó igualmente manifiesta en el desafío crítico que significó atender a la profunda complejidad de estas poéticas que imposibilitan la realización de abordajes esencialistas y que reclaman, a la vez, especial atención a su especificidad. La doble dimensión de análisis se desarrolló, entonces, tanto en relación a los componentes étnicos presentes en la materialidad de los textos -las filtraciones de la lengua, incluso para nombrar su ausencia; la presencia de los géneros intraétnicos como el *nütram* o el *epew*; las alusiones a la ritualidad religiosa- como a los elementos que dislocan la tradición indígena y exigen lecturas no reduccionistas ni esencializantes de esta alteridad.

Como advertía ya en la introducción a este trabajo, la mayor parte de las obras que conformaron el corpus de esta investigación da cuenta de una experiencia mediada y no “de primera mano” de lo mapuche, resultante de los múltiples procesos de des(re)territorialización forzada a los que se vio sometido este pueblo. En este sentido, la presencia notable de una heterogeneidad de tradiciones que no necesariamente se corresponden con el universo cultural étnico, puso en evidencia las formas en que estas escrituras se revelan ante el imperativo étnico que la lectura *orientalizante* busca imponer. Y, al mismo tiempo, subyace en cada una de estas escrituras un discurso epocal en el que se repone la coyuntura política que todos los autores, en su identificación con el pueblo mapuche, transitan: la asunción de una identidad indígena negada durante un siglo a los fines de la supervivencia, la lucha por la recuperación del territorio ancestral, los esfuerzos colectivos por impedir la extinción de la lengua proscripta, la confrontación abierta contra el discurso oficial y su configuración demonizante de lo mapuche.

Nuevamente, se presentó el filo analítico entre la especificidad y el riesgo reduccionista y esencializante, un filo que se manifestó tempranamente con la necesidad de explicitar la larga serie de problematizaciones presentes ya en el título mismo de esta tesis: ¿qué se nombra a través del sintagma “poesía mapuche”? A esta aparentemente simple pregunta es que este trabajo, en la medida de sus posibilidades, intentó responder. En primer lugar, entendiendo que se trata de una escritura en la que emerge la voz de aquellos que, hasta el momento, habían sido confinados al lugar de referente de la literatura indigenista. En segundo lugar, leyéndola como una producción profundamente disruptiva que, una vez más, requiere ser abordada tanto en su especificidad, como en sus puntos de fuga de lo “étnicamente correcto” (Moraga 2016).

En este sentido, fue preciso trascender las primeras aproximaciones críticas que basaron su propuesta en la “implicancia étnica” de los sujetos que producen el discurso, acuñando la denominación de “poesía etnocultural”. Esta denominación, entendida desde luego como una propuesta intercultural con un doble destinatario -la comunidad indígena y el *wingka*-, encuentra sus límites heurísticos desde el momento en que la poesía escenifica identificaciones que no necesariamente se remiten al sustrato indígena. Esta advertencia no implica que se trate de identidades desterritorializadas sin más: casi un siglo más tarde de la tesis mariateguiana, la tierra continúa siendo *el* problema del indio, y la conflictividad en torno a su tenencia sigue marcando la agenda de la relación entre los Estados nacionales y las comunidades indígenas. Sin embargo, el dato irrecusable de

que el ochenta por ciento de la población mapuche habita hoy en medios urbanos, vuelve innegable el impacto que este desplazamiento forzado genera en los procesos de subjetivación que atraviesan estas escrituras. En el cuestionamiento por el significado del sintagma “poesía mapuche” subyace, entonces, otra pregunta acuciante: ¿en qué términos se define la “identidad mapuche”?

La primera certeza que emergió tras el análisis de este corpus es que no es posible responder a esta pregunta desde una perspectiva monolítica, basada en concepciones predeterminadas, unívocas y fijas de “lo mapuche”. Esta certeza jaquea la posibilidad de seguir pensando en términos de identidad cultural, sobre todo habida cuenta de que los dos elementos centrales de esta cultura, la lengua y el territorio, fueron brutalmente diezmados. Los aportes de la antropología cultural resultaron especialmente esclarecedores para entender que, así como la identidad no constituye una esencia, la cultura tampoco, no son plenas ni puras, y no necesariamente se establece una correspondencia directa entre ella, la lengua y el territorio. Cuando se piensan culturas como las indígenas, esta pretensión de correspondencia se incrementa: se asocia cultura a enclave, desconociendo los procesos de invasión, expoliación territorial y opresión lingüística a la que estas comunidades se vieron sometidas. Las obras analizadas de Roxana Miranda Rupailaf, especialmente *Seducción de los venenos*, o las de David Aníñir -por sólo mencionar dos autores en los que esta constatación resulta evidente, pero advirtiendo, al mismo tiempo, que se trata de una característica compartida por los cinco autores que conforman mi corpus- impugnan claramente dicha pretensión. Fue preciso generar un desplazamiento desde las concepciones *aboriginalizantes* de estas identidades, dejando de remitirlas a una instancia pre-moderna de la historia, para entenderlas en su devenir sin ocultar las contradicciones y tensiones que estos derroteros puedan implicar.

Este reclamo deconstructivo de la identidad cultural resultó igualmente pertinente para abordar las formas en que estas subjetividades escenifican identificaciones en las poéticas analizadas. Si bien resulta evidente la imposibilidad de entenderla en tanto originaria, integral y unificada, al mismo tiempo tampoco es posible hacerlo desde una perspectiva que la entienda como fluida, flexible e incesantemente performativa. Frente a la necesidad de trascender tanto de las concepciones globalizadas de la identidad, como del multiculturalismo ornamental de los Estados -los dos extremos a los que suele quedar confinada- advertí que las poéticas despliegan dos estrategias discursivas concomitantes: una consiste en el recentramiento en el componente étnico a los fines del reclamo por el

respeto a la identidad en la diferencia; la otra, en la escenificación de los procesos de fricción que se suscitan al conjugarse dos o más universos culturales en un mismo sujeto, sin que se alcance una resolución o una síntesis.

La primera de las estrategias concibe al recentramiento como un momento identificatorio en un trayecto nunca concluido, más que como una afirmación ontológica de la diferencia, y responde a la lucha que estas subjetividades libran por la visibilidad y el reconocimiento. Se trata, en este caso, de recentrarse para cobrar visibilidad y no quedar diluidas, una vez más, en las concepciones occidentales de la identidad, ahora posmoderna. Ante la disolución de los lugares desde los que hablaron los “sujetos universales” de la modernidad, es preciso al menos un principio articulador que necesariamente se pretenda universal. Es allí cuando estas subjetividades se asocian, no para reentronizar aquella esencia que permitió su expoliación, sino para lograr nombrar su especificidad y reclamar desde allí su derecho a la igualdad en la diferencia. Este “esencialismo estratégico”, en tanto signo apto para el cálculo y la acción, apela a una memoria colectiva en la que contempla, sin retaceos, el devenir de un pueblo. Si bien, nuevamente, hallé este recentramiento en la totalidad de las obras bajo estudio, observé también que en las poéticas de Jaime Huenún -principalmente en sus obras *Ceremonias* y *Reducciones*-, así como en el poemario *Mujeres a la intemperie* y en el tercer apartado de *Tejido con lana cruda*, de Liliana Ancalao, esta estratégica representación de la identidad se vuelve más palmaria.

La segunda estrategia, en cambio, escenifica la conflictividad irresuelta que los procesos transculturadores producen en este tipo de subjetividades. Esta problemática, largamente elaborada por los estudios críticos latinoamericanos, desde donde se ofrecieron múltiples nociones-metáforas para entender/explicar estas identidades - mestizaje e hibridez, principalmente-, encuentra sus limitaciones analíticas al abordar representaciones identitarias en las que los antagonismos no se funden, sino que se conectan y desestabilizan al mismo tiempo, y en este movimiento producen identidad. Es el carácter no-dialéctico de las identidades migrantes analizadas por Cornejo Polar lo que me permitió atisbar otro conjunto de nociones en las que la no resolución, o la no pretensión de síntesis en un nuevo término “acabado”, posibilitó pensar las subjetividades escenificadas en el corpus sin reducirlas a etiquetas conocidas y cómodas para su interpretación. ¿Cómo seguir concibiendo identidades sincréticas cuando se leen poemas como “En la ruka de David”, de Jaime Huenún? Así, ch'ixi, fricción y *xampurria*, tres

nociones provenientes de diversos campos disciplinares, pero todos asociados al pensamiento indígena, ofrecieron señales certeras para superar tanto la concepción purista de la identidad -a la que estas poéticas confrontan explícitamente-, como la concepción tamizada que las piensa en la síntesis resolutive del encuentro y la fusión superadora de los antagonismos. Entonces sí, ante poemarios como *Parías zugun*, de Adriana Paredes Pinda, donde la identidad *xampurria* se nombra desde la problematización de la pérdida de la lengua y del territorio; o ante una poética como las de Aniñir, en la que los procesos des(re)territorializadores exhiben su impacto incluso en la materialidad lingüística del texto, estas nociones críticas habilitan un diálogo sin tropezar nuevamente con los reduccionismos identitarios.

Estrechamente ligada a la pregunta por la identidad emergió el cuestionamiento por la comunidad: frente a los procesos de invasión y migración forzada, que desarticulan el *lof* en tanto estructura organizacional ancestral incapaz ya de contemplar a todos aquellos que se identifican como mapuche, resultó necesario preguntarse qué otras formas de comunidad emergen para nombrar ese *nosotros* que las poéticas reponen. Si bien fue preciso apuntar que el *lof* no constituye un elemento residual ya que, en efecto, ciertas poéticas remiten reiteradamente a él como espacio de subjetivación trascendental -es el caso de Liliana Ancalao cuando alude a Aldea Epulef o a Cushamen; y de Jaime Huenún cuando refiere a las temporadas en el sur huilliche-; también fue necesario advertir que en otras poéticas el *lof* se desvanece, generándose otras formas de la comunidad que no necesariamente se forjan en torno a un dato positivo común. ¿Qué formas toman, entonces, las comunidades configuradas en las poéticas?

La primera constatación que realicé fue que, ante el inminente riesgo de la desintegración de la comunidad indígena, el pueblo mapuche despliega una serie de estrategias de resistencia, sin que necesariamente todas ellas se hagan presente en las poéticas que analizo. Una de ellas es la apelación al sintagma “pueblo nación mapuche”: un esencialismo estratégico que, nuevamente, busca recentrar la identidad en torno al componente étnico, interpelando a los Estados nacionales a partir de una forma de comunidad configurada en los mismos términos de aquella de la que fue, en primera instancia, excluido y, posteriormente, incorporado a la fuerza. Se postula aquí un carácter autonomista que le disputa a los Estados nacionales su fuerza totalizadora.

Otra de las estrategias comunizadoras que se recentra en el componente étnico es la recuperación del idioma silenciado: aquí, las producciones literarias juegan un papel

preponderante en tanto ingresan al sistema literario -monolingüe y monocultural- una lengua minorizada, que no sólo atenta contra la presunta homogeneidad lingüística de los cánones nacionales, sino que es capaz de forjar una forma de comunidad que logra reconocerse en los rastros de esa lengua diezmada. Si el *lof*, concebido como espacio comunal mapuche, amparaba la relación lengua-comunidad-territorio, la invasión acometida por los Estados nacionales al territorio indígena quiebra esta relación tripartita, expropiando la tierra y acallando el idioma. Silenciado mas no enmudecido, advertí que el mapudungun persistió, a modo de un río subterráneo que se filtra para emerger cuando los sentidos no pueden ni quieren ser traducidos, traicionados.

Así, su presencia más evidente -más allá de las ediciones bilingües que, en el caso de mi corpus, sólo sucede en dos obras, *Seducción de los venenos* y *Mujeres a la intemperie*- se encuentra en forma de filtraciones, irrumpiendo en la superficie castilla en la que el mapudungun inscribe su derrotero, nombrando tanto su pérdida como su persistencia soterrada y latente. Los dos poemarios de Jaime Huenún que más se vuelven sobre el sustrato indígena -*Ceremonias* y *Reducciones*-, así como los dos poemarios analizados de Liliana Ancalao -*Tejido con lana cruda* y *Mujeres a la intemperie*-, y, principalmente, el poemario *Parias zugun* de Adriana Paredes Pinda, hacen de estas filtraciones una verdadera experiencia de lectura que desafía al lector en su “comodidad castellana”. Se trata de una estrategia política que, como sucede con otras escrituras en lenguas diaspóricas y en posición disglósica respecto al idioma hegemónico, se erige como una afirmación de la comunidad a través del principal elemento comunalizador: la lengua. Una comunidad que se nombra desde los rastros, desde toda esa materialidad dispersa y emergente que deja tras su paso el violento andar de la imposición lingüística.

Al mismo tiempo, relevé otras formas de la comunidad: una serie de agrupamientos textuales forjados a partir de una experiencia compartida de ausencia de comunidad ancestral y que convoca a otras subjetividades igualmente expulsadas. Formas de comunidad cuyo denominador común ya no es un dato positivo, sino la experiencia compartida de *otrificación*. A estas formas propuse pensarlas como “comunidades desenclaustradas” ya que no se trata de comunidades del ser-común, es decir, del componente positivo que agrupa a los sujetos por la pertenencia compartida, sino del ser-en-común, es decir, por la falta que reúne en la comparecencia. Es la exposición del sujeto que interrumpe su clausura y se vuelve hacia el exterior: frente a la ausencia de cualquier entificación afirmativa que las recentre en una esencia -sea el origen, la etnia, la

consagración o la praxis- estas subjetividades se exponen en su completa vulnerabilidad. Las heridas de cada singularidad quedan expuestas, posibilitando el contagio. En tres poemarios de Jaime Huenún, *Puerto Trakl*, *Fanon city mew* y *La calle Mandesltam y otros territorios apócrifos*, observé la conformación de agrupamientos entre decadentes, subalternos, expulsados o exiliados: comunidades del borde, subjetividades expuestas en su completa vulnerabilidad. Una reunión en la *munidad*, en la historia que los volvió *otros*, cuya respuesta es la apertura al contagio de las heridas.

También comunidades de pobladores, en *Mapurbe, venganza a raíz* de David Aníñir, reunidos en tomas de terrenos de las periferias urbanas, agrupados en ese extramuros de la ciudad higienista. El consumo de estupefacientes funciona allí como forjador de comunidad, esta vez, en torno al viaje evasivo que, por muy solitario que resulte, reúne en el anestésico viaje que libera del peso de las carencias multiplicadas. En estos agrupamientos “desenclaustrados”, encontré una oposición entre comunidad e intemperie: ésta última, en tanto ausencia de vida vincular, de trama afectiva capaz de abrigar la precariedad a la que expone el individualismo como máxima expresión de la desintegración de la comunidad, es subvertida desde la exhibición de las heridas que habilita el contagio. No hay comunidad posible por fuera de la común *munidad*: en esa segunda partícula (ya no en *com* sino en *munidad*) lo que prevalece es la reciprocidad o mutualidad del dar que determina entre el uno y el otro ya no un ser-común sino un ser-en-común, que los hace comparecer abiertos, exhibiendo las heridas, y ya no cerrados en su individual inmunidad.

En el caso de las poéticas de mujeres mapuche, a su vez, relevé la presencia de comunidades de condenadas, en la que el componente común -la marca que posibilita un *nosotras*- ya no reside exclusivamente en la etnia, sino en la intersección de género, clase y etnia, reuniendo subjetividades femeninas distantes tanto en tiempo como en espacio, y cuya experiencia compartida es la condena por su relación con el decir, es decir, con el uso de la lengua. Este tipo de comunidad -presente tanto en *Seducción de los venenos* de Roxana Miranda Rupailaf, como en *Parias zugun* de Adriana Paredes Pinda- hace de esa marca de condena, un elemento *comunalizador*: mujeres de distintos y distantes tiempos y espacios, que se reúnen en torno a una experiencia compartida de condena, de censura y de opresión. Eva, Dalila, María Magdalena, junto a Sor Juana, Malinche y Remedios la bella, por sólo mencionar algunas, subvierten su posición de condenadas desde un decir

que las desmarca de los mandatos comportamentales que signaron a las subjetividades femeninas e indígenas.

Un tercer interrogante se suscitó, luego de las indagaciones en torno a la identidad y la comunidad, al preguntarme por las representaciones del cuerpo que escenifican las poéticas. Si, desde la Conquista hasta nuestros días, la corporalidad indígena fue concebida por los sistemas de dominio en relación de contigüidad con el territorio a ocupar, cabía indagar de qué manera estas escrituras, producidas por aquellos que para Occidente han encarnado esa continuidad cuerpo/territo, la representaban. Observé, entonces, una primera modulación en esta representación en la que el cuerpo se vuelve tanto territorio de conquista como objeto de estudio de la ciencia en su cariz más positivista. Ante esto, las poéticas configuran un alegato que señala el *continuum* de violencia que el Estado ha sostenido a lo largo de los últimos ciento cincuenta años. El apartado “Cuatro cantos funerarios”, incluido en *Reducciones*, así como “Ceremonias de la muerte”, incluido inicialmente en el poemario *Ceremonias* y luego ampliado en *Reducciones*, ambos de Jaime Huenún; así como reiterados pasajes del extenso poema que conforma *Parias zugun*, constituyen testimonios inapelables de una persecución incesante, desde las paralelas Conquista del Desierto y Pacificación de la Araucanía hasta los recientes asesinatos de jóvenes civiles comprometidos con la recuperación de la tierra ancestral.

En este sentido, propuse leer esta represión sostenida en términos de racismo homeostático, entendiendo que desde la concepción biopolítica del Estado que busca optimizar la vida de aquellos que acceden al estatus de ciudadanos, estas subjetividades *otras* son configuradas como la potencial amenaza que es preciso combatir, a los fines de regular el correcto funcionamiento del organismo-nación. Una necropolítica (Mbembe 2006), basada en la clasificación todavía racista de los sujetos, que habilita zonas anómicas en las que las garantías constitucionales se suspenden volviendo a estas subjetividades *vida nuda* (Agamben 1995). Esta primera modulación contempla también representaciones del cuerpo como inscripción de la pobreza, la exclusión y el trabajo precarizado a los que la historia de coloniaje condujo al pueblo mapuche, presente principalmente en ciertos poemas de David Aníñir, Liliana Ancalao y Jaime Huenún. La división racial del trabajo, que jerarquiza labores y remuneraciones, es expuesta en estas representaciones del cuerpo indígena, en las que éste se postula como el instrumento puesto al servicio de aquellas labores que otros pueden elegir no hacer, y en la que el

costo es, con el tiempo, el propio cuerpo; así como el catalizador de una memoria genealógica de la pobreza.

La segunda modulación que observé en relación a la representación de la corporalidad indígena configura al cuerpo como territorio e instrumento de transgresión de la norma comportamental, tanto en el sentido del cuerpo como dispositivo de productividad y reproductividad del capitalismo, como en el sentido de la castidad y la sumisión de las corporalidades femeninas. Esta segunda variable, que observé en los poemarios de Roxana Miranda Rupailaf –tanto en *Seducción de los venenos* como en *Shumpall*- representa cuerpos femeninos con agencia y en transgresión de los mandatos de género a través de la construcción de un erotismo “desnormado”. La agencia de estos cuerpos produce un disforismo respecto a cualquier calce social y cultural en relación a lo predeterminado como normal, escapando tanto de la concepción occidental que codifica a la corporalidad de las mujeres indígenas como un territorio de dominio y ultraje (en la que la violación se presenta como su epítome), como de la concepción mapuche que concibe a las relaciones intersubjetiva desde la noción de doble dualidad complementaria: los dos pares que establecen el equilibrio. Entendí a esta forma de representación de la corporalidad indígena femenina como una línea de fuga en tanto agencia que contraviene la concepción heteronormativa y heterorreproductiva de los vínculos sexo-genéricos.

Se trata, en suma, de una inversión del cuerpo-objeto en cuerpo-agente que genera desplazamientos fundamentales en los modos en que ingresa la corporalidad femenina a la tradición literaria. La otra variable relevada se propone como contracara de la representación del cuerpo hostigado por la distribución racial del trabajo, y fue analizada principalmente en los dos poemarios de David Aníñir, *Mapurbe, venganza a raíz* y *Guilitranalwe*. Aquí el cuerpo se escapa del mandato de asunción de los trabajos a realizar con y a costa del cuerpo y presenta, en contrapartida, un cuerpo destinado deliberadamente al ocio, la aceptación voluntaria del empobrecimiento -que desafía la potestad que sólo el poder parece ostentar de excluir del sistema laboral y empobrecer- y la práctica de una sexualidad no reproductiva y masturbatoria. Es decir, esta variable propone una oposición entre la puesta del cuerpo al servicio de la perpetuación del sistema y la sustracción del mismo para entregarlo al ocio. En efecto, el trabajo es señalado como el agente que se cobra, con la propia vida, el derecho a la existencia. Y, ante él, se erige una resistencia basada en la pereza, el autoerotismo y la improductividad, es decir, de la

sustracción del cuerpo de los alcances del poder. En síntesis, ambas variables de esta segunda modulación reponen la dimensión desobediente de estas corporalidades en fuga.

Los tres núcleos problemáticos que fui abordando a lo largo de estas páginas ponen de manifiesto el complejo desafío que esta literatura implica para la reflexión crítica: si, por un lado, resulta palmario el carácter testimonial de ciertas poéticas, construyendo un contrarrelato de los discursos oficiales a modo de alegato contra el *continuum* de violencia al que el pueblo mapuche fue sometido; por otro lado, otras poéticas incluidas en este corpus escapan de la referencialidad indígena, convocando una heterogeneidad de tradiciones que pone en tela de juicio su inclusión en la nominación “poesía mapuche”. Quizás, a lo largo de la investigación, la pregunta inicial que la desencadenó sobre qué es la poesía mapuche, se fue despojando de una restrictiva voluntad de nominación y progresivamente abriendo a diversas y ricas expectativas sobre ella. Quisiera entonces, para concluir, retomar una serie de consideraciones que fueron presentadas en la introducción a este trabajo, y que me permitirán generar una serie de posibles aproximaciones -no me atrevo a decir “respuestas”-, casi como rodeando la pregunta, a este cuestionamiento final. Propongo problematizar, entonces, las razones de esa expectativa -qué esperamos encontrar en un corpus denominado “poesía mapuche”-, indagando más la mirada del lector que la naturaleza del objeto.

La primera aproximación tiene que ver con lo que denomino “la marca del corpus”: una marca que se inicia en las clasificaciones editoriales, que continúa en la distribución en los anaqueles de librerías y bibliotecas, en las presentaciones en los festivales literarios, y que encuentra uno de sus posibles finales en el título de una investigación como la que aquí se presenta. En cada una de esas instancias, estas escrituras ingresan al sistema literario con la marca de la otredad, excluidos del campo de lo “universal”, y bajo una serie de presupuestos de lo que deben decir, de lo que deben tratar. Esa marca, entiendo, reduce -apelo nuevamente a esta profunda noción de la historia indígena reciente- en un doble sentido: primero, exigiendo a esa otredad la construcción coherente y sin fisuras de su propia alteridad, esa que la vuelve objeto de clasificación, curiosidad y lectura. Segundo, permitiendo que, debido a esa misma coherencia exigida, su conocimiento sea pasible de ser recortado, casi a modo de “muestra” o “extracto”. ¿Será ese el motivo de la proliferación de las antologías de poesía indígena, acaso como si al leerlas pudiéramos sentir la satisfacción de haber asomado la cabeza, al menos una vez, al otro lado del muro? Esa posibilidad de ser recortados, tan

precisamente advertida por Edward Said (1978) al describir el ejercicio orientalizante, comienza en la marca que precede al objeto. Afirmando esto al tiempo que digo, una vez más, que esa misma marca, capaz de hacer visibles y cuestionar las razones de su ausencia histórica, no necesariamente deba desaparecer. Aquí, como sucedió en uno de los capítulos de este trabajo, la voz de Judith Butler (1993) permite sortear la falsa trampa: deconstruir este esencialismo no implica desconocer su capacidad deliberadamente estratégica; implica devolverle a la pregunta -más que a la respuesta- su cabal potencia indagadora. Una indagación que permita ampliar el horizonte desde el que pensamos, desde el que nos atrevemos a hacerlo.

La segunda aproximación busca poner en tela de juicio la presunta oposición entre objeto-opaco e investigador-transparente. Esta oposición, que pretende habilitar al investigador académico como un sujeto aséptico, libre de todo condicionamiento, como el “dador de voz” de esos otros que “sí tienen cultura”, perpetúa un esquema de dominio en el que ese *otro* es concebido siempre como el horizonte exegético de interpretación, como el cuerpo dócil de la diferencia, parafraseando a Homi Bhabha (1993). La presunta transparencia del investigador hace que su cuerpo sea borrado de la escena del crimen, y la ficción investigativa queda así perfectamente establecida. ¿Por qué no asumir la opacidad inherente de la figura del investigador académico, el privilegiado *locus* de enunciación que ocupa, la repetición de un esquema epistémico que vuelve a colocarlo en la silla del *uno* que observa al *otro*? Yo no he logrado dar respuesta a esta pregunta acuciante, sólo he intentado que esa vigilancia epistémica que señalé en la introducción y que se instaló en el centro de esta tesis gracias a las extensas conversaciones que me convidara Julieta Kabalin, permita que estas poéticas disloquen la estructura de mis expectativas, se muestren en sus completas contradicciones, y exhiban así las mías. Para que la opacidad deje de ser atributo privativo de la alteridad, necesito asumir el complejo entramado de condicionamientos desde el que investigo: sólo así resultará posible perseguir un diálogo genuino con esas voces *otrificadas*.

La tercera aproximación, estrechamente ligada a la anterior, retoma la vital pregunta de Gayatri Spivak (1987) acerca de la posibilidad de hablar del subalterno. La retomo aquí en los términos en que la intelectual india la formula, habiendo ya realizado múltiples advertencias acerca de los riesgos de que estas categorías omnianalíticas - subalterno, en este caso- hagan una vulgata del *otro*. Como advierte Santiago Giraldo (2003) en su introducción al ensayo de Spivak, el subalterno efectivamente habla: la

pregunta, en todo caso, es si su voz adquiere estatus dialógico, es decir, si es escuchado en los sentidos que efectivamente enuncia o si se lo continúa pasando por el tamiz de la imagen prefigurada que occidente construye. En el caso de esta investigación, asistir a esa pregunta consistió en atender a los modos en que las poéticas problematizaban la denominación desde la que las estaba leyendo: ya no concibiéndolas como una enunciación pre-moderna, que restituye cierto brillo prístino perdido por occidente tras el fracaso de su proyecto, sino entendiéndolas con Segato (2007) como alteridades históricas, resultantes de específicos proyectos nacionales y que escenifican, en su decir, la derrotero de este contacto históricamente conflictivo y aún no sincrético.

¿Estamos dispuestos a escuchar lo que todas aquellas formas de alteridades históricas tienen para decirnos hoy? ¿Seremos capaces de cuestionar nuestro privilegiado *locus* de observación, clasificación y análisis de las “otredades” y sus producciones simbólicas? ¿Podremos, alguna vez, deconstruir realmente esas categorías, para dejar de perpetuar el esquema del poder-saber que sigue asignando a ciertas subjetividades la posición del Uno, y a otras, la posición del Otro?

Concluyo estas líneas reconociendo que este largo proceso radicó sobre todo allí: en el esfuerzo consciente por escuchar francamente a estas voces, a estas poéticas, para que investigar sea hablar *con* y no *por* los otros.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía y fuentes consultadas en relación con el tema de la tesis

1. Fuentes primarias (corpus)

- Ancalao, Liliana. *Mujeres a la intemperie*. Buenos Aires: El suri porfiado, 2009.
- *Tejido con lana cruda*. Buenos Aires: El suri porfiado, 2010.
- Aniñir, David. *Mapurbe: Venganza a raíz*. Santiago: Pehuén Ediciones, 2009.
- *Guilitranalwe*. Santiago, Editorial Quimantú, 2014.
- Huenún Villa, Jaime. *Ceremonias*. Santiago: Editorial de la Universidad, 1999.
- *Puerto Trakl*. Santiago: LOM Ediciones, 2001.
- *Reducciones*. Santiago: LOM Ediciones, 2012.
- *La calle Mandelstam y otros territorios apócrifos*. Santiago: Fondo de Cultura Económico, 2016.
- Miranda Rupailaf, Roxana. *Shumpall*. Madrid: Del aire Editores, 2011.
- *Seducción de los venenos*. Santiago: LOM Ediciones, 2008.
- Paredes Pinda, Adriana. *Parias zugun*. Santiago: LOM Ediciones, 2014.

2. Otras obras de literatura mapuche consultadas

- Ancalao, Liliana. "El idioma silenciado". *Boca de sapo: Revista de arte, literatura y pensamiento*, año XI, no. 6, 2010, pp. 48-53.
- "Eso es lo que é". Mellado, Silvia, *La morada incómoda. Estudios sobre poesía mapuche*, Gral. Roca: Publifadecs, 2013.
- Aniñir Guilitraro, David. *Lentium*. Santiago: Luna Negra Ediciones, 2016.
- "Ad Mapu Constituyente". *Revista Anales*, séptima serie, no. 13, 2017, pp. 435-442.
- Antillanca, Cristian Aurelio. *Canto y vuelo de las aves tormentosas*. Santiago: Del Aire Editores, 2014.
- Ayilef, Viviana. *Agua de otoño*. Rawson: Secretaría de Cultura del Chubut, 2011.
- Barrón, Néstor (selec.) *Kallfv mapu. Tierra azul*. Antología de poesía mapuche contemporánea, Edición Bilingüe. Buenos Aires: Ediciones Continente, 2008.

- Catrileo, Daniela. *Río herido*. Santiago: Edícola, 2016.
- Chihuaicura, Antonio. *Escritos*. Santiago: Los libros del Taller Ediciones, 2016.
- Chihuaílaf, Elicura. *De sueños azules y contrasueños*. Santiago: Editorial Universitaria, 1995.
- *Recado confidencial a los chilenos (segunda edición ampliada)*. Santiago: LOM Ediciones, [1999] 2016.
- *La vida es una nube azul*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 2016.
- Colipán, Bernardo. *Arco de interrogaciones*. Santiago: LOM Ediciones, 2005.
- Coñuecar Araya, Ivonne. *Patriagonia: Catabática, Adiabática, Anabática*. Santiago: LOM Ediciones, 2014.
- Escalona, Wenuan. *El mapa roto*. Santiago: Del Aire Editores, 2014.
- Huenún Villa, Jaime (selec.). *Epu mari iŭkatuke ta fachantü. 20 poetas mapuche contemporáneos*, Edición Bilingüe. Selección de Jaime L. Huenún Villa. Santiago: LOM Ediciones, 2003.
- Huenún Villa, Jaime (comp.). *Lof sitiado. Homenaje poético al pueblo mapuche de Chile*. Compilación y edición de Jaime L. Huenún Villa, Santiago: LOM Ediciones, 2010.
- Huenún Villa, Jaime. Discurso en ocasión del Premio Pablo Neruda, 2003. Disponible en: cristianbarreranewson.blogspot.com/2012/02/discurso-de-jaime-huenun-al-recibir-el.html
- Huinao, Graciela. *Walinto*. Santiago: Cuarto Propio, 2009.
- *Desde el fogón de una casa de putas williche*. Osorno: Caballo de mar, s/f.
- Huirimilla Oyarzo, Juan Paulo. *Palimpsesto*. Santiago: Ñuke Mapuförlaget, E-Book, 2001.
- Milanca Olivares, Javier. *Xampurria. Somos del lof de los que no tienen lof*. Santiago: Pehuén, 2015.
- Millán, Moira. *El tren del olvido*. Buenos Aires: Planeta, 2019.

Paredes Pinda, Adriana. “Carta al país mapuche”. Disponible en: sergiomansilla.com/actas.shtml

3. Bibliografía crítica específica

Álvarez, Miriam y Lorena Cañuqueo. “Prácticas escénicas mapuche contemporáneas o cómo pensar las propuestas políticas del arte en contextos de violencia estatal”. *Revista Transas, letras y arte de América Latina*, 2018. Disponible en: www.revistatransas.com/2018/10/11/practic-as-escenicas-mapuches-contemporaneas/

Balleta, Edoardo. “Mapu(rbe): resistencia y mestizaje. ¿Hacia una revisión del canon?”. *Varba Manent. Oralitá e scrittura in America Latina e nel Mediterraneo*. Roma: Artemide, 2011.

Bello, Álvaro. “Migración, identidad y comunidad mapuche en Chile: entre utopismos y realidades”. *Asuntos indígenas*, no. 3-4, Copenague: IWGIA, 2002, pp. 40-47.

Bengoa, José. *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuche en el siglo XX*. Santiago: Planeta, 1999.

Boccaro Guillaume e Ingrid Seguel-Boccaro. “Políticas indígenas en Chile (siglos xix y xx) de la asimilación al pluralismo -El Caso Mapuche-”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Bibliothèque des Auteurs du Centre, 2005. Disponible en: journals.openedition.org/nuevomundo/594

Calderon Le-Jolif, Tatiana y Edith Mora Ordóñez. “El viaje a la luz. Entrevista a Jaime Huenún”. *Afmapu/ Fronteras/ Borderlands. Poética de los confines: Chile y México*, Valparaíso: Editorial de la Universidad de Valparaíso, 2013.

Cañumil, Tulio Fernando, et al. *Tukulpayñ tayiñ kypal: recordemos nuestro origen*. Florencio Varela: Xalkan Ediciones, 2013.

Cañuqueo, Lorena y Laura Kroppf. ““MapUrbe’zine””: activismo en el circuito Heavy-Punk Mapuche”. *e-mispherica*, vol. 4, no. 2, 2007. Disponible en: www.hemi.nyu.edu/journal/4.2/eng/en42_pg_canuqueo_kroppf.html

Catelli, Laura. “Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional”. *Revista Instarsticios de la política y la cultura*, no. 12, pp. 89-117.

- Carrasco, Hugo. "Poesía mapuche actual: de la apropiación hacia la innovación cultural". *Revista Chilena de Literatura*, no. 43, 1993, pp. 75-87.
- "Rasgos identitarios de la poesía mapuche actual". *Revista Chilena de Literatura*, no. 61, 2002, pp. 83-110.
- "Poesía mapuche actual: la identidad escindida. "Viaje al Osario" de Juan Paulo Huirimilla". *Revista Chilena de Literatura*, no. 68, 2006, pp. 141-168.
- Carrasco, Iván. "Las voces étnicas de la poesía chilena actual". *Revista Chilena de Literatura*, no. 47, 1995, pp. 57-70.
- "Poesía mapuche etnocultural". *Anales de Literatura Chilena*, no. 1, 2000, pp. 195-214.
- "La poesía etnocultural en el contexto de globalización". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 29, no. 58, 2003, pp. 175-192.
- "Literatura intercultural chilena: proyectos actuales". *Revista Chilena de Literatura*, no. 66, 2005, pp. 63-84.
- "Procesos de canonización de la literatura chilena". *Revista Chilena de Literatura*, no. 73, 2008, pp. 139-161.
- Echeverría, Andrea. "David Aníñir: poesía y memoria *mapurbe*". *Revista A Contracorriente*, vol. 11, no. 3, 2014, pp. 68-89.
- "Los rostros de la migración mapuche: representación de la identidad escindida en tres poetas mapuche contemporáneos". *Chasqui. Revista de Literatura Latinoamericana*, vol. 44, no. 2, 2015, pp. 216-228.
- Erize, Esteban. *Diccionario comentado mapuche-español*. Buenos Aires: Editorial del Instituto de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, 1960.
- Espinosa, Gabriela. "La cartografía oculta: área cultural en el sur argentino chileno". *Recial*, vol. 11, no. 18, 2020. Disponible en: revistas.unc.edu.ar/index.php/recial/article/view/31222
- Foerster, Rolf y Jorge Iván Vergara. "Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento. Los mapuches en la sociedad chilena". *Estudios Atacameños*, no. 19, 2000, pp. 11-42.
- Foffani, Enrique. "Territorios amerindio de la contemporaneidad". *Revista Katatay*, no. 8, 2010, pp. 6-8.

García Barrera, Mabel. “El discurso poético mapuche y su vinculación con los temas de resistencia cultural”. *Revista Chilena de Literatura*, no. 68, 2006, pp. 169-197.

----- “Entre-textos: la dimensión dialógica e intercultural del discurso poético mapuche”. *Revista Chilena de Literatura*, no. 72, 2008, pp. 30-70.

----- “La narrativa de la nación en el discurso poético mapuche. Prolegómenos de una literatura nacional”. *Revista Chilena de Literatura*, no. 90, 2015, pp. 79-104.

García Barrera, Mabel, *et al.* “Pueblo Mapuche. La representación de la Nación a través de la producción discursiva en el *Gulumapu*”. *Anclajes*, vol. XXIII, no. 2, 2019, pp. 1-20.

Gascón, Margarita. “Frontera y relaciones interétnicas: debate teórico en el 2002”. *Estudios trasandinos*, no. 8, 2003, pp. 181-212.

Guerra, Lucía. *La ciudad ajena: subjetividades de origen mapuche en el espacio urbano*. La Habana: Casa de las Américas, 2013.

Golluscio, Lucía. *El Pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos, 2006.

Hammerschmidt, Claudia. “Identidades híbridas entre descentralización y esencialismo estratégico (el ejemplo de la nueva novela patagónica)”. Hammerschmidt, C. y Laura Pollastri. *Patagonia plural. Identidades híbridas e intersecciones epistemológicas de una región transfronteriza*, London: Postdam Inolas Publishers LTD, 2018, pp. 67 – 92.

Kropff, Laura. “Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas”. *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponible en: bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20101026125925/6Kropff.pdf

Mansilla Torres, Sergio. “‘Palabras que van a dar al río de una poesía inútil’. Una aproximación a la poética de Jaime Huenún a partir de *Puerto Trakl*”. *Revista Apha*, no. 32, 2011, pp. 11-27.

----- “Los archivos de la niebla (notas para leer *Reducciones* de Jaime Luis Huenún). En *Reducciones*. Santiago: LOM Ediciones, 2012.

Marimán, Pablo, *et al.* *Escucha winka. Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM Ediciones, 2006.

Mayo, Simona y Andrea Salazar. "Narrativas orales mapuche: el *nütram* como género de representación y su contribución en la revitalización del *mapudungun*". *Exlibris*, no. 5, 2016, pp. 187-207.

Mellado, Silvia. *La morada incómoda. Estudios sobre poesía mapuche*. Gral. Roca: Publifadecs, 2014.

----- "Lenguas *kuñifal*: pasajes entre el mapuchezungun y el castellano en Elicura Chihuailaf, Liliana Ancalao y Adriana Paredes Pinda". *Recial*, año V, no. 5-6, 2014. Disponible en: revistas.unc.edu.ar/index.php/recial/article/view/9586/10354

----- "Con(versan) las hablas de la poesía: *nütram*, parlamento y oralitura en Elicura Chihuailaf". *Recial*, vol. 11, no. 18, 2020. Disponible en: revistas.unc.edu.ar/index.php/recial/article/view/31227

Miranda, Paula, et al. *Violeta Parra en el Wallmapu. Su encuentro con el canto mapuche*. Santiago: Pehuén Editores, 2017.

Mora Curriao, Maribel. "Poesía mapuche: la instalación de una mismidad étnica en la literatura chilena". *A Contracorriente*, vol. 10, no. 3, 2013, pp. 21-53.

Mora Penroz, Ziley. *Diccionario del Mundo Invisible y Catálogo de Seres Fantásticos Mapuche*. Concepción: Editorial Kushe, 2001.

Moraga, Fernanda. "Adriana Pinda o el habla escrita de la ajenidad: 'Relámpago'". *Alpha*, no. 23, 2006, pp. 117-123.

----- "Trazas de una escritura polifónica; poesía de mujeres de origen mapuche-huilliche, a modo de introducción". *Revista de literatura hispánica*, no. 60/70, 2009, pp. 27-42.

----- "A propósito de la 'diferencia': poesía de mujeres mapuche". *Revista Chilena de Literatura*, no. 74, 2009, pp. 225-239.

----- "Políticas del cuerpo y subjetividades fronterizas en *Shumpall* de Roxana Miranda Rupailaf". *Revista Nomadías*, no. 17, 2013, pp. 9-34.

----- "Políticas de la vergüenza y la exclusión: el sujeto mestizo en *Parias Zugun* de Adriana Paredes Pinda". *Estudios Filológicos*, no. 58, 2016, pp. 161-186.

Navarro Hartmann, Herminia y María Olga Huenaihue. *El universo poético mapuche*. La Plata: El autor, 2014.

Navarro Hartmann, Herminia. “Los guardianes de la dualidad: acerca del número dual de Mapuzungun”. IV Coloquio Argentino de la IADA, 1 al 3 de julio de 2009, La Plata, Argentina. Diálogo y diálogos. EN: Actas del IV Coloquio Argentino de la IADA: Diálogo y diálogos. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. En Memoria Académica. Disponible en: www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.11178/ev.11178.pdf

Pacheco Rivas, Juan. “Los mapuches: cambio social y asimilación de una sociedad sin Estado”. *Espiral: Estudios sobre Estado y sociedad*, vol. XIX, no. 52, 2011, pp. 183-218.

Pairecán, Fernando. “Algunos apuntes sobre *Xampurria* de Javier Milanca”. Milanca Olivares, Javier. *Xampurria. Somos del lof de los que no tienen lof*. Santiago: Pehuén, 2015, pp. 9-10.

Paredes Pinda, Adriana. “Saludos ‘Champurrias’”. Olivares, Javier. *Xampurria. Somos del lof de los que no tienen lof*. Santiago: Pehuén, 2015, pp. 11-12.

Park Key, James. “Contextos, textos y paratextos de Jaime Huenún Villa”. *Revista Líder*, año 13, vol. 17, 2010, pp. 9-17.

Perea, Enrique, Rodolfo Casamiquela e Ignacia Quintulaf. *Y Félix Manquel dijo...*, de Textos Ameghinianos de la Fundación Ameghino, Subsecretaría de Educación y Cultura de Neuquén, Dirección de Cultura de Caleta Olivia, Santa Cruz, Dirección de Cultura de Esquel, Chubut, Imprenta del Banco Provincia de Río Negro, 1989.

Pereira Covarrubias, Andrés. “Condiciones críticas de la emergencia mapuche urbana. Chile de postdictadura y su “síntoma” indígena”. *Athenea Digital*, vol. 18, no. 3, 2018. Disponible en: doi.org/10.5565/rev/athenea.1987

Pinto Rodríguez, Jorge. *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación, el pueblo mapuche*. Santiago: Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, 2000.

----- “Bárbaros, demonios y bárbaros de nuevo. Estereotipo del mapuche en Chile, 1550-1900”, *Cruzando la Cordillera: la frontera argentino-chilena como espacio social*, Susana Bandieri (coord.), Neuquén: Centros de Estudios de Historia Regional, Universidad Nacional del Comahue, 2005, pp. 119-140.

Poblete, Mario. “El pueblo mapuche. Breve caracterización de su organización social”. Asesoría Técnica Parlamentaria de la Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 2019. Disponible en:

obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=repositorio/10221/27459/1/BCN_Poblete_El_Pueblo_Mapuche_Breve_caraterizacion_de_su_organizacion_social_final.pdf

Riedemann, Clemente. *Karra mawu'n y otros poemas*. Valdivia: Ed. El Kultrun, 1995.

Rodríguez, Cristian y Andrea Saavedra. “Cosmovisión mapuche y manifestaciones funerarias”, en *Si somos americanos: Revista estudios transfronterizos*, vol. 9, N° 2, 2011, pp 13-38.

Rodríguez Monarca, Claudia. “Los espacios de la poesía indígena: agenciamientos y metatextos”. *Taller de letras*, no. 52, 2013, pp. 157-174.

Ruiz, Carlos. “La estructura ancestral de los mapuches: las identidades territoriales, los logkos y los Consejos a través del tiempo”. *Ñuque Mapuförlaget*, Centro Mapuche de Estudio y Acción, 2003. Disponible en: www.mapuche.info/mapuint/Ruiz031100.pdf

Sánchez, Juan Guillermo. “Encuentros en la encrucijada ‘Mapurbe’: David Aníñir y la poesía indígena contemporánea”. *Latin American Research Review*, vol. 48, no. 1, 2013, pp. 91-111.

Sepúlveda Ériz, Magda. *Ciudad Quiltra: Poesía chilena (1973-2013)*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2013.

----- “La palabra chileno nada puede expresar: poesía de origen mapuche”. *Taller de Letras*, no. 52, 2013, pp. 175-190.

----- “La Frontera: representaciones de la comarca en la obra de Jaime Huenún”. *Afmapu/ Fronteras/ Borderlands. Poética de los confines: Chile y México*, Calderon Le-Jolif, Tatiana y Edith Mora Ordóñez (eds), Valparaíso: Editorial de la Universidad de Valparaíso, 2013, pp. 107-123.

Soto Cárdenas, Javier Alejandro. “Identidad y territorio en la poesía de Roxana Miranda Rupailaf, Sonia Caicheo y Adriana Paredes Pinda”, 2016. www.observatoriocultural.gob.cl/haz-tutesis-en-cultura/478/

Spíndola, José. “Poesía mapuche y fronteras culturales”. *Actas de las Jornadas Nacionales de Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de la Patagonia, Sede Trelew, Noviembre 2008. Disponible en: es.scribd.com/document/7849658/II-Jornadas-Nacionales-de-InvestigaciOn-en-Ciencias-Sociales

----- “Mientras gire el tiempo azul”. *MUJERES A LA INTEMPERIE / PU ZOMO WEKUNTU MEW*. Liliana Ancalao. Buenos Aires: El suri porfiado, 2009.

Stocco, Melisa. “Negociación lingüística e identitaria en las autotraducciones de tres poetas mapuche”. *Ticontre, teoría, texto, traduciones*, no. 7, 2017, pp. 41-65.

----- “El concepto de *taypi ch'ixi* como aporte al estudio de la poesía mapuche bilingüe”. *Mundo Amazónico*, no. 9, 2018. Disponible en: doi.org/10.15446/ma.v9n1.64628

----- “*Traful*: una propuesta de estudio de la autotraducción en poesía mapuche”. *Literatura: teoría, historia, crítica*, vol. 20, no. 1, 2018, pp. 39-61.

Tricot, Tito. “El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche”. *Polis Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 8, no. 24, 2009, pp. 175-196.

Zapata Silva, Claudia. “Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuche”. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 68, no. 3, julio-septiembre 2006, pp. 467-509.

Zelko, Dani y Maicoño, Sonia. *Lof Lankel Winkul Mapu*. Puel Mapu: Reunión, 2017.

4. Bibliografía general (teórico-crítica):

Agamben, Giorgio. *Homo sacer: el poder soberano y la vida desnuda*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, [1995] 2018.

----- *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos, 1996.

----- *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México: Fondo de cultura económico, [1983] 1991.

Antelo, Raúl. “Una crítica acéfala para la modernidad latinoamericana”. *Revista Iberoamericana*, vol. VIII, no 3, 2008, pp. 129-136.

Anzaldúa, Gloria. *Borderlands / La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Bookes, 1987.

Anzaldúa, Gloria, et al. *Otras inapropiables. Feminismo desde las fronteras*. Madrid: Traficante de sueños, 2004.

Arguedas, Alcides. *Pueblo enfermo: contribución a la psicología de los pueblos hispano-americanos*. Barcelona: Vda. de Louis Tasso, 1909. Disponible en: hdl.handle.net/2027/njp.32101064639196

Arfuch, Leonor (comp.). *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires: Prometeo, 2005.

----- *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Bareiro Saguier, Rubén. *De nuestras lenguas y otros discursos*. Asunción: Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción. Biblioteca de Estudios Paraguayos, 1990. Disponible en: www.cervantesvirtual.com/obra-visor/de-nuestras-lenguas-y-otros-discursos--0/html/ff525200-82b1-11df-acc7-002185ce6064_15.html

Bidaseca, Karina. *Perturbando el texto colonial: Los estudios (pos)coloniales en América latina*. Buenos Aires: Paradigma Indicial, 2010.

Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 1994.

----- *Nación y narración: Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: Sigo XXI, 2010.

----- *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.

Beverley, John. *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2002.

----- “La persistencia del subalterno ponencia”. *Nómadas*, no. 17, 2002, pp. 48-56.

Briones, Claudia. *La alteridad del cuarto mundo: Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998.

----- “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”. *Revista Tábula Rasa*, no. 6, enero-junio 2007, pp. 55-86.

Butler, Judith. *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

----- *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

----- *El género en disputa*. Buenos Aires: Paidós, 2007.

Calomarde, Nancy. “El giro territorial en la cultura y discurso crítico latinoamericano. Acerca de algunas relaciones entre territorialidad y escritura”, *Revista NUEVO TEXTO CRÍTICO. Sujetos, territorios e identidades en tránsito. Giros transnacionales en la cultura hispánica contemporánea*, Adriana J. Bergero Silvana Mandolessi (eds), vol. 30, no. 53, 2019, pp. 256-281.

Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (eds., y comps.) *Teoría sin disciplina: Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

Chatterjee, Partha. *Our Modernity*. Rotterdam/Dakar: SEPHIS- CODESRIA, 1997.

Clifford, James. “Sobre la autoridad etnográfica”. *Dilemas de la cultura. Antropología. literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1998.

Colmenero, Begoña y Gilart Marta. “Lengua e identidad en la literatura chicana de las *New Mestizas* de finales del siglo XX”. Actas del II Simposio internacional de literatura española e hispanoamericana del Instituto Cervantes de Brasilia, 2012. Disponible en el repositorio: cvc.cervantes.es

Cornejo Polar, Antonio. “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto sociocultural”, *Revista de crítica literaria latinoamericana*, no. 7, 1978, pp. 7-21.

----- “Sobre el concepto de heterogeneidad a propósito del indigenismo literario”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, no. 12, 1980, pp. 257-267.

----- “Tradición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas”, en *Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, vol. 1, no. 6-7-8, 1996, pp. 45-56.

----- “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”, *Revista Iberoamericana*, vol. LXII, no. 176, 1996, pp. 837-844.

----- “Mestizaje e hibridez. El riesgo de las metáforas”, en *Revista Iberoamericana*, vol. LXVIII, no. 200, 2002, pp. 867-870.

----- *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Latinoamericana, 2003.

Cruz, Gustavo. "Indigenismo y blanquitud en el orden racista de la Nación". *Intersticios de la política y la cultura*, vol. 6, no. 12, 2017, pp. 5-30.

Curtis, Helena. *Biología*. Buenos Aires: Editorial Médica Panamericana, 2000.

Da Re, Verónica y Sandra Maceri. "La antropología criminal de Lombroso como puente entre el reduccionismo biológico y el derecho penal. (Primera Parte)". *Límite*, vol. 3, no. 17, 2008, pp. 99-115.

De la Cadena, Marisol et al. *Indigenidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2010.

De la Campa, Román. *Rumbo sin telos. Residuos de la nación después del Estado*. Santiago de Querétaro: Rialta Ediciones, 2017.

Deleuze, Giles y Guattari, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos, 2004.

Derrida, Jacques. "La diferencia". Edición digital de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Arcis. Disponible en www.philosophia.cl.

----- *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 1997.

Díaz, Erwin (ed., comp.) *Poesía chilena de hoy: de Parra a nuestros días*. Santiago: Metales Pesados, 1988.

Duchense Winter, Juan. "Neonacionalismo y fatiga de identidad en Puerto Rico". *Arbor Ciencia: Pensamiento y Cultura*, vol. CLXXXIII, no. 724, marzo-abril 2007, pp. 265-274.

Escobar, Ticio. "La identidad en los tiempos globales", ponencia del autor facilitada para el Programa Estudios de Contingencia, Seminario Espacio/Crítica. Disponible en: es.scribd.com/document/210097079/Escobar-La-Identidad-en-Los-Tiempos-Globales

Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Madrid: Amorrortus, 2003.

----- *Bios. Biopolítica y filosofía*. Madrid: Amorrortus, 2004.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, [1961] 2013.

Favre, Henri. *El indigenismo*. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1998.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, [1977] 2007.

----- *Defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

----- *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta Editores, 1993.

Frankenberg, Ruth. “A miragem de uma branquidade não-marcada”. Ware, Vron, org. *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2004.

García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo, 1989.

----- *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa, 2004.

Gilman, Claudia. *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003.

Glissant, Édouard. *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2002.

Gómez Hernández, Adriana y Luna Isis Saavedra. *Literatura Chicana: un compromiso social (1965-1975)*. México D.F.: UNAM, 1993.

Greimas, Algirdas Julius. *Ensayos de semiótica poética*. Barcelona: Planeta, 1976.

Grimson, Alejandro. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.

----- “Las culturas son más híbridas que las identificaciones. Diálogos inter-antropológicos”. Disponible en docplayer.es/7889120-Las-culturas-son-mas-hibridas-que-las-identificaciones-dialogos-inter-antropologicos-1.html.

Grosso, José Luis. “Introducción” y “Capítulo 1”. *Indios muertos, negros invisibles: Hegemonía, identidad y añoranza*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2008.

Hall, Stuart y Paul du Gay (comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Madrid: Amorrortu, 2003.

----- *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*. Buenos Aires: Paidós, 2017.

- Iño Daza, Weimar G. “Epistemología pluralista, investigación y descolonización. Aproximaciones al paradigma indígena”. *ReviISE*, vol. 9, no. 9, 2017, pp. 111-125.
- Kaliman, Ricardo. “Identidades heterogéneas: aciertos e ilusiones del conocimiento local”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 25, no. 50, 1999, pp. 113-119.
- Laclau, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996.
- León, Denise. “El corazón de lo real: inmunidad y biopolítica. Entrevista a Roberto Espósito”. *Telar 16*, 2016, pp. 181-186.
- Lienhard, Martin. *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*. Lima: Editorial Horizonte, 1992.
- López, Cristina. “La biopolítica según la óptica de Michel Foucault: alcances, potencialidades y limitaciones de una perspectiva de análisis”. *El banbanquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporáneas*, vol.1, no. 1, nov. 2013-mayo 2014, pp. 111-137.
- Longoni, Ana y Gustavo Bruzzone (comps.). *El siluetazo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2008.
- Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires: Capital Intelectual, [1928] 2009.
- Mattio, Eduardo. “¿Esencialismo estratégico? Un examen crítico de sus limitaciones políticas”. *Revista cultural electrónica Construyendo nuestra Interculturalidad*, año 5, no. 5, 2009. Disponible en: interculturalidad.org/numero0608/
- Mbembe, Achille. *Necropolítica*. Barcelona: Melusina Editora, 2011.
- Mignolo, Walter. *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*: Madrid: Akal, 2002.
- Mosejko de Costa, Danuta T. *La manipulación en el relato indigenista*. Buenos Aires: Edicial, 1994.
- Nancy, Jean-Luc. *La comunidad inoperante*. Santiago: Escuela de Filosofía de la Universidad de ARCIS, 2000.
- Ortiz, Renato. *Otro territorio. Ensayo sobre el mundo contemporáneo*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, [1996] 1998.

Osorio, Nelson. “José María Arguedas y la construcción del lenguaje de la identidad mestiza”, *Katatay, Revista crítica de literatura latinoamericana*, año VII, no. 9, 2011, pp. 11-16.

Palma, Milagros. “Malinche, el malinchismo o el lado femenino de la sociedad mestiza”. 46° Congreso Internacional de Americanistas. Amsterdam, Vrije Universiteit:1988. Disponible en: www.ub.edu/SIMS/pdf/GeneroClaseRaza/GeneroClaseRaza-04.pdf

Patiño, Roxana y Nancy Calomarde (eds.). *Escrituras Latinoamericanas: literatura, teoría y crítica en debate*. Córdoba: Alción Editora, 2013.

Patiño García, Octavio. “El cuerpo como objeto de segregación y barbarie. Notas sobre biopolítica, necropolítica y psicoanálisis”. *Errancias*, mayo 2017. Disponible en: www.iztacala.unam.mx/errancia/v15/litorales_12.html

Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económico, [1950] 2006.

Pizarro, Ana. “Saber hegemónico y alteridad”. *Hispanamérica*, no. 136, 2017, pp. 33-41.

Pollastri, Laura *et al.* *Los umbrales imposibles (de la Patagonia al Caribe anglófono, muestra crítica de textos)*. General Roca: PubliFadecs, 2014.

Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El Andariego, [1982] 2007.

----- *La ciudad letrada*. Hanover: Ed. Del Norte, 1984.

Ramos, Julio. “Los tiempos múltiples. Conversación con Ticio Escobar”. *Caracol*, no. 4, 2013. Disponible en: www.researchgate.net/publication/287395583_Los_tiempos_multiples_conversacion_con_Ticio_Escobar

Ribeiro, Darcy. *Las américas y la civilización*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1985.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre las prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

Rodríguez-Luis, Julio. “El indigenismo como proyecto literario: revaloración y nuevas perspectivas”. *Hispanamérica*, no. 55, 1990, pp. 41-50.

Rojo, Grínor. *Globalización e identidades nacionales y postnacionales... ¿de qué estamos hablando?* La Habana: Casa de las Américas, 2009.

Rosaldo, Renato. "Cruce de fronteras". *Cultura y Verdad*. México: Grijalbo, 1991.

Santiago, Silviano. "El entrelugar del discurso latinoamericano". Amante, Adriana y Florencia Garramuño (comps.) *Absurdo Brasil: polémicas en la cultura brasileña*. Buenos Aires: Biblos, [1971] 2000, pp. 61-77.

Said, Edward. *Orientalismo*, Madrid: Libertarias, 1990.

Segato, Rita Laura. *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

----- *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires: Prometeo, 2018.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *En otras palabras, en otros mundos. Ensayos sobre política cultural*. Buenos Aires: Paidós, 1987.

----- "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista Colombiana de Antropología*. vol. 39, enero-diciembre 2003, pp. 297-364

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, [1982] 2014.

Trigo, Abril. "Fronteras de la epistemología: epistemología de las fronteras". *Papeles de Montevideo*, no. 1, junio 1997, pp. 71-89.

----- "El espacio transnacional de la experiencia migrante". *Revista NUEVO TEXTO CRÍTICO. Sujetos, territorios e identidades en tránsito. Giros transnacionales en la cultura hispánica contemporánea*. Bergero, Adriana J. y Silvana Mandolessi (eds)., 2019, vol. 30, no. 53, pp. 62-97.

Viveiros de Castro, Eduardo. *La mirada del Jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.

----- *Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología Postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

Wallerstein, Immanuel y Etienne Balibar. *Raza, nación y clase*. Madrid: Editorial Iepala, 1988.

Zeledon, Marilyn. *The Linguistic Market of Code-Switching in U.S. Latino Literature*.
FIU: Electronic Theses and Dissertations, 2015. Disponible en:
digitalcommons.fiu.edu/etd/2295



Universidad Nacional de Córdoba
2021 - Año del homenaje al Premio Nobel de Medicina Dr. César Milstein

**Hoja Adicional de Firmas
Informe Gráfico**

Número:

Referencia: LIBRO, Fernanda - Tesis Letras

El documento fue importado por el sistema GEDO con un total de 290 pagina/s.