

EL DISCURSO POÉTICO MAPUCHE Y SU VINCULACIÓN CON LOS “TEMAS DE RESISTENCIA CULTURAL”¹

Mabel García Barrera
Universidad de La Frontera

INTRODUCCIÓN²

La poesía mapuche desde la década de los noventa a la fecha no solo se ha ido consolidando en el espacio de la literatura chilena por su calidad estética, avalada por los premios a sus creadores y el reconocimiento que la crítica académica hace a sus obras, también este discurso ha ido adquiriendo un progresivo estatus epistemológico para la propia cultura, particularmente cuando la reflexión poética aborda temas asociados a las pasadas y actuales relaciones interétnicas e interculturales que históricamente este pueblo ha debido mantener con la sociedad chilena-occidental.

¹ El presente trabajo forma parte del Proyecto FONDECYT 1030274 sobre “Poesía Mapuche: ¿discurso público de resistencia étnico-cultural?”, cuyo equipo de trabajo está formado por el Investigador Responsable, profesor Hugo Carrasco, y las coinvestigadoras profesoras Verónica Contreras, Teresa Poblete y la autora.

² Este artículo profundiza las reflexiones iniciales que en torno al tema de la resistencia cultural en el discurso poético mapuche he realizado en presentaciones a Congresos (IV Jornadas de Literatura Latinoamericana (JALLA), Lima, 2004; XI Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche, Temuco, 2004), publicaciones de artículos (“La narrativa de la ‘nación’ en el discurso poético mapuche”; “Temas de resistencia cultural: oratorio al señor de Pucatrihue” de César Millahué”, ambos en proceso de edición), y además, particularmente la investigación que me demandó el trabajo realizado en el Seminario “Teorías críticas postcoloniales” el 2004, como estudiante del Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte, de la Universidad de Chile.

Esta dirección del actual discurso poético mapuche nos pone frente a algunas de las interrogantes fundamentales que se hacen hoy las sociedades multiculturales como la nuestra cuando revisan el significado que han tenido las relaciones entre “occidente” y sus “otros”, lo que Edward Said en su libro *Cultura e Imperialismo* (2001) ha llamado acertadamente “temas de resistencia cultural”. Con ello se refiere este autor a las “actividades, reflexiones y revisiones anticolonialistas” que actualmente los pueblos “subordinados” realizan sobre el devenir de su historia y las condiciones de imposición a las que fueron sometidos, invirtiendo así el relato que se ha legitimado sobre la penetración histórica, y exigiendo a los pueblos occidentales que se vean a sí mismos como representantes de culturas, e incluso razas, acusadas de represión, violencia y de crímenes de conciencia.

El debate sobre esta forma histórica de establecer una relación desde la asimetría, ha sido impulsado principalmente por la insistencia teórica y práctica que pone en evidencia el “otro”, reformulando una historia de violentación hegemónica; donde la construcción conceptual que hace sobre el “colonialismo” integra no solo la reflexión hacia su propia historia como pueblo sometido, también evalúa la ética implicada sobre este tipo de contacto cultural, señalando que este proceso descivilizatorio ha degradado además al colonizador, despertando la codicia, la violencia, el odio racial y el relativismo moral (Cfr. Césaire, A. 1993: 308).

En esta doble repercusión de los acontecimientos, la compleja situación de habernos formado en la fisura de lo que el occidente-europeo nos legó y del “otro”, los pueblos originarios que hemos invisibilizado, habría que plantearse cómo el recorrido de nuestra propia subalternidad en la huella del colonialismo hegemónico que ha operado como “conciencia occidental soberana” (Said, E. 1990: 26), ha intervenido en la formación de nuestra identidad cultural y nacional, resitiándonos a la posición de una cultura avasalladora desde la fundación del Estado-nación, al reproducir conscientemente o inconscientemente esta conciencia y sus representaciones hacia otras comunidades culturales bajo la misma lógica.

Esta condición en la definición identitaria de nuestra nacionalidad y sus consecuencias en las relaciones culturales que se establecen entre el Estado-nación chileno y los pueblos originarios, hoy puede ser examinada desde variadas perspectivas, abordando disímiles problemáticas; sin embargo, aquí me interesa puntualmente establecer –en el nivel de las construcciones discursivas– un nexo en el cual dos pueblos históricamente conflictuados

y culturalmente diferentes como el chileno y el mapuche, se vinculan entre sí abordando las relaciones pasadas y presentes con ese que constituye el “otro” sobre el cual reafirman su propia identidad.

Lo que se plantea aquí como vinculación es una larga tradición de discursos que ha construido sujetos ontológicamente estables bajo las premisas de la universalidad del sujeto moderno, y que hoy argumenta por su propia existencia en el complejo escenario de las representaciones respecto de la respuesta de los emergentes discursos que fundamentan la diferencia étnica, cultural, de género, entre otras, y que buscan legitimar no solo las voces, sino posicionar las visiones relegadas por la historia.

Hablamos, por una parte, de las representaciones discursivas que surgen sobre el indígena, particularmente sobre el pueblo mapuche, durante la conquista y la posterior colonización, donde se difunde una imagen sesgada de éste³, justificando una construcción ontológica, epistemológica y ética de ese “otro” como subalterno, y que contribuye a legitimar los procedimientos de dominación que se continúan practicando bajo esta modalidad hasta el presente (cfr. Merino, M.E. 2000; Van Dijk, T. 2003).

En este trayecto histórico, por otra parte, los procesos de resistencia del pueblo mapuche no solo considerarán variadas estrategias de oposición surgidas de su propia forma de organizarse frente a la conquista (Pinto, J. 2003), también lo harán en el plano discursivo, para dar respuesta a esta impronta negativa al transitar progresivamente, durante el último siglo, desde las estrategias de la comunicación oral propia y comunitaria, a las estrategias de la comunicación pública occidental (Carrasco, H. 1996, 2000, 2002a, 2002b; García, M. 1996, 2000a, 2002; Contreras, V. 2000, 2002;)⁴, mediante la transculturación que realiza de los cánones del discurso escrito ajeno en función de hacer visibles hacia la propia cultura mapuche y la chileno-occidental la reafirmación de un proceso identitario asociado a la resistencia cultural.

³ En este tema, cfr. Díaz Mesa, A. 1907; Azócar, A. 1998, 2000; Casanova, H. 1998; Colipán, B. 2003; Lienhard, M. 1998; Pinto, J. 1998, 2003; cuyos estudios se toman como referencia para este trabajo.

⁴ Los autores han desarrollado un trabajo de investigación sistemática sobre la noción de discurso público mapuche referida a sus características y funcionalidad como discurso intercultural. Otros trabajos que aportan lucidez teórica al respecto son de los profesores Orietta Geeregat 2000; Maritza Malvestitti 2000; Jaime Otazo 2000, 2002; y las tesis de Pregrado y Postgrado dirigidas por el equipo de investigación FONDECYT.

Como una forma de avanzar en los estudios ya realizados en este campo, se establece en este trabajo la relación entre ambos discursos a partir de las estrategias sobre las cuales *el actual discurso poético mapuche* estructura sus respuestas a las representaciones estereotipadas que el discurso hegemónico europeo y luego nacional realiza sobre el indígena, donde, desde la distancia histórica, con una nueva visión sobre los acontecimientos del pasado, pone en cuestionamiento el proceder ético de los sujetos y de la cultura ajena, y revalida su *ethos* cultural.

El actual discurso poético mapuche es un discurso que ha sido estudiado con un énfasis que desborda los criterios puramente estéticos⁵, examinándose particularmente en la relación que establece con las problemáticas de índole sociopolíticas y antropológicas del ámbito intercultural y, en este mismo sentido también, con otras formas discursivas que la cultura mapuche ha tomado como préstamo de la cultura occidental, como “el discurso político” y “el discurso público”, a partir de la función crítico-deliberativa con que estos discursos promueven opinión pública, y la orientación que adoptan éstos en torno a los procesos de resistencia y reivindicación cultural (García B., M. 2000b, Carrasco, H. 2002).

Profundizando esta segunda línea de investigación, este trabajo se sostiene en la hipótesis de que toda respuesta en este discurso a las representaciones del discurso hegemónico se realiza como mecanismo de inscripción a un sentido dialógico que mantiene con el “otro” desde la distancia histórica, donde la respuesta se propone en función de intervenir la escena comunicativa originada en el discurso colonial a partir de la conciencia histórica que este pueblo adquiere de sí, asumiendo su derecho de “decir” y “decidir”, “testimoniar” y “denunciar”, ya que las aseveraciones realizadas han sido vistas como una interpelación, directa o indirecta, a su “ser” cultural.

⁵ Cfr. con la orientación de una tradición de trabajos iniciados por el profesor Iván Carrasco y continuados en esta misma línea por Hugo Carrasco, Verónica Contreras, Sonia Montecinos, Rolf Foerster, Claudia Rodríguez, J. M. Fierro, Orietta Geeregat, y la autora, donde se adscriben las tesis de J.A.Moens, Maribel Mora Curriao, Paulina Barrenechea Vergara, Jacqueline Caniguan, entre otras, y también se suman los comentarios de los poetas mapuches Elicura Chihuailaf, Jaime Huenún, Bernardo Colipán, Juan Paulo Huirimilla, Leonel Lienlaf.

Es este lugar, como eje axial de la cultura y topos discursivo, en y desde el cual el sujeto textual se posiciona para corregir y/o desmentir la visión estigmatizada, distinguiendo en el discurso foráneo a lo menos dos sujetos representados, “aquel sobre el que se habla” y “aquel que habla”, ambos sujetos percibidos en su imagen cristalizada, identificándose con el primero y al que busca reconstruir positivamente, y desmintiendo los argumentos del segundo, en tanto imagen que se ha fijado en el tiempo.

Este proceso discursivo así planteado introduce, además, una tensión en el despliegue temporal, donde, por una parte, mantiene en la distancia histórica las atribuciones conferidas al “otro”, y por otra, introduce, desde el presente histórico, una cuña temporal al desvincular la representación estigmatizada con la cual se identifica, por una concepción, en algunos casos, esencialista de la cultura, caracterizada por una identidad permanente no sujeta a temporalidad, y en otros casos, histórica, contingente respecto de los acontecimientos aludidos y transformadora de las características identitarias, desde las cuales se posiciona para construir su propia narrativa.

CUANDO SOLO HABLARON “UNOS”

Señala Homi Bhabha, que la “fijeza, como signo de la diferencia cultural/histórica/racial en el discurso del colonialismo, es un modo paradójico de representación: connota rigidez y un orden inmutable así como desorden, degeneración y repetición demoníaca. Del mismo modo el estereotipo, que es su estrategia discursiva mayor, es una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está “en su lugar”, ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente...”(2002: 91).

En América, uno de los estereotipos más recurrente sobre los pueblos originarios es el estereotipo del “indígena”, una categoría que los homogeneiza, los despoja de su diversidad cultural y los incluye “a medio camino entre seres humanos y animales”(Todorov citado por Larráin, J. 1996: 136); una categoría, que de otro modo, podemos observar en lo que Bhabha describe como “mimetismo ambivalente”, asignación de “casi lo mismo, pero no exactamente”, y que fija al sujeto colonial como una presencia parcial, incompleta y virtual, rearticulando toda la noción de identidad, y alienándola de su esencia. Este discurso que signa iterativamente al indígena como “salvaje”, “indio”, “bárbaro”, “infiel”, o también como “valiente”, “manso”, “guerrero”, introduce, dice este autor, una ambivalencia que se explica

en relación de dependencia con la coyuntura histórica y desde “la voluntad de un poder etnocéntrico”. Discurso que, podemos señalar, ha perdurado como testimonio y registro de la instauración del conflicto cultural, donde, para unos, es un proceso que refiere a una etapa del pasado y que, superado y olvidado en la lectura política que se realiza en el presente, se obvia buscando explicaciones económicas y/o políticas a los sucesos contingentes (Pinto, J. 2003: 22), mientras para los “otros” es un anclaje donde reafirmar “...*lo que por derecho / pertenece a la memoria*”(Colipán, B. 1994: 71).

Un antecedente significativo para entender, particularmente lo que sucedió en América, desde la racionalidad del sujeto europeo, es lo que Martín Lienhard refiere en su artículo “El cautiverio colonial del discurso indígena: los testimonios” (1998), al plantear que la “reducción” como práctica de la conquista y la colonización americana fue aplicada a todos los campos de actividad humana: organización social, ocupación del espacio, relaciones de parentesco, vida sexual, economía, cultura, religión, idioma; también indica que ésta se extendió sobre las prácticas simbólicas como “la voz” y “el discurso indígena en y a través de la escritura de tradición europea”, reducción que traslada el discurso indígena-oral a la escritura, convirtiendo “una” actualización en versión definitiva, la que adopta la forma gramatical del lenguaje escrito europeo, y donde los discursos transcritos representan solo una fracción de los que pueden servir a la organización de la Colonia.

Así, señala que “El primer ejemplo de “reducción” europea de la voz indígena (en América) se halla en la primera evocación del encuentro entre europeos e “indios”, en el primer “Diario” de Cristóbal Colón.

El 14 de octubre de 1492, el almirante apunta en su diario el “suceso” siguiente:

(Los indios) se echaban al mar nadando y venían, y entendían que nos preguntaban si éramos venidos del cielo. Y vino un viejo en el batel dentro, y otros a voces grandes llamaban todos, hombres y mujeres: “Venid a ver los hombres que vinieron del cielo, traedles de comer y beber” (Colón 14/12/1492).

(...) Todo sucede de modo muy natural, tan natural, que nos parece perfectamente natural que entendamos lo que gritan estos indios... Pero como habrá que admitirlo, todo es pura ilusión: ¿quién entiende una lengua desconocida a las 48 horas de permanencia en las aguas de la isla donde aquella se habla?...”(Lienhard 1998: 11).

De allí en adelante, las variaciones de este procedimiento, como “la cita”, “el testimonio”, “la transcripción”, plantean modalidades de sustitución, inversión y control de discurso del “otro”.

En un exhaustivo trabajo donde va dando cuenta de los pormenores de la reducción del discurso indígena, Lienhard establece cómo “el discurso amerindio entra en el universo textual europeo totalmente irreconocible, tergiversado, manipulado, útil únicamente para dar mayor consistencia a un alegato personal”(1998: 13).

Sin embargo, lo que no apunta Lienhard es cómo en este primer encuentro Colón ya construye la distancia mínima entre unos y otros, y esta distancia se concibe como una relación vertical donde el sentido del “descenso” a este nuevo mundo inscrito en el discurso europeo es simultáneamente la inscripción de la servidumbre en el otro: “*traedles de comer y beber*”, poniendo en práctica los fundamentos de superioridad del sujeto occidental.

El discurso del colonizador transforma y maneja el discurso del “otro” y difunde estas representaciones en un espacio de circulación restrictivo pero eficiente, que es donde se realiza la toma de decisiones sobre las políticas americanas, conveniente a la dinámica del expansionismo español la que, señala el historiador Leonardo León (1991), “...descansaba sobre las continuas ambiciones de los conquistadores de continuar empujando las fronteras del imperio a su propia costa y dependía de la rápida captura de nuevas tierras, riquezas y recursos humanos que permitieran a la corona recompensar el afán privado”.

Con el fin de mantener el poder y la disciplina, en este proceso el discurso contribuye a legitimar una ética sobre el conquistador, justificando todos los recursos de sujeción, desde una compleja visión de justicia que respondía a un concepto de orden político y religioso, el dualismo cristiano del hombre (alma y cuerpo en constante conflicto), y a la adecuación de los intereses personales como a la interpretación de los acontecimientos de desobediencia al mandato, “...y en caso de no cumplir lo que conforme a justicia é razón le pareciere mandarles á é conviene, los pueda apremiar y castigar, mandándolos apalear é cortar miembros, quemar é ahorcar, é los demás castigos que viere ser justo e convenir y ser justo que se les dé...”(León 1991: 47).

La situación por la que atraviesa el pueblo mapuche durante la conquista no es diferente a lo acontecido con los demás pueblos originarios de América, como testimonia el discurso de Pedro de Valdivia antes transcrito,

quien, al igual que Colón y los colonizadores que vinieron después, transita de una imagen idílica del indígena, o a lo menos conciliadora con los intereses de la conquista, a la de su opuesto, en la medida en que operaba el proceso de resistencia, cuestionando el centro del poder.

“La visión heroica del extraordinario guerrero, defensor de su tierra y de su libertad, fue quedando atrás al tiempo que se reafirmó la imagen del *bárbaro*, estereotipo cargado de connotaciones peyorativas y que terminaría por presidir el complejo mundo de las relaciones hispano-indígenas. Bárbaros, bestiales, indómitos, quienes así visualizaron al mapuche, dejaron la imagen de un sujeto irracional, o con muy poca razón, con el cual sólo cabía entenderse a través de la fuerza militar” (Casanova 1998: 62).

Si bien, en el inicio de la fundación del Estado-nación chileno, en algún momento esta relación con el pueblo mapuche pudo haber tenido otro curso, sobre todo cuando se aspiraba a consolidar las características de una identidad nacional, incluyéndose ciertos rasgos del mapuche como su valentía y apego a la libertad, apenas transcurridas unas décadas, la crisis política y económica por la que atravesaba la naciente república planteó un segundo “descubrimiento” y “conquista” de los territorios del sur, visualizándose como zona de recursos inagotables, la parte más rica del territorio, alentándose la ocupación de la Araucanía (cfr. Pinto 2003: 139).

En este proceso, señala Pinto, el discurso de prensa no solo colabora a justificar la ocupación sino que la impulsa, representando los intereses de inversionistas chilenos.

“Los hombres –se decía en un artículo publicado en *El Mercurio* de Valparaíso en 1859– no nacieron para vivir inútilmente y como los animales selváticos, sin provecho del jénero humano; y una asociación de bárbaros, tan bárbaros como los pampas o como los araucanos, no es más que una horda de fieras, que es urgente encadenar o destruir en el interés de la humanidad y en el bien de la civilización” (Pinto, J. 1998: 90).

Discurso que inicia el proceso de exclusión del mapuche del proyecto nacional, condenándolo a su marginación desde el racionalismo positivista que lo deja al lado de lo “otro” del mundo civilizado, y al que se suman los argumentos de representantes del gobierno, del poder político y también militar, como se puede confirmar, por ejemplo, en el discurso que pronunció en 1868 Vicuña Mackenna, al señalar “que la historia había demostrado que el indio «no era sino un bruto indomable, enemigo de la civilización, porque sólo adora los vicios en que vive sumergido, la ociosidad, la embriaguez, la mentira, la traición y todo ese conjunto de abominaciones

que constituyen la vida salvaje», y que lo que cabe es solo la “conquista”, justificando así la ocupación de la Araucanía (Pinto 1998: 101).

Desde allí en adelante, no ha sido otra la lógica con que se estigmatiza a este pueblo, y que respaldada por las leyes homogeneizadoras con que el Estado inicia la asimilación de éste, se busca el reconocimiento de una sola sociedad y cultura: la chilena-occidental, manteniendo un idioma oficial: el español, una institución religiosa: la católica, y un centro político de poder: el Estado-nación chileno, invisibilizando todo signo de la existencia del “otro”, el reverso no deseado de sí mismo, la raíz que se estima anómala, ocultando la huella de la violencia ejercida.

En contraposición, el discurso poético mapuche responde a esta impronta invirtiendo los fundamentos de la ética con la que se validaba el proceder sobre los hombres, mujeres y niños de un pueblo sojuzgado, poniendo en evidencia el gesto deshumanizante de la dominación histórica, el que era más violento que aquello que se buscaba condenar.

CUANDO RESPONDIERON LOS “OTROS”

Atravesado por las huellas de la historia, el actual discurso poético mapuche reflexiona sobre estas marcas visibles del atropello, entablando un diálogo con ese “otro” que está en la memoria. En este diálogo conflictivo se responde resistiendo al estereotipo, se adopta una posición y una estrategia discursiva, se polemiza con la representación de sí y del otro, y, en la evaluación del diálogo discursivo, evaluación como mediación del yo del discurso y el sujeto inscrito en los acontecimientos pasados y presentes, recupera un supuesto centro de lo que es “lo mapuche” (Cfr. mío 2000a: 181) como reafirmación identitaria.

La dirección que adquiere la respuesta del discurso poético se posiciona en el centro del discurso colonialista, invirtiendo la función inmovilizante con que la racionalidad europea ve al otro, una indecibilidad profunda que va a reducir a las civilizaciones no europeas en “sujetos arqueológicos”, concepto con que Mary Louise Pratt en *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación* (1997) alude a este sujeto escindido del discurso europeo, al cual se le borra su pasado poniendo en suspenso su historia.

Sin embargo, en este trayecto el resultado de este proceso muestra su propio doblez; lo “que los colonizadores matan como arqueología suele vivir entre los colonizados como autoconocimiento y conciencia histórica, dos importantes ingredientes de los movimientos de resistencia

anticolonialista” (Pratt, M.L. 1997:237), que es otra forma de señalar lo que Guillermo Bonfil (1993) ha llamado la nueva historia india, que “en tanto relación de agravios, la historia de los pueblos indios es sustento de reivindicaciones”.

El discurso poético mapuche, posicionado en el decir, reorienta el sentido percibido *in media res* del proceso dialógico, a través de buscar procedimientos discursivos y retóricos que coadyuven estratégicamente a la transformación epistemológica contenida en el proceso de resistencia cultural, procedimientos entre los cuales se encuentran: “reescribir la historia de la conquista y la colonización en contraposición a la historia oficial”; “deconstruir el relato de la crónica oficial”; “documentar el despojo mediante la inversión del procedimiento de la “reducción” del discurso colonial”; y “particularizar y poner en evidencia las acciones y la ética procedimental de sujetos históricamente reconocibles”, procedimiento que de otro modo puede ser llamado “la denuncia o la ‘funa’ mapuche”; todos ellos imbricados en un complejo proceso escritural que va fortaleciendo gradualmente una estética del decir en el marco de la resistencia cultural.

Reescribir la historia

Desde el otro lado de la historia oficial, *Wvne coyvn ñi kvyeħ. Luna de los primeros brotes* (1989) de Rayeh Kvyeh, es un texto poético que a través de los nueve poemas que lo integran busca dar una nueva versión sobre la penetración europea en el territorio mapuche, a partir de describir cómo se sucede el enfrentamiento de dos culturas diametralmente opuestas en su concepción cultural. Desde este punto de vista, surge la evaluación de la diferencia, principalmente del ejercicio político y ético que tienen unos y otros, en una narración casi épica que va dando cuenta de las acciones e intenciones de los sujetos colonizadores y los mecanismos de dominación puestos en marcha “*en la carrera al poder*”, mientras el pueblo mapuche articula su defensa como un todo cosmificado que se expande movilizandando las fuerzas visibles e invisibles, ancestrales y míticas, como protección de su propio ethos cultural.

“Madre tierra” y “Colonización” son los dos textos iniciales de esta obra, que en paralelo dan cuenta de dos visiones de mundo encontradas y que guiarán la lectura total a partir de las claves inscritas en ellos:

“Madre tierra, madre tierra
 de ondulante vientre
 día y noche engendra
 milenarias semillas
 brotan en ríos,
 se deslizan en cascadas
 estrellas luminosas,
 generando
 raíces ancestrales.

Madre tierra, madre tierra
 mapuce tus entrañas paren
 en constante movimiento
 de atardeceres y amaneceres...” (Madre Tierra)

Mientras el primero habla de un mundo primordial en estado casi primigéneo, regulado por un estado de equilibrio cósmico en el que todo fluye pleno de vida y armonía, en el segundo, se introduce la visión de lo siniestro como una fuerza que avanza trasgrediendo la plenitud de un cosmos anterior y superior a la obra humana, fuerza que es respaldada por la acción del hombre sustentada en una ética deshumanizante, donde la codicia, el poder y el dominio se convierten en coadyuvantes de lo que metafóricamente podríamos llamar “el tiempo del wekufe”:

“Negros nubarrones de viento norte
 su presagio de muerte traen.

El convulsionado mar
 tres carabelas arroja
 asolando valles y montañas.

Codiciosa lava ardiente
 oro, poder, dominio,
 arrolla y esclaviza
 las morenas semillas
 de los hijos de la tierra.

Aterciopeladas manos imperiales
 negros cañones empuñan
 rajan tu vientre madre tierra.

Un río de sangre que emana desde el norte
 como un huracán atraviesa el continente
 hasta el confín de la tierra". (‘‘Colonización’’)

La intervención del mundo foráneo en el primero, suscitará el desequilibrio del estado original de la naturaleza, haciéndola despertar violentamente a la confrontación. De allí en adelante, la cultura toda se encuentra dinamizada en el eje de proveer su propia defensa, actualizándose el mito del guerrero, que surgido de la sangre de los muertos, se abre paso desde las entrañas de la tierra a través de un parto milenario.

Respondiendo a la imagen cristalizada del invasor, Pedro de Valdivia será la figura que condensará los atributos negativos del ‘‘otro’’, fijados por la memoria cultural, reiterándose el discurso que éste señalara al Capitán Jufre; insistencia discursiva sobre un proceder estereotipado, donde desmascarar la ética que guía al conquistador, y reafirmar, por otro lado, el estado de inocencia de la cultura subyugada, devuelve el equilibrio perdido en la estigmatización.

‘‘¡Estos ‘‘salvajes’’ deben conocer
 la gloria de nuestro imperio.

¡Cortadles los pies!
 ¡Cortadles las manos!
 ¡Cortadles las orejas!
 ¡Cortadles las narices!
 ¡Marcadles las mejillas!’’

Surge como oposición a Valdivia la mítica figura de Lautaro, simbolizando la resistencia y la actualización de la práctica cultural: ‘‘*En mis sueños/mis abuelos me han hablado...*’’, convirtiéndose en la voz mediadora de los ancestros, que acoge en sí la misión restauradora del orden cultural, a través de liderar la expulsión de los usurpadores: ‘‘*hijos de la tierra / ¡A combatir! / MARI CI WEU*’’. Ante la imprecación el cosmos cultural se alza como uno: ‘‘*MARI CI WEU responden / miles de hualles, pellines y copihues / erguidos / sobre sus raíces milenarias.*’’

En esta tensión del conflicto surgen las imprecaciones: ‘‘Salvajes’’, ‘‘¡Puercos salvajes!’’, señala el discurso poético, cuyo emisor se ha apropiado del estereotipo que convencionalizó el colonizador al designarlo, para inscribirlo como marca de rememoración de un acontecimiento fatídico

para la cultura, en cuyo recuerdo se posiciona con rabia y dolor para responder designando a su vez: “usurpador”, “enemigo”, “huinca opresor”, estableciendo la simetría de la voz, del ejercicio del poder y del derecho a ejercer colectivamente su libertad.

Frente a frente, el conflicto se resuelve en la derrota de Valdivia y la restauración del orden primordial; aspiración de una narración que en el discurso poético de Rayeh Kvyeh se actualiza bajo un movimiento iterativo, toda vez que se establece el conflicto desde la dominación, la sojuzgación y el despojo, como lo testimonian sus textos “Reñico en Verano”, “Bío-Bío”, “Araucaria Prisionera”, antologados en el libro *Lunas y Cometas* (1998).

Deconstruir la crónica

La intervención discursiva del discurso historiográfico del colonizador, una de las estrategias recurrentes en la obra poética *Arco de Interrogaciones*⁶ (s/p) de Bernardo Colipán, tiene como función deconstruir la versión del cronista, revirtiendo a través de variados procedimientos la narración histórica oficial. “De Chilensibus”, el texto inscrito en esta estrategia y que ha sido parcialmente publicado, es un poemario articulado, señala el autor, a partir de las notas realizadas por Georgius Marcgravius en 1648 sobre los mapuches huilliches, es rediscursivizado por Colipán con la intención de recuperar una de las tantas lecturas que hizo el mundo europeo sobre las culturas indígenas americanas.

“Siempre andan descalzos.
Excepto en sus días de fiestas
en que algunos se han visto con sandalias.
Y no obstante creer en algunos hechos sobrenaturales
vemos con admiración que ignoran /el uso de los zapatos.
“*Tienen cabezas grandes y anchas*”.
Crean que llueve cuando el estero
suena más fuerte de lo acostumbrado.

⁶ La obra inédita *Arco de Interrogaciones* recoge las publicaciones dispersas del autor y ha sido facilitada por éste. Este poemario se encuentra actualmente en proceso de publicación por Ediciones LOM, Santiago, Chile.

Enseñan a sus hijos que la muerte
 es el término de un ciclo y que volvemos
 nuevamente a vivir en el corazón
 de quien desea escucharnos.
*“Siembran o plantan lo que necesitan
 para el año siguiente”*.
 No capitalizan.
 No entienden de Propiedad Privada.
 Dicen que en esta vida somos sólo pasajeros
 No tienen riquezas.
“Viven sin ningún cuidado””. (“De Chilensibus”)

En el proyecto de un discurso poético mayor que busca las huellas de “las voces enterradas” y por ende “la memoria cultural perdida”, el discurso del cronista es discutido en el origen de los procedimientos de registro, cuestionándose la veracidad de la información que ha entregado, introduciéndose la “nota” como discurso complementario de los textos poéticos, cuya información detallada y objetivada por los datos establece la no confiabilidad de “quién dice” y por tanto “de lo dicho”, poniéndose en juego el valor de “prueba” que aporta este recurso:

Nota: Este documento está incluido en una publicación de 1968, denominada Historia Rerum Naturalium Brasiliae, casi al final del libro octavo hay una descripción de los mapuches que habitaron la isla de Chiloé y Chile continental hasta Valdivia. El autor Georgius Margravius que se encarga de la parte etnográfica de Brasil y Chile, nunca visita nuestro país y los datos fueron proporcionados por la expedición holandesa que pasa por el Sur de Chile en 1643”.

Al interior del discurso poético, los fragmentos del discurso de la crónica se vuelven a contextualizar, adquiriendo un significado nuevo, reinstalado por una sutil ironía que invierte el sentido negativo de la anterior fijación del estereotipo por una afirmación iterativa que la cristaliza en la certeza de su positividad, respondiendo así no solo a la anterior visión del discurso colonial, sino además a la visión pragmática-materialista de la sociedad occidental, validando un sentido de la ética y de lo humano que es el opuesto de la cultura del dominador.

La formación de historiador en este escritor contribuye a la orientación crítica que sobre este tipo de discurso adopta su discurso poético. En este sentido, se puede señalar que reescribir la historia es el giro a la autoconciencia de lo indecible discursivo que se juega como construcciones del

saber-poder en las redes del espacio público. Así, la lectura de los textos oficiales desde un sistema educativo que impone verticalmente una versión de los acontecimientos, es inscrita en una respuesta que revierte la visión universalista y unívoca de la historia, por una concepción interpretativa heterogénea, parcial y fragmentada de ésta.

“Por años estuvo en boca de muchos/maestros de escuela,
puzzles
y varias calles aún
llevan hoy su nombre.

Todo lo aprendido
con buena razón fue olvidado.

La historia es un ojo
sumergido en la noche,
palabras
para no ser dichas
sino para mirarnos en ellas
como si fueran
un espejo roto.

Y fue difícil leer el lenguaje
Oculto
detrás de lo nombrado.
Hoy,
bailamos Purrún al mediodía
sobre nosotros
vuelo circular de gaviotas.
Mañana
tendremos respuesta
de cartas enviadas a parientes lejanos.

Nuevamente
se hablará del Séptimo de Línea.

El silencio
será lo más a mano que se tenga.

También en los territorios del vacío
se juega su sentido la palabra”. ()

Se agrega a pie de texto: “ **Nota:** Hasta yo puedo recordar / el día en que los historiadores dejaron en blanco sus páginas / por todas aquellas cosas que ignoraban. E. Pound.”

“Ese difícil oficio de leer a Encina” es el contrapunto que tiene lugar sobre las páginas del libro de historia, entre la historia difundida en el espacio público y el silencio de los que no han tenido voz, como otro modo de proponer sentido a la palabra; entre el relato nacionalista inscrito como registro y verdad histórica y la vitalidad de una cultura que no ha necesitado de la escritura oficial.

“La historia recolecta monedas falsas” o “El áspero sueño del cronista”, junto a los anteriores poemas son, en la conciencia escritural de Bernardo Colipán, la otra crónica, escritas para “*permanecer de pie en esta vida*”. La escritura necesaria para dar respuesta o si no revertir lo ya escrito, previniendo el olvido, previniendo la fragilidad de la memoria, el acto vital del registro al temor de presenciar una cultura recordada en el museo. En esta visión del cronista, del discurso poético mapuche, el tópico que orienta el discurso es finalmente fijar la memoria, resistiendo así a la versión histórica del colonizador.

Documentar el despojo. La inversión del procedimiento de la “reducción”

El actual discurso poético mapuche parece acentuar, consciente o inconscientemente, la inversión de aquellos mecanismos que suscitaron la “invisibilidad ontológica” del sujeto amerindio, el “silenciamiento de su voz” como idioma y palabra, la “negación de su historia” como olvido y suplantación epistémica. Las estrategias escriturales buscan revertir la práctica de la “reducción” descrita por Lienhard, a través de los mismos procedimientos que le dieron lugar; surge así la búsqueda del relato-testimonio en el lugar más próximo al sujeto de la enunciación, poniendo al descubierto lo visto y lo acontecido mediante recursos que surgen, por una parte, de una comunicación cultural cimentada en los mecanismos que devienen de una práctica oral y, por otra, de su aprendizaje en la situación de contacto cultural con la sociedad occidental, los que se inscriben ahora en una nueva manera de proponer la textualidad.

Algunos de estos procedimientos, sobre todo los de carácter formal, por ejemplo, han sido señalados por Iván Carrasco (1992; 2003) como la

“doble codificación” y sus variantes, el “doble registro” y el “collage etno-lingüístico” en la poesía de Leonel Lienlaf y Elicura Chihuailaf; los que podemos notar son de una utilización cada vez más autoexigida por el discurso poético mapuche y que indica en el espacio textual un lugar para legitimar la forma “directa del decir” y aumentar “la capacidad de control” sobre su propio discurso, revirtiendo “el secuestro del discurso indígena”, como ha llamado Lienhard a “su adaptación a los diferentes códigos en uso en la cultura letrada del momento” (1998: 20).

Otros mecanismos relacionados con evidenciar la pervivencia del “ser” cultural en el tiempo y otorgar visibilidad en la situación de violentación histórica pasada y presente, son: la evocación de la figura y la voz del antepasado como respaldo de una verdad cultural, el testimonio de la gente de la comunidad, el registro documentado de acontecimientos sobre la base de fuentes formales (periódicos y crónicas), la legitimación de la pertenencia cultural a través de reafirmar un linaje ancestral (Carrasco, H. 1998, 2002); procedimientos todos ellos relacionados con “la construcción de una narrativa de la historia mapuche” (Contreras, V. 2002), a través del recurso mnémico de apelación “al tiempo de la memoria” (Foerster, R. 2000; Fierro, J. M. 2000; Contreras, V. 2001; Fierro y Geeregat 2004), como categorías amplias desde donde convergen hacia el presente enunciativo los elementos de la experiencia cultural relacionada con la cosmovisión de la cultura tradicional.

Esta necesidad de visibilidad para sí y para los otros es reclamada en el discurso poético a través de un emisor que busca reconstruir su historia individual y colectiva, dando cuenta en la textualidad de un complejo y doloroso proceso identitario. Es justamente en este proceso donde adquiere sentido el proyecto escritural de la poetisa mapuche Graciela Huinao con su obra *Walinto* (2001), título autoexegético que remite al origen identitario del sujeto del discurso y desde donde fluye toda otra posible localización, convirtiéndose en espacio simbólico de orientación del “sí mismo”, en tanto “sí” y como “otro”, la alteridad, desplazándose en lo reminiscente como vía de exploración.

“La voz de mi padre” es el anclaje de una poética que declara el modo del decir de la palabra, surgida de la huella que le imprime lo ancestral, y de la conciencia del quehacer estético-poético en situación de sojuzgación, demarcando con ello sincréticamente el territorio simbólico de su poetizar:

ÑOMUMNGENOCHI DUNGUN MEU	EN LENGUAJE INDÓMITO
ENTUKEN ÑI DUNGUN	NACEN MIS VERSOS
ALUÑMALECHI PUN MEU	DE LA PROLONGADA NOCHE
APUMNIENGEAM	DEL EXTERMINIO.

Posicionados en el derecho a decir desde un proceso de resistencia a las fuerzas históricas de aniquilación todavía presentes, los textos de este poemario van dando cuenta de variados procesos de “inversión” que reafirman la orientación enunciativa y comunicativa de este proceso, entre los cuales podemos señalar:

- la contralectura de las convenciones éticas y religiosas de los dominadores y la desacralización del rito cristiano, como se puede ver en “Salmo 1492”,

TURPU NGÜNEL	NUNCA FUIMOS
TROKIÑCHENOFEL IÑCHIÑ	EL PUEBLO SEÑALADO
WELU LANGÜMNGEKEIÑ	PERO NOS MATAN
KÜRÜZ ÑI DUAM MEU	EN SEÑAL DE LA CRUZ

Texto en el cual se pone a contraluz el sentido positivo de las aserciones del código cristiano y de los acontecimientos históricos puestos en marcha por la misión redentora; orientándose la estrategia escritural, por una parte, a someter a prueba las expresiones de la prédica simbolizadas en los versos “el pueblo señalado” y “en señal de la cruz”, abriendo con esta referencia la temporalidad al acontecimiento profético del pueblo hebreo desde su devenir transformado, en su sinónimo de occidentalidad, perspectiva desde la cual se reelabora la lectura de aquel “otro pueblo”, el sometido, en su condición de ser y estar al margen de los acontecimientos proféticos e históricos, pueblo no señalado y por tanto sin mancha y ajeno al sentido de la salvación, en otro sentido, prístino; mientras, por otra parte, la orientación de la estrategia textual, busca también hacer irrumpir la contralectura de la misión redentora sobre los pueblos originarios indoamericanos, a través de una “data” que simboliza el inicio del quiebre cultural, “data” que reinscrita como número de “Salmo” no solo apunta a desacralizar el himno de alabanza a Dios sino que a través de ella se establece equiparidad ética signando y disputando el territorio simbólico de la versión del acontecimiento. Es en esta fisura por el control del discurso donde surge el sentido del texto como registro de quienes son unos y otros, y como denuncia, tanto del discurso como de la práctica del sujeto misionero, en la ruptura que éste realiza del pacto inscrito en las Tablas de la Ley: “no matarás”.

- la resemantización del metalenguaje del discurso colonial, mediante la ironía como procedimiento de invalidación, y cuyo sentido ético primario se transforma por una argumentación de la pervivencia del estado natural del sujeto y del mundo enunciado.

(...) Y mi casa
vieja de recuerdos
vive aún
evocando a mis antiguos
que navegan por mi sangre
desde el día en que “pacificaron”
las rebeldes canoas
que mis abuelos y sus abuelos
labraron junto al río
bajo la oración nativa
y la fe en sus aguas”. (Chaura Kawin (*Osorno*))

- la deconstrucción de la versión de los hechos difundidos por la historia oficial, por la reconstrucción de una historia “verdadera” desde el saber ancestral, como se narra en el texto central del poemario y del cual obtiene su nombre: “Walinto”

“(…) Ni pu ruka ngangeukuleingün
newenke witrápürakeingün fillke antü.
Üye meu yallümüwi ñi kuifikeche yem
Amulneam chi küpal nütram.
“Ñi kuku
Almerinda Loi Katrilef
witrakei feichi mapu meu
mütrong mütrong mamülkei
deumayam kiñe wesa adentu:
Küla winka lefkontumekei
kiñe williche domo
niepüñenkülelu pura kuyen
Tunien mi toki kuwü meu kuku
Ingakaimi ta mi mapu
Mongeyetuy mi allfeñ
ka iñche nülän tüfachi ül nütram

Sus *ruka* porfiadas al tiempo
se levantan en resistencia día a día.
Allí engendraron mis ancestros
para que la historia continúe.
“...Mi abuela
Almerinda Loi Katrilef
se levanta de esa tierra
a esculpir golpe a golpe
una macabra escultura:
Tres chilenos
embistiendo a caballo
a una mujer williche
en su octavo mes de embarazo.
Hacha en mano abuela
defendiste tu tierra.
Cerraron tus cicatrices
y yo abro este poema...”

“Walinto”, cuya estrategia textual se inicia con una localización topográfica, imagen de un lugar idealizado en su naturaleza, es también espacio de recuperación del centro del sujeto en tanto “yo” remitiendo desde los primeros versos a los orígenes fundantes del “¿quién se narra?”, reduciendo con ello el espacio en que se desplazan los múltiples modos de la alteridad, acentuación de una característica que lo define en el mundo, el de la línea ancestral; línea ancestral que surge en la apertura de un espacio intervenido por el sentido agonista que tiene la simple existencia de estar en el resistir cotidiano, término polisémico en el cual tiene lugar el devenir de un pueblo y en él el conflicto del encuentro cultural. Allí, los ancestros son validados por las acciones “heroicas” en defensa de lo propio, cuya imagen fijada en el tiempo se actualiza como registro de lo que “este poema” debe decir, abriendo y abriéndose metafóricamente a las cicatrices de lo ya pasado.

Homologando el poema, el conjunto poético *Walinto* es la pervivencia de lo ancestral, significándose a través de ella la relación consanguínea que permite su anclaje con la historia de un pueblo y una cultura, y del conflicto que está en la memoria; de la irrupción del mundo occidental visto a través de su accionar violento, pasado y presente, desde donde surge la narración como “recuperación de la voz” individual y comunitaria y condición necesaria, en ambos sentidos, para la autoconciencia del propio ser y estar en el mundo.

La denuncia: la “funa” mapuche

Junto a los procedimientos que actualizan la memoria de acontecimientos marcados por atropellos y vejaciones a las comunidades, las estrategias del discurso poético más reciente se detienen en particularizar y poner en evidencia a sujetos históricamente reconocibles, aproximando la representación artística a los límites de un discurso público que testimonia y denuncia, anclaje de lo dicho con lo acontecido desde una función veridisciente asociada al discurso político (cfr. Arfuch, Leonor 1987).

Oratorio al señor de Pucatrihue (2004) de César Millahueique, es uno de los textos más complejos y más simbólicos de la actual generación poética respecto del intento de recuperación de lo propio desde la experiencia del despojo y su consecuencia: el desarraigo. Esta obra se convierte en el intento de poner en relación lo que se sabe irreductible entre las culturas en conflicto, y donde cabe pensar que todo recurso en la textualización, para transar las diferencias de una vida puesta en tránsito entre dos mundos,

adquiere sentido desde la analogía con el “escritor-pájaro”, al cual describe Cortázar como “el exiliado que añora regresar” al espacio primigéneo; recreándose así en el texto una estrategia de la mediación artística y cultural aprendida de una tradición literaria que se posiciona, tal como comenta el profesor Mauricio Ostria (1993: 571), en la conflictiva trama plural de la cultura latinoamericana:

“Los pájaros siguen sobre los sueños, estoy afiebrado, vuelo con ellos.
Estoy en harapos corro hacia el territorio.
Hoy llueve igual que en los sueños; la tierra húmeda me vuelve loco.
La lluvia cae, humedece los sueños. Ahora un puma ruge entre la lluvia.
En otro sueño, el olor a leña se enreda en el fuego.
¿Quién puede escapar de este lugar?” (Kiñe, 9)

Como en *La noche boca arriba*, los versos que introducen el discurso instalan una imbricada construcción narrativa que va alternando la mirada en y desde la práctica de la cultura ancestral y, dialogando con ésta, otra mirada como contrahistoria a través de revertir todo procedimiento textual anterior desde el proceso de la transculturación:

“La lluvia se desnuda deja que le bese los senos.
En mi ojo de acrílico se ve la lluvia.
La tierra se refleja en mi ojo de pantalla computarizada.
Obsesión por el ojo,
el acrílico forma parte de la visiones”. (Kiñe, 10)

Un trazado escritural complejo que hace difuso el límite que separa una y otra perspectiva, homologando lo que es la condición del “ser” y “estar” en la nomadía cultural como experiencia vital, y que en su resolución textual surge como “lo extraño”, resultado de una hibridez forzada, que finalmente textualiza simbólicamente el devenir de un pueblo y una cultura obligada a un tránsito histórico que la pone en la condición de una identidad heterogénea y fragmentada.

Mientras la primera aproximación al mundo ancestral es un intento de reterritorialización simbólica de la cultura, instauración de un espacio y tiempo que se extiende sin límites desde la atemporalidad propia de la relación mito, rito y sueño; se conjura allí el devenir histórico del pueblo como presente inmanente en el cual todo acontecimiento de sojuzgación es actualización iterativa. Desde este punto de vista, la ofrenda y rogativa en el

rito del nguillatun al señor de Pucatrihue, protector del pueblo williche, da cuenta de un colectivo que se revitaliza en su práctica cultural tradicional, en cuyo presente ininterrumpido se desplaza el sujeto de la enunciación en un estado onírico próximo al trance, ubicación axial que le permite el vuelo poético hacia el pasado y hacia el futuro direccionando el discurso como denuncia, desde la autoatribución de ser una voz cultural autorizada.

Se conjugan en este estado visionario, las imágenes de la práctica cultural del rito:

“El sol da un paso de gallo hacia delante
la luna da un paso de gallo hacia atrás,
somos el equinoccio permanente
las bandas de rogativa tocan mirando al oriente sagrado” (Kechu, 16),

del devenir histórico que ha transitado su pueblo en relación con la cultura dominante

“Vicente Pérez Rosales, ahora frota las manos
los alemanes desnudan sus genes y echan los dados.
En el crepúsculo se aproxima el crimen. De esas tierras
de esos campos ahora sólo imágenes en la nostalgia” (Kayu, 22),

de los actos de agresión como actualización de una memoria sin tiempo y por tanto sin olvido:

“*Mi mamá se recuerda cuando despojaron a su abuelo.*
Llegaron en la mañana temprano y le botaron todas las cosas y los arrinconaron donde los millahueique. Allí pusieron a todos los vivientes que eran dueños, hicieron un solo paño”

“Teofilo Grob trajo la fuerza pública; y ahí los Grob se hicieron dueño de toda esa parte, de la mitad de Nogye hue.
Los Grob corrieron cerco”

Te acuerdas de las noches de 1850, cuando venías al galope junto a la fuerza pública; te acuerdas de las terribles noches de asedio, cuando carabina en mano corrías los cercos y firmabas papeles que llevaban tu nombre... te acuerdas Teófilo Grob de aquellas terribles noches cuando el wekufe brillaba en tus ojos azules y pasabas balas y maldecías...” (Regle, 25)

y el anhelo de revertir el estado presente de desamparo e injusticia a la luz de la protección que le puede otorgar la fuerza ancestral, haciendo prevalecer como en el pasado (“*Que los pueblos de la tierra, recuerden tu bondad, recuerden / también el terremoto de mil novecientos sesenta, tu voz de justicia la ira sobre los injustos*” (Küla, 13)), una vez más, un sentido de la justicia que se sustenta en el equilibrio armónico del cosmos cultural.

“ Señor de las rocas háblame en el sueño ilumina la noche del territorio.

No me dejes sin memoria sin destino.

Que tu espíritu sople de día y de noche.” (Epu. 11)

Si, por otra parte, los recursos de la contrahistoria como autoconciencia del desarraigo se estrategizan desde una visión del sueño entrelazada con códigos visuales surgidos de la modernidad occidental tecnologizada, la serie de oposiciones al lenguaje y a la experiencia ancestral estructura una narrativa de “lo mismo”: el despojo, observado a través del lente-cámara, extensión y exterioridad de un cuerpo ausente homologando el estado anterior del sueño, y que reitera la denuncia más allá de la ajenidad, anclando su sentido más profundo en el estatuto que se le concede a la memoria cultural, la que de este modo declara su pervivencia más allá de toda intervención de dominación y de un poder institucionalizado.

“Los gallos de pelea sangran en otras imágenes

el ulular de la unidad coronaria móvil circula en los ojos del homicida...

Juan Agustín Figueroa desempolva las antiguas carabinas y desde un tren en marcha dispara hacia esos campos

hacia esas tierras...

imprime su matasello en el círculo trazado en un mapa y lee el Canto General en voz alta...” (Mari regle...39)

Esta convergencia de lo “otro” en el centro del espacio del rito es suspensión y distanciamiento en y desde otra “realidad” que impregna el acontecimiento como un registro documental, probando la veracidad del suceso:

“Al ritmo de una ranchera caímos ahora apuñalados; en

el vértigo recordamos al mundo tridimensional y a

Micaela Marrian Millalican escapando del tiro de gracia.

Teófilo Grob aún cabalga a balazos de carabina...

galopa en esta noche le sigo en un paneo suave y la

sangre salpica el primer plano... de nuevo galopa
dejando un reguero de cuerpos en esos campos...” (Kayu, 22)

Se hilvana así en el texto la inscripción de la vivencia urbana con sus experiencias de desarraigo, la urbe como el otro territorio donde fue arrojado a emigrar gran parte del pueblo mapuche-williche, cuya vivencia se traduce en la tensión de la adaptación de los múltiples códigos de lo foráneo y la añoranza por el espacio ancestral, reiterando el tópico de “la ciudad opresiva” y de “la marginalidad urbana” que desarrolla el discurso poético mapuche (Cfr. Mío 1999).

El trasfondo de esta narrativa del despojo, que se debate entre versiones de lo mismo, es la interrogación por “la realidad” y “lo verdadero”, en correspondencia al “ser” mapuche, lo mapuche, escindido entre dos culturas; la interrogación por un mundo arcaico que asoma sus vestigios todavía en las prácticas más ancestrales, o por el mundo en el que “lo mapuche” como plena esencialidad ha sido arrojado a una nueva forma de ser y estar en la mediación continua, que es el margen de los rastros de la modernidad.

“En este sueño el chaman sube el volumen del televisor y
grita hasta caer junto a las imágenes espejeadas en el
horizonte... soy una meretriz se dice y busca el cuchillo
ceremonial y lanza tajos sobre aquellas imágenes abre su
vientre y cae lacerado a fuego de carabinas...
Somos animitas de estos cerros, la aparición de los
montes bailamos bajo la lluvia con nuestros harapos...” (Kayu, 23)

Sin embargo, lo transversal en la narración de ambas perspectivas es la resistencia de la cultura en tanto práctica que trasciende los eventos históricos, resistencia que se articula en la textualidad desde la estrategia de poner en evidencia al “otro” como el usurpador, imagen que recoge en su codificación histórica al que está al acecho, una sombra constante, “*los tahúres*” que “*marcan las cartas y se reparten nuestras presas*”, la presencia del otro que recuerda la codicia por las tierras del sur, el “*hombre de la carabina dando orden de fuego*”. En este proceso de reafirmar la negativa imagen histórica del otro, se reconstituye como lo mejor de sí, como colectivo y cultura en su espacio ancestral, haciendo evidente la marca de la inocencia y de un orden establecido que solo es trasgredido por la intervención de lo foráneo.

“¿Cómo han estado sus sueños?”, es la pregunta que inicia el cierre de los veintiún sueños que componen el discurso poético de este libro, enumerados consecutivamente en mapudungun; pregunta que, recurriendo a la clave cultural que tiene lugar en toda conversación junto al fogón, abrió retrospectivamente, *in extrema res*, el camino al espacio ancestral y comunitario, a la memoria de la usurpación y a la pesadilla de no poder separar de ese espacio ritual al “otro” que coexiste como sombra latente. En el ahora, terminada la narrativa, despedido por los suyos el viajero se aleja del espacio ritual, sabiendo que su condición es la nomadía, el exilio.

NI LOS UNOS NI LOS OTROS

La situación que cabe reflexionar después de este proceso dialógico es si a la construcción de un sujeto ontológicamente estable de parte del discurso hegemónico, el actual discurso poético mapuche, por lo menos el examinado, responde desde una construcción equivalente; en el cual la distinción de quiénes son unos y quiénes son los otros, se realiza por un mecanismo de oposición de representaciones estereotipadas, cristalizadas, que perpetúan sus características iniciales: un sujeto, una ética, una acción, un discurso; un discurso que desde la distancia histórica conserva en la memoria la imagen del conflicto cultural, al que vuelve iterativamente; apertura de un espacio en el que pareciera que tanto el sujeto de la enunciación como el sujeto del acontecimiento se reencuentra con el *ethos* cultural, lugar desde donde reafirma su propio proceso de identidad cultural, previniendo la desorientación ontológica en un presente marcado por la pérdida de su espacio ancestral.

Hablamos, evidentemente de una expresión poética que narrativiza su propia historia marcada por el despojo y por la resistencia; resistencia como lucha histórica, pleno acontecimiento, y como estrategia de un discurso que propone un “otro” sujeto que se va construyendo también a partir de una cierta mirada esencialista, poniendo en tensión el objetivo de la diversidad por una diferencia radical. Si lo que ocurre aquí es que se polemiza en términos de una ética procedimental, que se extiende a toda forma de acción humana y que colabora a la conformación de estereotipos de unos y otros, esta situación permite profundizar en última instancia cómo se plantean las relaciones culturales entre ambas culturas, cómo el actual proceso identitario que se reconstruye, en parte se realiza del distanciamiento polarizado en esta mirada al “otro”, al otro dominador y al otro-sí mismo

estigmatizado, y, cómo el discurso poético contribuye a distanciar un posible “encuentro” a partir de la particular posición y visión con que narra los acontecimientos, privilegiando el reencuentro consigo mismo en cuanto reivindicación cultural, reafirmación identitaria y resistencia a la dominación histórica; prevalescencia de una dinámica de cohesión ante las fuerzas de dispersión, y que a nivel discursivo busca fundamentar, consciente y/o inconscientemente, con una intención epistemológica.

BIBLIOGRAFÍA

- Arfuch, Leonor. “Dos variantes del juego de la política en el discurso electoral de 1983”. *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*. Buenos Aires, Argentina: Hachette Librería, 1987.
- Azócar, Alonso. “El discurso de Gustavo Milet sobre los mapuche: una mirada distinta desde la cultura dominante”. *Pentukún* 8:15-33. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de La Frontera, 1998.
- Azócar, Alonso. “El discurso de los Capuchinos Bávaros sobre los mapuches: 1896-1920”. *Lengua y Literatura Mapuche* 9:191-202. Temuco: Universidad de La Frontera, 2000.
- Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura* (1994). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Manantial, 2002.
- Bonfil, Guillermo. “Historias que no son todavía historia”. *Historia ¿para qué?* México: Siglo XXI Editores, 1993.
- Carrasco, Hugo. “El discurso público mapuche”. *Lengua y Literatura Mapuche* 7:105-117. Temuco: Universidad de La Frontera, 1996.
- Carrasco, Hugo. “Interculturalidad y escritura literaria. Nombres cotidianos y ancestrales en poemas de Jaime Huenún”. *Pentukún* 8:51-59. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de La Frontera, 1998.
- Carrasco, Hugo. “Los tipos discursivos del discurso público mapuche”. *Lengua y Literatura Mapuche* 9:145-156. Temuco: Universidad de La Frontera, 2000.
- Carrasco, Hugo. “Rasgos identitarios de la poesía mapuche actual”. *Revista Chilena de Literatura* 61:83-110, noviembre de 2002. Santiago de Chile: Departamento de Literatura, Universidad de Chile, 2002.
- Carrasco, Hugo. “El discurso público mapuche: noción, tipos discursivos e hibridez”. *Estudios Filológicos* 37:185-197. Valdivia: Universidad Austral de Chile, 2002a.
- Carrasco, Hugo. “El discurso público mapuche: procedimientos textuales identitarios”. *Revista Universitas* 17:11-27. Universidad de Talca, 2002b.
- Carrasco, Iván. “Literatura del contacto interétnico”. *Estudios Filológicos* 27:107-112. Valdivia: Universidad Austral de Chile, 1992.
- Carrasco, Iván. “La poesía etnocultural en el contexto de la globalización”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXIX, 58:175-192. Lima, Perú: Latinoamericana Editores, 2003.

- Casanova G., Holdenis. “La araucanía colonial: discursos, imágenes y estereotipos (1550-1800)”. 43-84. *Del discurso Colonial al Proindigenismo. Ensayos de Historia Latinoamericana*. Jorge Pinto Rodríguez (editor). Ediciones Universidad de La Frontera, 1998.
- Césaire, Aimé. “Discurso sobre el Colonialismo” (1955). *Fuentes de la cultura latinoamericana*. Leopoldo Zea (Compilador). México: Fondo de Cultura Económica (III vols.), Volumen II, 1993.
- Colipán, Bernardo. “Náufrago de mí mismo en una geometría de voces enterradas”. *Zonas de Emergencia*. Bernardo Colipán y Jorge Velásquez compiladores y editores. Valdivia: Paginadura Ediciones, 1994.
- Colipán, Bernardo. “Identidades, memoria y alegorías”. *Revisitando Chile. Identidades, Mitos e Historias*. Sonia Montecino (Compiladora). Cuadernos Bicentenario, Presidencia de la República-Publicaciones del Bicentenario, 2003.
- Colipán, Bernardo. *Arco de Interrogaciones*, s/p., 2005.
- Contreras, Verónica. “Discurso público mapuche: tópico del wallmapu”. *Lengua y Literatura Mapuche* 9:157-168. Temuco: Universidad de La Frontera, 2000.
- Contreras, Verónica. “Discursos verbales mapuches. La expresión lírica: testimonio de una tradición”. *Thule. Rivista italiana di studi americanistici* 10-11, aprile-ottobre. Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano”. Italia: Ediciones Argo, 2001.
- Contreras, Verónica. “La construcción narratológica en el discurso público mapuche”. *Revista Universum* 17:29-36. Universidad de Talca, 2002.
- Díaz Mesa, Aurelio. *En la Araucanía. Breve Relación del último Parlamento Araucano de Coz-Coz en 18 de Enero de 1907, s/f.*, 1907.
- Fierro, Juan Manuel. “La memoria dual en la poética de Jaime Huenún: contralectura de dominación y lectura de dignificación”. *Pentukun* 10-11:121-133. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, 2000.
- Fierro, J. M. y Geeregat, O. “La memoria de la Madre Tierra: el canto ecológico de los poetas mapuches”. *Anales de Literatura Hispanoamericana* 33:77-84. Madrid, España: Universidad Complutense de Madrid, 2004.
- Foerster, Rolf. “La poética mapuche huilliche como procedimiento de rememorización”. *Pentukun* 10-11: 55-70. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, 2000.
- García B., Mabel y Mora, Selva. “El discurso político en el ámbito de la comunicación intercultural”. *Lengua y Literatura Mapuche* 7:139-149. Temuco: Universidad de La Frontera, 1996.
- García, B., Mabel. “El espacio urbano en el discurso mapuche: reflexiones sobre problemas de comunicación intercultural”. *Memorias*. Cuartas Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana. JALLA. Cusco, Perú, 1999.
- García B., Mabel. “La autorrepresentación del emisor textual en el discurso público mapuche”. *Lengua y Literatura Mapuche* 9:177-190. Temuco: Universidad de La Frontera, 2000a.
- García B., Mabel. “Poesía Mapuche: Poetas y Críticos. Un diálogo común en el proceso de comunicación intercultural”. *Pentukun* 10-11:45-54. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, 2000b.

- García B., Mabel. "La historicidad en la construcción argumentativa del discurso público mapuche". *Revista Universum* 17:91-97. Universidad de Talca, 2002.
- Geeregat V., Orietta. "El proceso de producción del discurso público mapuche". *Lengua y Literatura Mapuche* 9:191-203. Temuco: Universidad de La Frontera, 2000.
- Huinao, Graciela. *Walinto*. Santiago de Chile: Ediciones La Garza Morena, 2001.
- Kvyeh, Rayen. *Wvne Coyvn Ñi Kvyeh. Luna de los primeros brotes*. Temuco: Edición Casa de Arte. Ciencia y Pensamiento Mapuche, 1989.
- Kvyeh, Rayen. *Lunas y Cometas. Antología Mínima*. Segunda edición. Temuco: Mapu Ñuke, 1998.
- Larraín Ibáñez, Jorge. *Modernidad. Razón e Identidad en América Latina*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1996.
- León, Leonardo. *La merma de la sociedad indígena en Chile central y la última guerra de los Promaucaes, 1541-1558*. Ediciones Institute of Amerindian Studies, St. Andrews, Scotland, 1991.
- Lienhard, Marín. "El cautiverio colonial del discurso indígena: los testimonios". 5-28. *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de historia latinoamericana*. Jorge Pinto Editor. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera, 150, p. 1998.
- Malvestitti, Marisa. "Usos terminológicos en el discurso público norpatagónico". *Lengua y Literatura Mapuche* 9:205-216. Temuco: Universidad de La Frontera, 2000.
- Merino, María Eugenia. "Una aproximación interdisciplinaria al estudio del prejuicio étnico en el discurso periodístico". *Lengua y Literatura Mapuche* 9:217-229. Temuco: Universidad de La Frontera, 2000.
- Millahueique, César. *Oratorio al señor de Pucatrihue*. Santiago, Chile: Mosquito Comunicaciones, Colección La estocada sorpresiva, 2004.
- Ostria, Mauricio. "Sobre la escisión americana. A propósito de la polémica Arguedas/Cortázar". 567-576. *Memorias. Jornadas Andinas de Literatura Latino Americana* JALLA. La Paz. Bolivia: Plural Editores. Colección Academia, número tres. Universidad Mayor de San Andrés, 1993.
- Otazo H., Jaime. "La dimensión del acceso en el estudio del discurso público mapuche". *Lengua y Literatura Mapuche* 9:231-244. Temuco: Universidad de La Frontera, 2000.
- Otazo, Jaime. "Aspectos identitarios del actual discurso público mapuche". *Revista Universum* 17:187-197. Universidad de Talca, 2002.
- Pinto Rodríguez, Jorge. "Del Antiindigenismo al Proindigenismo en Chile". 85-117. *Del discurso Colonial al Proindigenismo. Ensayos de Historia Latinoamericana*. Jorge Pinto Rodríguez (editor). Ediciones Universidad de La Frontera, 1998.
- Pinto Rodríguez, Jorge. *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Santiago de Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (DIBAM), 2003.
- Pratt, Mary Louise. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Universidad Nacional de Quilmes. Colección Intersecciones, 1997.
- Said, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Ediciones Anagrama, 2001.

Said, Edward. *Orientalismo*. Madrid: Ediciones Libertarias / Prodhufi. Colección Al Quibla Ensayo, 1990.

Van Dijk, T. *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Editorial Gedisa, 2003.

RESUMEN / ABSTRACT

Este trabajo estudia las estrategias discursivas y retóricas que adopta el actual discurso poético mapuche desde el proceso de resistencia cultural y las examina en las obras de los autores Rayen Kvyeh, Bernardo Colipán, Graciela Huinao y César Millahuéique.

Se propone que estas estrategias se inscriben en el discurso poético mapuche, como respuesta a un diálogo pendiente que mantiene en la memoria cultural con el discurso hegemónico de la sociedad occidental, y cuyo origen se remonta al discurso colonial.

PALABRAS CLAVE: Poesía, mapuche, resistencia cultural, colonialismo, identidad.

This work studies the discursive and rhetorical strategies adopted by the current Mapuche poetical discourse deriving from a process of cultural resistance, by examining them in the works of Rayen Kuyen, Bernardo Colipán, Graciela Huinao, and César Millahuaique.

It posits that these strategies are inscribed in the Mapuche discourse as an answer to a continued dialogue maintained by the cultural memory and the hegemonic discourse of the western culture, and whose origin dates back to the colonial discourse.

KEY WORDS: Poetry, mapuche, cultural resistance, colonialism, identity.