



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Literatura

**Entre el asedio y el exorcismo. Posibilidades de la literatura
mapuche contemporánea.**

Informe de Seminario de Grado para optar al grado de Licenciado en Lengua y
Literatura Hispánica con mención Literatura

Héctor Correa Silva

Profesor Guía:
David Wallace

Santiago, Chile
30 de marzo de 2012

Agradecimientos

Muchas personas debiesen ser nombradas en estas palabras, puesto que he contraído una serie de deudas a lo largo de mi vida. Que estas breves palabras de gratitud, al menos, sirvan de recordatorio, tanto para mí como para ellos, que la deuda no ha sido olvidada. Agradecer, primeramente, a aquel pueblo que inspiró toda esta reflexión. Pedir disculpas, de antemano, si es que mis planteamientos se encuentran erróneos, se exceden u ofenden. No soy ningún experto en la materia, pero aún así, mi mano era movida por impulsos que no pude contener, por la responsabilidad y la emergencia de pagar las cuentas pendientes, como un imperativo moral.

Agradecer, también, a mis compañeros, por sus palabras de ánimo y recomendaciones para abordar la problemática planteada en este ensayo. Como lección de vida, no volver a escuchar sus palabras. No puedo dejar de nombrar al profesor que acompañó este proceso de escritura, David Wallace, quien pacientemente corrigió, discutió y aguantó una escritura arrebatada, agolpada, deseosa por salir, como fuese. Gran trabajo tuvo que hacer. Desde principio a fin. Sin lugar a dudas, debo agregar y resaltar, su valía como profesor y persona.

Por otro lado, resaltar la labor que tuvo durante este proceso mi familia. Gran fuente de distracción y preocupación. Nunca sabían lo que realmente estaba haciendo, pero presentían que esas horas sentados, sin moverme, debían significar algo. Así como agradezco el bullicio, que me sacaba de mi asiento, recordándome que la escritura nace en la experiencia. Finalmente, agradezco la ayuda y compañía, inconmensurable, de Francisca, mi eterno apoyo, físico y moral. Sin ella, nada de esto hubiese sido posible, sus regaños, sus palabras de aliento, son el hilo utilizado para tejer esta escritura.

Dedicado a *Francisca*:

Sus palabras fueron mi guía.

Sus caricias mi fuerza

Su amor, todo lo que necesito

Gracias a ella me he re-encontrado

Resumen

El presente ensayo nace desde un imperativo moral, desde el llamado de la herencia. No sé si en mi cuerpo corre de esa sangre, pero basta con verla derramada, como excusa para construir nuestra historia como chilenos para que la sienta viva dentro de mí. Desde allí, posicionado firmemente, intento establecer un recorrido de la relación entre escritura y el mundo mapuche, desde su adquisición como técnica, para luego vincularlas con el quehacer poético y las posibilidades que tienen, como sujetos fuertemente marginados, de establecerse contra-hegemónicamente desde el discurso, la literatura y la poesía.

Índice

Llamado de la herencia.....	1
La irrupción de la escritura.....	11
La escritura doliente.....	20
Las literaturas heterogéneas.....	25
La poesía mapuche como literatura heterogénea.....	40
Los peligros de la canonización.....	48
Bibliografía.....	55

El llamado de la herencia

“Nuevamente vuelve la palabra traducida”. Es este verso, el sostenedor y el fundamento de toda la reflexión venidera. No recuerdo quién fue el que lo escribió, si lo leí o lo escuche, ni si son exactamente esas las palabras que utilizo al escribirlo, sólo estoy seguro que provienen de un poeta de raza mapuche y que han quedado grabadas en mi cabeza, rondando una y otra vez, como una melodía de la cual no es posible desprenderse. El eco de esas palabras resuena y me obliga a pensar en ellas, me pide que hable de ellas y por ellas, como un fantasma que re-aparece y que me susurra que debo devolver mi deuda, obtenida desde un tiempo que ya no recuerdo, probablemente heredada contra mi voluntad, desde un legado ausente, y al cual me debo, por una justicia más allá del derecho, del castigo y la venganza, por una justicia que logre volver a juntar la dislocación, a restituir la pérdida, por una responsabilidad hacia ese otro, hacia los muertos, hacia aquellas ausencias-presentes.

Palabras cuestionadoras me soplan al oído, otras veces me gritan y me piden que descifre su secreto, exigiendo que dialogue con ellas, que transmita su mensaje, me preguntan una y otra vez: ¿Qué significa que la palabra vuelva traducida? ¿Desde dónde proviene aquella palabra? Y ¿por qué nuevamente, es que ya había venido antes? ¿Qué implica traducir, más concretamente traducirse? Y ante todo ¿por qué se produce esta necesidad de traducirse? ¿Es que acaso con mi propia lengua ya no basta? ¿Por qué el mapuche debe recurrir a una lengua otra para comunicarse, autentica prótesis de origen? ¿Por qué es necesario controlar este cuerpo, inclusive el cómo y cuándo habla? ¿Qué política se encuentra operando detrás de la traducción? Preguntas que van y que vuelven, que desencadenan esta reflexión en torno al cuerpo del sujeto mapuche, de su lengua y lo que desde ella se dice, entre gritos y susurros, y las políticas que envuelven a éste, que lo obligan a traducirse, que niegan su existencia incurriendo en frases como: “no existe tal cosa” o “aquellos que ustedes llaman mapuches ya no existen, han desaparecido” y, quizás, la que más he oído durante este tiempo, “somos todos chilenos”, negando de facto toda existencia de algún otro. Descifrar qué estrategias discursivas están operando a través de

estas palabras, qué relato ideológico está tras estos dichos y cómo operan los aparatos ideológicos del estado en este entramado que apresa al cuerpo de la comunidad mapuche, y no tan sólo a su cuerpo material, sino que afecta e infecta su producción cultural, su corpus simbólico, su propia cultura, imponiéndole una tradición letrada y una lengua que no le es propia en un comienzo. Quizás el problema de la cuestión mapuche no parte con la lengua, con la imposición de una lengua como canal necesario para establecer una relación asimétrica, desde la elección unilateral del código, y por consiguiente con la traducción, pero creo que es un buen punto de inicio para comprender tanto la problemática que se cierne sobre éste y también sobre su producción literaria escrita y oral, que se ha visto obligada a traducirse e integrada en parte a la institución letrada nacional, para luego ir derivando cada vez más a una política cuya ley es la traducción como imposición.

La pregunta necesaria para iniciar una reflexión sobre la traducción es qué implica ésta, qué consecuencias trae y qué es lo que deja atrás, que se pierde en ella, al momento que una lengua se vuelca en otra y el cuestionamiento, ante todo, sobre lo intraducible. Partiré precisamente desde allí, desde las consecuencias y las pérdidas que trae consigo la traducción, para luego describir desde que perspectivas puede ser vista la traducción.

Desde mi punto de vista, la traducción no puede ser simplemente entendida como el trasvase desde una lengua hacia otra, puesto que la lengua es ante todo un conjunto de expresiones significativas de una comunidad o cultura, la cual se encuentra motivada semántica y pragmáticamente, configurando formas preferentes de organizar y comprender el mundo¹, es en ese sentido que cuando se traduce lo que queda atrás no son simplemente elementos prosódicos, sonoros, rítmicos, sino que elementos particulares y propios de una determinada cultura. Es por ello que la tarea del traductor no se limita tan sólo a comprender e interpretar el texto, sino que tiene que recoger aquellos elementos que son específicos de una determinada cosmovisión. Es preciso preguntarse, entonces ¿Cómo traducir desde un sistema cultural a otro, sin dejarse contaminar por la propia cultura, por la ideología que, como un velo, nubla nuestra visión, y “traduce” desde su perspectiva lo que

¹ En textos como el de Slobin: From “thought and language” to “thinking for speaking” o el de Martínez y Speranza: ¿Cómo analizar los fenómenos de contacto lingüístico? Una propuesta para ver el árbol sin perder de vista el bosque, plantean esta idea de la lengua, en contraposición a la visión estructuralista de una lengua inmanente, que no guarda una relación con la realidad.

se encuentra en dicha lengua? Es quizás aquello lo que se encuentra en el extremo de la vieja frase “tradire è tradurre”, donde la traición no se encuentra simplemente en la forma, en el ritmo y la sonoridad, sino que se encuentra en aquella pérdida, en lo intraducible, que no es simplemente expresiones que no tienen correspondencia en una lengua otra, sino que en ellas se encuentra, precisamente, lo más único de una lengua y una cultura, aquello que se resiste a ser trasvasado, a ser homogeneizado. Es eso lo que, en resumidas cuentas, queda en el tránsito desde una lengua a otra.

Por otro lado, a mi entender la traducción puede ser entendida desde dos polos distintos, uno positivo y otro negativo, el cual dependerá principalmente del contexto en que ésta se produzca, aunque las consecuencias y pérdidas siguen siendo las mismas, desde cualquiera de los puntos en que nos coloquemos. En el caso que la traducción sea en un clima hospitalario, sin hostilidad, ésta será ante todo para hacer surgir la comunicabilidad con un otro que habita un idioma distinto al propio; es la posibilidad de entenderse con el otro en una relación de igualdad, erigiéndose la traducción como una actividad a través de la cual se transmiten y comparten distintas culturas, creencias, costumbres, cosmovisiones asegurando la viabilidad de la comunicación entre individuos, en lo que podríamos llamar una situación de interculturalidad ideal, por lo que la traducción es entendida positivamente, como posibilidad de comunicar, comprender y relacionarse entre culturas distintas. La traducción desde un punto de vista negativo, a mi entender, es cuando el clima en el cual se encuentra envuelto es radicalmente distinto, es de pura hostilidad, pero sin embargo está apresado en su condición de huésped, por lo que el sujeto se encuentra obligado a traducirse para asegurar su comunicabilidad, puesto que no hay intención desde el lado opuesto a entrar en contacto con el otro. Es la diglosia en su esplendor, donde el sujeto se ve obligado constantemente a hablar una lengua que no le es suya, transformándose ésta en la prótesis de origen, debe incorporar en su cuerpo un elemento que no le es propio. La traducción bajo estas condiciones se alza ante todo como aquella garantía que homogeniza los discursos, garantiza “la homogeneidad dada, la coherencia sistemática *absolutas* es lo que seguramente (ciertamente, a priori y no probablemente) que la inyunción, la herencia y el porvenir, en una palabra, lo otro, sean *imposibles*”², alzándose

² Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*. Madrid: Editorial Trotta, 1998, p. 48

como un elemento que permite establecer una hegemonía, es decir, articula ciertos discursos que se encuentren a su favor, pero deja fuera aquellos que no le son propios, ni apropiables, imposibilitando la aparición del otro, ya que toda hegemonía supone también una homogeneidad tal que anula las diferencias, todo es articulado en base a un mismo discurso que oculta al otro, lo niega incluyéndolo, en una inclusión excluyente. Ya Todorov lo advertía, la relación con el otro se da en tres planos: un plano axiológico, donde la relación con el otro se establece a través de juicios de valores, siendo éste bueno o malo, querible o no, igual, inferior o superior a mí; un plano praxeológico en consonancia con los grados de acercamiento o alejamiento hacia él, pudiendo adoptar los valores del otro, o, por otro lado, asimilar al otro hacia mí, imponiéndole mi imagen, es el debate sobre la sumisión o sometimiento del otro; y finalmente, un plano epistemológico, en tanto conozco o no la identidad del otro. Entre estos tres planos existen conexiones y afinidades pero “no hay ninguna implicación rigurosa; por lo tanto, no se puede reducir una a otro, ni se puede prever uno a partir del otro”³, A mi parecer la relación entre chilenos y el mapuche como otro se encuentra marcada por la negatividad, el sometimiento y el desconocimiento, y simula, como política hacia el exterior, una relación completamente inversa, donde se muestra al mapuche como un sujeto plenamente integrado, como parte constituyente de nuestra sociedad en un juego de exclusión incluyente

Es por ello que creo que el pueblo mapuche se encuentra en este segundo polo de la traducción, obligado a traducirse, a que su palabra vuelva traducida para manifestarse, para integrarse a los mecanismos e instituciones de poder, para inscribirse y escribirse dentro de ellos, pero dejando de lado lo propio de su cultura, sin poder expresar nunca lo intraducible, homogeneizándose. Pero ¿es tan sólo la lengua la víctima de los mecanismos y aparatos de poder? ¿Qué sucede con el resto del cuerpo mapuche? ¿Cómo es este cuerpo y qué posibilidades tiene de expresarse, de manifestarse y hacerse presente en una cultura que no es la propia, que sin embargo lo introduce dentro de su relato histórico, como una construcción que asegure su identidad pero no la del mapuche? ¿Qué sucede con la historia propia de este pueblo, con su relato? ¿Es que acaso existe? Somos todos chilenos resuena a la lejanía, tu historia es mi historia.

³ Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: El problema del otro*. Madrid: Siglo XXI, 1998, p.195

Dentro de las abundantes metáforas corporales provenientes de occidente, a mí entender, hay una que expresa de manera esplendida cómo es visto desde ésta el sujeto mapuche, el cuerpo mapuche, ya que en ningún caso se correspondería con la visión propia, y es la que concierne al cuerpo inválido, que es también lo no-válido, lo no-legal. Entiendo por cuerpo inválido aquel cuerpo que por alguna razón u otra, ya sea desde nacimiento o por la amputación o mutilación de su cuerpo, ha quedado en dicha condición, por lo que su cuerpo, deforme y disminuido se relacionará “por una parte, la locura; por otra la debilidad mental”⁴, de tal manera, el cuerpo inválido no se encuentra definido tan sólo por su falta, sino por los estigmas, la marca del hierro, que le agrega ésta, que le relaciona con todo tipo de males y sufrimientos. De esta concepción de la invalidez se desprenden dos posibilidades distintas: El cuerpo será visto de forma monstruosa, por lo que causará extrañeza y será víctima de una discriminación, de un rechazo constante, además de ser aislado y/o exhibido como muestra de lo exótico o, por otro lado, será concebido como un cuerpo educable, donde “los inválidos forman parte de la población impedida que dependía de la asistencia y la beneficencia”,⁵ por lo que existe también una actitud paternalista y normalizadora del cuerpo. Ahora bien, es inevitable preguntarse sobre el origen de este cuerpo ¿nació o se hizo así? ¿El cuerpo del sujeto mapuche ha sido desde siempre inválido o fue mutilado, incapacitado? Ciertamente no siempre fue así, pero dada su condición de sujeto colonizado ha sido expuesto a todo tipo de vejaciones, de maltratos y humillaciones, reducido a lugares como la clínica, la cárcel, el sanatorio, sitios inventados exclusivamente para confinar a los cuerpos desviados, donde “se consignará su conducta cotidianamente”⁶, para apartarlos a un determinado espacio, para “saber qué relaciones de vecindad, qué tipo de almacenamiento, de circulación, de localización, de clasificación de los elementos humanos se deben mantener preferentemente en tal o cual situación para alcanzar tal o cual fin”.⁷ Una vez conocida la forma en que éstos se comportan, actúan y sus debilidades, los poderes dominantes aprendieron la manera exacta de relacionarse con ellos lo que, a mi parecer, se tradujo en una violencia sutil, en pequeñas amputaciones, que traen como

⁴ Stiker, Henri Jacques. “Nueva percepción del cuerpo inválido”. *Historia del cuerpo*. Tomo II. Coord. Georges Vigarello. Madrid: Taurus, 2005, p. 263

⁵ Op. Cit., p. 264

⁶ Foucault, Michel. *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005, p. 131

⁷ Foucault, Michel. “Espacios diferentes”. *Obras esenciales. Volumen III: Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999, p.433

consecuencias el establecimiento de prótesis, de una “ortopedia concertada que se aplica a los culpables a fin de enderezarlos individualmente; una gestión autónoma de ese poder que se aísla tanto del cuerpo social como del poder judicial propiamente dicho”⁸. Todo ello desencadena un mal funcionamiento en la generalidad del cuerpo, expresado bajo las formas de alienación, adicción, traumas y la pérdida de una identidad estable, entendiendo que es en el cuerpo y el cuerpo la “superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad sustancial), volumen en perpetuo derrumbamiento”⁹. Es por ello que la moral, la visión de mundo propia de un grupo, de una clase, se confundirá con la proveniente de las esferas dominantes; en otras palabras, la ideología hegemónica articula los deseos y esperanzas de estos cuerpos, produciendo una visión distorsionada que contradice a sus propios principios, por lo que se manifiesta una imposibilidad de expresarse en términos de su propia ideología; es eso lo que han perdido.

El cuerpo inválido del sujeto mapuche, entonces, se debate entre dos opciones, una alternativa, una elección que marcará su lugar a la sociedad a la que pertenece. Si escoge ser corregido, ser normado y reglado, se encontrará deseando formar parte o sostener alianzas con los grupos dominantes, por lo que será educado¹⁰ con el fin último de acercarse a la norma y a las esferas de poder, por lo que su ideología se condice con la del grupo hegemónico, dominante, renegando muchas veces de la propia, o de la que debiese ser la propia; si escoge ser visto como un cuerpo monstruoso, aceptando su condición de subalternidad, se encontrará destinado a formar parte de los grupos contra-hegemónicos, desafiando a los grupos dominantes, van contra la norma, contra natura dirán, moviéndose en los límites y rigiéndose en parte por lo que establece la hegemonía, con el fin último de restablecer su cuarto propio, el lugar que les fue arrebatado.

Es precisamente en este sitio, de cuerpos corregidos, inválidos y monstruosos, donde hace su aparición la biopolítica, como aquella forma de dominación que combate y

⁸ Foucault, Michel. *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005, p. 135

⁹ Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta, 1992, p. 14-15

¹⁰ La escuela como aparato ideológico tiene como fin normar aquellos cuerpos inválidos. La imposición de una enseñanza determina en gran parte lo que será posteriormente la elección del sujeto mapuche, aceptando ser visto como un monstruo, como otro, o bien aceptando ser normado, instruido en las reglas que impone el occidentalismo.

lucha por la dirección de la vida, del cuerpo social e individual en función de la productividad, convirtiéndose en el punto focal del ejercicio del poder, sometándolo permanente al control y autocontrol, y es exactamente en aquel punto donde las instituciones se transforman en prótesis, en agentes disciplinantes: la iglesia, a través de la prohibición transforma al cuerpo en un cuerpo sumiso; la fábrica vuelve al cuerpo un objeto rentable, productor; el mall hace del cuerpo un cuerpo gastado, que se consume en el consumo, bajo las lógicas del simulacro. Todas ellas son indispensables para el desarrollo del sistema neoliberal y de llevar al sujeto a la nuda vida, a la vida desnuda, concepto acuñado por Agamben para designar a la vida desprovista de toda cualificación, la vida como *zoē*¹¹, donde el hombre ya no será más sujeto, sino que será vida en un cuerpo. La consecuencia y lo peligroso de reducir al sujeto a la nuda vida, es que éste puede ser sacado de todo contexto social, político y cultural, para ser tratado como un plan, como un proyecto (el gran proyecto modernizador ilustrado), como instrumento y objeto de experimentación que puede ser aniquilado sin siquiera entrar en el ámbito de lo jurídico, de lo punible (Auschwitz); Esta estrategia se encontraría desde un comienzo, señala Agamben, desde el antiguo derecho romano hasta la declaración de los derechos del hombre, todo se reduce al intento de gestionar la vida humana como nuda vida.

Todos aquellos factores generan un rechazo hacia el sistema político y económico por parte de determinados grupos (llámese minorías étnicas, sexuales, “terroristas”, etc.) por lo que el estado debe recurrir a la violencia contra quienes se le resistan, especialmente si cuentan con alguna forma de organización y se apartan de las imposiciones institucionales, de tal manera “la violencia como medio es siempre, o bien fundadora de derecho o conservadora de derecho. En caso de no reivindicar algunos de estos dos predicados, renuncia a toda validez. De ello se desprende que, en el mejor de los casos, toda violencia empleada como medio participa en la problemática del derecho en general”¹². Para Benjamin es necesaria una reflexión moral al momento de pensar la violencia en su relación con el derecho y la justicia, puesto que el ejercicio de poder por parte de los grupos

¹¹ La vida puede ser entendida, desde los griegos, como *bios*, la cual indica la forma de vivir correcta de un grupo o un individuo y que se diferencia de la *zoē*, la cual expresa el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos, tal como señala Agamben en su *Homo Sacer*

¹² Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1998, p. 32-33

dominantes se legitima en cuanto persigue “bienes justos” amparados en un “derecho natural” y, desde el otro lado, por aquellos que se encuentran dominados, subyugados, la utilización de la violencia para conseguir sus fines se deslegitima, en tanto no respondería a un “bien justo”, desde la perspectiva del Estado, estableciendo una distinción entre “violencia sancionada” y “violencia no sancionada”. Así, las relaciones jurídicas modernas prohíben que los sujetos puedan perseguir algún fin si éste se encuentra respaldado en la violencia, no por la negación de dicho fin, sino que porque éste debe ser perseguido, legítimamente, desde el poder, es decir, desde las leyes que el Estado ha establecido. Cobijados bajo una jurisdicción que legitima, más allá de cualquier reflexión moral, la violencia, se desarrolla y nace el sistema y el derecho penal: el primero como forma de asegurar y afirmación de la biopolítica; el segundo como dispositivo biopolítico que actúa contra el cuerpo social e individual cuando se ponen en riesgo y duda los pilares fundamentales sobre los que se erige el sistema hegemónico. Ambas instancias permiten generar un vacío que les permite legitimar casos en que el derecho penal da forma de legal a lo que no puede tener forma legal, es decir, despliega las lógicas del simulacro en el llamado “Estado de excepción”, como una nueva forma de totalitarismo que “no es sino la instauración, a través del estado de excepción de una guerra civil, legal, que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos, sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón no resultan integrables dentro del sistema político”¹³; es decir, la ley antiterrorista, la ley de seguridad del Estado.

De tal manera, los sujetos no integrables al sistema, en la medida que permanecen en el tiempo en aquella situación, se vuelven “enemigos” del Estado, por lo que no se les reconocerá su autonomía ni tampoco como ciudadanos, a menos que pongan su nuda vida a disposición del poder político (es allí donde se encuentra el cuerpo corregido), por lo que serán permanentemente excluidos (el lugar por antonomasia del cuerpo monstruoso). Es precisamente bajo esta situación en el que podemos pensar al sujeto mapuche como un homo sacer, como aquella figura a la cual no se le puede sacrificar y que, sin embargo, puede ser muerto impunemente, encontrándose fuera de la jurisdicción humana y divina, configurando una doble excepción, una “doble exclusión en que se encuentra apresado y de

¹³ Agamben, Giorgio. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2004, p.25

la violencia que se halla expuesto”¹⁴. Su muerte no puede ser clasificada ni como homicidio ni como sacrilegio, coincidiendo con la decisión soberana, con el estado de excepción, el homo sacer, de tal manera, se transforma en la “figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política”¹⁵. Es el sujeto mapuche, ahora, quien se encuentra en la esfera de la decisión soberana ¿Cuáles son sus posibilidades de escapar de aquella zona?

Suena un Kultrün a la distancia, siento el eco de unas voces ¿es que ha vuelto a re-aparecer? ¿Qué es lo que escucho? ¿Es que acaso se está celebrando un rito? ¿O un anciano estará evocando parte la historia de su pueblo, relatándoselas entorno a la fogata a los más pequeños? ¿Somos capaces nosotros de contar nosotros nuestra historia, de sentirla y vivirla? Recuerdo unas palabras de Benjamin que decían: “sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Quiere decir esto: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos”¹⁶. Me pregunto yo ¿Nuestra sociedad Chilena se encuentra redimida, como para comprender verdaderamente su historia, para hacerla suya y vivirla en cada momento? Desde mi punto de vista nuestra sociedad ha hecho de la historia una construcción que, como causa ausente, nuestro “abordamiento de ella y de lo Real mismo pasa necesariamente por su previa textualización, su narrativización en el inconsciente político”¹⁷, por lo que está sujeta a una serie de manipulaciones ideológicas, de ocultamientos; es la oscuridad la que se cierne sobre nuestro pasado, ensombreciendo una serie de momentos, velándolos para que no se aparezcan ante nosotros los múltiples espectros, los fantasmas: generaciones enteras de fantasmas, de esos otros que no están presentes.

El mapuche se nos aparece como un espectro, se nos re-aparece, como una “*política* de la memoria, de la herencia y de las generaciones”¹⁸, como el anuncio de un por-venir, puesto que el porvenir es su procedencia anclada irremediabilmente en un pasado; el espectro del mapuche nos asedia, en un asedio “histórico, cierto, pero no *data* no se fecha dócilmente en la cadena de los presente, día tras día, según un orden instituido de y por un

¹⁴ Agamben, Giorgio. *Homo Sacer*. Valencia: Pre-textos, 2006, p. 108

¹⁵ Op. Cit, p. 108

¹⁶ Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso*. Santiago: Lom, 2009, p. 40

¹⁷ Jameson, Fredric. *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Visor, 1989, p.30

¹⁸ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*. Madrid: Editorial Trotta, 1998, p.12

calendario”¹⁹ ¿Es qué acaso han quemado un camión? ¿Es qué no habían desaparecido? El mapuche como un espectro seguirá re-apareciendo, anunciando justicia, un porvenir, reclamando y batallando por sus tierras, lengua y memoria; es que nos encontramos realmente lejos de la redención, como para poder hablar de los espectros, de los otros que constituyen, también, nuestra historia.

Dentro del marco de esta reflexión que integra al cuerpo del mapuche, cuerpo inválido y sufriente, como un homo sacer, dentro de esa esfera de indeterminación que es el estado de excepción, fuera de la ley divina y humana, expuesto a la peor de las violencias y donde el principal blanco es, precisamente, la nuda vida, víctima de una política y una ideología que constriñe las libertades a través de las instituciones coercitivas y hegemónicas, verdaderas ortopedias sociales, que, falseando y doblegando los discursos, atacan a una memoria histórica, apelando al olvido, al borramiento de la diferencia, del diferimiento. Me parece relevante incorporar a la discusión cómo las practicas escriturales, los corpus textuales, como un elemento nuevo, suplementario, que en conjunto con la mantención de las antiguas practicas orales, rituales, han abierto una vía alternativa a la preservación de una identidad que ya no se encuentra en la lengua, en el territorio, en la sujeción a éste en conjunto con la cosmovisión que arranca desde allí, sino que, muy al contrario, se preserva desde la creación de discursos que rememoran, que oscilan entre el recuerdo y la reminiscencia. Desde un pasado que sirve de sostén para una lucha y un sueño que se mantiene, precisamente ahí, en la ausencia-presente, en el espectro que anuncia el porvenir, que asedia en cada momento nuestra cultura occidental, recordándonos que aquello no nos pertenece y, tarde o temprano, debe ser devuelto. Es quizás ese el principal fin de este escrito. Pensar la escritura, la lengua y el lenguaje como marca y como una instancia de salvaguardar la memoria, la historia y la identidad, de los vivos y los muertos que han lidiado, luchado y se han expuesto con y por ellas.

El problema de la escritura mapuche arranca desde su nombramiento, es decir, desde su relación con la letra, con la palabra escrita, con la grafía occidental, desde su imposición hasta su aceptación, que actuó y aún actúa como una interdicción, como una inyunción y, al mismo tiempo, con la recepción de ésta, ya sea entendida como una pieza

¹⁹ Op. cit., p.18

de museo o bien como una literatura heterogénea. Dos momentos a definir para entender y enfrentar dicha escritura y sus posibilidades.

La irrupción de la escritura

La llegada de los españoles a las tierras americanas no fue tan sólo el arribo de una fuerza que vino con fines descubridores, en búsqueda de los preciados tesoros de las indias, de nuevas rutas marítimas, sino que, ante todo, fue una empresa de posesión, de una toma de posesión por medio de la palabra escrita, en cuyo interior se alojaba un poder religioso-sagrado que abolía lo evanescente del sonido de la voz y marcaba con hierro el nuevo nombramiento a través de la letra, borrando lo que era para dar paso a un futuro, en el que sólo resuena en la lejanía el eco de lo que fue, de una música que no podrá volver a ser interpretada.

La irrupción en el natural desarrollo de los aborígenes ante la llegada de los conquistadores no fue simplemente una conquista en términos de una sujeción, de una esclavitud que dejaba a los nativos subyugados, atados a un poder, a una política, como tan bien lo fueron, en ese período, las expansiones perpetradas por los imperios propios de la América precolombina, como los Aztecas e Incas, a otras sociedades del continente, sino que dicha ocupación, a diferencia de las otras, trajo consigo un cambio en el paradigma cultural y comunicacional, el cual residía en el poder de la lengua y sobretodo en la grafía, en la palabra escrita, en la escritura, que como “técnica cultural, depende por completo de formas de adiestramiento especializado, no sólo (como llegó a ser común en otras técnicas) para los productores, sino también, y de forma crucial, para los receptores”²⁰, produciéndose un hiato, una asimetría entre aquellos que saben escribir y leer y los que no saben, separando, por tanto, las esferas del conocimiento, del acceso al poder, entre los conquistadores y los mal llamados “indios”.

²⁰ Williams, Raymond. *Sociología de la cultura*. Barcelona: Paidós, 1981, p. 87

Esta innovación impuesta en la América por parte de los venidos de occidente presentó un verdadero trauma en los naturales, entendiendo que éstos otorgaban a la escritura una “valoración extrema, sin antecedente ni en las sociedades autóctonas más «letradas» (Mesoamérica), de la notación o transcripción gráfica –alfabética- del discurso”²¹ y particularmente la relación que guarda el discurso con el poder, entendiendo que “el poder es algo que opera a través del discurso, puesto que el discurso mismo es un elemento estratégico de relaciones de poder”²², en este caso, el poder nombrar y renombrar. Sin embargo, poder, desde su etimología –potere²³- se vincula con lo posible y lo imposible, el poder reúne en sí, la posibilidad imposible, la imposible posibilidad, de la dominación total, de una sustitución de una cultura por otra donde el borramiento sea total, en otras palabras; el ejercicio del poder, atendiendo firmemente a su anfibología, conlleva su insostenibilidad como unidad, sino que es pura tensión, entre bloques en pugna, desde la multiplicidad de relaciones de fuerzas que se desprenden del momento en que éstas son ejercidas y constituyen dicho momento, por lo que el poder nunca se posee, se encuentra en todas partes, atravesando al sujeto, afectándolo y es, entonces, que a partir de estrategias que las relaciones de poder “se tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales”²⁴, como un simulacro, pero que es vivenciado en toda su violencia.

Esta valoración extrema, que atribuye ciertos dones y cualidades a la escritura, articula una estrecha relación entre lo sagrado y la ley, la cual cumple dos funciones esenciales: la primera es ideológica; la segunda se vincula con la ley, con la autenticación. A través de la escritura los conquistadores se tomaban el territorio a nombre del rey y de la cristiandad, el poder celestial y terrenal, es decir, la escritura es una práctica político-religiosa (ideológica) y, por otro lado, una práctica jurídica. Tal como lo expresará Colón en su carta a Santangel: “con la armada que los ilustrísimos Rey e Reina, Nuestros Señores me dieron, donde yo fallé muy muchas islas pobladas con gente sin número d’ellas todas he tomado su posesión por Sus Altezas con pregón y vanderá real estendida, y non

²¹ Lienhard, Martín. *La voz y su huella*. La Habana: Casa de las Américas, 1990, p. 29

²² Foucault, Michel. “Diálogo sobre el poder”. *Obras esenciales. Volumen III: Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999. p. 59

²³ Corominas, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 2003, p. 465

²⁴ Foucault Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México, D.F.: Siglo XXI, 1995, p. 113

me fue contradicho²⁵”, demostrando que con el poder de la palabra bastaba para acometer el acto en cuestión.

La primera función de la escritura en este contexto de conquista es la de performativizar lo dicho, tal como decía Austin²⁶, los actos performativos son aquellos que al momento de expresar algo esto es realizado, avalado por un contexto sociocultural que legitima aquello, en ese sentido, la sociedad europea otorga un poder simbólico a la escritura que conjura el poder de los reyes y la autoridad papal (que se encuentra sobre la de Cristo en materias terrenales), por lo que esta toma de posesión a cargo de la escritura resulta “un poder ideológico afianzado en la concepción occidental etnocentrista del valor universal de las Sagradas-Escrituras judeo-cristianas”²⁷. Es así como por medio de la enunciación de los requerimientos²⁸ el peninsular se adueñaba de la tierra, de los recursos y riquezas, a través de la palabra performativa que pretende expresar la irrepetibilidad y autenticidad del acontecimiento. Sin embargo, siguiendo a Derrida, es preciso dar cuenta del artificio de lo performativo, de esta supuesta singularidad del nombramiento como una instancia única e irrepetible, de aquella pretensión que le otorga a la palabra el poder de borrar y luego dejar una marca imborrable.

Dos objeciones: la primera la encontramos en Austin y las condiciones necesarias para que se realice un acto performativo, donde un elemento esencial es la conciencia del sujeto con respecto a la totalidad del acto locutorio, la cual existe por parte del locutor, pero no por parte de su interlocutor, lo que denota la ilegitimidad de dicho acto, en tanto no hay una comunicación en sentido estricto, manifestando el carácter impositivo que reviste toda conversión religiosa que, en última instancia, es la rotura de la cultura propia, y de la posesión de los territorios por medio del requerimiento; la segunda es aquella que liga al

²⁵ Colón, Cristóbal. "Carta a Luis de Santángel". *Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Consuelo Varela, ed. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p.140

²⁶ Austin, John. *Como hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona: Paidós, 1982

²⁷ Lienhard, Martín. *La voz y su huella*. La Habana: Casa de las Américas, 1990, p. 30

²⁸ El requerimiento es un texto jurídico que se ampara bajo las Leyes de Burgos, el cual anunciaba y autorizaba por mandato divino la conquista de la tierra y sometimiento de los nativos que se negarán ser evangelizados en nombre de Dios. El texto se organizaba por medio de un pregón que desarrollaba una genealogía Divina la cual le confería dicho estatuto. Desde este momento podemos pensar que el conquistador traía consigo un monolingüismo exacerbado, donde toda comunicación se daba desde él hacia otro el cual, la mayoría de las veces, no se expresaba en dicha lengua, por lo que la conversión y la conquista, en primera instancia era más bien un simulacro interpretado por el poder de la palabra.

acto performativo a un aquí y a un ahora de carácter irrepetible y de que ello se desprenda su singularidad, esta suposición de que el “surgimiento pretendidamente presente y singular la intervención de un enunciado que en sí mismo no puede ser sino de estructura repetitiva o citacional, o más bien, dado que estas últimas palabras se prestan a confusión, iterable”²⁹, por lo que su posibilidad se encuentra en la repetición, repetición no como reproducción, sino que como aquella que exhibe en la repetición a la alteridad y es, precisamente ahí, donde se devela la ideología, el constructo detrás de la operación.

La segunda función de la escritura durante este período fue su uso jurídico, su conexión con la ley, que legitima, legaliza y legibiliza, y el papel que desempeña el testimonio escrito, documentado, en oposición al testimonio oral, donde el primero se establece como el canal oficial de comunicación, donde el escribano era el encargado de dar fe de lo escrito y de todos los actos que se desarrollaban en él, fijando y conservando la palabra dicha en lo escrito, mientras el último se ve relegado de las esferas de poder, al no poder ser constatado ni certificado de manera alguna ante un notario, por lo que el testimonio produce un cambio en el “proceso epistemológico que parte de la memoria declarada, pasa por el archivo y los documentos, y termina en la prueba documental”³⁰, transformándolo en un criterio de verdad que cristaliza lo evanescente de la oralidad, fijándola, transparentándola en el papel. Pero ¿hasta qué punto se puede confiar en el testimonio? ¿Hasta qué punto el archivo documento es una prueba fehaciente para enjuiciar? ¿Hasta qué punto el testimonio archivado, puede ser el material utilizado para construir la historia, a través de un relato de pretendida limpieza exento de contradicciones?

Cuestionar el rol del documento, del testimonio encarcelado, es fundamental para comprender las manipulaciones históricas y el artificio detrás de la narración, en tanto “la estructura técnica del archivo archivante determina asimismo la estructura del contenido archivable en su surgir mismo y en su relación con el porvenir”³¹, por lo que el archivo producirá y registrará el acontecimiento, mediatizando nuestra experiencia política con la información y con lo que creemos que es la verdad. Que exista un contenido archivable es,

²⁹ Derrida, Jacques. “Firma, acontecimiento y contexto”. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1998, p. 368

³⁰ Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura, 2004, p. 208

³¹ Derrida, Jacques. *Mal de Archivo*. Madrid: Trotta, 1997, p. 23

ante todo, una selección, que responde a políticas, a relaciones entre lo dicho y lo no dicho, que señalan quienes y sobre que pueden hablar y decir, siempre con el riesgo de caer en el eufemismo, donde quien da testimonio se debate entre lo decible y lo no decible y que, tal como recordará Agamben, se expresa magistralmente en la paradoja de Levi: “El musulmán es el testigo integral”. Implica dos proposiciones contradictorias: 1) “el musulmán es el no-hombre, aquel que en ningún caso puede testimoniar”; 2) “El que no puede testimoniar es el verdadero testigo, el testigo absoluto”.³² Esta paradoja vislumbra precisamente lo que sucede en el período de la conquista, donde el aborigen es visto como el no-hombre, tal como imaginó Colón “Entendió también que lejos de ahí había hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres y que en tomando uno lo degollaban y le bebían su sangre y le cortaban su natura”³³, el aborigen está contra-natura, inscribiéndose y escribiéndose en la historia como el actor y testigo principal, pero que sin embargo no puede testimoniar, se encuentra escindido, entre “una impotencia y una potencia de decir”³⁴, es la interdicción como ley.

Todo se cumple tal como lo vaticinará con una lucidez increíble Nebrija, quien en su prólogo a la primera gramática española promulgaría las dos máximas que sellarían el destino del continente Americano: “siempre la lengua fue compañera del imperio”³⁵ y “que después que vuestra Alteza metiese debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros y naciones peregrinas lenguas: y con el vencimiento aquellos tenían necesidad de recibir las leies: quel vencedor pone al vencido y con ellas nuestra lengua”³⁶. Con la llegada de las “leies”, la lengua y la escritura, irrumpe una nueva práctica del poder en el continente, el cual es esencialmente prospectivo, expansionista y totalizador, simbolizado en el documento escrito, representante de un poder que “confirmó y volvió imborrables todos los actos y decisiones de la nueva autoridad”³⁷. La violencia de la conquista comenzó en la escritura, en el poder que se oculta en la tinta misma, que inscribe su marca en el cuerpo del conquistado para luego que, como una profecía, lo escrito se cumpliera en la realidad, la

³² Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Valencia: Pre-Textos, p.157-158

³³ Colon, Cristóbal. *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*. Madrid: Espasa Calpe, 1964, p. 54

³⁴ Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Valencia: Pre-Textos, p. 158

³⁵ Nebrija, Antonio. *Gramática Castellana*. Madrid: La junta del centenario, 1946, p.5

³⁶ Op. cit., p. 11

³⁷ Lienhard, Martín. *La voz y su huella*. La Habana: Casa de las Américas, 1990, p. 51

posesión se hiciera efectiva, el acto performativo, a pesar de ser totalmente infeliz, se cumple, por la imposición de un poder que quebranta el diálogo y las fuerzas que se le oponen, sin embargo la huella siempre queda y es precisamente aquello lo que hemos de rastrear.

Quizás la peor de todas las calamidades que trajo consigo la llegada de la escritura no fueron las señaladas anteriormente, sino que, a mi parecer, es que con la llegada de esta tecnología del saber las comunidades que sobrevivieron al debacle de sus culturas vieron mermada su memoria histórica ligada a la oralidad, traspasándose ésta, parcialmente, a una memoria escrita, perdiéndose en el camino la materialidad, la intersubjetividad, su corporeidad. Debemos, entonces, para entender a cabalidad lo que conlleva dicho cambio, precisar un concepto y el otro, ver sus diferencias, qué se gana y qué se pierde en cada uno.

Jacques Le Goff³⁸ llama memoria étnica a la memoria colectiva que se desarrolla en sociedades sin escritura, en las cuales la cristalización de la misma viene dada por los relatos cosmogónicos, los relatos míticos sobre el origen, otorgándole unicidad a dicha comunidad. De tal manera existiría, por un lado, una historia “objetiva”, entendida como la concatenación de hechos establecidos sobre la base de criterios “objetivos” universales que observan sus vínculos y su continuación, y por el otro lado, una historia “ideológica” que describe y ordena tales criterios en base a tradiciones consolidadas. En esta segunda historia, señala Le Goff, es “la memoria colectiva, [la] que tiende a confundir la historia con el mito”.³⁹ En estas sociedades sin escrituras existen expertos encargados en transmitir dicha historia, verdaderos depositarios de la memoria, encargados de transferir ambas formas de historias, de establecer una genealogía que confiera la unidad, la cual no es transmitida palabra por palabra, como una reproducción exacta, sino que es “una «reconstrucción generativa» y no en una memorización mecánica”⁴⁰, condiciéndose, por otro lado, con las funciones y las competencias de los relatos orales que plantea Lyotard: "La tradición de los relatos es al mismo tiempo la de los criterios que defiende una triple competencia: saber decir, saber escuchar, saber hacer, donde se ponen en juego las

³⁸ Le Goff, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991

³⁹ Op. cit., p. 136

⁴⁰ Op. cit., P. 137

relaciones de comunidad consigo misma y con su entorno. Lo que se transmite con los relatos es el grupo de reglas pragmáticas que constituye el lazo social"⁴¹, es en esa instancia, en la del relato y la reunión de la comunidad donde se sellan y se atan los lazos que permiten la perduración de una tradición y de un saber, desde el contacto de los cuerpos y las voces golpadas recorriéndolo.

Es aquella figura a la que se refiere Benjamin cuando analiza al narrador, no en el sentido de la teoría de la narrativa, sino que entiende al narrador como aquel sujeto que forma parte de una praxis social asociado al arte de contar historias, interesándole esencialmente los alcances éticos en el momento en que la narración es contada y oída. Es fundamental, entonces, la relación que se establece entre experiencia y narración, pero la experiencia entendida tanto individual como aquella que se transmite desde la oralidad, desde el boca a boca, que Benjamin ejemplifica a través de un hermoso símil: "El maestro sedentario y los aprendices errantes trabajaban juntos en el mismo taller; y todo maestro había sido aprendiz errante antes de establecerse [...] Si campesinos y marineros fueron maestros ancestrales de la narración, el estamento artesanal fue su escuela superior"⁴². Para Benjamin toda narración trae como tal, abierta o velada, su utilidad, ya sea una moraleja, una indicación práctica, un proverbio, lo cual se debía precisamente a cierta comunicabilidad de la experiencia, que se encuentra en peligro de desaparecer, y con ella, una forma de narrar, y la hermosa posibilidad de dar y recibir consejos como constituyente de toda narración. Es precisamente aquello lo que para Benjamin distingue la novela de la narración, ya que la primera se encuentra incapacitada de dar consejos, de integrarse a la tradición oral, que no es otra cosa que la comunidad. Es por ello la importancia de esta figura enigmática, capacita para contar y dar consejos a la comunidad, porque, desde mi punto de vista, será recuperada en parte por aquellas literaturas que integran en sí un componente oral, como lo son las literaturas indígenas.

La aparición de la escritura se encuentra ligada a una transformación en la memoria colectiva, como una "prótesis de la memoria"⁴³, en tanto dispositivo técnico de la

⁴¹ Lyotard, Jean Francois. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1984, p. 48

⁴² Benjamin, Walter: *El narrador*. Santiago: Metales pesados, 2008, p. 62

⁴³ Derrida, Jacques. *Mal de archivo*. Madrid: Trotta, 1997, p. 24

archivación y la reproducción, la cual permitía a ésta un doble progreso, en dos formas distintas. La primera establece una relación entre la escritura y la conmemoración de un evento digno de ser recordado, manifestado en un monumento celebratorio, el cual marcaba, en cierta medida, un tiempo, un ciclo, dado por dichas festividades. El segundo tipo de memoria se encuentra ligada a la escritura como documento sobre un soporte destinado a dicha función, el papel, los códices, la arcilla, la cual desempeña dos papeles: el primero destinado a la comunicación a través del tiempo y el espacio, de memorización y de registro; el segundo permite examinar, rectificar, disponer como una forma de reordenamiento y de aprender en base a ellos. De esta manera, el desarrollo de la memoria unida a la aparición de la escritura conlleva y va de la mano con la evolución de las sociedades y del progreso urbano; fija y define el sistema organizacional incluyendo lo religioso, lo financiero, las genealogías, el calendario, inscribiendo todo aquello que no puede ser fijado en la memoria en el documento escrito, por lo que los poderes residen en él, de tal manera que con “el pasaje de lo oral a lo escrito, la memoria colectiva, y más en particular la «memoria artificial», sufre una profunda transformación”.⁴⁴

Establecido lo anterior ya estamos en condiciones de señalar las diferencias entre ambas formas de conservar la memoria de un pueblo. La memoria que se transmite oralmente constituye una práctica donde la comunidad se reúne, donde se vivencia y se reconstituye el pasado⁴⁵, en un acto ritual donde todos participan y cada uno asume su rol como integrante de dicha sociedad, principalmente a través de relatos cosmogónicos o mitológicos; por otro lado, la memoria escrita permite establecer una historia organizada “tal como sucede” y, principalmente, a través del arte y de la tradición escritural (siempre en conjunto con la autoridad del rey), permite configurar una unidad. Asimismo, la escritura permite una nueva manera de organizar el pensamiento, de maximizar sus cualidades. Por ende, constituye una fuente del saber y progreso mucho más rica que la

⁴⁴ Le Goff, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991, p. 142

⁴⁵ Hablar de pasado es engañoso y etnocentrista, puesto que la visión cosmogónica de muchas comunidades no permiten hablar de un pasado, tal como lo entendemos nosotros. Sin embargo, lo hago, ya que me es imposible imaginarlo de otra forma y pretender pensar tal como lo hacían dichas comunidades constituye un crimen mayor que asumir mi sesgo ideológico.

oralidad⁴⁶. En conclusión, burdamente, la diferencia principal entre oralidad y escritura se relaciona con la presencia y la ausencia, con la comunidad y con la individualidad, con una prótesis del pensamiento que expande su radio de acción.

El paso impuesto desde una cultura oral a una escrita no es, simplemente, la adquisición de una nueva tecnología del saber que no se correspondiese con las necesidades concretas de las distintas comunidades prehispánicas, considerando que muchas de ellas diseñaron sistemas de notación o de grafía, los cuales, según Todorov, eran “una notación de la experiencia, no del lenguaje”⁴⁷, sino que se constituye, ante todo, como una nueva práctica social, que permitiría organizar y maximizar el pensamiento y la vida social, la cual se encuentra ligada a una serie de posibilidades relacionadas con el poder y la manipulación de la memoria y, en conjunto con ello, el poder de redefinir a la misma. La pérdida de la cultura oral no es tanto (aunque lo es) la pérdida de una práctica de sociabilización distinta, donde se privilegiaba a la comunidad, a la reunión en torno al fogón (símbolo que aún se recuerda con nostalgia en las sociedades occidentales), antes que a la soledad de la escritura y la lectura, individual, sino que constituye la realización de la posibilidad de manipulación de la memoria. Es esta fuerza selladora la que me parece particularmente nociva, esa posibilidad de obligar el olvido, de enmudecer al otro, de clausurar el diálogo, como una puerta hacia la dominación, hacia el establecimiento de hegemonías que admitan la diferencia, pero sólo si es en beneficio propio⁴⁸.

La escritura como tal no es algo corrosivo, pero si se encuentra del lado del poder, si hacemos de la escritura un instrumento de poder, un instrumento del olvido, en el que se cristaliza la historia, la propia y del otro, no permitiendo la entrada a otras voces que erosionen a ésta, que discutan y entren en conflicto con ella, tal como dijera Bengoa: “Las

⁴⁶ Recordar también el carácter suplementario de la escritura, tal como lo señalará Derrida en ese capítulo “Ese peligroso suplemento” contenido en *De la gramatología*

⁴⁷ Todorov, Tzvetan: *La conquista de América: El problema del otro*. Madrid: Siglo XXI, 1998, p.88

⁴⁸ Es la paradoja de la identidad que porta el chileno, por un lado se enorgullece de la sangre mapuche, los jamás vencidos, los que nunca se rindieron, por lo que son parte del discurso que nos constituye como nación y nos enaltece, pero por otro, el mapuche es flojo, es el indio, es el otro (que no es más que una construcción con fines ideológicos, al igual que la primera, cuyo fin último es hegemonizar, cohesionar en torno a un símbolo), y hay que, por ello, quitarle las tierras para poder producir algo en ellas, por lo que ahora, es necesario sacarlo automáticamente del discurso identitario, dejando de ser parte de lo que nos une como nación. En conclusión, el discurso oficial, hegemonizador, acepta lo que para sus fines cohesionadores es efectivo (la valentía del mapuche) y deja fuera lo que no le sirve (el sujeto mapuche).

Historias fueron parte del poder, se convirtieron en una herramienta poderosa; el manejo de la memoria, el control del pasado como arma para la construcción del futuro”⁴⁹. Es por aquello que es fundamental que aparezca la voz del otro y también la escritura del otro, como un medio de lucha en contra de la hegemonía occidentalista, centralista, para que ese otro, del que tanto hablamos, escriba su propia narración y dé cuenta que posee una historia distinta a la que contamos, desde su perspectiva, desde su experiencia, desde su memoria, la cual, a pesar de perderse una gran parte por el camino, sigue escuchándose, en los ancianos y en los primeros escritos que dan cuenta de ello.

La escritura doliente

La llegada de los peninsulares a tierras Americanas tuvo como consecuencia la transformación de las culturas que lograron sobrevivir al exterminio indiscriminado perpetrado por los conquistadores, donde, quizás, el cambio más significativa fue la adopción e imposición de un sistema de notación gráfico que, tal como lo explicábamos en el apartado anterior, tuvo como resultado la adquisición de una nueva práctica cultural que afectaba principalmente a la forma en cómo se transmitía y se organizaba el conocimiento y la historia (la memoria) de las comunidades, así como también su manera de socializar, en el paso desde la oralidad a la escritura, por lo tanto, no se puede afirmar que con la llegada de la escritura los aborígenes aprendieron una técnica nueva, neutra en su totalidad, que reemplazaría los existentes en el caso que hubiese, sino que con ella se destruyeron los sistemas de los naturales, quemando códices, glifos y lo que sirviere como instrumento de notación, de conservación en última instancia, considerados estos como demoníacos, malévolos, en contraposición de su escritura, portadora del sagrado vínculo entre la palabra y Dios, representada en la Biblia.

Es aquella idea que calaba hondo en el sentir de los europeos, de una conexión entre la escritura y verdad, entre la escritura y la divinidad, el libro sagrado, entre la escritura y todo un sistema ideológico la que se transmitió hacia los indígenas; coacción e imposición de un sistema escritural que relega los sistemas notacionales del indígena y que, al mismo

⁴⁹ Bengoa, José. “Memoria, oralidad y escritura”. *Docencia*. 27 (2009), p. 29

tiempo, margina la comunicación oral, escritura que dolió y duele hasta hoy, marcado en el cuerpo mapuche; ejemplificado magistralmente en el relato que Bengoa denomina “El baile de los guerreros”, el cual narra que luego de haber triunfado los mapuches en la batalla de Curalava, estos celebraron utilizando y destruyendo aquellos símbolos del poder colonial: “Cuenta que usaban para sus bailes unas grandes capas de cuero a las que les pegaban, como plumas de aves, las páginas arrancadas de los breviarios, biblias y misales que habían sacado de las iglesias”⁵⁰, en muestra de una relación compleja que desata esta escritura o, en la actualidad, como escribiera Chihuailaf “Nacimos mapuches, moriremos siéndolo y la escritura, hermanos, es una de las más grandes maneras de dignificarnos, de guardar y recuperar (aunque para otros tantos todavía resulte extraño) para y por nosotros mismos el alma de nuestro pueblo”⁵¹, como esa posibilidad, que si bien contiene toda la tradición europea, puede ser reapropiada y redirigida con fines contra-hegemónicos y de mantención de la cultura originaria. Tal como dijera Pascual Coña, en ese texto en que se mezcla el testimonio propio de Coña y la transcripción del Padre Ernesto Wilhelm de Moesbach, contaminando a éste, dictaminando, traspasando la ideología cristiana y proscribiendo algunos elementos del testimonio de Coña, pero que sin embargo se erige como un texto fundamental para entender el proceso textual al que se vieron expuestas las distintas comunidades autóctonas del continente Americano: “En nuestros días la vida ha cambiado; la generación nueva se ha chilenuizado mucho; poco a poco ha ido olvidándose del designio y de la índole de nuestra raza; que pasen unos cuantos años y casi ni sabrán ya hablar su lengua nativa. Entonces, ¡que lean algunas veces siquiera este libro! He dicho”⁵², dando cuenta del proceso de aculturación y de cómo la escritura también puede estar al servicio del rescate de una memoria y la cultura, aunque se encuentre fosilizada puede ser revivida y vivenciada desde aquella experiencia.

Esta doble restricción, doble ley prohibitiva, constituye el origen de las escrituras latinoamericanas, produciéndose una relación esquizofrénica con respecto a ella, de fascinación por los supuestos poderes “mágicos” que habitan en ella y, por otro lado, la de un profundo dolor, donde escribir es un acto sufriente, que conlleva la contradicción como

⁵⁰ Op. cit., p. 29

⁵¹ Chihuailaf, Elicura. *En el país de la memoria, Final*. Autoediciones, 1988.

⁵² Coña, Pascual. *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun/ Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago: Pehuén editores, 2002, p. 25

ley, es la posibilidad de la mantención de una tradición a través de aquello que fue el apoyo fundamental para su desaparición, es la utilización del arma homicida, es recurrir “al poder de la tradición para reinscribirse mediante contingencia y contradictoriedad que están al servicio de las vidas de los que están “en minoría”⁵³, es la posibilidad de escribirse antes que ser escrito, es la posibilidad de que el testigo sea quien testimonie antes que ser testimoniado, puesto que esta instancia acarrea un inmenso peligro para la memoria colectiva de las comunidades, es posibilitar, nuevamente, que sean los vencedores quienes escriban la historia, que se establezcan como civilizados y condenen al otro a la barbarie, al mal vivir, al olvido. Es importante describir ambos momentos, en el que se escribe y en el que se es escrito, ya que las literaturas heterogéneas se sirven de aquello para minar las literaturas hegemónicas y marcan una distinción entre ambas.

Las primeras escrituras del continente Americano, fuera de los requerimientos y las toma de posesión, se encuentran abocadas principalmente a la transcripción de los testimonios entregados por los nativos, ya sea con fines judiciales, genealógicos, erradicar su idolatría desde el conocimiento de la misma, encargos que el compilador debe cumplir para determinada empresa, siendo el género de la crónica el predilecto para dicha misión, sin embargo, hay que resaltar dos cuestiones en cuanto a esto. Primero, si bien los compiladores se encargaban de transcribir el discurso testimonial del “indio”, no es éste quien habla, sino que es el cronista el encargado de adaptar dicho testimonio, por lo que en estas primeras crónicas hay una evidente manipulación de los discursos, puesto que su fin último no es el de una recuperación de la memoria “indígena”, en ningún caso, sino que su función es esencialmente colonizadora y/o evangelizadora, así como también hay una adaptación a los referentes culturales propios, entendiendo que el receptor es el europeo, por lo que debe estar escrito de una forma en que éste logre comprenderlo, por lo que la estilística que rige esta escritura es netamente occidental, tal como dijera Cornejo Polar: “en la base de toda crónica, se produce ese encubrimiento del referente por los atributos culturales que la crónica actualiza”⁵⁴. En la crónica hay todo un juego de ocultamiento y

⁵³ Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002, p. 19

⁵⁴ Cornejo Polar, Antonio. “El indigenismo y las literaturas heterogéneas, su doble estatuto sociocultural”. *Revista de crítica latinoamericana*. 7-8 (1978), p. 76

develamiento, se muestra y se esconde a la vez, es un encubrimiento de la realidad pero que se presenta como si fuese así; la crónica se (tras)viste de lo real.

Por otro lado, es innegable que a pesar de que los testimonios sean transcritos, en el mejor de los casos, de forma textual sin tergiversaciones ni resemantizaciones, la oralidad, primordial dentro de las relaciones de los “indígenas”, se fosiliza, “se «petrifica» por su transcripción y se desvía de su público natural”⁵⁵, los destinatarios de estas transcripciones ya no será la propia comunidad sino que esta escritura está dirigida al público europeo, para que conozca y se maraville con los relatos que allí le son expuestos, así como también es innegable el desfase que se produce entre la realidad testimoniada y la actualidad, el mundo que el testigo evoca es un tiempo perdido, es el tiempo de ensueño, de la rememoración y el mundo de la actualidad es el colonial, es el conquistado, por lo que se produce un hiato aún más grande, tanto para el lector de dicha obra como para el testigo que la cuenta.

Es por ello que es importante resaltar los textos en que el que escribe es precisamente el nativo y el uso diferenciado que se hace de la escritura en comparación al efectuado por los europeos, y donde esa diferencia, es de gran relevancia a la hora de entender las llamadas literaturas heterogéneas. La adopción de la escritura peninsular por algunos representantes de determinadas comunidades, como un primer indicio de aculturación, tiene como fin, en primera instancia, enfrentarse a la carencia que conlleva no encontrarse inserto en los códigos del poder, a las necesidades diplomáticas y políticas que surgen del contacto entre ambas sociedades, entendiendo que obligatoriamente la comunicación se daría en ese sentido, por lo que la adhesión a la escritura europea es funcional a las acciones reivindicativas por parte de los grupos aborígenes, siendo el canal y canalizador de los discursos y las demandas dirigidas hacia las autoridades e instituciones coloniales, siendo los memoriales, aquel texto destinado a las quejas, a las suplicas hacia un interlocutor superior, el vehículo discursivo a utilizar .

A partir de esta característica, en el que el sujeto que escribe asume una postura reivindicativa por el bien de su comunidad, es que el texto escrito sufre una primera gran transformación. El escrito no se presenta desde una individualidad, se hace desde la colectividad, son múltiples voces las que emanan desde él, aunque el representante o el

⁵⁵Lienhard, Martín. *La voz y su huella*. La Habana: Casa de las Américas, 1990, p. 69

escritor de dicho texto sea una autoridad, un cacique del grupo, no es éste quien habla, es el conjunto, la comunidad la que se encuentra presente en el texto, es el “nosotros” hablando lo que constituye una identidad que los identifica como sociedad marginal en el que todos sus integrantes se encuentran en igualdad de condiciones, por lo que esta voz se erige con responsabilidad y valentía para dirigirse a las autoridades españolas, e inclusive, a los mismos reyes. De tal manera, el memorial, puede, por un lado, ser un discurso escrito y de tradición europea, que cambia su sentido al ser utilizado por los “indígenas”, reelaborándose el discurso oral por medio de la escritura, atendiendo al horizonte de expectativas del lector peninsular, pero se trasvasa lo que es el nativo, moldeando “un discurso indígena en la forma impuesta por el objetivo que se quiere alcanzar”⁵⁶ o, por otro, alejarse de ese carácter europeo, liberándose de las convenciones epistolares, para generar un discurso más “autónomo”, como es el caso, por ejemplo, de los escritos de Guaman Poma de Ayala o el Inca Garcilaso, que si bien entra dentro de esta categoría de escrituras reivindicativas, se alejan de ellas por presentar novedades en cuanto a lo escritural, confundándose ambas tradiciones, la europea y la indígena, apareciendo el punto de vista subjetivo del que habla, mezclándose, coralmente, la voz individual y colectiva, por lo que el texto se vuelve híbrido, se excede.

Es precisamente esta hibridez, la que inaugura la escritura literaria como tal en Latinoamérica, tratándose de un “texto propio en el sentido cabal de la palabra, en sujetos de una práctica literaria radicalmente nueva”⁵⁷, pero que aún se encuentra sometida a la necesidad de comunicarse con ambos mundos, con los grupos marginados, con la comunidad a la cual pertenece, aunque sea desde el recuerdo, y con el europeo, que le exige una práctica escritural de alto nivel. Es quizás este momento el que marca la inauguración de las literaturas heterogéneas, de la literatura indigenista.

⁵⁶ Op. cit., p. 81

⁵⁷ Op. cit., p. 83

Las literaturas heterogéneas

Hasta el momento hemos revisado la irrupción de la escritura en el continente Americano, avasalladora, violenta, vehículo que autorizaba y legitimaba la toma de posesión de los territorios, de las riquezas existentes en ellos y de quienes lo habitaban, y cómo ésta afectó, también, al sistema organizacional de las distintas comunidades, insertándose como una nueva práctica cultural que no sólo sustituía a las existentes, sino que también las derogaba, dándose, a consecuencia de ello, el paso desde una cultura y una memoria que se conservaba preponderantemente en la oralidad hacia una donde la escritura se instaura como el medio oficial de comunicación, estableciéndose una relación conflictiva con la escritura, expuesto en términos de una imposición y de una posibilidad de preservación. Es por ello que la adopción y la adaptación a ella pasan, además de la obvia obligación, por necesidades concretas de comunicarse, de reivindicaciones y de inscribirse, instintiva y desesperadamente, en los círculos de poder, siendo el canal necesario para ello, el escrito. Es a partir de allí que los memoriales, las crónicas, los testimonios, y las formas que adquirirían aquellos escritos, pudiendo ser estos más o menos apegados a la norma que exige el europeo, más o menos independientes de aquel sistema, cobran un rol preponderante en la mantención de una memoria y de las tradiciones culturales,

constituyéndose también como el comienzo y la clave de nuestra literatura y de la otra literatura, la literatura indígena. Este contexto, de opresión e imposición, de recuerdos y reminiscencias, son el alimento de la llamada literatura heterogénea, dentro de las que se encuentran la literatura indigenista e indígena, siendo fundamental para describirla y comprenderla.

Antes de comenzar el desarrollo de estas literaturas, establecer cuáles son sus características centrales, qué es lo que la constituye, etc., quisiera hacer un par de distinciones que a mi parecer son fundamentales. No es posible inscribir dentro de las literaturas nacionales ni heterogéneas (dentro de una nación determinada) la literatura indígena, puesto que ella es parte de un cuerpo distinto, nace desde un cuerpo distinto e integrarla a un cuerpo textual que no es el propio, inscribiendo mi reflexión, por ello, dentro de aquellas perspectivas que no consideran a la literatura mapuche como literatura chilena, que asumen que existe una independencia dentro de este pueblo, y que al encontrarse dominado y en un constante contacto con la sociedad chilena y argentina, habrán trasposos y apropiaciones en el desarrollo de esta escritura, la cual obviamente, adoptará muchas formas occidentales al realizar su quehacer poético. Integrar la escritura mapuche dentro de las literaturas nacionales constituye una acción colonizadora más que agregar a nuestra larga tradición⁵⁸. La literatura indigenista, por otra parte, no es lo mismo que la literatura indígena, en tanto en la primera es el mestizo, el criollo, quien toma la voz del indígena, lo transforma en un proceso de estetización, tal como señala Mariátegui: “La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos [...] Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla”⁵⁹.

Es precisamente ese tiempo el que ha llegado, donde el indígena tiene la posibilidad de hablar, de transmitir su propia experiencia, su cosmovisión, de producir un arte, que

⁵⁸ Esta idea la desarrollaré con más detención en el último capítulo de este texto, considerando lo nocivo y peligroso que es para estas literaturas ser integradas a un cuerpo que no es el suyo, el ser tratadas como literaturas nacionales.

⁵⁹ Mariátegui, José Carlos: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1943, p. 252

aunque en algunas expresiones se encuentra ligado aún a la metrópoli, desborda originalidad. En el fondo, el problema de la otredad es una cuestión de voz, siempre es hablado, por lo que la misión fundamental de este escrito, y de las relaciones a formar con él, más que hablar del indio, del mapuche, del otro, es escuchar y dialogar en conjunto con éste, prestar atención a los sonidos, a las tonalidades, afinar el oído y denunciar, siempre atendiendo a que nuestra argumentación se encuentra condicionada por un sistema cultural, por una ideología, que aunque no lo deseemos, no se corresponde con la del otro; renunciar, así, al mito de lo objetivo, renunciar al mito de la razón, sin por ello resignarse a la posibilidad del diálogo, conducido por una ética que no desiste en declarar los vicios de una política que reprime al cuerpo en todos sus aristas, y rescatar y luchar por las expresiones culturales propias del indígena, siempre amenazadas por la institución.

Desde esta perspectiva, a mi parecer, la literatura indígena comparte rasgos con la literatura indigenista, diferenciándose fundamentalmente por una cuestión de voz, pero compartiendo un sentir, interpretado perfectamente por Martí en “Nuestra América”, y que pertenecerían al conjunto global que las enmarca dentro de la literatura heterogénea, por lo que podemos decir que se encuentran dentro del mismo campo, lo que, a mi parecer, constituye un acercamiento más apropiado para estudiarla. Es a partir de ese contexto que estudiaremos la producción literaria mapuche en particular, pensando también en la literatura indígena en general y enfocarnos, especialmente, en el posicionamiento ideológico y la recepción, como una nueva posibilidad de hegemonizar a ésta, coartando aún más la movilidad del cuerpo mapuche, reduciendo los espacios que puede recorrer, intentando atrapar su nuda vida, en este juego de exclusión incluyente, donde el Estado Chileno se apropia de la figura del mapuche según su conveniencia, pero lo sustrae a través de sus políticas, de la usurpación de sus tierras.

La literatura heterogénea, como concepto, fue desarrollada por el crítico peruano Antonio Cornejo Polar, quien a partir de un análisis del proceso literario, desde su producción, el texto resultante de dicha producción, el referente y el sistema de distribución y consumo al que éste entra (todo lo que refiere a la institución literaria como tal), permite establecer una distancia entre las literaturas heterogéneas y las literaturas homogéneas, entendidas esta última como la “movilización de todas las instancias del proceso literario

dentro de un mismo orden sociocultural”⁶⁰, habiendo una concordancia entre la problemática referida y los sectores dentro de los que son leídos, estableciéndose una igualdad en el signo y la sociedad. El carácter heterogéneo estaría dado por una asimetría en los procesos de producción literaria, caracterizándose por una pluralidad de los signos socioculturales, y que dentro de su proceso “tiene, por lo menos, un elemento que no coincide con la filiación de los otros y crea, necesariamente, una zona de ambigüedad y conflicto”⁶¹, en la literatura indígena, entre el universo sociocultural, occidental, y el referente, universo del indígena, por ejemplo. Discordancias entre el referente y el universo de producción, el texto y su consumo, como en el caso de las crónicas, o en las “Silvas Americanas” de Andrés Bello, cuya asimetría resuena en la tensión entre la estructura, neoclásica, y el referente romantizado. Desencuentros entre el mundo representado y en el modo de representación, es el canto escrito, es la antinomia operando en estas literaturas, en el esfuerzo por utilizar la materialidad preferida de los sectores hegemónicos para intentar, desde la subalternidad, erosionar, socavar a la misma, exhibiendo la conciencia propia, la cultura propia, en términos de éste.

Pero para establecer, precisar y profundizar sobre qué es una literatura heterogénea, como aquel campo que contiene a las variantes literarias a estudiar, además de esta disyunción que se origina en la producción del proceso literario, es necesario introducir la problemática en torno al concepto de aculturación y transculturación, como dos categorías que refieren el trasvase de elementos desde una cultura a otra, pero que no representan exactamente lo mismo y, desde mi apreciación, dicha diferencia es significativa a la hora de abordar una definición de lo que es, y también lo que no es, la literatura heterogénea.

El termino aculturación comprende aquellos fenómenos que resultan del contacto directo y continuo entre comunidades o grupos de individuos que poseen un sistema cultural distinto entre sí, que desencadena, en consecuencia, un cambio en los formas culturales originales de uno o ambos grupos en relación⁶². Sin embargo pensar que la

⁶⁰ Cornejo Polar, Antonio. “El indigenismo y las literaturas heterogéneas, su doble estatuto sociocultural”. *Revista de crítica latinoamericana*. 7-8 (1978), p. 72

⁶¹ Op. cit., p. 73

⁶² De esta forma es entendido en el tesoro de la Unesco: <http://www.vocabularyserver.com/unesco/es/index.php?tema=2825>

influencia cultural en un sólo sentido es más bien idealista, por lo que me parece más correcto entender que la transmisión en la aculturación se realiza en ambos sentidos, afectando a ambas comunidades, y donde, normalmente, se da con mayor fuerza en una de ellas. Por ello que, en la mayoría de los casos, recibiría más influencia el grupo subordinado que el grupo dominante, puesto que el contacto siempre hay que entenderlo como un choque de fuerzas, un choque entre poderes, donde siempre habrá un grupo dominante/hegemónico o dominado/subalterno dependiendo del contexto en el cual se desarrolle el contacto.

Los cambios ocurridos en la aculturación pueden estar referidos a cambios ecológicos (destrucción de los territorios donde antes habitaba una cultura), sociales, culturales e institucionales que afectan a todo el cuerpo social que compone la sociedad afectada en el traslado o cambio ejercido por dicho contacto. Este fenómeno de aculturación sucede no sólo a nivel estructural, sino que también afecta a los individuos en su unicidad, en lo que se denomina como aculturación psicológica, entendida como aquel proceso “mediante el cual las personas cambian, siendo influidas por el contacto con otra cultura, y participando en los cambios generales de su propia cultura”⁶³, por lo que implicaría una serie de cambios en las actitudes, en el modo de vida, trastocando sus valores e identidad, recordando, nuevamente la frase de Pascual Coña: “la generación nueva se ha chilenuizado mucho”⁶⁴, dando cuenta de esta situación de aculturación.

Dicho proceso, de aculturación psicológica, se puede centrar en tres aristas distintas: las actitudes hacia la aculturación, como un posicionamiento frente a este trasvase y cambios en la cultura propia, y que refieren, fundamentalmente, a cómo el individuo se planta frente a su deseo, o no, de mantener su identidad y la relación que establece con los demás grupos; los cambios concretos en el modo de vida dado como consecuencia de la aculturación; el nivel de dificultad que experimentan los individuos para afrontar su nueva situación. A mi parecer dentro de estos niveles de análisis, para nuestro cometido, es de

⁶³ Navas Luque, et al: Estrategias y actitudes de aculturación: La perspectiva de los autóctonos y de los inmigrantes de Almería, p. 49, en http://www.uned.es/dpto-psicologia-social-y-organizaciones/paginas/profesores/Weblsabel/1104322154637_aculturacion_almeria_lib.pdf

⁶⁴ Coña, Pascual. *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun/ Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago: Pehuén editores, 2002, p. 25

suma importancia las actitudes frente la aculturación, como una forma de interpelación ideológica en la que el sujeto debe posicionarse, como una forma de afrontar su relación con su cultura e identidad. Estas actitudes pueden oscilar en torno a tres ejes desde el punto de vista de la cultura subalterna o sometida en relación con la dominante:

- 1) La mantención de los rasgos culturales, integrándose a la comunidad hegemónica, pero sin dejar por ello, las tradiciones y valores de la cultura propia. Asumir dicha posición es, ante todo, aceptar la posición de segregación, de marginalidad que conlleva esta decisión, es instalarse y presentarse como otro, entendiendo que la segregación es una estrategia de dominio recurrente por parte de las instituciones de poder
- 2) La adopción de los valores y la cultura del grupo en contacto traen una serie de consecuencias en el sujeto. Dentro de las posibilidades que se desprenden de la adopción se encuentra la negación de la cultura de origen, la negación de una pertenencia otra, aceptando la cultura con la que se hace contacto como la propia. Otra alternativa dentro de este eje es el riesgo de ser alienado, de la pérdida total de identidad, donde el sujeto no se sumará ni asumirá a ninguna de las culturas como parte integral de su ser, lo que podríamos denominar como una adopción por sumisión. Por último, una última posibilidad que se desprende de este punto es la adopción por sometimiento, por dominación
- 3) La tercera posibilidad es instalarse en un punto intermedio, en un estado de interculturalidad, donde el contacto pasa por el respeto y la valoración de la cultura del otro, donde el intercambio e influjo desde una cultura hacia la otra no es impositivo, donde la relación es horizontal, situación que normalmente se piensa como una aporía, pero a mi parecer es necesario creer en la posibilidad de su realización. Sin embargo, esta última posibilidad, intermedia, no la consideraré para el desarrollo de la argumentación, puesto que mi intención es mantenerme en los márgenes, como aquel lugar donde los peligros, las situaciones límites, permiten captar aquel instante donde la posibilidad de ser absorbido por la cultura dominante o sobrevivir se exhibe de mejor manera, entendiendo que la interculturalidad es una situación ideal y donde los riesgos de pérdida total no están presentes.

Estos tres ejes son de suma importancia si los pensamos en su relación con la literatura, en tanto dan cuenta del posicionamiento ideológico del productor de textos

literarios, del intelectual y su posicionamiento dentro del campo intelectual, ubicándose, en términos de Bourdieu⁶⁵ como pretendientes, o contendientes al sistema hegemónico. La primera opción implica adherir a las formas de producción cultural establecidas por el canon, a la estética y las normas imperantes, intentando formar parte de éste, lo cual, desde un principio, es prácticamente imposible, atendiendo a la proveniencia del productor del material simbólico. Siempre será un otro, un negro seguirá siendo negro, un indio seguirá siendo un indio, a pesar de demostrar su valía, si no se erradica ese pensar y sentir colonial, impositivo e intolerante, desde raíz. Por lo tanto el artista, el escritor, el poeta, sólo será aceptado o integrado dentro del campo intelectual dominante debido a su extrañeza, a su componente exótico, o como posibilidad de ser hegemonizado. Posicionarse como contendiente conlleva, por otro lado lo contrario, es el intento desesperado por cambiar las prácticas y la forma en que el sistema cultural se encuentra configurado. Sin embargo, y esto me parece una peculiaridad muy propia de la producción escrita indígena, mapuche, es que su intención última no es apropiarse ni generar cambios en el sistema cultural existente, es generar un espacio propio, un sitio desde donde su voz sea escuchada y articular una contra-hegemonía que se condiga con su lucha por reivindicaciones y por el territorio, y no competir con las otras formas de hacer y entender el arte, la poesía.

Desde la antropología latinoamericana se ha criticado el término aculturación, pero no las transformaciones ni los procesos que ella implica, pretendiendo afinar y redefinir el concepto acuñan el concepto de transculturación, resaltando lo relevante que implica este proceso, como algo embrionario y constituyente para comprender las historias de las naciones latinoamericanas y los pueblos que viven en ellas, entendiendo que la situación de contacto y de colonialismo es doble, Fernando Ortiz señala:

“Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturación*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial

⁶⁵ Bourdieu, Pierre. *Las reglas del arte: génesis y la estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama, 2002

desculturación y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturación*”⁶⁶

Esta modificación al concepto hace un énfasis especial en la creación de nuevas formas culturales, como consecuencia de la desculturación, considerando a la cultura que se ve afectada mayormente por el contacto, ya no como una entidad pasiva, inferior, sin respuesta ante la arremetida colonizadora. Muy por el contrario, el concepto de transculturación se erige sobre “una doble comprobación”⁶⁷, registra, por un lado, que la cultura Latinoamérica, en permanente proceso de transculturación y evolución, está conformada y actúan en ella valores que le son idiosincráticos y, por otro lado, existe una energía creadora que hace de su producción cultural más que un agregado de normas, creencias y comportamientos, sino que sobre ella opera una fuerza que actúa sobre su herencia particular, entremezclándose los contextos del desarrollo propio con las contribuciones provenientes desde fuera⁶⁸. De tal manera, el concepto de transculturación implica tres movimientos, tres momentos: un primer estado de desculturación parcial, de pérdida de la cultura propia; un segundo momento de incorporaciones provenientes de la cultura externa; y un tercer momento de recomposición donde se combinan elementos tanto de la cultura de origen como a la cultura a la que se encuentra expuesto⁶⁹. Es en la recomposición y la selección, que siempre es una elección, de elementos a combinar, donde se producen grandes pérdidas de elementos de la cultura propia, pero implica, también, una revisión a ésta, un conocerse; es la exploración a la cultura, la búsqueda de los valores resistentes y que se resisten a ser perdidos, a ser olvidados, en el proceso de transculturación, donde el resultado de estas operaciones se resuelve en una reestructuración y redefinición del sistema y los valores culturales.

⁶⁶ Citado por Ángel Rama. *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El Andariego, 1987, p. 39

⁶⁷ Op. cit., p. 40

⁶⁸ Hay que resaltar que el contacto cultural no necesariamente es entre naciones distintas o naciones sobre una determinada comunidad, sino que también se produce desde la urbe hacia las zonas rurales, desde la capital hacia la región, y haciendo una analogía con el concepto de isoglosa, proveniente de la lingüística, la distinción se puede hacer a partir de rasgos distintivos, que separan una forma cultural de otra.

⁶⁹ Los dos primeros momentos fueron revisados brevemente en los capítulos “La irrupción de la escritura” y en “La escritura doliente” como antecedentes que marcan y constituyen el venir y devenir de las literaturas heterogéneas.

En conclusión: el concepto de transculturación eleva las capacidades creativas y recoge, destacándolas, las circunstancias históricas en las que se desarrolla la actividad productora, demostrando la viveza existente en nuestras culturas, al abrirse a la posibilidad de un proceso de neoculturación, de realizar un arte propio y original, por lo que, en definitiva, me parece un concepto que resalta las cualidades de la cultura subalterna, pareciéndome más pertinente el uso de transculturación que de aculturación, a la hora de hablar de la producción de manifestaciones artísticas, de lo que constituye a las literaturas heterogéneas, en tanto el término aculturación acentúa mayormente la pérdida cultural y la sustitución de la misma, y recuperando lo que alguna vez dijera Arguedas al sentirse atacado por un concepto que le quita parte de lo que significa pertenecer a un pueblo que se vio y se ve invadido e invalidado por el colonialismo: “Yo no soy un aculturado. Yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz, habla en cristiano e indio, en español y quechua”⁷⁰ y que es el mismo sentimiento que manifestará, mucho tiempo después, el poeta mapuche en sus versos: “Hay chilenos que dicen (que si soy indígena/ porqué, entonces, uso jeans/.A mí me dan ganas de responder/ que ni él ni yo somos made in usa/. Pero miro la cuenca vacía de sus ojos/ y me quedo en silencio/por ahora”, reconociéndose como sujeto indígena a pesar de que el sistema cultural dominante, el marco socio político que delimita la producción de bienes simbólicos, lo ha obligado y conducido a aceptar las normas y la lengua de éste, entendiendo que la lucha entre los poderes se carga ostensiblemente a su favor y se ha logrado cristalizar en políticas e instituciones que fijen, reglen y regulen el devenir y el quehacer artístico, pero que aún así, a pesar del constante intento de apresar la identidad del “otro” en una hegemonía cultural y nacional, aquella desborda en aquel silencio sonoro que señala el poeta, reaccionando en una contraofensiva que mantiene vivo el espíritu, que mantiene la posibilidad de poseer una identidad, más o menos, estable, a pesar de los embistes universalizadores. Es por ello que el término aculturación lo reservaré, por otra parte, en su vertiente psicológica, es decir, de posicionamiento frente a la pérdida de la cultura, donde el sujeto puede estar o no aculturado, puede o no, negar la sangre que lo hace ser mestizo, ser indio.

⁷⁰ Arguedas, J.M. “No soy un aculturado”. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Coord. Eve-Marie Fell. Santiago: Universitaria, 1996, p. 257

Dos características centrales, por tanto, definen lo que es la literatura heterogénea⁷¹, la duplicidad o pluralidad en los signos en el proceso de producción, estableciéndose una zona de ambigüedad, de disimetría, de conflicto entre los elementos que constituyen dicho proceso y una transformación constante en la cultura, producto del encuentro de dos grupos sociales, pocas veces pacífico, muchas veces impositivo, trocándose en una transculturación permanente, traduciéndose y afectando todo ello a la obra en su totalidad, expresado, principalmente, como notará Ángel Rama, en la manera de utilizar la lengua y el lenguaje, en la estructura misma de la obra literaria y en la cosmovisión que refiere dicha escritura. Es necesario revisar cada uno de ellos, para finalizar la delimitación de lo que entendemos por literatura heterogénea.

1) La lengua: Tal como hemos estado revisando a lo largo de todo este escrito, la lengua y el lenguaje constituyen un cuarto propio, un reducto que identifica y define al sujeto, y es por ello uno de los principales blancos de todo acto que se adjudica la misión de dominar y colonizar a un pueblo en conjunto con la memoria, la historia. Es por ello que creo que tanto la lengua como la memoria son por antonomasia, los lugares donde el conflicto se manifiesta de manera más visible y con mayor violencia. Es a través de la imposición de instituciones que quebranten la forma organizacional de las comunidades, donde la familia tradicional occidental, mononuclear, es fundamental, ya que viene a sustituir las relaciones de parentescos de tantas comunidades, y utilizan la misma para causar conflictos internos dentro de la comunidad, reorganizando los territorios con éste fin, como parte de toda una estrategia de dominación, reforzada a través de los aparatos ideológicos, donde, a mi parecer, el rol de la iglesia y la escuela son fundamentales, como instrumentos que instruyen, en la obligatoriedad, una historia, una lengua y una cosmovisión ajena, y que es impartida con el fin único de hegemonizar y homogeneizar, de inculcar un sistema ideológico. Es en ese sentido que se vuelve inevitable que una literatura cuya pretensión se encuentra conjugada con un proceso reivindicativo, de recuperación de

⁷¹ Queda aún por revisar su relación con la institución literaria, como puede ser incorporada dentro de las llamadas literaturas nacionales, arrebatándoles, en parte, esa carácter heterogéneo, homogeneizándolas en torno a un relato universal, neutralizador. Esto será visto con detención en el último apartado del presente texto, en relación con la literatura mapuche y el peligro de la museificación, válido para ésta y para otras literaturas que son absorbidas por el canon.

una memoria, de una cultura aparentemente perdida (o en construcción)⁷² y del conflicto que escinde al sujeto al encontrarse en los límites, en el margen mismo, en la opción de aceptar o negar su identidad, entre la decisión de luchar o no, que la utilización de la lengua y el lenguaje se vuelve un recurso invaluable a la hora de producir una literatura que pretende separarse y exhibir cierto grado de independencia, coincidente con los procesos políticos de constituirse como un pueblo autónomo.

El uso y recogimiento de formas idiomáticas dialectales en el tratamiento de la escritura posee una larga tradición, siempre como una forma de separarse, o de mostrar aquellas formas populares que en la literatura tradicional no se exhibían, tal como lo hiciese Rabelais, en el rescate de un saber y un sentir popular, del carnaval o, en pleno costumbrismo latinoamericano, la alternancia entre el uso de un lenguaje formal, culto, por parte del narrador y que cambia de registro al momento de ceder la voz a sus personajes, encargados de hacer manifiesta su forma de hablar, su sociolecto, que lo diferencia de otras formas de hacerse cargo de la lengua, procurando un sistema dual, donde se alternan ambas maneras de utilizar el lenguaje. Sin embargo esta práctica, en sus inicios, suponía más bien una instancia en que el uso dialectal era condenado, estigmatizado y era utilizado por ese afán de realismo, no por un afán de establecer una independencia, una identidad cultural, sino que el autor se posiciona ambiguamente como un “reflejo fiel de la estructura social y del lugar superior que dentro de ella ocupa el escritor”⁷³, como un representante del campo intelectual, que demuestra su manejo en la forma dialectal y en la forma estándar, incorporando para este fin un glosario que definiese cada uno de los términos utilizados en el transcurso de la obra, separándose, con ello, de lo que es el pueblo⁷⁴. Por otro lado, autores posteriores al costumbrismo utilizarían un registro que se condice con su pertenencia al continente, usando una escritura que se corresponde con el habla propia del escritor, estableciendo su filiación con la lengua americana e invirtiendo el modelo del costumbrismo, donde el narrador era quien mostraba el uso dialectal en los personajes,

⁷² Recordar la disputa entre Bello y Sarmiento en cuanto al tratamiento de la lengua y de la escritura, uno apelando a mantener la lengua tal como provenía de la península, abogando por una concepción purista de la lengua; el otro, propone una visión dinámica de la lengua, donde el pueblo era quien tenía la soberanía sobre la lengua y sus valores.

⁷³ Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El andariego, 2008, p. 48

⁷⁴ Autores como Rómulo Gallegos o Esteban Echeverría utilizan ambas formas de lenguaje a la hora de construir sus obras

escudriñando en su interioridad, con aquella misión sagrada que establecía el positivismo, para dar paso a una escritura donde el narrador es quien experimenta en la lengua, no como el simple trasvase ni remedo del dialecto, sino que como una forma esforzada de utilizar a éste, tal como lo hiciera, por ejemplo César Vallejos, Juan Rulfo. Es en ese sentido que se deja de lado el uso excesivo de dialectalismos, acortando la distancia existente entre el narrador y el autor, así como también con aquellos que receptionan la obra, estableciendo, de tal manera, una unidad lingüística dentro del texto, unidad que también es propia de la lengua americana y que establece una diferencia con la península.

Por otro lado, el uso bilingüe en la escritura, utilizada por poetas y escritores de ascendencia o indígenas, propiamente tal, reafirma ese pacto originario, la herencia primera, donde el cambio de código, la introducción de palabras en idioma autóctono o bien, la composición completa en dicho idioma y su posterior traducción al castellano, marca, quizás de la forma más descarnada esa filiación con las raíces, con la identidad y la posibilidad de diferenciarse a través de un sistema lingüístico, que lo liga con la tradición, por lo que el autor se reintegra a su comunidad, ya no escribe desde fuera de ella, sino que “habla desde ella, con desembarazado uso de sus recursos idiomáticos”⁷⁵ con una finalidad artística, como lo hicieron Arguedas en un pasado y gran parte de los poetas mapuches en la actualidad.

2) Estructura literaria: Diversas formas y soluciones encontramos en cuanto a la estructura de la obra literaria, desde un costumbrismo que se alimenta del naturalismo, un cosmopolitismo con un fin universalizador, pero que escinde la cosmovisión de Latinoamérica, las vanguardias, apropiándose de diversas vertientes provenientes del viejo continente, estructuras fragmentadas a través de técnicas escriturales como la corriente de la conciencia, muy propia de Joyce y Woolf, conjugación de las estructuras narrativas provenientes de la tradición oral con la tradición escrita, como es el caso de “Cien años de Soledad” y un sinfín más de posibilidades. Sin embargo, dentro de todas ellas me parece pertinente destacar dos estructuras literarias en específico, emparentadas de forma muy cercana con la literatura indigenista, como lo son las crónicas, y por otro lado, de la

⁷⁵ Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El andariego, 2008, p.50

mutación disciplinaria, de una literatura que se concibe desde una perspectiva multidisciplinaria, que convergen hacia una escritura donde el aborigen es quien se escribe.

Las crónicas, como forma escritural de larga tradición en el viejo continente, inclusive antes de la llegada de éstos a América, se distinguía por existir un profundo quiebre entre el referente y el contexto de producción, el texto mismo y el consumo de éste, es decir, la escritura se proyecta hacia un referente sociocultural diametralmente opuesto al sistema en que se produce la obra literaria. De tal manera, la crónica tiene como misión revelar algo que el lector desconoce, ya sea total o parcialmente, por lo que la escritura viene a descifrar un enigma, en base a imágenes que el europeo conoce, para luego diferenciarlo, en ese juego en que nada lo que se dice es realmente tal como se dice, en este revelar, siempre hay algo que queda oculto, el referente permanece velado “por la intromisión de otras formas de realidad, comenzando-por cierto- con la del idioma”⁷⁶, produciendo un oscurecimiento en la interpretación del mismo, en tanto el lector debe estar constantemente llenando un vacío entre su sistema cultural y el que le es referido.

Por otro lado, la existencia de una fisura entre el referente y la producción y consumo de la obra literaria significa, en última instancia, que éste no ha sido capaz de imponer sus modos de expresión, debiendo ser formalizado, estetizado, resultando, en mayor o menor medida, tergiversado. Es por ello que el género de las crónicas es recuperado por las literaturas heterogéneas, abriendo dos alternativas: someterse al “referente por imperio de factores exógenos, en los casos normales, o, en algunos casos excepcionales, la capacidad de ese mismo referente para modificar-con todo lo que ello significa- el orden formal de las crónicas”, es decir erosionar a las mismas, reapropiarse de ellas, como en el caso de Napoleón Baccino, en Maluco, o Juan José Saer, en “El Entenado” quien a través de la memoria exhibe esta disyunción, entre un referente y un sistema cultural, llevado al extremo de encontrarse dicha disyunción en la narración misma, donde la puesta en abismo se alza como el recurso escritural. Es aquello mismo lo que sucede en las literaturas indigenistas e indígenas, la crónica es una excelente analogía para entenderlas, en tanto en estas escrituras se produce un hiato entre el mundo indígena, siempre referido, y la sociedad capitalista.

⁷⁶ Cornejo Polar, Antonio. “El indigenismo y las literaturas heterogéneas, su doble estatuto sociocultural”. *Revista de crítica latinoamericana*. 7-8 (1978), p. 75

Por otro lado, entiendo por mutación disciplinaria cuando un hecho textual es “provocado por la influencia de una disciplina del conocimiento sobre la otra que altera su objeto de estudio y los modos de concebirlo, experimentarlo y representarlo”⁷⁷, es decir hay un traslado de las reglas y modalidades desde una disciplina hacia otra, provocando una confusión dentro de los campos disciplinarios, de los géneros y tipos discursivos, causando una crisis dentro de la disciplina misma, un quiebre, tal como lo hacía Derrida al leer retóricamente textos filosóficos, erosionándolos. Estas mutaciones pueden ir en dos direcciones, desde la literatura hacia las ciencias o viceversa, estableciéndose, en el último caso, discursos interdisciplinarios y en el primer caso, modificación en los géneros tradicionales mediante la incorporación de elementos provenientes de otros ámbitos, generando “textos oscilantes entre la literatura, el testimonio, el periodismo y la historia, sin olvidar el teatro callejero de denuncia ni menos el género que se nutre por antonomasia de las verdades de la ciencia, la Ciencia-Ficción”⁷⁸. En los textos indígenas esta mutación disciplinaria se produciría por el traspaso de las antiguas formas orales, depositadas y dependientes de la memoria del hablante y la comunidad hacia la escritura, existiendo traspasos desde esa oralidad hacia la forma escrita, traspasándose también elementos de su lengua, produciendo, muchas veces, obras en doble código, en el idioma del aborigen y en el idioma del grupo dominante occidental. Por otra parte esta mutación, si el movimiento es desde la ciencia hacia la literatura, se exhibe en la literatura indígena en la incorporación de elementos traídos desde la antropología configurando una escritura que se funde en un texto artístico que se traviste de texto etnográfico.

3) Cosmovisión: Este último punto por considerar como característico de las literaturas heterogéneas y cuya importancia se alza desde el sonido de sus letras, puesto que el mundo representado se hará desde y por una cosmovisión, siendo ésta también la que incube los diversos significados de la obra. La importancia principal que adquiera la cosmovisión dentro del contexto de las literaturas heterogéneas es que en ella se asientan y se despliegan los valores e ideologías, entendiendo el acto estético es ideológico y la elección de sus formas obedecen a un acto de carácter ideológico y que, en el campo de la

⁷⁷ Carrasco, Iván. “¿Mutación disciplinaria en la expresión literaria mapuche?”. *Lengua y literatura mapuche*. 10 (2002), p. 64

⁷⁸ Op. cit., p. 66

recepción, el sujeto puede insertarse dentro de esta cosmovisión por “medio de las interpretaciones *morales* y *anagógicas* como el aparato textual se transforma en un «aparato libidinal», una maquinaria para la carga ideológica”⁷⁹. Pensar la cosmovisión, desde una perspectiva Latinoamérica, es posicionarse ante una ideología que será promovida o entrará en conflicto con otra. Adentro de la cultura americana, particularmente, se establece en la elección de un cosmopolitismo o un regionalismo, la razón o el mito, la aceptación o negación, una lucha constante que escinde a lo largo y ancho a la escritura. En ese sentido, la elección por alimentarse desde una herencia cultural o inscribirse dentro de los proyectos modernizadores es, ante todo, una decisión en la cual el sujeto se posiciona dentro del campo intelectual desde un pensamiento político e ideológico, expresado en un deber ser.

Dentro de las distintas formas e intensidades en que la cosmovisión puede ser expuesta en la obra literaria hay una en particular que me parece pertinente a la hora de escribir sobre la literatura indígena e indigenista, y es aquella que relaciona directamente la cosmovisión con el mito, entendido éste ya no como algo irreal, cargado de fantasía, de ficción, sino que comprendido y aceptado tal como lo era en las sociedades en su origen primero, como aquel relato que designa una verdad, un relato que constituye y configura la estructura de su mundo, alzándose por lo tanto como algo vinculado a lo sagrado, es el *trenten* y *kaikai* del mundo mapuche, el *popol vuh* de los mayas. Es de esa fuente que beben los poetas y narradores de la literatura indígena e indigenista a la hora de realizar y experimentar el quehacer artístico, escritural, es desde ese fondo común que se alzan y luchan las distintas escrituras, ya sea manifestando su deseo por volver a ese mundo mítico, que se refleja casi en un motivo utópico o, por otro lado, hacerse cargo de esa situación colonial en la que se encuentra y batallar por mejoras e integración al mundo occidental, sin perder nunca las raíces.

⁷⁹ Jameson, Fredric. *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Visor, 1989, p.26

La poesía mapuche como literatura heterogénea

Es este el momento que he querido evitar, el momento en que tengo que escribir lo que no quiero, el momento en que mi discurso cae irremediabilmente en una contradicción performativa, donde tengo que escribir precisamente aquello que reniego. Me gustaría sólo escuchar las palabras, oír la poesía hecha por los mapuches, sin tener que delimitarla, sin tener que suscribirla a un determinado campo, a una determina corriente; me gustaría aprender de ella, recibir los consejos y las historias que me son contadas, para después hacerlas fluir desde mí, sin apropiarme nunca de ellas ¿Es que acaso no hay un lugar donde

lo colonial no se presente? ¿Es que acaso me es imposible hablar de su poesía sin tener que traducirla, sin el velo occidental que me dice que el conocimiento y el saber adoptan sólo una forma y sin tener que confinar, a la escritura, a la poesía, al canto, a un espacio circunscrito?

Es necesario asumir dicha contradicción que escinde cualquier escritura sobre un arte que no nos pertenece, asumir también que nunca podremos captarla tal como es, ni en una descripción estructural, ni en una apropiación subjetiva; nunca podremos acercarnos al otro verdaderamente si no vamos desnudos a su encuentro, sujetando en nuestras manos la intensidad y la diferencia, el respeto y la moral. Es desde esa postura que la delimitación de las características, temáticas e impresiones acerca de la literatura mapuche, así como su inscripción dentro del campo de las literaturas heterogéneas, las hago desde el enfado y la responsabilidad, asumiéndome como la mano que empuja la letra en un acto contradictorio; y es por ello también, que me limitare a describir las formas que adquiere la literatura mapuche y delinear sus temáticas, de forma general, más que intentar apresar y precisar qué es y qué significa cada una de las palabras pronunciadas en su arte.

Dentro de las diversas manifestaciones que se corresponden con lo que nosotros llamamos literatura, ya sea oral o escrita, en la escena cultural mapuche se encuentran, dentro de la tradición oral: el epew, relato oral, tanto en su producción como en su transmisión, semejante a las fábulas occidentales, por un lado, y míticos (el caso más insigne es Kai Kai y Tren Tren Vilu), por otro, y que hoy están siendo codificados en la escritura; los nüttrum son, también relatos orales, “casi testimoniales que cuentan algo que ha ocurrido en la historia”⁸⁰, el cual en conjunto con el epew son la urdimbre que relaciona el universo cósmico con el universo concreto; Los ül o ülkatún son lo que nosotros llamaríamos canciones, las cuales son improvisadas en torno a una emoción, a un sentimiento, sentándose como el antecedente de la poesía lírica mapuche; por último dentro de la tradición oral se encuentran también los nguïlam, ayekan y koneu, consejos, adivinanzas y chistes respectivamente. La literatura escrita mapuche, por otra parte, conjuga en ella dos tradiciones: bebe de ese manantial que es la oralidad, los mitos, las distintas filiaciones con el territorio y la comunidad, la cosmovisión y se apropia, en cierta

⁸⁰ Montecino, Sonia. “Literatura mapuche. Oralidad y escritura”. *Crítica situada. El estado actual del arte y la poesía mapuche*. Coord. García Barrera, Mabel Egle. Temuco: Editorial Florencia, 2005, p. 262

medida, de la tradición escritural occidental, siendo la forma preferente, y en la cual me centraré, la poesía.

Un primer hecho que llama la atención y tensiona la producción escrita del pueblo mapuche es la lengua, el idioma en la cual es producido, donde las alternativas fluctúan entre ediciones bilingües (escritas en mapudungun y posteriormente traducidas para y por la institución literaria), el español y la alternancia (el cambio de código como técnica) ¿Qué se gana y pierde en una edición bilingüe? ¿Es acaso un síntoma de aculturación que el autor escoja escribir español? ¿Qué importancia tiene el idioma como instrumento que marca una filiación con una identidad? Preguntas que me inquietan, me perturban por el sólo acto de aparecer, claman una respuesta que provenga desde mí, instalándome como juez ante la obra de arte, sin quererlo; yo sólo quería escuchar, recibir consejos. Pero es inevitable involucrarse, tomar posición, que es también, posesión de una escritura que no me pertenece. Es necesario intentar dar una respuesta, responsable, y siempre teniendo en cuenta que ella se encuentra fuertemente perspectivizada y mediatizada por una serie de influencias ideológicas que posiblemente me hagan acercarme precisamente a lo que no quiero, establecer una lectura que acerque aún más a esta literatura a la canonización, al cierre simbólico; temo cuando escribo porque sé que estoy escribiendo mi cuerpo a la vez que escribo el de otros.

Creo que, ante todo, es necesario recordar aquella frase pronunciada por Caliban en “La Tempestad” de Shakespeare que le sirvió a Fernández Retamar para iniciar su reflexión sobre el colonialismo, y que sirve de inicio para la nuestra también: “Me enseñaron su lengua, y de ello obtuve/ El saber maldecir. ¡La roja plaga/ Caiga en ustedes, por esa enseñanza!”⁸¹ Maldecía el buen Caliban, luego de que Próspero le enseñara (impusiera) su lengua, se apoderará de su isla, y lo esclavizará. Es precisamente por aquella enseñanza impositiva que no se puede juzgar a un poeta de origen mapuche por escribir en español, señalar que se encuentra aculturado, puesto que es negar y olvidar décadas de una política homogeneizadora en relación a la lengua, apelando por la desaparición del mapudungun, pensando que con ella desaparecen, también, los mapuches ¿Cómo culpar por no aprender su lengua a un infante que ha sido criado en una lengua que no es la suya y que, además, se

⁸¹ Citado por Roberto Fernández Retamar. *Caliban*. Buenos Aires: Clacso, 2002, p.22

le recalca y hace creer que la suya es de una bajeza inconmensurable, perteneciente a los barbaros, a los indios?

Es por ello que la adopción y elección de la lengua a utilizar a la hora de escribir, como lo hemos destacada en reiteradas ocasiones, responde precisamente a la posibilidad de articular un acto contra-hegemónico, en ese uso desembarazado tanto del lenguaje como de la lengua, pero que, sin embargo, y según mi apreciación, dentro de las opciones que se barajan (siempre teniendo en cuenta al poeta en particular, si dispone o no de dicha lengua) a la hora de producir poesía, en el caso de la mapuche, hay algunas que resultan más productivas a la hora de realizar dicho propósito y otras que se encuentran más cerca de instalarse como pretendientes al sistema cultural, y no como contendientes que anhelan generar un espacio propio, de luchar por una reivindicación, pero que, al mismo tiempo, no se encuentra determinada en absoluto por el código escogido, pero si entrega directrices sobre la postura del autor.⁸² Pasemos a revisar cada una de dichas posibilidades:

1) Edición bilingüe: El escribir en el idioma propio como acto contra-hegemónico se visualiza en el momento de comparar los poemas en edición bilingüe, intentando fijar, aunque no se conozca el idioma, la mirada y el oído en aquellos elementos que quedan irremediabilmente perdidos a la hora del traspase de una lengua a otra. Recuerdo como si fuera hoy la sorpresa incurrida cuando leí el Üñümche, el hombre pájaro de Lorenzo Aillapán, al darme cuenta que siempre quedaba una estrofa sin traducir ¿Qué significaba aquello? ¿Acaso fue intencional? ¿Es qué, quizás, había algo ahí, en esas palabras, que no quería contar o sabía que no entenderíamos? Es precisamente de aquella forma el cómo en una edición bilingüe se puede articular como un acto contra-hegemónico, interpelando a cada instante, a que el lector aprenda sobre aquella lengua, produciendo extrañeza a través de la comparación.

2) Edición en Español: Al hablar de una edición en español hay que, necesariamente, hacer una distinción entre poetas que efectivamente son bilingües y aquellos que simplemente no

⁸² Lo que a mi entender es fundamental a la hora de definir qué es lo que realmente marca su posición y postura en torno al sistema cultural es la relación que se establece con la institución literaria chilena, cómo se posiciona el autor frente a ella y dónde y por quién es editada su obra. Sin embargo está es una discusión que se escapa a mis intenciones, sin por ello dejar de ser importante a la hora de comprender el sistema cultural en cual es producida y recepcionada la poesía mapuche.

lo son. Desde mi apreciación una edición de este tipo gana mucho en cuanto a comunicabilidad para el público receptor occidentalizado, sin embargo pierde mucho en relación con su propia comunidad, como forma de revitalizar la lengua. Es en ese sentido que me produce una serie de inquietudes, de molestias, sobre todo cuando un autor maneja ambos idiomas, el propio y el impuesto ¿por qué nace esa necesidad de escribir en español? La respuesta más obvia, desde mi pensar, es que desea ingresar al circuito literario tradicional, por lo que la lucha primordial que se da dentro de los poetas mapuches, sus temáticas principales, quedan supeditadas a ese deseo de pertenecer a la cultura letrada, de ser canonizado, guardado en el museo.

3) Edición en que se alternan ambos idiomas: La característica principal de la poesía producida bajo la técnica del cambio de código, donde en un momento se escribe en español para luego pasar, libremente y sin aviso, al mapudungun es que obliga constantemente al lector a traducir aquello que no sabe, a investigar sobre ese raro idioma que se le presenta a la hora de enfrentarse a esta poesía. Es precisamente en ese momento en que el lector busca traducir aquello que desconoce en el que él se está traduciendo también, obligando al lector a traducirse.

Caracterizada, someramente, la importancia de la lengua escogida a la hora de producir y recepcionar la poesía mapuche, me gustaría abordar y argumentar a través de las temáticas generales de ésta el por qué afirmaba anteriormente que la poesía mapuche se inscribe dentro de las literaturas heterogéneas y que hay que pensarla desde allí, desde la problematización que implica suscribirlas a dicho espacio, como el lugar más seguro en el que puedan estar y desde donde su posicionamiento reivindicativo y político puede actuar, esperando siempre que en un momento determinado, poder afirmar con felicidad: la poesía mapuche ha logrado crear su propio espacio, vete de este encierro y este lugar al cual te han confinado, quítate aquella etiqueta, aquella marca de literatura heterogénea y vuela libre hacia tu cuarto propio. Dentro de las temáticas que me gustaría destacar se encuentran dos: la memoria y la memorización y el sujeto escindido, entre la alienación y la resistencia. Dos grandes temas que, me parece, son constituyentes del quehacer poético mapuche y cuya separación es netamente metodológica, puesto que se encuentran en constante interrelación.

1) Memoria y rememorización: Antes de comenzar con lo que nos concierne, creo que es preciso distinguir y diferenciar ambos conceptos, evitando todo tipo de confusión entre ellos. El primero designa aquellos hechos, vivencias que han quedado ancladas, en mayor o menor medida, en nuestro cerebro, en nuestra memoria y el segundo es el acto mismo de recordar, es la operación consciente de hacer presente aquello que se encuentra en la memoria, a través de determinados procedimientos.

Una de las formas por medio de la cual esta poesía vuelve a traer ese pasado, a la memoria ausente, hacia el presente, es a través de la recreación de “los acontecimientos, los tropos del lengua se lanzan a capturar la polisemia de la guerra, de la violencia, del acuerdo, de la paz”, confundiéndose y entramándose el discurso poético con el discurso histórico, antropológico, sintetizando y conjurando en esta conjunción el pasado con el presente, posibilitando, además, el testimonio del mapuche. Tal es el caso del libro “Ceremonias” de Jaime Huenún, donde polifónicamente conviven las voces del cronista, la voz poética y el sujeto que entrega el testimonio, o el poema de Leonel Lienlaf “Le sacaron la piel”⁸³ cuyos versos iniciales recuerdan momentos de enfrentamiento: Tres veces vino el malón/tres veces lo rechazamos/ pero ahora viene otra vez/ y no podemos luchar. / El winka está disparando.

Otra manera muy utilizada para rememorar es la relación que establece el poeta con sus antepasados, estableciendo una genealogía, dialogando con ellos, en un tiempo inmemorial que es, precisamente, el tiempo de la memoria. Ejemplo de ello es el poema “Descendencia” de Ricardo Loncon Antileo⁸⁴, enumerando a cada uno de ellos, dedicándoles unas palabras, como si ya no estuviesen, agradecido de que los ancestros sigan en la bóveda celeste: Ustedes, mis abuelos/ son ese rostro que flameando llevo al viento/ son mi canto, mi bandera/ que jamás permitiré sea mancillada.

Una tercera forma a destacar de aquellos procedimientos es el de aquellas poesías que establecen una distinción entre dos tiempos, entre el cotidiano y el de memoria, para rescatar, dentro de lo posible retazos de ella. Ambos tiempos se encuentran en disputa, la memoria quiere emerger pero es aplacada ante una cotidianeidad que le impide salir, por lo

⁸³ Lienlaf, Leonel. “Le sacaron la piel”. *20 poetas contemporáneos mapuches*. Comp. Jaime Huenún Santiago: Lom ediciones, 2003, p. 178

⁸⁴ Antileo, Loncon. “Le sacaron la piel”. *20 poetas contemporáneos mapuches*. Comp. Jaime Huenún Santiago: Lom ediciones, 2003, p. 194

que entre ambos se producen cruces, se atraviesan. Es en el tiempo de la memoria donde se encuentra poblado “de lo numinoso, de lo sagrado, de ritos que hacen vivir a los huilliches experiencias que le permiten que el tiempo se “cuaje en el ser”⁸⁵. El tiempo se encuentra desajustado, y es la poesía la que debe intentar desesperadamente volver a ajustar el tiempo. Así, el ser soñado por el otro y el sueño, la comunicación con los antepasados, el resabio de la oralidad, y la re-aparición de los ritos son formas en que la memoria se hace presente. Sin duda Elicura Chihuilaf y todos sus sueños azules constituyen el más claro ejemplo de ello.

Todas aquellas formas de recordar producen “una poética mistificadora y sacralizadora del mundo mapuche, compartiendo un tratamiento ritual y ceremonial de la palabra poética”⁸⁶, que da cuenta de la cosmovisión del mundo mapuche, donde el poeta puede encarnar la función weupufe (parlamentador), y por su parte, la poetiza puede encarnar a la antigua machi, traerles devuelta desde el pasado, por lo que en esta mistificación de la poesía, a mi parecer, se produce la escisión característica de la heterogeneidad, en el momento en que el tiempo del pasado se hace presente hay una fractura, una asimetría que produce una zona de conflicto y ambigüedad. En ese mismo sentido, me parece que es dentro de esta poesía donde la memoria pareciera flotar, aparecer y desaparecer, donde el antiguo narrador Benjaminiano hace su aparición, donde el poeta es parte integral de la comunidad, donde se encuentra capacitado para contar, aconsejar y, también, escuchar, para luego integrar lo oído a la comunidad, en una retroalimentación constante donde la experiencia se vuelve vital. Es por ello que son múltiples las voces que participan de esta poesía, la comunidad se hace presente en esta escritura oralizada.

2) Sujeto escindido: La temática sobre el sujeto escindido aparece, no en el contexto de rememoración, sino que aparece en relación con el tiempo actual, con la sociedad en la que el sujeto se encuentra inserto, con la ciudad, y cómo se relaciona con ella, dada su situación de colonialidad. Bajo mi apreciación, dentro de esta temática podríamos hacer una gran división en torno a dos núcleos, concordantes con la postura del sujeto frente a su situación. Una primera postura intenta, a pesar de lo dificultoso del escenario en que se encuentra,

⁸⁵ Foerster, Rolf. “La poética mapuche huilliche como procedimiento de rememorización”. *Pentukun* 10-11, (1994), p.58

⁸⁶ Cárcamo, Luis. “La memoria se ilumina”. *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea*. Coord. Jaime Huenún. Málaga: Colección maremoto, 2007, p. 388

resistir, por lo que su poética se articula combativamente, el lenguaje a utilizar apunta al disfemismo, a rasgar, a intentar mostrar en toda su crudeza aquella que lo atraviesa, que no es otra cosa que el acorralamiento y persecución con fines disciplinarios a los que se ve enfrentado el sujeto. En esa misma dirección, su poesía apunta hacia el enfrentamiento directo con los colonizadores, donde la resistencia se da desde el discurso público y a la búsqueda de los valores propios, que lo identifican como un sujeto que no pertenece a la ciudad. Bajo esta temáticas encontramos autores como Erwin Quintupil y David Añiñir, cuya crudeza me sorprende desde mi experiencia como lector, donde el poema “María Juana la mapunky de La Pintana”⁸⁷ resalta todos aquellos elementos y me estremece al leerlo y escucharlo, no por su sonoridad, sino por su carácter tabú: Eres tierra y barro, /eres mapuche de sangre roja como la del apuñalado, / eres la mapuche girl de marca no registrada/ de la esquina fría y solitaria apegada a ese vicio. Por otro lado está aquella postura que se asume alienada, cuestiona permanentemente su identidad, el ser mapuche en el siglo XXI, por lo que su retórica se abre al espacio de la ironía, de lo coloquial y da cuenta de ese espacio mapuche híbrido, tenso, como es en el caso de Huenún o del mismo Añiñir. La actitud y la poética, a diferencia de la anterior, es desmitificadora, pero no por ello menos comprometida con la causa mapuche. Catalogar esta forma de abordar la problemática mapuche como heterogéneo se vuelve un poco más complejo. El factor estético cobra mayor importancia, y pareciese que, en algunos casos, lo mapuche pareciese una excusa más que un deber. Sin embargo, sigue estando aquella problemática, que se ve reflejada en esa escisión que vive el poeta, entre dos mundos, fracturado, la cual se refleja en la pluralidad de signos socioculturales de su proceso productivo.

Sin querer seguir avanzando, en descripciones que me parecen atinentes para argumentar en mi favor, pero que sin embargo ayudan a acallar las voces de esta poesía, a la cual quiero libre, para discutir y discurrir sobre ella, con su poder político y liberador, fuera de categorías que la apresen, para que ésta, sea escucha con la mayor vivacidad posible, porque es la forma preferente en que el mapuche aparece y asedia a nuestra sociedad, desde las palabra, que se escuchan muchas veces como ecos, como ligeros susurros, y otras como gritos descarnados, denunciando la tragedia, los golpes y la muerte.

⁸⁷Añiñir, David. “María Juana la mapunky de La Pintana”. *20 poetas contemporáneos mapuches*. Comp. Jaime Huenún. Santiago: LOM ediciones, 2003, p. 11

Es necesario luchar para librarla de posibles ataduras, frivolicaciones y neutralizaciones, pero sobre todo es necesario oír y recibir los consejos que desde ella nos vienen.

Los peligros de la canonización

¿Puede una literatura heterogénea, volverse, repentinamente, en literatura nacional? Si aquello fuese posible ¿Quién decide cambiar su estatuto y cuáles son los movimientos para ello? Y la pregunta esencial antes de iniciar esta reflexión ¿Qué es una literatura nacional y que implica que una determinada obra pertenezca y se encuentre amparada en esta denominación?

Se ha llamado “literaturas nacionales”, desde la historiografía, a aquellas manifestaciones textuales que se agrupan y constituyen el patrimonio propio de una determinada nación. Dicha organización es azarosa y organizada por la trama civil de la historia, y, paradójicamente, el hecho de llevar el epíteto de nacional pareciese garantizar la homogeneidad de los cuerpos textuales que se encuentran dentro de ella y una tradición relativamente coherente, a pesar de lo aleatorio que es la elección de los textos que la componen, confiriéndole a un grupo de cuerpos heterogéneos una homogeneidad. Este espacio, según Cornejo Polar constituiría un “espacio críticamente inteligible”⁸⁸, encontrándose sus textos fijados, con lecturas univocas que no permiten lugar a la crítica, ni la entrada a nuevas interpretaciones, por ello mismo cuesta que estas literaturas sean realmente vivenciadas. Otra contradicción que se desprende de esta noción de “literatura nacional” es que a pesar de su amplitud, deja fuera de ella una serie de variantes, ciertamente contrarios a lo que se quiere constituir como “nacional”, percibiéndose “como una categoría demasiado analítica, incapaz –por esto- de conformar una totalidad suficiente”⁸⁹.

Lentamente nos acercamos a lo central del asunto, imposibilidad de realizar una crítica y obras literarias que quedan al margen de dicha categoría ¿Bajo qué criterios se estable la entrada a dicha categoría? ¿Es que acaso esta selección responde a una decisión política, ideológica? Ciertamente la respuesta a dichas preguntas debiese ser afirmativa, por lo que el concepto de literatura nacional, entraría a cuestionar, también, la validez de categorías menores, como las que se corresponden con las literaturas indígenas, orales, creando un recorte del “objeto auténtico, siempre más vasto, y supondría, asimismo, la vulnerabilidad de los conocimientos derivados de su empleo por la crítica y la historia literaria”⁹⁰.

Volviendo a las preguntas planteadas en un comienzo ¿Cómo una literatura considerada menor puede entrar a ese espacio de las “literaturas nacionales”? ¿Qué implica la entrada de ésta a dicho espacio? Si entendemos a la literatura, a los discursos en general,

⁸⁸ Cornejo Polar, Antonio “El indigenismo y las literaturas heterogéneas, su doble estatuto sociocultural”. *Revista de crítica latinoamericana*. 7-8 (1978), p.69

⁸⁹ Op. cit. 69

⁹⁰ Op. cit. 70

como “la representación semiótica de una ideología”⁹¹, donde el dominio de ésta coincide con el de los signos, es posible entonces, motivar dichos signos hacia una ideología en particular, a través de discursos que se apropien y conduzcan el discurso originario en otra dirección, condicionando nuestra recepción de los discursos y las obras literarias, puesto que ellas se encuentra mediatizada tanto por nuestras percepciones como por lo que ha sido dicho sobre la obra, que se corresponde, precisamente, con lo que se quiere que entendamos, pensemos y creamos sobre ella; la experiencia estética se encuentra nublada, constantemente, por una ideología, que puede ser condeciente o no con la nuestra. Desde mi perspectiva, las literaturas heterogéneas, las literaturas llamadas menores, pueden entrar y ser apropiadas por dicho espacio por una determinada política e ideología, concediéndoles el estatuto de “literatura nacional” en pos de una idea de identidad y de cultura que se alimenta de determinadas obras para crear una unidad ficticia.

Todo ello supone violentar los signos en su constitución, tergiversarlos y hacerlos decir precisamente lo contrario a lo que están intentando decir, o simplemente, callarlos, en un proceso de exorcización que pretende eliminar los fantasmas que habitan en la escritura, aquel componente que le permite a la escritura asediar y alzarse contestatariamente. Es por ello que no es extraño que autores que en su momento se situaron en una posición contra-hegemónica hayan sido cooptados por la institución literaria y se les haya canonizado, restándoles y despojándoles precisamente aquel valor que constituía su esencia. Es decir, se neutraliza “el imperativo político en la tranquila exégesis de una obra archivada”⁹², en una operación que despolitiza en profundidad bajo la imagen de tolerancia la fuerza de esta literatura ¿Desde cuándo Neruda se transformo, simplemente, en un premio nobel? ¿Dónde quedo su componente político, vanguardista? ¿Qué sucedió con García Márquez? ¿Es que acaso todo su escritura cabe en esa categoría de lo real maravilloso? Se procede a debilitar un cuerpo acallando “la revuelta (se acepta la *vuelta* con tal que no vuelva la *revuelta* que inspiró, en un principio, el levantamiento, la indignación, la insurrección, el impulso revolucionario)”⁹³, es decir, se acepta dentro de las literaturas nacionales a tal o cual obra mientras quede en silencio todo lo contestatario, todo lo revolucionario, todo lo fantasmal y

⁹¹ Rojo, Grínor. *Diez tesis sobre la crítica*. Santiago: Lom, 2001, p. 99

⁹² Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*. Madrid: Editorial Trotta, 1998, p.45

⁹³ Op. cit. 45

espectral que pudo tener aquella obra, anestesiándola, exorcizándola, entrando, de tal manera, en un proceso de canonización, que no es otra cosa que la entrada de la obra al museo. Me parece pertinente introducir, entonces, una reflexión sobre el museo, sus implicancias en relación a las obras que entran allí y cómo sus políticas se corresponden con una idea de nación.

Para Déotte el museo es aquel lugar donde se anulan las diferencias, en él, no existe un contraste sustancial entre un “mármol de Miguel Ángel, una máscara dogon, una página dirigida contra Martín Lutero”⁹⁴, puesto que estos objetos son tratados como si fuesen imágenes, despojada la naturaleza de sus defectos, excluidos de su contexto, político, religioso, cultural y privado, además, de todo sentido utilitario; es decir han sido reducidos al estado de cadáver, de ruinas, puesto que es en el museo el lugar donde la ruina se aparece. ¿Qué significa que determinada obra pierda su valor de uso? ¿Qué quiere decir esa imposibilidad de usar? Para Agamben la pérdida del valor de uso conlleva que aquello que “era percibido como verdadero y decisivo”⁹⁵ ya no lo sea más. El autor, llevará incluso más lejos su propuesta para afirmar que el espacio del museo ha llegado a abarcar inclusive a la ciudad, por lo que éste, ocupa “exactamente el espacio y la función que hace un tiempo estaban reservados al Templo como lugar del sacrificio”⁹⁶, pero que sin embargo, en él, es imposible una restitución entre lo divino y lo humano, la participación en el sacrificio. Ahora, el turista, señala Agamben, celebra sobre sí mismo un acto sacrificial que consiste en la angustiosa experiencia de la destrucción de todo uso imposible. El museo es el lugar de la melancolía, el lugar donde es imposible regresar a los objetos su antiguo valor. Es paradójico que un lugar como el museo, que reúne una variedad de piezas increíble, no logre constituirse como un lugar para la memoria, para el acto de la rememoración, sino que todo lo contrario, se vuelve el lugar del olvido, del alzheimer más descontrolada. Si el museo es el lugar de la ruina, del olvido, de la homogeneización de los discursos ¿por qué se encuentra como parte integral de una política cultural? ¿Qué relación existe entre el museo y la nación? Para poder avanzar y escudriñar qué es lo que existe bajo las lógicas

⁹⁴ Déotte, Jean-Louis. *Catástrofe y olvido*. Santiago: Cuarto Propio, 1998, p. 35

⁹⁵ Agamben, G: *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora 2005 :109

⁹⁶ Op. cit: 110

museales y la peligrosidad que implica llevar obras de arte hacia dicho lugar es necesario entrar a cuestionarse sobre lo qué es una nación, desde dónde y cómo se constituye.

Déotte, leyendo a Renan, señala que luego de que Alemania venciera a Francia la idea de nación sería entendida sobre una base étnica, sobre un deber y un derecho justificado y amparado en un ethos, en una lengua y por los intereses comunes de un pueblo singular. En dicho concepto convergen los principios fundadores de raza, de religión, de la geografía como espacio, de la lengua y de la comunidad de intereses. Esta idea de un origen, anclado a aquellos valores, justificaría y legitimaría el reintegro, por parte de los Alemanes de determinadas provincias, por un derecho de sangre, siempre de deber y pertenencia, por lo que la comunidad se constituiría sobre una base, señala el autor, zoológica. Es entonces, que la idea de nación nace bajo la idea de un pueblo “especial” que se empodera de una filiación sanguínea con fines expansionistas, lo que, paradójicamente, puede ser llevado a cabo, también por otros pueblos. Es entonces que nace la pregunta sobre el derecho de los pueblos de disponer de sí mismos ¿es posible que una nación nazca a partir de la anexión sin preguntar, sin el consentimiento del pueblo a anexar? Déotte señala que existe una grave inconsistencia en fundar la idea de nación sobre criterios etnográficos, sobre la noción de raza, puesto que los pueblos se fundan sobre una mezcla precaria de razas y ésta es un devenir; nunca será estable, no es lo que ha sido ni será lo que hoy es. En ese mismo sentido, fundar una nación bajo una política etnográfica no es seguro, puesto que puede volverse en contra de quienes la promueven. De tal manera los criterios de raza, religión e intereses de la comunidad no son suficientes para generar la idea de nación.

Déotte, apunta entonces, que es “la adhesión voluntaria y el consentimiento repetido”⁹⁷ las claves que definen la nación, desprendiéndose de criterios naturales y trascendentes, y que conduce, definitivamente a establecer una relación común con el pasado, a través de la idea de un patrimonio colectivo, común, de un pasado heroico y trágico, conjunción de las lógicas sacrificiales y exaltadoras, donde el romanticismo como movimiento artístico es trascendental para configurar dicho sentimiento, con la idea del

⁹⁷ Déotte, Jean-Louis. *Catástrofe y olvido*. Santiago: Cuarto Propio, 1998, p. 22

“Espíritu del pueblo”, *volksgeist*, atribuyéndoles determinadas características comunes a cada nación. Es precisamente este “consentir el que transforma el “alguien” de la experiencia pre-reflexiva, empírica, en el “nosotros” político, reflexivo”⁹⁸. Este consentir presupone la existencia de un acontecimiento y de la repetitividad del mismo, es decir, de la inscripción de éste en un documento y la posterior archivación del mismo.

De ello se desprende que sólo se puede consentir aquello que ha sido registrado, que ha dejado huellas, por lo que la “archivación produce, tanto como registra el acontecimiento”⁹⁹, el cual además, condiciona nuestra experiencia política con los medios de información, de acuerdo a “protocolos de institución de la memoria nacional”¹⁰⁰, pero ¿qué sucede con aquellos acontecimientos que sucedieron, innegablemente, pero que no fueron inscritos dentro del archivo? ¿Qué ocurre con lo que no se puede inscribir, con lo irrepetible, con aquello que no se puede testimoniar porque pesa una prohibición de decir? Si el acontecimiento no ha dejado huella ¿Dónde hallarlo? Todo ello es decisión del tribunal, de la institución jurídica, que debe asumir su derrota (que no es otra cosa que el triunfo), de no poder registrar el acontecimiento único, irrepetible, sin huellas ni documentos en el archivo que verifiquen su existencia, lentamente, nos vemos enfrentado al arruinamiento de un acontecimiento. El pensar el acontecimiento como ruina habrá la idea de una política patrimonial en conjunto con una política del pasado, en donde el consentir, paradójicamente, no es el conocer dicho patrimonio, sino que se basa en el deseo común de olvidar el pasado, de “adherir por un lado, romper por el otro”¹⁰¹. Se desprende de ello la necesidad, la emergencia, de un proceso de selección por parte de la institución jurídica, del juez, puesto que la tarea no es llevar el conocimiento total de los acontecimientos ocurridos a la nación, sino una fragmentación que simule una unidad, apelando y luchando por construir una memoria que debe promover el olvido. Es en ese sentido que tanto el olvido como el error histórico, la invención de una historia, sean constitutivos a la hora de crear una nación, y es también, un peligro para ella que el historiador, osadamente, escudriñe dentro de sus recovecos. Es de la misma forma, también, en la que se instruye al ciudadano

⁹⁸ Op. cit., p. 23

⁹⁹ Derrida, Jacques. *Mal de archivo*. Madrid: Trotta, 1997, p. 24

¹⁰⁰ Déotte, Jean-Louis. *Catástrofe y olvido*. Santiago: Cuarto Propio, 1998, p. 24

¹⁰¹ Op. cit., p. 27

moderno, apresado entre dos obligaciones: cultivar la rememoración de los sacrificios, de lo que constituye el patrimonio; tratar de olvidar lo más pronto posible las pertenencias al pasado, sin pedir perdón, sin conocer ni reconocer el crimen, sumirse en el desconocimiento total, el cinismo como ley. Es precisamente aquello lo que vincula al museo con la nación y con la política cultural; en ella se da olvido a las pertenencias historias y étnicas, porque “instituye el olvido activo. Porque suspende los destinos”¹⁰².

Es precisamente por ello que insisto en la necesidad y en la urgencia de pensar la literatura mapuche lejos y fuera de la canonización, puesto que es en aquel lugar donde se encuentra expuesta a una serie de peligros, donde su cuerpo puede ser mutilado, perdiendo lo bello que hay en él, pudiendo incluso llegar a arruinarse, a volverse un cadáver que ni siquiera la prosopopeya logre hacerlo hablar. Es necesario y urgente, también recordar nuestra filiación étnica con el mapuche, recordar su existencia, ya que, a mí parecer, con éste se ha procedido de tal manera que no ha sido inscrito, que no hay huella alguna de su existencia, precisamente para que lo olvidemos. Es debido a que no ha sido inscrito, que todavía tiene esa posibilidad de aparecer, de re-aparecer, como un espectro que anuncia el por-venir y que testimonia sobre los innumerables crímenes cometidos en su contra, para construir la nación chilena. Es que nuestra sociedad posee innumerables canceres que la están carcomiendo lentamente, siempre en crecimiento. Curiosamente, este cáncer debiese traer consigo un “sentimiento de vergüenza”¹⁰³, pero lo único que hace emerger es un cinismo aún más dañino y venenoso, imposible de estetizar, ni de contar, puesto que vive del silencio y la indiferencia, de la represión y la enajenación, puesto que, a pesar de todo, nos es más cómodo convivir con él, que enfrentarlo y verbalizarlo. Es urgente recordar nuestro compromiso, nuestra herencia primera con el pueblo mapuche, que clama justicia. El asedio continuará, las re-apariciones se harán cada vez más frecuentes, las voces de los poetas se escucharán cada vez más fuerte, llegando al límite de la estridencia. A lo lejos se escucharán nuestras voces “es que aún no nos encontramos redimidos”, en una justificación eterna de nuestro crimen. El tiempo debe ser ajustado nuevamente, el tiempo debe ser restituido, la justicia debe desempeñar su papel, para que por fin, escuchemos, sin culpa ni

¹⁰² Op. cit., p. 32

¹⁰³ Sontag, Susan. *La enfermedad y sus metáforas*. Buenos Aires: Taurus, 1996, p. 23

remordimiento, el sonido del kultrún, de los ancianos y del poeta. Porque diez veces deben vencer ¡marichiweu!

Bibliografía

Libros:

Agamben, Giorgio. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2004.

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer*. Valencia: Pre-textos, 2006.
- Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2005.
- Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso*. Santiago: Lom, 2009.
- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1998.
- Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002.
- Colón, Cristóbal. *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*. Madrid: Espasa Calpe, 1964.
- Coña, Pascual. *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun/ Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago: Pehuén editores, 2002.
- Corominas, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 2003.
- Chihuailaf, Elicura. *En el país de la memoria*. Autoediciones, 1988.
- Déotte, Jean-Louis. *Catástrofe y olvido*. Santiago: Cuarto Propio, 1998.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- Derrida, Jacques. *Mal de Archivo*. Madrid: Trotta, 1997.
- Fernández Retamar, Roberto. *Caliban*. Buenos Aires: Clacso, 2002.
- Foucault Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México, D.F.: Siglo XXI, 1995.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta, 1992.
- Foucault, Michel. *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.

- Huenún, Jaime. *20 poetas contemporáneos mapuches*. Santiago: Lom, 2003.
- Jameson, Fredric. *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Visor, 1989.
- Le Goff, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Lienhard, Martín. *La voz y su huella*. La Habana: Casa de las Américas, 1990.
- Lyotard, Jean Francois. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1984.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1943.
- Nebrija, Antonio. *Gramática Castellana*. Madrid: La junta del centenario, 1946.
- Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El Andariego, 2008.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura, 2004.
- Rojo, Grínor. *Diez tesis sobre la crítica*. Santiago: Lom, 2001
- Sontag, Susan. *La enfermedad y sus metáforas*. Buenos Aires: Taurus, 1996
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: El problema del otro*. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Williams, Raymond. *Sociología de la cultura*. Barcelona: Paidós, 1981.

Capítulos en libro

- Arguedas, J.M. “No soy un aculturado”. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Santiago: Universitaria, 1996.
- Cárcamo, Luis. “La memoria se ilumina”. *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea*. Cord. Jaime Huenún. Málaga: Colección Maremoto, 2007, p. 388

Colón, Cristóbal. "Carta a Luis de Santángel". *Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Consuelo Varela, ed. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

Derrida, Jacques. "Firma, acontecimiento y contexto". *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1998.

Foucault, Michel. "Diálogo sobre el poder". *Obras esenciales. Volumen III: Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.

Foucault, Michel. "Espacios diferentes". *Obras esenciales. Volumen III: Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.

Montecino, Sonia. "Literatura mapuche. Oralidad y escritura". *Crítica situada. El estado actual del arte y la poesía mapuche*. Cord. García Barrera, Mabel Egle. Temuco: Editorial Florencia, 2005

Stiker, Henri Jacques. "Nueva percepción del cuerpo inválido". *Historia del cuerpo. Tomo II*. Coord. Georges Vigarello. Madrid: Taurus, 2005.

Revistas

Bengoa, José. "Memoria, oralidad y escritura". *Docencia*. 27 (2009)

Cornejo Polar, Antonio. "El indigenismo y las literaturas heterogéneas, su doble estatuto sociocultural". *Revista de crítica latinoamericana*. 7-8 (1978).

Foerster, Rolf. "La poética mapuche huilliche como procedimiento de memorización". *Pentukun* 10-11, (1994), p.58

Páginas de Internet

Navas Luque, et al: Estrategias y actitudes de aculturación: La perspectiva de los autóctonos y de los inmigrantes de Almería, p. 49, en http://www.uned.es/dpto-psicologia-social-y-organizaciones/paginas/profesores/WebIsabel/1104322154637_aculturacion_almeria_lib.pdf

<http://www.vocabularyserver.com/unesco/es/index.php?tema=2825>

