

Eróticas colonizadas, resistencias erotizadas:
aproximaciones al discurso amoroso en *Ceremonias* de Jaime Huenún y *Mapurbe*,
venganza a raíz de David Añiñir

Informe final para optar al Grado de Licenciado en Lengua y Literatura Hispánica con
mención en Literatura
Rodrigo Ortega

Profesor guía: Ignacio Álvarez

Santiago de Chile

2016

Índice

I.	Agradecimientos	3
II.	Introducción	8
III.	Eróticas colonizadas, resistencias erotizadas	12
	A. Historia del pueblo mapuche	13
	1) El discurso del republicanismo	13
	2) Reformas populistas	17
	3) Dictadura Militar	18
	4) Democracia Liberal	21
	B. Deseo y Política	26
	1) Resituando el problema de género	34
	C. La poesía mapuche	37
IV.	Jaime Huenún y la conquista del amor	44
	A. Ceremonia del amor.	46
V.	David Añiñir y la expulsión del erotismo	57
VI.	Conclusiones	71
VII.	Bibliografía	74

I. Agradecimientos

Escribir una “la tesis” supone ponerse a prueba en muchos aspectos. Primero es necesario dar cuenta de todo lo que hemos aprendido durante los cuatro años de carrera. Segundo, es necesario buscar un tema que nos revuelva el estómago para así hacer menos tediosa la investigación, la búsqueda, la lectura que significa tantas horas. Tercero, significa dedicar una cantidad de tiempo enorme que muchas veces se hace escaso, sobre todo cuando la institución académica no considera las distintas realidades de los estudiantes, muchos de ellos intentan hacer calzar los horarios de la universidad con los horarios del trabajo, del cuidado de los hijos, de la vida en general, tener amigos, vincularse, aprender del mundo. Es por todo eso que me interesa agradecer a todas las personas que hicieron posible que esté en este momento entregando “la tesis” (palabra demoniaca del 2016, año del mono y del colgado).

Primero agradezco a mi familia, las mujeres más hermosas valientes y luchadoras que he podido conocer: A mi madre Isabel, por enseñarme lo importante que es para los pobres aprender, superarse y mejorar, sin esas enseñanzas no podría haberme decidido a estudiar una carrera que me apasiona, pero que se hace tan difícil, sobre todo teniendo en consideración las dificultades económicas. A mis tías Karen y Marjorie, por ser las madres sustitutas más hermosas del mundo, sin su cariño incondicional, su apoyo y sus hombros no podría estar en este momento terminando un proceso tan largo y duro. A mi abuela, la Puri, por su carisma y su humor, de ella aprendí a darle cara a las circunstancias con una sonrisa en la cara. A mi primo, Alejandrino, porque creció antes que yo y me enseñó lo importante que es el apoyo sincero. Muchas gracias por ser quienes son y no cuestionar nunca quien llegué a ser, son los mejores y llevo la marca de sus historias, de nuestra población, de nuestros miedos y sueños en el corazón.

Mención especial a Ariel Toro, por ser todo eso que llamamos coloquialmente “amor de la vida”. Gracias por todo, por estar ahí, incondicionalmente, sabiendo que muchas veces me pongo terco y veo que el mundo es terrible, sobre todo para los que tienen el corazón herido. Por los viajes, los sueños y las derrotas, por acompañarme sin plata y con puras ganas a recorrer Perú y Bolivia, a dedo, y dar la cara una semana entera en la carretera sin

bloqueador, con las puras ganas de salir de Chile. Gracias por todos los hermosos momentos, por tipiarne las citas de la tesis, por todos esos gestos de amor que solo tú sabes entregar con las manos abiertas, por hacerme conocer lo lindo de las cosas cuando todo parecía oscurecido por las circunstancias. Sin ti esto no podría haber sucedido, ni muchas otras cosas bacanes que han ocurrido en esta vida. Gracias por los diez años que hemos compartido, por el amor y las heridas sanadas, por hacer que la violencia de este mundo se suavice cuando me miras. Espero que esta etapa que concluye sea el puntapié inicial de todo lo que se nos viene. Te amo.

Gracias a mis amiges de la pobla, al Congo, la Clau, el Pipe, la Momi, la Piña, el Hugo, La Naca. ¡son bacanes cabres! Todas esas tardes de humor, de amor y de resistencia las tendré siempre en mi corazón. Gracias por ayudarme a levantar esta casa que se cae siempre, pero que siempre es un refugio después de la pega y las frustraciones. Gracias por todas esas fiestas donde perdimos los pies bailando, de todas las maldades que hicimos y de las que quedan por hacer. Sin ustedes todo sería muy monótono, he aprendido tanto de sus historias que siento que las vivo. Por eso y mucho más: Gracias.

Gracias al Aquelarre: El Mappy, El Ale y el Jano. Nos unieron las mismas inquietudes, la rabia y el amor, la toma del 2011 en un liceo dominado por los hombres, renunciar a pasar el año con ese plan maldito de “salvemos el año escolar”, por ese año que de toma se volvió tomatera y conocimos juntos la violencia y el amor, por nuestras complicidades e infidencias, por todo eso que nos une: el arte, la revolución, el feminismo. Gracias cabras, solo ustedes son capaces de salir con una peluca a la calle sin tenerle miedo al escupo y al golpe. Gracias por hacerme partícipe de esa locura tan hermosa, de poder llorar con ustedes escuchando Placebo, y luego reírnos con Spin me round de Dead or alive (momento de la verdad). ¡Las adoro! VIVA EL GRUPO.

Gracias a los amigos de la U: La Tamar, por compartir la casa, la esperanza y el corazón. Al Chino porque siempre será un scout y por intentar copiarle el look a Kurt Cobain, A la Feña por ser la más otaku, a la Rossana, por todas esas conversaciones que terminaron enlazándonos de una manera muy extraña y hermosa, A La Guido, La Pato, La Lalo, por ser tan hermosamente fuertes (en todos los sentidos de la palabra) y por acompañarme en la lucha contra el patriarcado, en el humor y en los viernes brutales de jgm, las amo mis niñas. Al

Jorge Alicera, por su corazón humilde y tierno y por su garra, a Diego Lovegood por el amor a Harry Potter que nos unió al comienzo de la carrera, cuando todos eran fan de Bolaño y nosotros seguíamos siendo niños, por el Preumed y su vocación, eres y serás el mejor profe del mundo. A José Herrera, por ser un amigo/enemigo inesperado, por esas discusiones eternas sobre cómo conseguir la revolución, por nuestras peleas de cabros chicos y por el apañe en las cosas universitarias. Mención honrosa a las amigas que se fueron a la puc y traicionaron a la clase, la Babo y la Cam, gracias por esos primeros años donde solo queríamos leer cosas entretenidas y bailar reggaetón y K-pop.

Gracias también a las más duras: La Nikita, la Katari, el Alonso, la Campbell, esas noches de fiesta, de locura y de entrega, gracias por hacerme conocer el lado oscuro de Santiago y por perdernos juntos en los laberintos de la ciudad más gótica que existe. Los quiero mucho. Espero que entiendan que este año me puse más buena porque estaba estudiando para la tesis.

Gracias a los amigos que conocí gracias al Feminismo. A Matías Marambio, por su sabiduría y su apoyo, por las discusiones eternas sobre la modernidad y los intelectuales latinoamericanos, por descubrir casi juntos un referente en Madonna, por la danza, la pasión por el arte y la forma, por todos estos hermosos años de amistad que han ido calando profundo en nuestros corazones, por ser la vecina más apañadora de este santiagóniko wekufe maloliente, gracias por todo amiga, eres y serás una de las personas más especiales del mundo. A Cristian Ferreira, la Cristina, por ser mi amiga pobladora y por su comprensión del corazón y a Francisco Burdiles, por enseñarme lo apasionante que puede ser el mundo colonial, sus letras y colores. A Mauricio Díaz, por el humor y el amor, por la adicción a Príncipe y por mostrarme en la pedagogía un camino a seguir.

Gracias también a las chicas del poder, La Milla, la Kura, La vale y la Gaba, gracias por todos esos copetes en la facultad, por lo hermosas que han sido y por la lucha feminista!.

Gracias a Johanna Berrios, por atreverse a hablarnos de feminismo en un colegio de hombres, por subvertir siempre el currículum estatal y abrir hacia el infinito nuestra mirada y nuestros sueños. Por su amor, su soporte y su entrega, por su familia y su casa, y por obligarme a estudiar literatura. Es lejos la mejor profesora de ese liceo y pretendo bordar mi delantal con la cara de Frida Kahlo cuando me titule.

Gracias a mis profesoras en la facultad: A Lucía Stecher, Alicia Salomone, Carol Arcos, Alejandra Botinelli, A Bernarda Urrejola, a Luz Ángela Martínez, a Darcie Doll, a Natalia Cisternas. Sin ustedes habría sido imposible forjar el camino que he recorrido, su pasión y entrega, sus conocimientos y sus clases abrieron universos profundos donde hundirse.

Gracias a mis profesores: a Ignacio Álvarez, por dirigir mi tesis, por hacerme entender las conquistas de Latinoamérica, por afinar el ojo crítico y por bancarme una tesis que no tenía ni pies ni cabeza, pero que terminó bien después de todo, por su humor y su espontaneidad y ese sombrero que le queda tan re bien. ¡Muchas Gracias! A Cristian Montes, por el cariño y la comprensión, por su bondad y sus clases. A Grínor Rojo, por enseñarme que la poesía es mucho más que palabras anudadas.

A todos ustedes, Muchas Gracias, esto no habría sido posible sin el empuje que me dan siempre. Máxima de fin de tesis: No sirve de nada sacarse puros sietes si nadie te invita a bailar cumbia y a intentar transformar el mundo.

Para finalizar, me gustaría dedicar esta tesis a los mapuches que han sido violentados por el estado chileno. Lorenza Cayuhan Lafkenche, quien tuvo que parir engrillada, sedada y escoltada por gendarmes, a Brandon Hernández Huentecol de 17 años, herido a bala por la espalda por un sargento de fuerzas especiales que aún está libre, a Matías Catrileo, asesinado por la espalda por el cabo Walter Ramírez el 2008, a Jaime Mendoza Collio, asesinado por la espalda por el cabo Patricio Jara en el 2009, a la machi Francisca Linconao, quien se encuentra actualmente en huelga de hambre, alegando su inocencia. A todos ellos y a todos los que siguen luchando ¡Marrichiweu!

“Por qué alguien querría apisonar la tierra,
Un origen donde podría sostenerse el curso de las aguas”

-Nadia Prado-

“¿Soy libre? Hay algo que todavía me ata. ¿O me ato yo a ello? También es así, no estoy
suelta del todo porque estoy en unión con el todo. Además una persona es todo. No es
pesado cargar con uno mismo porque simplemente no se carga, se es todo”

-Clarice Lispector-

“Las palabras se tienen unas a otras un amor,
un deseo
que culmina en poesía

unión del ser y su palabra
palabra con palabra.”

-Cecilia Vicuña-

No basta con unirse al pueblo en ese pasado donde ya no se encuentra sino en ese
movimiento oscilante que acaba de esbozar y a partir del cual, súbitamente, todo va a ser
impugnado”

-Franz Fanon-

II: Introducción

Con el fin de la dictadura cívico militar en la década de los noventa, los movimientos sociales que habían estado dormidos por el peso de la represión militar comienzan a verse nuevamente en la arena política y pública. El movimiento mapuche es uno de ellos. Luego de varios años de repliegue y de organización política, a fines de la década de los setenta adquiere un giro fundamental, inaugurando la fase contemporánea del movimiento

que se inicia en 1978 con la oposición de algunos sectores de la sociedad mapuche a la dictadura militar. Ese año, el gobierno de facto promulgó un decreto que negaba la existencia de la población indígena en Chile (D.L. 2.568), el que fue calificado de etnocida por las organizaciones desde entonces. Desde ese hito se han sucedido distintos ciclos: el retorno a la democracia, donde se alcanzó un relativo consenso sobre la necesidad de reconocer la existencia de la diversidad cultural en Chile, el proceso que concluyó con la aprobación unánime de la Ley Indígena en 1993, y el ciclo actual, que corresponde al quiebre con ese consenso, por lo menos en lo que respecta a los mapuches (Zapata 469).

Así, el movimiento se modula desde varias posiciones, siendo la demanda por la autonomía y la diferenciación cultural uno de los principales ejes de articulación que movilizan a los sectores políticos mapuche. El año 1999, luego de la quema de tres camiones en Lumaco, la resistencia mapuche adquiere ribetes inesperados; sus acciones políticas se radicalizan. De las tomas simbólicas se da paso a las tomas efectivas de los terrenos de las principales forestales instaladas durante la dictadura en territorio ancestral. Se puede leer entonces una línea de progresión que adquiere una mayor intensidad a medida que las demandas por la autonomía se van levantando con más fuerza.

Al mismo tiempo, la década de los noventa le da un espacio importante dentro del campo literario nacional a las escrituras de sujetos de origen mapuche. Luego de mucho tiempo de invisibilización y de exclusión de las producciones literarias mapuche, la crítica especializada se ha volcado a escuchar y a investigar dichos discursos, intentando generar conceptos que permitan un acercamiento a una literatura diferenciada que nace a propósito

de las relaciones interculturales. El espacio editorial, del mismo modo, comienza a publicar las obras valoradas por la academia, generando así un proceso de expansión y difusión de la literatura mapuche en los circuitos literarios nacionales. El mismo año 1999, Jaime Huenún publica el libro *Ceremonias*, sumándose a una lista cada vez mayor de títulos fundamentales para la conformación de un vasto corpus de poesía mapuche contemporánea.

La presente investigación se instala en el espacio intersticial entre la lucha política y la producción de discursos poéticos. Intenta investigar las relaciones que se establecen entre ambos discursos en términos temáticos y formales para generar un espacio de lectura que sea productivo tanto para la valoración crítica de las producciones culturales mapuches, como para el movimiento político de resistencia articulado por este pueblo.

Para ello se pretende hacer una revisión de la tematización del amor y el erotismo en *Ceremonias* (1999) de Jaime Huenún y en *Mapurbe, venganza a raíz* (2005), de David Añiñir, teniendo en consideración los distintos momentos históricos en los que ambos poetas publican sus obras. Este corpus permite entablar un marco temporal que recoge la experiencia de la convulsionada década de los noventa con el libro *Ceremonias* y busca establecer líneas de análisis, a partir de dicho momento, con las producciones más actuales como es el caso de Añiñir. Desde este punto de vista, Jaime Huenún, en *Ceremonias* condensa estéticamente aspectos de la tradición propia mapuche, la recurrencia a los ancestros y al *ethos* mapuche como una manera de hacer memoria, por ejemplo, con elementos de la cultura occidental, llevando así a las articulaciones poéticas anteriores a un grado distinto en términos de la vinculación entre ambas tradiciones y sus consecuencias estéticas. Asimismo, David Añiñir en *Mapurbe, Venganza a raíz* reposiciona el problema del sujeto mapuche en términos de su ubicación geopolítica (la ciudad, no ya el sur o el mundo pre-hispánico) para tensionar desde ese lugar periférico tanto a la propia tradición escritural como también al conflicto mapuche en un contexto nuevo y complejo: las identidades y sus relaciones con los procesos de globalización, que formulan una nueva forma de ser y estar en el mundo y una nueva relación con el espacio de la periferia santiaguina, que no se entiende necesariamente como aculturación.

Poner en diálogo ambas producciones en términos de sus afinidades y diferencias resulta pertinente para generar líneas de análisis y disyunciones en pos de interrogar la tradición misma y sus articulaciones estéticas (formales y temáticas).

Así, en ambas obras representan el amor y el deseo en forma sistemáticos dentro de sus propuestas escriturales. Resulta importante para este proyecto investigar cómo el amor y el deseo están siendo trabajados por los autores y, desde esta perspectiva, entrever las relaciones entre el deseo y el erotismo y sus implicancias políticas y sociales en el presente.

Así, lo que se pretende es una lectura que tenga como foco de análisis al amor y al erotismo, interrogando cómo el discurso amoroso puede vincularse con los procesos políticos del movimiento mapuche. Así visto, surgen varias preguntas que este trabajo intentará resolver: ¿Cuáles son las relaciones que se pueden trazar entre ciertos discursos (políticos, elaboraciones ideológicas) y la producción cultural mapuche (la producción literaria, en particular, la poética)? ¿Es posible establecer una correspondencia entre las variaciones discursivas antes mencionadas, en términos de sus pretensiones políticas y/o estéticas? Y, en ese sentido, ¿cómo se relaciona la producción poética mapuche, en términos formales, con miras a sus recursos estéticos y representacionales, con la coyuntura histórica y las prácticas de resistencia anticolonial?

Con miras a sistematizar las discusiones teóricas y el análisis de mi investigación, se presentará en primera instancia un capítulo que pretende hacer una revisión general de la historia mapuche, para contextualizar los procesos políticos y socioculturales que se van hilando a propósito de la articulación de un movimiento de resistencia, que decanta, como ya lo he señalado, en su formulación autonomista (por lo menos como una de las variantes de la lucha política) en la década del noventa. En seguida, se discuten las relaciones que se pueden establecer entre deseo y política, poniendo principalmente la mirada en los sistemas de producción y regulación de sexualidades en el marco de una estructura colonial. Este capítulo intenta demostrar lo imbricados que se encuentran los marcos de análisis a propósito de las problemáticas que afectan a los sujetos colonizados con respecto a sus procesos de subjetivación, a sus imaginarios culturales y a los discursos que los atraviesan. A continuación, se discuten los principales aportes de la crítica literaria con respecto a la poesía mapuche, intentando delimitar su especificidad dentro del campo nacional y cómo se

posiciona con respecto a la cultura hegemónica. Estos capítulos suponen un piso mínimo para entender el enfoque que se propone. Así, este marco de análisis permite establecer vínculos, relaciones y yuxtaposiciones del discurso poético con el político, teniendo como centro de confluencia la tematización del deseo y el entramado que se teje bajo las lógicas de poder que lo trasuntan. Con el fin de darle una estructura coherente, los tres ejes teóricos se presentan en capítulos separados, pero funcionan como una unidad en el trabajo de análisis poético.

Finalmente, se realiza una lectura exhaustiva del corpus anteriormente delimitado, observando aspectos temáticos y formales que permitan establecer puentes entre deseo y política, por un lado, y las diferencias que adquieren en ambos momentos revisados en sus formulaciones estéticas y temáticas.

III. Eróticas colonizadas, resistencias erotizadas

A. Historia del Pueblo Mapuche

Escribir sobre el origen de la historia del pueblo Mapuche tiene varias dificultades. En primera instancia se hace necesario acceder al pasado pre-hispánico desde los registros arqueológicos que permanecen luego de la colonización española. José Millailén Paillal afirma que es posible fijar la existencia de un *Mundo Mapuche* hacia mediados del siglo XVI, ya que existían registros de palabras en *mapudungun* en algunas crónicas escritas por los españoles (19), que permitiría afirmar la existencia de una unidad cultural, económica y política en ese momento. Sin embargo, los relatos orales, que posibilitan la conformación de dicha unidad cultural, se extienden hacia un pasado aún más lejano y difuso, situado en el tiempo de Xeng-Xeng y Kay-Kay Filu, fijándose en la memoria colectiva del pueblo mapuche como el punto de origen mítico de su cultura (Millailén et al 21). Este trabajo no pretende hacerse cargo de dicha historia, pues superaría en muchos aspectos los propósitos de la investigación, sino más bien dar un panorama general que permita poner en situación el origen de los conflictos que se mantienen en la actualidad y de esa manera dar cuenta de las relaciones que se establecen entre distintos momentos históricos. Para ello, se hace necesario dar cuenta de una proyección temporal larga que muestre ciertos hitos dentro de la historia del pueblo Mapuche. Se tomará entonces como eje principal de dicha proyección, las relaciones establecidas entre el Estado chileno y el Pueblo mapuche, pues es en ese momento donde se conforma el núcleo que le da sentido a esta investigación.

1) El discurso del republicanismo

La tregua alcanzada por el pacto de Kuyen¹ se ve fuertemente afectada por los procesos de independencia de comienzos del siglo XIX. Los procesos de conformación

¹ Las relaciones con la Corona Española fueron conflictivas desde el comienzo de la colonización. Ambas partes beligerantes se enfrentaban para acceder al control territorial. Sin embargo, en 1641 se establece el *Pacto de Kuyen* (o Kullin -Quilín) donde se firma la soberanía entre ambas partes sobre los territorios en conflicto (Bengoa 35). Gracias a esta suerte de “tregua” alcanzada con la Corona Española, “el pueblo Mapuche no solo logra reconocimiento de su soberanía sobre una parte de su territorio, sino asimismo se consagra la pérdida de gran parte de sus posesiones ancestrales”

nacional incipientes y la formulación de una República independiente con respecto a la metrópoli española generan una serie de procesos que terminan traducándose en una expansión territorial hacia el sur del país, con miras a unificar el territorio nacional y homogeneizar a la nación. La empresa de 1861 se entiende como una guerra de ocupación territorial que tiene grandes consecuencias para el pueblo mapuche. “En definitiva, el Estado invirtió fuertes sumas de dinero provenientes de la renta salitrera para abrir la frontera que era concebida como una nueva California capaz de provocar el engrandecimiento del país” (Bengoa 341), despojando de sus territorios ancestrales al mapuche e instalando en ellos a colonos europeos que serían, según el discurso republicano, capaces de adecuarse a la economía chilena. “La ocupación de la Araucanía generó una desposesión territorial en el pueblo mapuche, desplegando un conjunto de dispositivos de disciplinamiento y violencia orientados a internalizar complejos de inferioridad en las futuras generaciones mapuches” (Pairicán 34). Es en este momento donde se podría fijar el origen de las problemáticas que afectan hoy al pueblo mapuche. La expansión del Estado chileno sobre los territorios ancestrales Mapuche dibuja una línea de acción que se basa en una aculturación o *chilenización* del Pueblo mapuche, estableciendo como la cultura hegemónica a aquella que está del lado del Estado chileno y posicionando al Pueblo mapuche como un “otro” que debe asimilarse a los parámetros culturales oficiales. Así, “while the *araucano* from the time of the Spanish arrival was incorporated into nationalist imagery, the Mapuche who survived the Chilean Pacificación were excluded symbolically and materially, paving the way for their erasure throughout the remainder of the century” (Richards, *Of indians* 63).

Luego de la derrota en la guerra de ocupación “es otra la relación entre el Estado chileno y el pueblo mapuche; la cuestión mapuche cambia de carácter, viéndose reducida a un asunto de integración y folklor” (Bengoa 332) por lo que los esfuerzos estatales apuntarán a lograr la asimilación cultural del pueblo mapuche a la nación chilena, principalmente por

(Nahuelpan et al 242-243). Es en este momento entonces donde se fija, de manera efectiva, la pérdida de los territorios ubicados al norte del Río biobío, y se instala una frontera natural entre la Corona Española y el Mundo Mapuche que sobrevive a la matanza de la colonización.

Comentado [ro1]: Dos textos de Richards

medio de la religión y la escuela. El discurso del Republicanismo se disfraza de integración nacional, sin embargo

este intento de incluir a los Mapuche a la nueva comunidad tiene un doble propósito: se trata, por una parte, de incorporar (o reconocer-imponer) a la población Mapuche la condición de chilenos, pero a su vez incorpora el espacio que estos “nuevos” chilenos ocupan con relación a la soberanía de la nueva comunidad (Chile) (Nahuelpan et al 244)

Al otro lado de la cordillera, los procesos de conformación nacional de la República Argentina mantienen ciertas similitudes. La Conquista del Desierto que tiene lugar en 1878 intenta asimilar del mismo modo a los pueblos indígenas de la Pampa y la Patagonia, generando así una fractura transestatal del Wallmapu², dividiendo el territorio mapuche según las fronteras establecidas por los Estados republicanos en expansión. Cito en extenso:

Con la invasión militar chilena-argentina al territorio mapuche a finales del siglo XIX, los Estados vencedores imponen cambios radicales que afectarán estructuralmente a la sociedad mapuche: despojo territorial y el consiguiente reduccionamiento a pequeños espacios, empobrecimiento, imposición de las estructuras de gobierno estatal por sobre la propia institucionalidad mapuche de gobierno, imposición de instituciones y sus políticas de socialización tendientes a chilenizar o argentinizar a la población sobre el paradigma general de lo occidental en donde la educación formal y la iglesia cumplirán un rol de avanzada. La realidad resultante muestra que ello configura un cuadro de dominación, situación que en el último tiempo algunos autores han calificado como dominación neocolonial, colonialismo interno o dominación colonial a secas (Nahuelpan et al 248).

Entender a los Estados-Nacionales del Cono Sur como actores principales de un colonialismo a la interna permiten entrever la duración y reformulación de las estructuras de dominación colonial y todo lo que ello significa, los cuerpos son sometidos a una disciplina colonial que legitima la violencia y las jerarquías socio-raciales, bajo las nociones de

² El Wallmapu se entiende como el territorio ancestral del pueblo mapuche que comprende el espacio oriental *Puelmapu* (tierra del este en mapuzungun) ubicado actualmente en los territorios de la República Argentina, y al *Gulumapu* (tierra del oeste en mapuzungun) situado en el territorio del Estado chileno.

civilización, progreso y desarrollo (Nahuelpan et al 124). La conformación del estado-nación, por lo tanto, está vinculada a continuos procesos de despojo, es por ello que

debemos remitirnos tanto a la acumulación de poder político, económico y/o simbólico de orden colonial, derivados de un acto de conquista y de prácticas de *desposesión* territorial o material que lo hicieron o hacen posible, como asimismo a un modo particular de construcción sociopolítica y cultural que ha propiciado la *desposesión*, colonización de cuerpos y de subjetividades mapuche, bajo las disciplinas laborales, religiosas y escolares a las cuales se le atribuye un carácter civilizatorio (Nahuelpan et al 126 énfasis en el original).

Así, la conformación de los Estado-Nación del Cono Sur están sustentados por esta doble desposesión, en términos territoriales y materiales como culturales. Como consecuencia de dicho proceso, al pueblo Mapuche que conforma el Wallmapu se ve fragmentado e imposibilitado para pensarse como una unidad territorial ancestral bajo las lógicas fronterizas de ambas repúblicas. Pairicán enfatiza: “[N]uestra imposibilidad de abarcar en forma consistente e integral las dos realidades trans-estatales del *Wallmapu* obedece también a consecuencias concretas de la centenaria situación del colonialismo impuesta por esos mismos Estados” (220).

La derrota significó el acorralamiento de las comunidades mapuche en espacios reducidos de tierra. La sociedad postreduccional “se campesinizó y asumió el hecho de vivir como campesinos pobres” (Bengoa 365) cerrándose a sí misma y volcándose en una endogamia y en un conservadurismo cultural férreo (Bengoa 365). Es así donde la comunidad se transforma con los años en el “espacio de la cultura” (Bengoa 366). Por otro lado, los títulos de Merced entregados como avaladores de la tenencia de las tierras reducidas, no son comprendidos por los mapuches, por lo que sus tierras son usurpadas durante varios años. Según José Bengoa, “la usurpación de tierras es uno de los elementos centrales en la formación de la conciencia étnica del siglo veinte. Independientemente de que las tierras usurpadas sean muchas o pocas (en cantidad) en la conciencia mapuche la usurpación ha actuado como elemento catalizador y centralizador de su cultura” (372). Estos procesos de formación de una conciencia étnica son fuertemente impulsados por la violencia que recibe el pueblo, además de la reducción y pauperización de sus tierras, son fuertemente atacados,

siendo la “Marcación de Painemal”³ uno de los hitos más importantes que desatan un fuerte movimiento reivindicativo de la cultura mapuche ancestral.

2) Reformas populares

A comienzos del siglo XX, los Estados-Nación ya se han establecido territorialmente con los procesos de expansión militar: La Ocupación de la Araucanía (1861) y La Guerra del Pacífico (1879), delimitando así el mapa del territorio nacional. La economía se sustenta con la exportación del salitre, lo que genera procesos de transformación sociocultural vinculados a la economía de extracción: comienzan importantes procesos de migración hacia los puntos mineros y a las ciudades, transformando radicalmente la conformación del espacio social en aquellos lugares. El Estado se focaliza en los procesos de modernización que pretenden ordenar y dar un nuevo aspecto a las ciudades, se generan inversiones en obras públicas y avances técnicos en cuestiones de transporte. Sin embargo, los procesos socioeconómicos dan cuenta de un problema importante de pauperización de la vida de los sectores populares. Los sujetos migrantes se ubican en conventillos en las zonas periféricas de la ciudad, con nulo acceso a educación y salud, generando serios conflictos políticos que se traducen en movimientos mancomunados de obreros y proletarios.

La sociedad mapuche postreduccional se ve fuertemente afectada por dichos procesos. La estructura económica sustentada en la extracción minera deja de lado el campo y la extracción agrícola, manteniendo focos de desarrollo y modernización que están muy en discordancia con respecto al campo.

Las preocupaciones de los movimientos populares apuntan sobre todo a la modernización del campo, las reivindicaciones de los campesinos afectan de manera directa al pueblo Mapuche quienes, hasta ese momento, aparecen como actores políticos indiferenciados. Es en este panorama donde aparece la figura de Aburto Panguilef, “quien estructura el discurso mapuche postreduccional, el discurso cultural de los campesinos mapuche” (Bengoa 389) estableciendo un discurso místico que proponía un fuerte arraigo a

³“Un descendiente de la familia Painemal, don Juan M. Painemal, fue secuestrado y vejado por unos agricultores de Nueva Imperial en 1913, y marcado a fuego, como marca de animal” (Bengoa 375)

la cultura tradicional mapuche, reivindicando ritos y creencias por un lado y vinculándose con los sectores movilizados de la sociedad chilena por otro, transformándose incluso en vocero de la Federación de Obreros de Chile (FOCH) en Santiago (Bengoa 392) y llegando a proclamar, en 1932 la “República Indígena” (Bengoa 394). El discurso de Panguilef da paso para la articulación de un movimiento de resistencia posterior, siendo un motor importante en la formulación de la reivindicación mapuche contemporánea.

El proceso de parcelación de la tierra, impulsado en los gobiernos de Frei y Allende, devolvió un porcentaje de tierras importante para los mapuches dentro de los marcos implantados por los Títulos de Merced (Pairicán 45) restituyendo, en cierta parte, la pérdida del territorio ancestral producto de la ocupación de la Araucanía.

Las preocupaciones de los gobiernos populares recogen por primera vez el problema del indígena en términos políticos. “La UP promulgó la Ley Indígena 17.729 que buscó institucionalizar el desborde social que enfrentó al gobierno entre 1971 y 1972. Pero, además, esta ley fue la primera que tomó el carácter de indígena, incluyendo al resto de los pueblos que habitaban en Chile y no sólo focalizándose en el pueblo mapuche” (Pairicán 45). La ley indígena estaba enfocada a institucionalizar el problema de los Títulos de Merced, dándole un sustento legal a los pueblos indígenas para disponer de sus tierras según la comunidad lo conciba. Sin embargo, la Dictadura militar y los procesos de neoliberalización que con ella tienen lugar, anulan los avances con respecto a la jurisdicción sobre los pueblos mapuche. La neoliberalización del país y sus políticas contra-indígenas solo serán restituidas con la vuelta a la democracia, pues “solo la ley promulgada bajo el gobierno de Patricio Aylwin, en 1993, volverá a retomar el carácter indígena” (Pairicán 45).

3) Dictadura Militar

La Dictadura Militar, muy acorde a su programa económico, necesita generar la parcelación de la tierra comunitaria para establecer una economía neoliberal en el campo. Es por ello que la relación que establece con el pueblo Mapuche es tan conflictiva. “Junto con suprimir la política indigenista y ejercer represión sobre quienes habían participado y profundizado radicalmente el proceso de reforma agraria, el régimen militar retomó desde

1978 la política de división de comunidades *mapuche*, cuestión que activó la necesidad de organización” (Pairicán 233). El pueblo Mapuche retoma la reivindicación iniciada por Panguilef y comienza a tener conciencia de su *indigenidad*, poniendo en el centro del conflicto por la tierra reflexiones sobre la cultura propia y ancestral, la identidad mapuche y su vínculo sagrado con el entorno natural, opuesto radicalmente a la lógica neoliberal que se propone desde el Estado-militar.

La política neoliberal de la dictadura de Pinochet promulga la Ley 2.568 que no era expuesta como una ley de división en sí, sino como una ley de regulación de las propiedades individuales o “goces” existentes con anterioridad (Pairicán 243). Un documento oficial en 1981 señala:

Se afirma que la nueva legislación divide las comunidades mapuches, no obstante que no hay tal división ni ha existido jamás tal comunidad” más adelante agrega: “Allí (en la reducción) no existe, ni ha existido jamás, una posesión o explotación comunitaria de la tierra. Cada familia posee y explota individualmente un predio que denominan ‘goce’. Estos ‘goces’, según el gobierno, pertenecerían a los herederos del jefe de la reducción y en la práctica constituirían propiedades y formas de producción individuales. (Pairicán 234)

La Ley 2.568 tiene dos consecuencias importantes: en primer lugar, hace desaparecer al indígena como sujeto jurídico, a diferencia de la ley promulgada en el gobierno de Allende, que le da un estatus legal, y asimismo niega la existencia de una comunidad indígena que funciona como un sustento social para la cultura mapuche; es más, la Ley 2.568 hace explícita dicha desposesión: “[L]as hijuelas resultantes de la división de las reservas, dejarán de considerarse indígenas, e indígenas a sus dueños adjudicatarios” (Pairicán 49). Por otro lado, desarticula la comunidad en función de la instalación de las lógicas neoliberales de producción individual y propiedad privada, liquidando por dos flancos la tenencia comunitaria de la tierra.

Las políticas neoliberales se traducen de manera muy clara en dicha ley, por un lado, busca penetrar en todos los aspectos de la vida, terminando con la tenencia comunal de la tierra e instalando una política individual de producción y propiedad, situando así las lógicas del mercado en todos los niveles posibles. “En el caso mapuche, penetrar en la vida cultural

y comunitaria. La modernización neoliberal necesitaba la atomización social, ya que las decisiones serían individuales” (Pairicán 48).

Por otro lado, la transformación del modelo económico cambia radicalmente la relación con los espacios de cultivo. Posterior al golpe de estado de 1973, se da paso a un “modelo exportador” que tiene serias consecuencias para el medioambiente. El cultivo en las reducciones erosionó la tierra y deforestó los bosques, “sin embargo, las nuevas condiciones institucionales y macroeconómicas alentaron el desarrollo de industrias forestales basadas en monocultivos para la exportación, principalmente especies exóticas de alto crecimiento (Montalva-Navarro y Carrasco 66). El estado fomenta la exportación de materias primas y para conseguir la neoliberalización de la tierra, privatiza grandes terrenos y empresas fiscales que se dedican al monocultivo de pino y eucalipto⁴. Esto afecta directamente a las comunidades mapuche radicadas en las reducciones, las forestales desvían el agua, los cultivos secan las napas subterráneas y cortan el tránsito de los animales, además, la extracción indiscriminada de materias primas afecta profundamente las creencias del pueblo, vinculadas a la tierra y a la Ñukemapu.

Surge entonces, como respuesta a dichas políticas dictatoriales, la necesidad de articulación política Mapuche. La experiencia de organización política campesina, en pos de la rearticulación del campo en manos de la Reforma Agraria es recogida por el nuevo movimiento en articulación. Hacia los años 80 comienza una fuerte rearticulación comunitaria, se hacen varios encuentros mapuches que terminan decantando, hacia los noventa, en una potente organización con fuerza política y lazos étnicos profundos, en torno a la reivindicación y visibilización de la cultura propia y de una identidad autónoma, así “la indigenidad -exógena, uniformadora y peyorativa -sería apropiada y resignificada por los indígenas como parte de una política reivindicadora de la diferencia” (Tricot 33).

⁴ “A fines de 1974, la masa de plantaciones existentes en Chile era de 455.000 hectáreas (gran parte estatales). En 1994 en tanto, la superficie de plantaciones en el país cubre un área de 1.747.533 hectáreas, el 78,8% de las cuales corresponde a pino radiata y el 13,6% a eucalipto (ODEPA, 1995)” (Montalva-Navarro y Carrasco,66)

4) Democracia neoliberal

Algunos autores Mapuche llaman a este momento, *mapuchización* como contrapartida a los procesos de *chilenización* inaugurados a comienzos de siglo por el Estado-Nación Chileno y sus políticas aculturadoras y asimilacionistas. El reencuentro desde la articulación y el pensamiento político con la cultura ancestral genera una serie de procesos que devienen en una forma distinta de pensarse como sujetos políticos, así

el movimiento indígena en general, y el mapuche en particular, han logrado plasmar un conjunto de saberes antiguos en un discurso distinto, pero anclado en una historia común y originaria, que ha servido como instrumento vital para politizar la cultura y culturizar la política, reorganizarse y removilizarse (Tricot 34).

Bajo este nuevo paradigma de organización y autoconcepción, surgen muchos encuentros que pretenden afirmar un *ethos* mapuche reivindicativo, que permita situar la cultura mapuche como el espacio de disputa política desde la diferencia cultural. En 1990 se realiza el “Encuentro de *palin*” en Puerto Saavedra bajo el nombre de Wallmapu Ngulamtuwun. Jorge Pichiñual menciona en ese contexto: “[H]ace 190 años que no se realizaba un encuentro de este tipo, donde asisten Longkos, Machi, Weupife, Negepin y werken” (Pairicán 73). En el mes de agosto de ese año “Aukiñ Wallmapu Ngulam dio un paso más para su proyecto de recomponer Wallmapu, realizó un encuentro con autoridades mapuche en Puelmapu, Argentina, lo llamaron “Reencuentro de la Nación Mapuche” (Pairicán 76). Además, la articulación del movimiento Mapuche está acompañada por un contexto de movilización indígena a nivel continental, que sirve de base para la formulación en términos intelectuales y organizativos y para la conformación de alianzas y estrategias colectivas, ejemplo de ello son el “Movimiento Indígena”, en Ecuador de 1990; el EGTK [Ejército Guerrillero Túpac Katari] en Bolivia, en 1992; los mapuche ese mismo año; y la insurrección del EZLN [Ejército Zapatista de Liberación Nacional] en México, en 1994, cambiaron el transcurso de la historia de los pueblos indígenas” (Pairicán 91).

La respuesta de las autoridades y del estado ante este proceso de revitalización tanto cultural como política (o como sugiere Tricot política-cultural) fue la invisibilización del conflicto. La sordera de las autoridades ante los conflictos Mapuche, producto de las reducciones de tierra y las plantaciones de monocultivo en tierras ancestrales, generan un

clima de confrontación que va *in crescendo* en íntima relación con los nulos espacios de diálogo y la poca preocupación en términos de agendas para la solución de problemas, es más, “ la mayor prueba de ello lo constituye la represión sistemática ejercida contra el movimiento político *Mapuche* en el periodo pos dictatorial, desplegada desde el comienzo mismo de la transición” (Pairicán 225).

Ante la presión del movimiento mapuche, en 1993 se funda la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) que intenta, desde la institucionalidad estatal, levantar espacios de diálogo con el pueblo Mapuche movilizad, lo que genera fracciones importantes dentro de los dirigentes del *Gulumapu* que tenían apuestas más radicalizadas con respecto al accionar político que debía llevar el movimiento. Así, “[f]aced with rising Mapuche mobilisation, the state has instituted multicultural policies to recognise some indigenous rights and promote diversity in Chilean society. Local structures of racism persist, however, and in some cases seem more salient than ever” (Richards, Of indians 60). Aun cuando el discurso oficial intente proponer políticas de interculturalidad o multiculturalidad, la estructura social, política, económica y cultural sigue siendo violenta para las culturas minoritarias, “in simple terms, neoliberal multiculturalism addresses ethnic or cultural concerns without dealing with redistributive ones. Indigenous demands, of course, focus on both” (Richards, Of indians 66).

La reflexión de Richards, a partir de Charles R. Hale tiene importancia en estos términos pues identifica claramente el accionar de las políticas represivas de la Concertación ante el escenario de movilización indígena en el sur. Según Richards, siguiendo a Hale:

[G]overnance proactively creates and rewards the *indio permitido*, while condemning its Other to the racialised space of poverty and social exclusion. Hales calls this “other” the “insurrectionary Indian” ... While the authorised Indian readily embraces integrationist policies and participates unquestioningly in government programmes, the unserrectionary defies the principles of neoliberal multiculturalism by pursuing recognition of ancestral rights and redistribution of power resources (Richards, Of indians 72).

Así, la dicotomía entre el indio autorizado y el indio insurrecto gobierna la respuesta de la Concertación al conflicto, reprimiendo y estableciendo políticas punitivas cuando el

mapuche no adhiere al arquetipo autorizado (Richard, Of indians 72) transformando a los mapuches movilizados en terroristas.

Ante este panorama el movimiento mapuche se radicaliza, usurpa los terrenos de las principales forestales (Arauco, Mininco) y comienza con una política de acción directa basada en las tomas simbólicas de terreno, que decantan, a finales de la década de los noventa, en las tomas efectivas. El hito principal de esta nueva etapa de articulación política ocurre en 1999, cuando luego de una ocupación de terreno, comuneros Mapuche incendian tres camiones de la forestal Arauco en Lumaco. En ese momento, según Pairicán “comenzaba el *malon* con la rebelión de una parte del pueblo mapuche en defensa de su *Itro Fil Mogen*, es decir la totalidad sin exclusión, la integridad sin fragmentación de todo lo viviente” (92). La radicalización del conflicto mapuche o el malón, como designa Pairicán a la movilización indígena, y las nuevas estrategias de resistencia se van imbricando cada vez más con las demandas de autonomía política, económica y cultural. Es por ello que Tricot menciona:

[E]n *Lumako* se plasma, simbólicamente y de hecho, el surgimiento de lo que podríamos llamar el *Movimiento mapuche Autonomista* actual, habiéndose materializado un proceso de tránsito desde las reivindicaciones de índole culturalista y economicista a aquellas de carácter político (Tricot 18).

Para muchos pensadores, Lumaco corresponde un punto de no-retorno con respecto a la articulación política y a la resistencia Mapuche en el Wallmapu, “simboliza el fin y el comienzo de un proceso proteico del movimiento donde se verifica un proceso de “mapuchización” de los marcos interpretativos, un distanciamiento de los partidos políticos chilenos, la emergencia de una nueva dirigencia, la territorialización del accionar colectivo y de la demanda, así como la utilización de métodos no convencionales de lucha.” (Tricot 22).

Las nuevas estrategias políticas (acción directa, toma efectiva de terrenos forestales) generan una nueva organización política importante: La Coordinadora Arauco Malleco (CAM), así dichas “recuperaciones efectivas, que posteriormente la CAM denominó control territorial, propusieron otro camino para lograr la autodeterminación, que a la vez era parte de un proyecto mayor: la liberación nacional” (Pairicán 111), es decir, las demandas de

autonomía se adscribían a un proyecto mayor con miras a la liberación nacional. Cito en extenso:

Para lograr la recuperación nacional, señalaban, se debía crear una articulación política e ideológica mapuche, basada en la cosmovisión e historia. En otras palabras, un tipo de organización propia e independiente, donde tuviera cabida “el *rakiduum* (pensamiento), la *kiñe rupu* (camino de lucha), el *kimun* (conocimiento), toda nuestra espiritualidad, donde nuestros *pu Longko*, *machi* y *kona* refuerzan el *newen* mapuche” (José Huenchunao). Lo antes descrito, era un paso intermedio en la “reconstrucción del Wallmapu” que sería complementado con la recuperación de tierras (Pairican, 132).

Las demandas de autonomía están sustentadas en la reconstrucción del Mundo Mapuche⁵, la búsqueda por la recuperación de la memoria ancestral, el conocimiento milenario, el lenguaje y todo lo que la colonización española y posteriormente la colonización chilena con los procesos de chilenización aculturizadora han arrancado de su lugar en la cultura mapuche. El poder hegemónico ha “intentado desde siempre subsumir la memoria y la historia mapuche, su *mundo* y su *país*, en la memoria e historia chilenas que se instituyen como las únicas válidas” (Tricot 47). La vuelta a la comunidad no solo es un refuerzo identitario y por lo mismo una afirmación política (Tricot 60) sino es también una postura política contra las consecuencias de la instalación de las políticas neoliberales que han deteriorado el tejido social e instalado formas de relación social enmarcadas en la lógica del individualismo.

En este marco de análisis, es importante mencionar que los problemas que afectan en términos locales a las comunidades mapuches, los procesos de reducción de sus tierras, el empobrecimiento producto de la doble desposesión que propone Héctor Nahuelpan, y la exclusión a los espacios racializados de la marginalidad, tienen un correlato internacional

⁵ “El *mundo mapuche* es la conjugación e interrelación de elementos tangibles e intangibles que estructuraron el mundo antiguo y que producen sentido -el sentido mapuche- y que se busca (re) construir en las nuevas condiciones de un estado negador de la otredad” (Tricot 45)

fundamental. González Casanova menciona que “si el colonialismo, el imperialismo y la globalización, en sus variadas formas, son las últimas fuentes de la sociedad dependiente *internacional* y *transnacional*, las comunidades indias y las poblaciones indias son la principal expresión colonial y neocolonial *internacional*.” (González Casanova 302). La resistencia de la CAM por el control territorial no sólo se entiende como una demanda por la tierra, sino como una lucha contra el neoliberalismo transnacional que instala en territorios sagrados para el pueblo Mapuche a forestales de monocultivo que arruinan complemente el sistema natural, secando las napas subterráneas y acidificando el suelo, dejándolo incapacitado para futuros cultivos. Teniendo todo ello en consideración, cabe decir que “si los problemas del imperialismo y la globalización no se entienden sin ver los vínculos de las burguesías metropolitanas y las periféricas, los problemas del colonialismo interno no se entienden sin ver sus relaciones concretas con la burguesía, el imperialismo y el capitalismo transnacional y global” (González Casanova 302). Me gustaría terminar este apartado con la siguiente reflexión:

Ni el estado de América Latina puede comprenderse sin una sociedad multiétnica, ni la construcción democrática, popular y nacional podrá dejar de expresar y representar a esa sociedad. La democracia participativa y representativa de América Latina, para serlo realmente, deberá incluir y representar a las antiguas poblaciones de origen colonial y neocolonial como autonomía y como ciudadanía, o no será democracia (González Casanova 308).

Puede verse entonces una larga historia de resistencia anticolonial que va articulando sus nudos con respecto a las fuerzas foráneas que afectan directamente la vida comunitaria, religiosa, cultural, económica y política del pueblo, hasta que la articulación de demandas políticas ha encontrado como una salida posible en las demandas por la autonomía política y la rearticulación cultural efectiva del Wallmapu.

B. Deseo y política

El deseo es una fuerza importante para el ser humano, gracias a él accedemos a la dicha y transitamos por el mundo. Nos moviliza, nos convoca. Sin embargo, existen relaciones de poder que determinan al deseo, volviéndolo muchas veces un peso que se hace difícil de superar, quitándole así su potencial liberador. Este capítulo explora las posibilidades del deseo y sus formulaciones en contextos coloniales, dando un esbozo teórico que podría ser productivo para pensar relaciones eróticas y economías libidinales distintas culturalmente, en disputa.

Sigmund Freud, en *El malestar en la cultura* (1929), y con el propósito de encontrar respuestas a la problemática que sugiere la pregunta por la “dicha” en lo social, propone una lectura desde el psicoanálisis al problema. Freud menciona que “la palabra ‘cultura’ designa toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres” (88). El problema que trataré se instala en el segundo enunciado, pues “la experiencia de que el amor sexual (genital) asegura al ser humano las más intensas vivencias de satisfacción, y en verdad le proporciona el modelo de toda la dicha, por fuerza debía sugerirle seguir buscando la dicha por su vida en el ámbito de las relaciones sexuales, situar el erotismo genital en el centro de su vida” (Freud 99). La experiencia erótica, relacionada con la pulsión de vida (Eros) es fundamental en la ontogénesis del sujeto. Ahora bien, la cultura posee estrategias para su constitución que funcionan bajo el principio de represión, que se relaciona íntimamente con la economía libidinal. De esta manera “la cultura se comporta respecto de la sexualidad como un pueblo o un estrato de la población que ha sometido a otro para explotarle” (Freud 102), la represión libidinal, el *obstáculo* cultural determinante para el acceso al placer y su realización satisfactoria advierten una confrontación. El acceso al amor, a la realización de la dicha, supone una escisión entre aquellos que la cultura acoge como humanidad y aquellos que son relegados al ámbito de la barbarie⁶, por lo que “siempre es posible ligar en el amor

⁶ Sigmund Freud entiende por bárbaro “lo opuesto a lo cultural” (Freud 91)

a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles la agresión” (Freud 111).

La postura de Freud resulta interesante para pensar la cuestión del deseo, sin embargo, entender al cuerpo material (y social) como una entidad puramente deseante, estrictamente sexual, no alcanza a dar cuenta de las relaciones de poder que se establecen en las sociedades colonizadas. Es por ello que el texto *Eros y Civilización* 1967 de Hebert Marcuse -quien utiliza como base para las reflexiones el texto de Freud antes citado- resuelve en parte este problema.

Hebert Marcuse, a partir de los postulados de Freud, advierte que “la lucha contra la libertad se reproduce a sí misma, en la psique del hombre, como la propia represión del individuo reprimido, y a su vez su propia represión sostiene a sus dominadores y sus instituciones. Es esta dinámica mental lo que Freud revela como la dinámica de la civilización.” (29) Desde esta perspectiva, la represión que el ser humano ha introyectado, y que es necesaria para la articulación de la cultura en términos de su economía libidinal, supone un problema político. Marcuse advierte que el *principio de realidad* y el *principio del placer* están relacionados en términos de la dominación, indicando que existen formas históricas por medio de las cuales el principio de realidad se ha instalado como aquello que organiza la cultura. Así, nos menciona que, si “[Freud] justifica la organización represiva de los instintos por la irreconciliabilidad entre el principio del placer original y el principio de la realidad, también expresa el hecho histórico de que la civilización ha progresado como *dominación organizada*” (Marcuse 45 énfasis en el original). Bajo esta perspectiva es posible entender que “el principio del placer fue destronado no solo porque militaba contra el progreso de la civilización, sino también porque militaba contra la civilización cuyo progreso perpetúa la dominación y el esfuerzo” (Marcuse 50). Si bien el deseo y el goce parecen ser innatos en el ser humano, y su realización lleva a la dicha, los obstáculos que el principio de realidad (entendidos como represión libidinal y culpa, por ejemplo) impone al sujeto están determinados por la situación histórica concreta en la que se desenvuelve. De esta manera, la liberación de la potencia sexual es también una revuelta, una forma de resistencia sobre la dominación organizada del principio de realidad y su impronta represiva. Eros y Polis se unen en esa lucha en pos de la liberación sexual, la libido es aquella fuerza vital que mueve

la praxis humana, por lo tanto, la liberación de las fuerzas eróticas reprimidas sugiere al menos una especie de pretensión de libertad.

Desde un enfoque distinto (pero no discordante) resulta pertinente mencionar las relaciones que se establecen entre el deseo, visto como pulsión o libido en términos psicoanalíticos, con su realización erótica. Georges Bataille en *El erotismo* menciona que la experiencia erótica entrega a los sujetos la continuidad que se ha perdido al momento de nacer, al separarse del cosmos. El autor dice: “Somos seres discontinuos, individuos que mueren aisladamente en una aventura ininteligible; pero nos queda la nostalgia de la continuidad perdida” (Bataille 19), por lo que el erotismo es ese punto donde es posible morir en vida, refundirse en la continuidad del todo. Asimismo, menciona que “lo que está en juego en el erotismo es siempre una disolución de las formas constituidas... una disolución de esas formas de vida social, regular, que fundamentan el orden discontinuo de las individualidades que somos” (Bataille 23) el erotismo entonces posee, en ese anhelo de continuidad, la fuerza de diluir el orden que afirma la discontinuidad del ser. El erotismo hasta este punto se entiende como liberación, como unión, como una forma de resistencia fundamental y anclada profundamente en el ámbito de lo humano. En este sentido, es posible mencionar que los deseos de encuentro en el *continuum* posibilitan al sujeto diluir los límites impuestos por el principio de realidad, es decir, al momento de fundirse en el *continuum* la experiencia cultural parece diluirse al entrar en contacto con el todo.

Siguiendo la línea de Bataille, Octavio Paz distingue tres ejes fundamentales dentro del vasto universo de la sexualidad. Sugiere la existencia de un triángulo entre sexualidad, amor y erotismo, y al mismo tiempo, una teleología, donde la sexualidad se ubica como la parte más primitiva; el erotismo sería la negación de la voluntad reproductiva de dicha sexualidad (Paz 13-14) y el amor su sublimación. Así “en su raíz, el erotismo es sexo, naturaleza; por ser una creación y por sus funciones en la sociedad, es cultura” (Paz 15), el erotismo al mismo tiempo “cambia con los climas y las geografías, con las sociedades y la historia, con los individuos y los temperamentos” (Paz 14). Anclar el erotismo a la cultura y situarlo en un lugar y momento histórico determinado permite pensar distintas formas eróticas y distintas construcciones culturales sobre el amor. Así, culturas diferenciadas se asemejan en la naturaleza sexuada de los sujetos que componen la sociedad, pero son distintas

en la formulación erótica y amatoria que construyen. En ese sentido, el erotismo y el amor son un discurso. Mary Luz Esteban sugiere la idea de un “Pensamiento Amoroso” para denominar la construcción cultural que ha fabricado occidente para entender al erotismo y al amor⁷. Bajo este marco la autora menciona que “en la sociedad moderna, los antiguos lazos comunitarios se rompen y la familia -centrada en la pareja conyugal -se constituye un espacio de responsabilidad y valores cargados de sentimientos. Por tanto, la pasión amorosa se pone en el centro de la reproducción del sistema social, para lo que es necesario una cierta domesticación de la sexualidad” (Esteban 58). La sexualidad, acorde con los postulados de Freud y Marcuse necesita ser domesticada, para ello se instauran ciertas posiciones sociales, simbólicas y culturales que posibilitan esta domesticación. Desde esta perspectiva, Esteban distingue, por ejemplo, el lugar de subordinación histórica de la mujer que, dentro de una relación de pareja debe asumir las tareas de crianza y el trabajo de los cuidados a los que ha sido históricamente asociada (Esteban 61). La “domesticación del amor” se instaura en términos de desigualdad y opresión, pues, para configurar el sistema sexual y genérico diferenciado es necesario primero la exclusión de ciertos sujetos del plano de lo “humano”, relegándolos a espacios periféricos y marginales. Judith Butler permite entender este entramado instalando la idea de una “matriz de inteligibilidad” en términos sexo-genéricos. Según la autora:

Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son “sujetos”, pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. Lo

⁷ “Una determinada ideología cultural, una forma particular de entender y practicar el amor que surge de la modernidad y va transformándose y reforzándose hasta nuestros días. Una configuración simbólica y práctica que influye directamente en la producción de símbolos, representaciones, normas y leyes, y orienta la conformación de las identidades sociales y genéricas, los procesos de socialización y las acciones individuales, sociales e institucionales... Este Pensamiento Amoroso es así el caldo de cultivo, la matriz en la que se constituye en la Era Moderna un orden social desigual. De género, clase, etnia sexualidad... Un orden, asimismo, heterosexual, que implica no solo privilegiar una forma de deseo frente a otras posibilidades, sino una forma de entender las relaciones entre lo masculino y lo femenino absolutamente dicotómica y complementarista. La forma de relación socio-sexual que domina actualmente es una en la que el poder del amor de las mujeres, entregado libremente, es explotado por los hombres. Pero supone también una representación y una organización concreta del parentesco, de la familia y del matrimonio, construcciones todas que van a la vez” (Esteban 47-48)

abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas “invisibles”, “inhabitables” de la visa social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo “invisible” es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos. (Butler 19-20)

Bajo esta perspectiva, es posible observar que la experiencia sexual, erótica y amorosa de la cultura está determinada por discursos y construcciones de poder que determinan el acceso a la dicha, a la plena satisfacción, a la plenitud del deseo, solo para ciertos sujetos específicos. El amor y el deseo están atravesados por discursos de poder que se ligan a estructuras de dominio específicas. Resulta así contraproducente desligar la experiencia sexual y erótica que han construido las diferentes culturas de las estructuras que la determinan en términos discursivos. Michel Foucault ya lo ha mencionado “el sexo no es cosa que solo se juzgue, es cosa que se administra. Participa del poder público; solicita procedimientos de gestión: debe ser tomado a cargo por discursos analíticos” (Foucault 34) sin embargo, en el caso específicamente latinoamericano, los dispositivos de control del sexo están anclados en los sistemas de dominio colonial, capitalista y patriarcal.

Aníbal Quijano da pistas para entender dicho problema:

En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos (Quijano 203).

La “colonialidad/modernidad del poder” permite discutir, desde un plano más bien epistemológico, la relación imbricada entre los sistemas de dominio colonial-capitalista, el pensamiento eurocentrado y, a la luz de ello, la configuración de las subjetividades bajo la idea de la raza desde esos espacios de poder. Sin embargo, su análisis no contempla la relación de dicha estructura con el patriarcado. Así, el aporte de María Lugones y su lectura feminista de esta perspectiva visibiliza la imbricada red que se teje con propósito de instalar la racialización y la engenerización de los sujetos colonizados. El “Sistema moderno/colonial

de género” (Lugones 58) instauration la organización social en términos de género: “[T]anto el dimorfismo biológico, el heterosexualismo, como el patriarcado son característicos de... el lado claro/visible de la organización colonial/moderna de género” (Lugones 59), posicionando así al hombre blanco y heterosexual como el sujeto hegemónico y articulando una regulación sexual y erótica con respecto a las epistemes eurocentradas.

Si bien lo expuesto hasta acá permite pensar las relaciones que se establecen entre política, poder y deseo, para el problema que se determina en esta investigación no es suficiente. Basta dar un rodeo y generar puentes que den luz a los problemas que confluyen. En el libro de Doris Sommer *Ficciones Fundacionales. Las novelas nacionales de América Latina* (2004), la autora hace una revisión exhaustiva de la producción literaria latinoamericana del siglo XIX, específicamente del romance nacional. De esta manera, la autora propone que existe una relación entre la construcción nacional y la construcción del cuerpo sexual tanto en Europa en el siglo XVIII como en América en el XIX, pues “al tiempo que las naciones se estaban construyendo, demarcando meticulosamente sus fronteras y sus recursos, lo mismo sucedía con los cuerpos sexuales que llamaron la atención de Foucault” (Sommer 55).

En el caso específicamente latinoamericano, se advierte que “la pasión erótica no era ese exceso socialmente corrosivo que debía ser sujeto a disciplina en algunas novelas europeas, sino más bien la oportunidad (no sólo retórica) de mantener unidos a grupos heterodoxos, fueran estas regiones competitivas, intereses económicos, razas o religiones” (Sommer 31). Es decir, el tratamiento del amor aparece como una manera de solucionar las crisis políticas y socioculturales que presentaban los estados en formación, uno de estos problemas era principalmente el que atendía las diferencias de raza en el plano social. Bajo este enfoque, y en pos de un acercamiento más bien tangencial al problema se advierte que “el mestizaje era el camino hacia la perdición racial en Europa, pero era la vía hacia la redención en América Latina, una manera de aniquilar la diferencia y construir el sueño profundamente horizontal y fraternal de identidad nacional” (Sommer 56). Lo que propone Doris Sommer es entender al romance decimonónico como una producción estética que alegoriza aquellos problemas que las naciones se ven enfrentadas a superar. Para Doris Sommer, existe una relación alegórica entre las narrativas personales y políticas (58) y de

esta manera se entiende a la alegoría como “un término discutible, pero inevitable cuando se quiere describir cómo un discurso representa constantemente al otro e invita a una doble lectura de los hechos poéticos” (59) así, en términos generales, la alegoría es aquella posibilidad de lectura doble que va desde el discurso personal (amoroso o erótico) hacia el discurso político que soslaya. Además, la autora menciona que: “Al percibir una estructura correspondiente y doble entre el romance personal y la desiderata política, no asigno prioridad a ningún registro en particular. Lo que quiero decir es que Eros y Polis son efectos el uno del otro...” (Sommer 65), por lo que el tránsito desde esa inscripción doble puede darse como un movimiento bidireccional. Por otro lado, lo que concluye Sommer, es que los obstáculos que las naciones (y también los amantes) y los problemas intestinos en el proceso de su formación, son barreras que se han de superar en pos de un ideal nacional integrado y horizontal, por lo que “la aventura romántica *necesita* de la nación, y las frustraciones eróticas *son* desafíos al desarrollo nacional” (Sommer 68 énfasis en el original).

Si bien Doris Sommer entiende que la pasión erótica puede ser alegorizada para superar, por medio de estrategias simbólicas, los problemas que surgen en la conformación nacional, en el caso específicamente mapuche el principal problema que se visualiza como una fuerza opuesta a la construcción nacional o como un *obstáculo* que debe ser superado, es precisamente el estado-nación que comienza a definirse a fines del siglo XIX y que intenta, por medio de distintas estrategias homogeneizar a la nación. Esta diferencia es fundamental, pues permite pensar los procesos de construcción nacional desde la posición indígena. Siguiendo el mapa conceptual que he intentado delimitar, es posible entender que, en el siglo XIX, la fuerza estatal chilena niega la posibilidad de que los sujetos mapuche piensen una nación propia y autónoma, sino que son asimilados por la cultura hegemónica y obligados a *chilenizarse* para así adquirir el status nacional. Es por ello que puede establecerse una paradoja: La nación chilena se construye negando el reconocimiento de la autonomía de la sociedad mapuche, y la sociedad mapuche se construye en oposición y a propósito de tal negación⁸, por lo menos en la formulación contemporánea que inicia precisamente después de las reducciones territoriales.

⁸ Para una discusión más detenida sobre estos procesos, revisar el capítulo A. “Historia del pueblo mapuche”.

Las pretensiones de reconstitución del Wallmapu en manos del *Movimiento Mapuche Autonomista*, para poder acceder a la dicha y desatar el potencial subversivo del deseo, requiere en primera instancia enfrentarse a las fuerzas coloniales del Estado chileno y luego pretende una transformación radical de las estructuras que sujetan los sistemas de dominación colonial en su adscripción global. Pensar el Mundo Mapuche, intentar la reconstitución del Wallmapu y eliminar la frontera que divide el *Puelmapu* del *Gulumapu* (bajo las jurisdicciones del Estado chileno y el argentino) desde una mirada profundamente diferenciada en términos culturales, hace necesaria una lucha contra el colonialismo interno y las políticas multiculturales con enfoque neoliberal que dichos estados sustentan. La imposición de una lengua, una cultura distinta y junto con ello, modos precisos de entender el amor, al género y a la sexualidad tienen su fundamento en las lógicas neocoloniales. La racialización y la engenerización de la población mapuche tiene consecuencias importantes en todos los ámbitos de la vida, disciplinando cuerpos y reorganizando subjetividades a la medida de la cultura hegemónica. Bajo esta perspectiva, Silvia Rivera Cusicanqui propone la idea de “Horizontes coloniales profundos” para entender la articulación y el abigarramiento de los procesos socioculturales y políticos de distintas culturas enmarcadas en estructuras de dominación colonial. Cito en extenso:

El *ciclo liberal* introduce el reconocimiento de la igualdad básica de todos los seres humanos, pero en un contexto como la sociedad oligárquica del siglo XIX, se asocia a un conjunto de acciones culturales civilizatorias, que implican una nueva y más rigurosa disciplina: el proceso de individuación y ruptura con pertenencias corporativas y comunales, el cual se legitima en los supuestos derechos asociados a la imagen ilustrada del ciudadano. Este proceso, que en Europa fue fruto de siglos de homogeneización cultural y económica, resultó aquí articulado con estructuras y prácticas propias del ciclo anterior, [el colonial, que excluida a los sujetos en función del binomio cristiano/hereje a un mundo pre-social y subhumano], convirtiéndose así en un paradójico y renovado esfuerzo de exclusión basado en la negación de la humanidad de los indios (Rivera Cusicanqui 40).

Teniendo lo anterior en consideración, me atrevo a postular que las propuestas producciones poéticas revisadas en esta investigación, van de la mano con las demandas de

autonomía articuladas por el *malón* mapuche de la década de los noventa, es decir, podría establecerse un paralelo entre los romances nacionales que analiza Doris Sommer y las poéticas erotizadas de las producciones literarias mapuches contemporáneas. Así, *Ceremonias* de Jaime Huenún y *Mapurbe, venganza a raíz* de David Añiñir estarían catalizando la experiencia de conformación nacional revisadas por Sommer, pero en un contexto distinto: los proyectos de autonomía política, económica y cultural de la sociedad mapuche con respecto a las políticas neocoloniales del Estado chileno. En este sentido cabría la “lectura doble” propuesta por Sommer: La insistencia en el deseo como temática en las obras que me dispongo a analizar estarían trasuntando alegóricamente ideales políticos que buscan resistir a las fuerzas neocoloniales que regulan a los cuerpos y sus eróticas, plegándose a la lucha por la autonomía y la autodeterminación, que decantarían idealmente en la liberación del deseo y el erotismo.

1) Resituando el problema de género

Puede decirse, por lo tanto, que los procesos de dominación colonial y neocolonial han afectado a los pueblos indígenas desde múltiples lugares, intersectando las variantes de clase, raza y género, sin embargo, es importante rescatar la relación entre el poder político de los estados neocoloniales, sobre sus territorios (la sociedad mapuche post-reduccional y la fragmentación transestatal del Wallmapu) y sobre sus cuerpos (la racialización y la engenerización colonial, por decirlo de alguna manera). Los procesos que han articulado la opresión y subordinación de los pueblos indígenas, marginándolos del espacio de lo humano muchas veces, y otras racializándolos y empobreciéndolos, están íntimamente relacionados con el sistema patriarcal y con la sujeción del deseo al poder que detentan los estados neocoloniales. Así, las relaciones “que se han dado en el contexto de un colonialismo interno, tienen por resultado un comportamiento colonial en el erotismo, el deseo, la sexualidad y el amor “(Paredes 2-3), sin embargo, su articulación aparece “entroncada” entre el “patriarcado precolonial y el occidental”. La denuncia de Julieta Paredes apunta a la existencia de un machismo, en el caso de Bolivia, indígena y popular. Así, “descolonizar el género significa decir que la opresión de género no solo vino con los colonizadores españoles, sino que también había una propia versión de la opresión de género en las culturas y sociedades precoloniales” (Paredes 6).

Sin embargo, el pensamiento indígena boliviano y sus conquistas teóricas con respecto a los sistemas de dominación colonial y patriarcal no ha tenido la misma articulación en la lucha de las mujeres mapuche. Según Margarita Calfio “la lucha era de pueblo y el deseo de no debilitar el accionar de un conglomerado impedía la construcción de un discurso propio de mujeres mapuche” (107). Ante esta perspectiva se hace necesario indagar y reflexionar con respecto a los discursos que se han levantado desde la organización política de las mujeres mapuche, sus relaciones con el estado y con el propio pueblo mapuche. Patricia Richards ha avanzado destejendo el entramado político y cultural de acorde a estos enfoques. Según la autora “despite feminism’s claim to difference, SERNAM’s citizenship discourse focuses principally on the concept of equality” (Richards, *Woman expanding* 49). El discurso del SERNAM puede leerse como una “tecnocracia de género” definida por María Galindo como el “principal vehículo de cooptación del discurso y el lenguaje feministas” (Galindo 58) pues se mantiene ciego a las demandas sobre el respeto y la consideración de la diferencia y restándole así el potencial político y transformador al discurso feminista. Además “in discussin difference, Mapuche women appropriate and subvert the discourse of equal rights and opportunities.” (Richards, *Woman expanding* 50) dándole un carácter político a sus demandas como pueblo, a la diferencia que las mujeres mapuches reivindican con respecto a los privilegios de las mujeres feministas blancas⁹. Ahora bien, las reivindicaciones indígenas mapuche apuntan principalmente a la reconstrucción del Wallmapu. El debate sobre los derechos ancestrales de la tierra se pone como principal eje de acción política, sin embargo, algunos sectores del Pueblo mapuche continúa desplazando los problemas relacionados al género como solucionados ya, en términos de una cultura ancestral articulada desde la complementariedad entre hombres y mujeres. Ahora bien, la investigación de Carmen Diana Deere y Magdalena León es fundamental para problematizar dicho discurso. Ellas identifican la importancia de las reclamaciones indígenas por la tierra

⁹ “By ‘apropriation’ I mean adopting a discourse that calls for an expansión of the concept of equal opportunities to include the priorities of Mapuche women, who do not feel represented by SERNAM. By ‘subversión’ I mean playing on the Word ‘equal’, wich contains a sense of both ‘fairness’ and ‘sameness’, Mapuche women argue that they are *not* the same ant that this is precisely the point: an equal opporititie plan that does not take account of their difference will not result in justice for the Mapuche women” (Richards, *Woman expanding* 50)

principalmente por sus relaciones con el colonialismo y por la importancia que tiene el vínculo con el territorio para la construcción de las identidades indígenas, sin embargo, según las autoras “no existe ninguna garantía de que las autoridades comunitarias cedan la tierra a las mujeres que resultan abandonadas [por ejemplo]” (Deere y León 311), urge, por lo tanto, dar dicha discusión, problematizar, generar tensiones y espacios de diálogo entre las demandas políticas, las construcciones culturales y la percepción que se tiene con respecto a los problemas que afectan directamente a las mujeres mapuche.

Así, la mirada ante estos problemas debe ser renovada y anticolonial. Me interesa citar a propósito de lo anterior a Ochy Curiel en el Encuentro Feminista Autónomo de 2009:

Descolonizar significa entender la historia de opresión histórica que ha marcado el colonialismo en nuestra región y cómo hoy hay una reproducción de esa opresión a través de las políticas neoliberales que coloca al llamado tercer mundo en una situación global desigual frente a los países del Norte, pero además significa entender que al interior de nuestros contextos existen relaciones de poder estructurales, cotidianas que siguen afectando a mujeres racializadas, etnizadas, a lesbianas, a las más pobres, porque a pesar de que se habla de la era post, ellas siguen siendo los escudos principales del patriarcado por no corresponder al paradigma de la modernidad (Curiel cit en Yuderkys 26)

Para la liberación del goce, para poder acceder a la dicha, para poder generar un equilibrio entre las fuerzas opresoras del principio de realidad y darle paso a la experiencia sana del principio del placer, se hace urgentemente necesario descolonizar y despatriarcalizar el cuerpo, las sociedades, el territorio, la política, la economía y la cultura que nos envuelven.

C. Poesía Mapuche

El vínculo. entre la poesía occidental y la “poesía mapuche” es conflictiva desde muchos ángulos. Las relaciones entre la cultura letrada occidental y las expresiones culturales orales generan tensiones que no siempre se resuelven en un “mestizaje” o “hibridación” total que solucione las distintas expresiones culturales. Para comprender la complejidad a la que nos remite el estudio de la literatura mapuche, es necesario hacer un panorama de la crítica especializada actual, puesto que puede ser entendida desde diversos ángulos, no necesariamente coincidentes.

Iván Carrasco, en primera instancia, acuña el término de “Poesía etnocultural” para referirse a las producciones literarias de sujetos indígenas insertos en contextos donde su cultura se entiende como minoritaria con respecto al resto de la población, así

La literatura etnocultural se produce en la intersecciones de dos o más culturas en contacto o superpuestas en la sociedad global étnicamente heterogénea, en la posibilidad de reflexión crítica y autocrítica que permiten o posibilitan la educación, la cultura, la institución literaria predominantes en ella, en los espacios de articulación de dos o más textualidades en contacto o parcialmente paralelas, como son la escritura artística de origen europeo (literatura), las etnoliteraturas indígenas (orales o recuperadas por la recuperación, la transmisión y/o la traducción) y las literaturas criollas originada a partir de la primera (Carrasco, La poesía 177)

Bajo esta perspectiva se posiciona a las etnoliteraturas como aquellas expresiones que se producen en las intersecciones de las sociedades que comparten un territorio, pero no necesariamente una lengua y una cultura, por lo que se generan relaciones de intercambio simbólico. Así, esta literatura puede definirse como “un tipo artístico de textualidad bilingüe o polibilingüe, fundada en la experiencia de interacción de grupos étnicos portadores de culturas, tradiciones artísticas, lingüísticas, y textuales diferenciadas, que confluyen en el marco de la sociedad global donde comparten formas de vida, espacios, acontecimientos y experiencias” (Carrasco, La poesía 177), y tiene como características fundamentales la “codificación doble o plural”, el “registro doble o plural”, el “collage etnolingüístico”, la

“intertextualidad transliteraria” y “la enunciación sincrética, intercultural o heterogénea (Carrasco, La poesía 178).

Sin embargo, este concepto ha ido paulatinamente variando hacia otras modalidades que advierten más directamente un diálogo entre las culturas diferenciadas. Así, se acuña el concepto de “Literatura intercultural” que se entiende desde

una concepción integradora, dinámica y abierta de la sociedad, por lo tanto, propia de un tipo de comunidad consciente de su etnocentrismo, alejada de criterios chauvinista excluyentes y dominantes, que valora la variedad, la reciprocidad y el respeto por el otro en la interacción cotidiana e institucional, un espacio de encuentro, diálogo, intersección o confluencia de culturas en la cual nacen formas nuevas de convivencia y comunicación y discurso (Carrasco, Literatura intercultural 65).

Esta perspectiva advierte la situación dialógica y fronteriza de las producciones poéticas mapuche, es decir, ambas culturas se encuentran imbricadas y convocadas a la lectura. Además “su peculiaridad consiste en la trasgresión o ruptura de la norma homogeneizante impuesta por los cánones europeos, para fundar un ámbito de dirección de una experiencia plural, heterogénea e interétnica del mundo, opuesto a las formas masificadas homogeneizadoras del neoliberalismo globalizante que invade todo, constituyéndose en un discurso de resistencia ante las culturas hegemónicas” (Carrasco, Literatura intercultural 71) por lo que podría resultar operativa dicha definición. Sin embargo, desde mi perspectiva, este enfoque puede invisibilizar los problemas políticos que arrastran los sujetos colonizados, sobre todo en un contexto global, pues el foco está puesto en la interacción cultural -muy necesaria- pero no en los conflictos de dominación neocolonial que determinan dichas producciones. Además, la interculturalidad supone, desde mi punto de vista, relaciones horizontales entre las culturas dispuestas al diálogo y al crecimiento mutuo, pero esto no es necesariamente correcto si se piensan las relaciones entre una cultura minoritaria que ha intentado ser asimilada por la cultura hegemónica.

Aun así, se entiende a la poesía mapuche como una construcción discursiva que aparece enclavada en una relación conflictiva entre ambas culturas. Para Iván Carrasco “la poesía mapuche es resultado de una construcción literaria, cultural e histórica en colaboración entre poetas mapuche, que escribieron sus textos, investigadores huinca que supieron

valorarlos e introducirlos en el contexto de la poesía general y en el sistema literario chileno” (Carrasco, La construcción 107), pues, si bien todas las culturas han creado formas artísticas, no todas ellas son consideradas “arte” en el sentido moderno, pues aquellas producciones de carácter oral han sido relegadas al espacio del folklor (Carrasco, La construcción 109) por lo que no alcanzan el estatus necesario para ser legitimadas desde la episteme occidental. Desde esta perspectiva

La construcción de la literatura mapuche implica una serie de factores textuales, históricos, socioculturales, étnicos e ideológicos en el ámbito de una sociedad original antigua, monolingüe y monocultural, que ha evolucionado, a pesar de la discriminación y el despojo, hasta llegar a formar parte activa, beligerante y crítica de una sociedad intercultural no asumida plenamente en cuanto tal por los distintos actores, en la que existe una desarrollada institución literaria de origen europeo de alto rendimiento y una coyuntura actual dominada por el neoliberalismo y la globalización. (Carrasco, La construcción 110)

Lo anterior es muy discutible, principalmente porque entiende a la sociedad mapuche original como monocultural y monolingüística, invisibilizando las relaciones con otras sociedades indígenas. Además, la idea de la “evolución” si se relaciona con los proyectos occidentales decimonónicos, puede leerse como una forma de “civilización” de la sociedad mapuche, que no ha alcanzado el estatus europeo “de alto rendimiento”.

Me parece más acertada la concepción histórica de la literatura indígena propuesta por José Carlos Mariátegui. Para el autor “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. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla” (Mariátegui 289).

Desde esta óptica es posible iluminar las distintas periodizaciones que se proponen para entender el proceso de la literatura mapuche en relación con el contacto con la literatura occidental o metropolitana.

Iván Carrasco propone tres momentos-manifestaciones para entender dicha teleología; En primera instancia posiciona lo que él considera la “manifestación intracultural de una etnoliteratura” que supone la expresión propia de la comunidad mapuche antes del contacto directo y reiterado con la cultura winka, por lo que

las expresiones artísticas de la oralidad se fundan en tradiciones ancestrales que se desarrollan mediante el uso de géneros diversos entre los que han permanecido los *epeu* (relatos o narraciones), los *iil* (cantos), con sus *variaantes llamekan, nēñëuliin, kollon, paliwe, awarkudewe*, además de *konew*, entre otros, determinada por la censura de la comunidad y tendiente a la repetición y conservación (Carrasco, La construcción 111).

Un segundo momento consistiría en la “Oralidad Inscrita” que apunta al rescate de expresiones orales propias de la cultura mapuche y que “se adecua a las posibilidades y exigencias de la escritura occidental mediante los alfabetos existente y otros elaborados ad hoc” (Carrasco, La construcción 112) y, finalmente, “La expresión propia” donde los sujetos mapuches son capaces de producir, en un momento inicial, de forma cooperativa con sectores del campo literario chileno-occidental, para luego reivindicar la autonomía con respecto a dicho sistema literario.

Plegándose a dicha perspectiva, Maribel Mora propone una periodización para entender los procesos de instalación de la literatura mapuche en el campo literario chileno que resulta operativa. Para ella existen tres momentos que aglutinan ciertos procesos importantes, el primero de ellos constituye “las primeras publicaciones Mapuche y las inclusiones fallidas ... que abarcaría desde 1897, año en que Lenz reconoce la existencia de una ‘literatura araucana’, hasta 1930, marcado por el florecimiento de los movimientos sociopolíticos y las organizaciones mapuches” (Mora 322), este es un momento de tentativas y aproximaciones tímidas a la escritura y a la difusión. En segunda instancia Mora distingue un momento que llama “Los adelantados de la producción poética Mapuche y su exclusión del campo intelectual (1930-1966) ...que muestra la escritura y difusión de poesía Mapuche al interior de organizaciones e instituciones de diverso tipo” (Mora 322) que se difunden dentro de agrupaciones mapuche, de manera más bien precarizada, pero que no consiguen ingresar en el campo literario chileno pues aún mantienen un status diferenciado. Sin

embargo, “en estas décadas se siguió produciendo y registrando literatura Mapuche tradicional, se perfiló con claridad la intención de conformar una poesía Mapuche que dialogara con la tradición de la poesía moderna y se mantuvieron vigentes los registros testimoniales” (Mora 322). Es en este momento donde se comienzan a cimentar los espacios de diálogo e interculturalidad que menciona Iván Carrasco, para luego constituir una nueva etapa dentro del proceso de la literatura mapuche que Maribel Mora denomina “La visibilización de la poesía Mapuche y su inclusión en el campo literario (1980-2000) que corresponde a las publicaciones en diversas instancias literaria y el florecimiento de la poesía a ambos lados de la cordillera” (Mora 311) además, “surgen serios intentos por promover las producciones literarias mapuche, creándose en Temuco la Organización para la Literatura Mapuche (OLM) y la Editorial Kume Dangu.” (Mora, 323).

Es importante rescatar la relación que establece la autora con respecto a las líneas que lleva el movimiento político mapuche, pues ambas genealogías se yuxtaponen de manera significativa. Así:

primero, a fines de los 80 existía ya un grupo de escritores Mapuche que en distintas zonas del territorio nacional habían accedido a ciertos espacios de divulgación literaria; en segundo lugar, en los noventa se generó un movimiento Mapuche reivindicativo que acogió de una forma u otra a estos poetas; en tercer lugar, la recuperación de elementos culturales propios y la necesidad de enunciarse desde su filiación Mapuche pasó a ser un elemento central en el movimiento. Así, lo que había sido un punto ciego en los ochenta, cuando algunos poetas fueron publicados sin mención alguna a su origen, se resolvía ahora con un fuerte discurso identitario (Mora 329).

Las producciones actuales de la poesía mapuche han ido profundizando sus temas en términos culturales e identitarios, negociando en primera instancia con el campo chileno-occidental para luego ir conquistando, de manera tímida, su voz autónoma y diferenciada. Bajo este enfoque:

se puede señalar que la poesía Mapuche, al producirse por agentes que forman parte de una nación originaria que pierde su autonomía política a fines del siglo XIX y cuyo territorio y ciudadanía se divide en dos – Mapuches chilenos y Mapuches argentinos-

, surge tanto desde los márgenes de las sociedades en que se inserta en su nueva condición de dominado, como desde los márgenes del campo literario, donde negocia de diversos modos su inclusión (Mora 307).

Desde esa marginalidad a la cual han sido relegados los sujetos mapuches es donde su poesía adquiere un carácter de resistencia. Para dar cuenta de las fricciones que se producen en ese conflicto, su actualización y continuidad a lo largo del tiempo, y los procesos socioculturales que surgen a partir de las relaciones de frontera, posiciones de diálogo y de interculturalidad, Mary Louise Pratt forja un concepto que permite entender las problemáticas del colonialismo en dicha dinámica de umbral : “zonas de contacto” que son “espacios sociales donde culturas dispares se encuentra, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación, tales como el colonialismo, la esclavitud, o sus consecuencias como se viven en el mundo de hoy” (Pratt 31). Además, vale advertir que producto del choque cultural se han generado procesos de transculturación, ya que “si bien los pueblos subyugados no pueden controlar lo que la cultura dominante introduce en ellos, pueden, sin embargo, determinar (en grados diversos) lo que absorben para así, cómo lo usan y qué significación le otorgan” (Pratt 32). En ese proceso selectivo se adquieren ideas, formas estéticas, por ejemplo, que le entregan herramientas distintas a los sujetos para que puedan idear formas de resistencia, gestos profundamente calibanezcos¹⁰. Una de esas herramientas fue la escritura, que luego de usos que se le entregaron y variadas transformaciones, deviene una forma de contribuir a la descolonización.

Desde una perspectiva concomitante, Mabel García menciona que:

el actual discurso poético mapuche inscribe, desde su propuesta de origen, un sujeto textual que se instaura en y desde una focalización centrada en una pertinencia

¹⁰ Roberto Fernández Retamar en su ensayo “Calibán”, menciona lo siguiente: “Nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Calibán. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos estas mismas islas donde vivió Calibán: Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para entenderse con él: ¿Qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma para maldecir, para desear que caiga sobre él la «roja plaga»? No conozco otra metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad” (Fernández Retamar 25)

cultural específica, la ancestral; punto de vista desde el cual evalúa las relaciones individuales y colectivas en la sociedad occidental, particularmente la del contacto con la sociedad chilena (García 33).

La autora menciona que el discurso de la interculturalidad se ha ido transformando para devenir *discurso de indigenidad*:

Este discurso busca construir sus propios argumentos con que afirmar la condición de la diferencia cultural, la denuncia de los atropellos históricos y el rescate de los elementos ancestrales; y lo hace a través de los diversos recursos y mecanismos discursivos que tanto el canon poético como el canon cultural le permiten vincular y reformular con un propósito (García 66).

Bajo esta perspectiva los autores estarían revisando críticamente discursos y representaciones que los han articulado históricamente como el *otro* de la sociedad, sujetos marginados y excluidos que ahora están en condiciones de revertir dichas construcciones y generar formas nuevas de resistencia desde el ámbito discursivo, apropiándose del lenguaje y de los códigos del colonizador para así resituarse críticamente contra dichos discursos.

Así, a la luz de esta misma línea se instala Hugo Carrasco, quien menciona que “en términos globales, puede proponerse la hipótesis de que la tendencia actual de la poesía *mapuche* es la resistencia cultural, apoyada en la apropiación de elementos claves de la cultura *winka*” (86). Es decir, la cultura mapuche se está nutriendo de la tradición dominante para revertirla y resignificarla, y de esa manera resistir la situación de racialización a la que han sido empujados por los discursos dominantes y el poder político.

IV. Jaime Huenún y la conquista del amor

Un acercamiento a la obra *Ceremonias* de Jaime Huenún debe considerar, inicialmente, aquellas aproximaciones y discusiones teóricas previas. Es por ello que, a modo de introducción de este capítulo, traigo a colación lo que se ha dicho sobre la obra, las perspectivas que intentan explicarla y que entregan un sustrato importante para su análisis.

En primera instancia, Maribel Mora propone que “[Jaime] Huenún, en su libro *Ceremonias*, aunque desarrolla una poética que invoca a una genealogía originaria, no se detiene en la construcción de una identidad idealizada o desproblematizada. Trata más bien de dar cuenta de la diversidad interna de una realidad williche conflictuada por la historia.” (Mora 332). En tal sentido, posiciona la escritura de Huenún en un espacio heterogéneo y multidireccional. Esto se relaciona con lo que Lucía Guerra llama como “Poética de la memoria”, donde el proceso de “reconstrucción del sujeto fracturado se realiza a través de la historia de su pueblo mapuche y la historia propia en los entornos de la cotidianeidad familiar” (Guerra 91), dando cuenta de una naturaleza conflictuada y escindida del sujeto en términos de un pasado anclado en la memoria familiar, que no puede habitarse sino desde los relatos-retazos que se coleccionan y que permiten articular un discurso reivindicador de dicha memoria. Afirma Guerra que:

la poética de la memoria se intersecta en la poética del desamparo urbano y produce un entrecruce desestabilizador entre lo rural mapuche de carácter ancestral y la modernidad de la ciudad chilena. Al mismo tiempo, en la nación como comunidad imaginada, cuya cohesión se sustenta en el material impreso tales como libros y periódicos, más otros medios de comunicación masiva, se intersecta otra noción de comunidad fundada en la familia, el territorio sagrado y la oralidad (94).

y ambas nociones aparecen tensionadas en el espacio heterogéneo de la ciudad. Asimismo, Sergio Mansilla propone que Huenún

a partir de su condición de hijo-nieto-padre mestizo, elabora un proferimiento lírico que se nutre de la “ensoñación” en el sentido indígena del término: un sueño en vigilia que es rememoración de hablas de los vivos y los muertos quienes “participan” de una conversación que cruza los límites temporales y territoriales de manera que la

memoria del ayer, la visión de lo lejano y la observación de lo presente en el aquí y el ahora se tornan una imbricada trama que no admite separaciones ni delimitaciones entre lo real y lo irreal por ejemplo (Mansilla 71).

Lo que destaca en su lectura es la condición de *mestizo* del autor, quien transita entre el registro tradicional mapuche, el sueño indígena [*pewma*] y en ese tránsito se va tejiendo una relación entre la memoria y los ancestros que revitaliza la cultura propia, sugiriendo encuentros y tensiones con el discurso poético occidental. El autor entiende a la poesía como una manera de insubordinarse ante el orden colonial, pues les permite a los sujetos mapuche “construir su propia modernidad emancipatoria; precisamente la poesía en el campo estético, es la punta de lanza de esta insubordinación” (Mansilla 49). Bajo esta óptica, el discurso poético de Huenún puede ser leído como un discurso de resistencia poética-cultural porque

organiza su decir alimentado por una actitud de compromiso con la construcción de una narrativa etnocultural de insubordinación, no solo contra la “historia dominante”, sino -y quizás sea lo más importante- contra la “otredad” que esa historia dominante fija y administra a su medida. Su insistencia en el mestizaje como categoría basal de la escritura no sería sino la insistencia en el reconocimiento de una heterogeneidad cultural fundante: el rol de poeta mapuche huilliche no es ni puede ser incompatible con el rol de poeta moderno ... Mestizaje, entonces que no hay que verlo como “síntesis”, sino como una categoría sobre lo que se funda un discurso múltiplemente situado (Mansilla 57).

Es entonces desde este *mestizaje* estético donde Huenún se permite la apropiación de elementos de la cultura mayoritaria en función de articular un discurso que dé cuenta de las construcciones que dicha cultura ha creado para legitimar la violencia colonial. Desde mi perspectiva, entender a Huenún desde ese diálogo intercultural resulta pertinente para pensar y analizar su obra, los referentes aparecen imbuidos en este dialogo que posiciona a la cultura subordinada en conflicto con la cultura mayoritaria.

Ahora bien, el texto de Huenún está separado por tres capítulos: El primero de ellos “Ceremonia del Amor”, que tiene ocho poemas. El segundo se titula “Ceremonia de la muerte” y consta de cuatro poemas, y finalmente “Ceremonia del regreso” que tiene diez poemas.

La disposición de los capítulos arma un entramado de significaciones interesante: en primer lugar, se ubica la “Ceremonia del amor” que pone en discurso una reflexión sobre el amor y el deseo que está íntimamente relacionado con “la ceremonia de la muerte”, la fuerza negativa del deseo, su realización máxima. Y, por último, la “ceremonia del regreso” que le da potencia política al poemario. Esta investigación se hará cargo de “Ceremonias del amor”, pues es en aquel apartado donde se tematizan las relaciones entre el erotismo que pretendo vislumbrar.

1) Ceremonia del Amor

El poema que abre el poemario se titula “Ceremonias del Amor”, constituye, en términos generales, una reflexión sobre el erotismo y el deseo. Se presentan en el poema dos fuerzas antagónicas que están íntimamente imbricadas:

Los árboles anoche amáronse indios: mañío e ulmo, pellín
e hualle, tineo e lingue
besáronse raíces e barbar e renuevos,
hasta el amor despertar
de las aves ya arrulladas
por las plumas de sus propios
mesmos amores trinantes (Huenún, 17-18).

Para comenzar, cabe advertir el registro utilizado por el autor. En primera instancia los conectores están dispuestos a la usanza del español de Ercilla, la *y* es reemplazada por la *e*. Del mismo modo, se utilizan arcaísmos como en el caso de *mesmos*, actualizando y apropiándose al mismo tiempo del lenguaje imperial para generar un discurso heterogéneo donde se intercalan los nombres de árboles y flores en mapuzungún y la lengua del primer momento de colonización. Esto puede leerse como una manera de actualizar el problema del colonialismo en términos estéticos, estableciendo así un paralelo entre la dominación imperial española y los problemas que trae el colonialismo interno en la contemporaneidad. Por otro lado, la insistencia de los proparoxítonos le entrega al poema un ritmo galopante, casi marcial, que recuerda al sonido del *kultrum* y que le aporta una potencia significativa.

El poema se articula en términos dicotómicos, lo blanco se contrapone a lo negro, así como la luz se contrapone a la oscuridad. Es posible advertir que, en el terreno de lo nocturno, son los árboles quienes comienzan la ceremonia del amor. La naturaleza se *anuda* en el deseo, las raíces se besan despertando las aves, tópico occidental muy arraigado que relaciona el vuelo y el canto de las aves con la escritura poética. De esta manera el amor despierta el canto, posibilita el inicio del decir poético, arrullado o dormido en los dominios de la naturaleza. En este momento inicial, el despertar provocado por el amor se contrapone con la fuerza que se le opone y que aparece como antagónica:

Mesmamente los mugrones huincas
entierráronse amantes, e las aguas
cholas abrieron
sus vertientes alumbrando, a sorbos
nombrándose, a solas e diciéndose: aguas buenas,
aguas lindas, ay pero violadas somos aguas Rahue,
plorosas Pilmaiquén, floridas e parteras e aún felices
las arroyos que atraviesan como liebres
los montes e los cerros (Huenún, 18).

Del mismo modo que el amor poético despierta la voz arrullada, la fuerza de “los mugrones huincas” se *entierra* en el dominio de lo natural. Es posible, forzando un poco la interpretación, determinar que aquel enterramiento le asigna una violencia al gesto, el *winka* como sujeto colonizador, se introduce dentro de dicho dominio, apropiándose de la tierra como un amante. La naturaleza femenizada, esas “cholas aguas”, ante dicha violencia se abre perdiendo su nombre, lo que puede ser leído como una sinécdoque de la pérdida de la identidad o bien su modulación forzada a propósito de la violación y las consecuencias socioculturales que tiene en términos del mestizaje forzoso. De este modo, ante la violencia y la violación aculturadora las aguas plorosas intentan resistir a la pérdida “nombrándose a solas”.

Bajo este orden de cosas es posible entender el conflicto en términos alegóricos: el poema se abre instalando temáticamente la relación entre el dominio territorial y cultural con el amor y el erotismo, entendido desde dos posiciones: en primera instancia como aquella

del amor mapuche, puede entenderse como la conceptualización de un eros diferenciado con respecto a la cultura hegemónica, y tiene sus características propias. Así, se encuentra anclado en los territorios del sur y se desata principalmente en el dominio de la naturaleza (la Ñukemapu) y de la noche. Su actualización a finales de la década de los noventa tiene una impronta política fundamental: las estrategias del discurso poético de Huenún, que revisita la tradición mapuche para establecer un diálogo intercultural con la cultura hegemónica y que se articula bajo la noción de mestizaje como la entiende Sergio Mansilla, al proponer al huilliche-amor como una forma distinta de entender el deseo, lo revive y lo reinstala como una alternativa moderna dentro de un panorama de violencia colonial que se ha reactivado. Así, puede entenderse al huilliche-amor como un llamado a la unión, al anudamiento de la raíz en la zona subterránea de la tierra que permita la sujeción simbólica y poética al territorio que se defiende, y al mismo tiempo, la unión nacional que permitirá la construcción de una sociedad mapuche distinta.⁰

En el poema titulado “Purrún” el amor se trata desde una perspectiva diferente, pero íntimamente relacionada:

Yo la miro
danza
canelo florecido lleva en sus manos
danza (Huenún 21).

El hablante poético, en el contexto de un Purrún –danza tradicional mapuche– observa a una mujer danzando. En este caso el amor se entiende como un ritual amoroso, no bien como la realización misma del goce, sino como su preámbulo. Es el erotismo de Paz, pero entendido desde los parámetros culturales mapuche. La amada, por decirlo de una manera prosaica, porta canelo florecido en el baile, árbol ancestral que posibilita la restitución del *newen* mapuche, la fuerza. El baile puede leerse, bajo esta perspectiva, como la codificación cultural de la potencia amatoria huilliche. Las imágenes que se presentan van articulándose imantadas hacia la realización del amor huilliche. El mundo que se va conformando se encuentra ligado de manera íntima a la experiencia erótica. De tal forma, el hablante también determina su participación dentro del ritual:

Yo la miro
yo no danzo
y el polvo que levanta el baile
me oculta
ante sus ojos (Huenún 21).

El sujeto se mantiene expectante ante lo que ocurre. El objeto de deseo se mueve levantando el polvo, generando así una atmósfera brumosa que permite el ocultamiento. Al amparo de esta mirada –cuyos antecedentes literarios podrían remitirse a la tradición inaugurada por el amor cortés– es posible hilar la conquista. Esto resulta importante en términos de la diferenciación cultural que se propone a propósito de la ritualización del amor. El enamoramiento, el deseo previo a su consumación, se sitúa en un ritual tradicional. En este caso, la mirada y su trayectoria permiten leer el deseo del hablante, que no sólo mira a la mujer bailando, sino que participa como espectador del Purrún y de los códigos del ritual que apuntan a la restitución de las fuerzas ancestrales. Su mirada se focaliza en el sujeto amoroso, pero ella está inmersa en el baile, participando de la rogativa colectiva. Sin embargo, pareciera que el polvo que se levanta difumina la mirada, la dificulta, y en ese espacio nebuloso los cuerpos que participan en el baile se hacen indistinguibles. La mirada que busca al sujeto amoroso se pierde en la bruma, tocando así con su ojo a la maraña de cuerpos que se entrelazan entre el baile y el polvo. La modulación que adquiere el huilliche- amor en el contexto de un Purrún funciona como un preámbulo necesario para la restitución del newen mapuche que se desatará en una pulsión erótica potente en el momento del nuevo anudamiento.

Sí en el Purrún, la mirada del sujeto acusa su deseo, que deviene colectivo, en el poema “Hortelana” se condensan las ideas de renovación, en un contexto cotidiano:

El cerezo madura al amparo de tus ojos
(y graznan las bandurrias).
El maíz le da sombra al sol y al rocío
(tus manos tienden la tierra mojada).
Quedan treiles nuevos ocultos tras el viento
(el vuelo de tus sueños en el aire sembrado) (Huenún 22).

En este poema se evidencia un sistema metafórico primaveral, se pone de manifiesto la fuerza de renacimiento. Los ojos de la amada son capaces de hacer madurar al mundo natural. En este momento se actualiza la ceremonia del amor como naturaleza y al mismo tiempo se reactiva el canto del ave como graznido. La hortelana predispone la tierra para su cultivo, siembra en ella el espacio adecuado para el florecimiento del maíz, del sustento. La tierra se llena de raíces que podrían eventualmente anudarse. El mundo poético se representa como un espacio de renovación: “Quedan treiles nuevos ocultos tras el viento”, el trabajo de la tierra y todo lo que ello implica en términos simbólicos¹¹ posibilita la emergencia de nuevos cantos y de nuevos vuelos, asimismo el vuelo del treile en el espacio celeste es análogo al vuelo del pewma en el territorio mítico. Se establecen correlatos en términos simbólicos: la utilización de la tierra posibilita el vuelo del pájaro, el vuelo del pewma y con ello la realización del amor. En “Hortelana” puede leerse, en términos alegóricos, la preparación o el preámbulo de la unión. El mundo poético va adquiriendo ribetes de renovación, que funcionan como sustrato poético para la conquista del erotismo.

En el poema “Envío a Anahí” se condensan las tramas de significado desanudadas en el poema anteriormente comentado. El poema comienza de la siguiente manera:

Era madrugada y yo
cortaba flores para ti en mis libros de poesía.
Llovió largo sobre el mundo y en mi sueño
se abrieron los primeros rojos brotes de poroto (Huenún 25).

El terreno de lo nocturno comienza a abandonarse. En la madrugada el autor realiza, en términos metafóricos, la unión del amor y la expresión poética por medio de un elemento de la naturaleza. La flor arrancada del libro de poesía funciona como una imagen que permite una lectura desde las estrategias de resistencia. El hablante corta las flores *en* el libro de poesía. La posición del complemento directo en el verso hace patente, en primera instancia, al destinatario de las flores cortadas, pero no así su origen. Desde esta perspectiva, el libro puede abrirse como contenedor de las flores cortadas o bien como el objeto que recibe la

¹¹ El problema con respecto a la usurpación de las tierras mapuche trae consigo un problema identitario. El pueblo mapuche se define como “gente de la tierra”, la conquista de la tierra y su trabajo agrícola posibilitan la asignación de una identidad positiva en términos culturales. La reivindicación del territorio es, al mismo tiempo, la reivindicación de la cultura del pueblo mapuche.

acción. En ambos casos la estrategia es la misma. La flor como sinécdoque de la naturaleza ingresa en el mundo literario, y no solo eso, recorta a o se injerta en su realización material por antonomasia. El ingreso de la flor en el libro confirma la apropiación de la lengua del colonizador, anunciando así la re-conquista de la voz, en boca de un sujeto interlocutor que maneja el código y que lo reformula según sus propios intereses y, al mismo tiempo, anuncia la conquista de la letra, al utilizar estrategias poéticas y simbólicas para rearticular el binomio cultura/naturaleza, estableciendo así el ingreso de la naturaleza en el ámbito de lo simbólico. De esta manera, el hablante lírico instala dentro de la tradición poética occidental un elemento foráneo al ámbito de las letras, y no solo eso, pues en el caso de la poética de Huenún la naturaleza es el espacio del amor huilliche. Del mismo modo, el sueño-pewma se presenta en pleno surgimiento, metafórico como un brote proteico luego de la caída de la lluvia. Las metáforas e imágenes se van sumando en función de determinar la especificidad del sentimiento amoroso y de su potencia liberadora.

Luego de este momento el sujeto amanece, abandonando de cierta forma el territorio del pewma:

Amanecí después: mariposa era el cielo,
liebre era la tierra corriendo tras el sol.
Te vi luego zumbando en las celdillas de la miel,
haciendo olas en la blanca
placenta de tu madre (Huenún 25).

Al momento del amanecer, el cielo perfilado ya antes como la posibilidad del vuelo y canto, se metafórico con la imagen de la mariposa, la conquista del espacio aéreo luego de las transformaciones necesarias para su aparición. En este momento aparece el amor, entendido como la confluencia del goce sexual y erótico. La tierra-liebre se une con el delirio amoroso, el mundo representado funciona como una interrelación íntima entre el cuerpo zambullido, el cielo y la naturaleza. En términos simbólicos se reactualiza dicho huilliche amor usurpado, dándole nuevamente el estatus liberador y cosmogónico que tenía. Así entendido, la realización del goce amoroso en su plenitud podría retrotraer el momento del mañío y del ulmo anudados, el amor en la naturaleza gozosa permite generar esos puentes entre el dominio de lo humano y lo cotidiano y el cosmos en su vastedad. Esto es fundamental

principalmente porque se relaciona con el concepto del *Itro Fil Mogen*: la totalidad sin exclusión, la integridad sin fragmentación de todo lo viviente. La realización del huilliche amor permite el encuentro con la espiritualidad mapuche que vincula a los sujetos con la tierra de las cuatro esquinas, la naturaleza y el cosmos en su versión actualizada, es decir, como una propuesta alternativa a la violencia neocolonial contemporánea.

Finalmente, el hablante se entrega al delirio:

La muerte es lo que escribe
el agua sobre el agua, me dije contemplando
el rocío de las hojas.
Lloré, entonces lloré,
sólo por el delirio de respirar tu aire (Huenún 25).

La muerte aparece posada en el mundo natural. Luego de la lluvia, el rocío y sus mensajes. Es posible interpretar esta escritura acuática como una concepción circular y cíclica de los procesos naturales; el agua, al inscribirse a sí misma en su movimiento, no encuentra una superficie donde sea posible materializar el signo, la escritura se hace puro presente, actualizándose a sí misma en el gesto escritural que no se hace material. El terreno acuoso donde se escribe la muerte no soporta en sí mismo al lenguaje significado. El todo está en consonancia, el amor posibilita el nacimiento arrojando a los sujetos hacia la muerte. Sin embargo, la lluvia trae consigo los mensajes de otras voces, lo mismo que el *pewma* y su vuelo. Ante este panorama, el hablante se lanza hacia un llanto que lo colma, intentando asirse del aire del otro, buscando una boca que lo calme. La apreciación del amor es tan profunda que irrumpe en llanto. Se consigue de esa manera una fusión del cuerpo en el todo: sentimiento sublime, sobrecogedor, desbordante. La negatividad del deseo, el impulso hacia la muerte que termina uniendo al sujeto con la naturaleza, en un ciclo que se establece entre un cuerpo a cuerpo y el acople de las respiraciones.

Ahora bien, es posible problematizar lo anterior teniendo la mirada puesta en las relaciones de género: el cuerpo de la mujer se sitúa en “la blanca placenta” de la madre. Esto puede leerse de dos formas: en primera instancia, el sujeto amoroso estaría en un espacio amniótico como sinécdoque de la madre-tierra; o bien, este sujeto amoroso no contiene en sí un desborde erótico, sino que puede ser un sujeto dentro del cuerpo de la madre, en gestación,

y por lo tanto objeto del amor filial. La figura de la madre como metáfora permite leer la asociación de la mujer a la transmisión de la cultura, a la fertilidad y a la vida. En el caso específico de *Ceremonias*, estas imágenes entrelazadas estarían funcionando alegóricamente como una forma de construir un discurso de proyección y esperanza de reconstrucción de la cultura mapuche ancestral y la posibilidad de su anclaje en la contemporaneidad y todo lo que ello implica (pensar una modernidad indígena, o bien, determinar una forma cultural distinta a la hegemónica). La mujer, en todos los poemas anteriormente comentados no posee voz, sino que ejecuta acciones (la danza, el cultivo) que pueden asociarse al arraigo cultural y, metafóricamente, al cuidado y mantención de la comunidad (en “Hortelana”, por ejemplo). Sin embargo, el cuerpo de la mujer, en este caso, objeto de la mirada del sujeto masculino que domina el discurso y la escritura, aparece sumergido en un espacio fuera del tiempo, como si su cuerpo escapara de la trayectoria histórica que lo implica.

En ambos casos sugiere un problema, el cuerpo de la mujer está arrojado en lo que Julia Kristeva llamaría la *xora*, el espacio nutricio del cuerpo materno, definida como “una articulación totalmente provisional, esencialmente móvil y formada por los movimientos y sus fases efímeras... No es ni un modelo ni una copia, es anterior a la figuración y, por tanto, a la especul(ariz)ación y sólo admite analogía con el ritmo vocal o cinético” (Kristeva, cit en Moi 169). El espacio de la *xora* se sitúa antes de que el sujeto ingrese al Orden de lo Simbólico, antes de que se vea reflejado en el espejo lacaniano. De este modo, “a partir de ese momento, cuando reconozco mi imagen como signo y me altero para significarme, se instala otra economía. El signo reprime la *xora* y su eterno retorno” (Kristeva 23). En este espacio nutricio, según explica Lucía Guerra, “latente tras el orden del lenguaje o lo simbólico yace e interviene lo semiótico, aquello anterior a lo edípico y entrelazado a lo materno, pulsiones que insertan lo no significable e interrumpen la trayectoria vertical del signo” (Guerra 54); el espacio semiótico constituye en sí mismo un espacio desestabilizador de dicho Orden Simbólico, es inasible por el signo, fluido, escurridizo ante los intentos de significación, como el agua.

Entender el espacio de lo materno como una *xora* abre la lectura hacia una paradoja productiva. Si bien, puede ser posible que la realización del huilliche-amor tenga en sí misma un potencial liberador, en cuanto se produce desde el plano de lo simbólico una consonancia

total con el cosmos mapuche, al mismo tiempo arroja al cuerpo de la mujer a un espacio pre-discursivo. Ahora bien, este espacio nutricional donde el sujeto amoroso se sumerge, contiene en sí mismo la alteración del Orden Simbólico (el espacio de la cultura, la Ley del Padre), que adquiere ribetes represivos en función de articular, precisamente, la regulación, delimitación y el encuadre de dicho huilliche-amor dentro de una economía libidinal occidental.

El espacio acuoso de la madre contiene dentro de sí la potencialidad disruptiva con las estructuras sociales que determinan su dominación. La cultura intenta sujetarse de la madre en términos simbólicos para poder desestabilizar el Orden del Padre y su impronta represiva. La vuelta a la madre podría ser también la vuelta de una *mapu* originaria que se busca y se interpela desde el territorio del *pewma*, de la noche, de la *Ñukemapu* (naturaleza). Se anhela la madre, en términos alegóricos, como aquella instancia anterior a la regulación colonial del deseo, donde el sujeto pre-edípico aún no se reconoce a sí mismo como un sujeto diferenciado de los objetos, esto podría entenderse como la búsqueda de la restitución del *Ito Fil Mogen*, que permitiría el establecimiento de formas eróticas distintas al “Pensamiento amoroso” occidental, o por lo menos su cuestionamiento desde el plano simbólico. Sin embargo, la madre cuerpo, la mujer mapuche real se encuentra reducida a ese espacio uterino de contención y no se representa sino como objeto de deseo o como contenedora de las esperanzas del pueblo. En este sentido, cabe la pregunta por su acción, no como un espacio simbólico con potencial liberador, sino a propósito de sus planteamientos concretos. Desde mi perspectiva, el cuerpo de la mujer no puede ser reducido a la metáfora uterina que la asocia a la transmisión de la cultura y al cuidado, aun cuando su utilización como metáfora sea productiva para la tematización de las aspiraciones del pueblo.

El amor huilliche entonces se colma de significados a la luz de estas reflexiones. La tematización del amor supone la mirada de un sujeto-hablante, que articula una doble estrategia: en primer lugar, instala una relación entre el deseo y la poesía por medio del ingreso de la naturaleza en el plano de la cultura, generando así una instancia heterogénea donde la naturaleza, territorio del huilliche-amor, tensiona al pensamiento amoroso occidental. Por otro lado, el espacio de la *xora* kristevana profundiza la potencia política que adquiere el deseo en su formulación poética huilliche. El deseo siempre busca su

consumación en un objeto. Sin embargo, el objeto de deseo aparece, en el momento cúlmine del delirio amoroso, inmerso en un espacio acuoso extra-temporal que no permite su realización como tal, sino que se expresa como su negatividad: una pulsión de muerte. En este sentido, el huilliche amor, al instalarse dentro de los dominios de lo pre-discursivo contiene dentro de sí la potencia disruptiva y desestabilizadora ante el discurso hegemónico, y al mismo tiempo, busca una reunión con aquel espacio de nutrición, anterior al logos impuesto por medio de las violencias coloniales y neocoloniales. Ahora bien, lo anterior no puede ser sino una imposibilidad. Algo inevitablemente quedó relegado al espacio de lo indecible, la vuelta en términos materiales a ese momento anterior a la presencia occidental es imposible, sin embargo, el goce erótico permite visitar ese continuum, el discurso erótico-poético se puede leer desde esa paradoja. En este sentido, el potencial político de la escritura de Huenún se instala en la disputa por la producción autónoma de las representaciones simbólicas. El hecho de visitar el espacio acuoso como momento fundamental del erotismo implica la insistencia en una inscripción que se hace imposible en términos escriturales, y la potencia transformadora de su discurso poético radica en ese espacio profundo, donde la escritura se hace agua y puede rearticularse y renacer reformulada.

V. David Añiñir y la ex/pulsión del erotismo

El interés por la obra de David Añiñir ha ido incrementando en los últimos años. Los críticos de la obra de David Añiñir advierten principalmente la condición posmoderna de la experiencia subjetiva. Se entiende al Mapurbe como aquel sujeto racializado y territorializado que, bajo las distintas formas de opresión contemporánea, no puede articular una identidad coherente que no se entienda a sí misma como una esencia inmutable. En esta línea se instala María José Barros, mencionando que el mapunki “es un sujeto que recrea su identidad cultural, de acuerdo al tiempo global que vive y a la ciudad que habita” (Barros 37), un sujeto completamente localizado, en el margen de la sociedad. Sin embargo, esta perspectiva no da cuenta de las relaciones que se establecen en términos de centros y periferias ni las dinámicas de poder que esa lógica excluyente concreta en la experiencia sociocultural -y de clase- de los sujetos marginados. Si bien el *Mapurbe* (entendido como nuevo territorio político y poético o como el nuevo sujeto mapuche, habitante de la ciudad) es leído como una localización que no permite el acceso a la “globalidad”, resulta más productivo entender sus dinámicas internas y las relaciones que se establecen con la ciudad como tal, y luego generar los puentes teóricos que instalen el conflicto del colonialismo en términos estructurales.

Ante esta perspectiva resulta más productivo el enfoque que propone Mabel García, quien menciona que *Mapurbe, venganza a raíz* es:

[U]n poemario que replantea la situación de desarraigo del mapuche en la marginalidad sociocultural urbana, inscribiendo su sentido crítico en la nueva etapa del movimiento mapuche, en la cual los textos, tantos en orientación política como la representación que hacen de experiencias urbanas más complejas, se instalan frente al discurso de la globalización reorientando la actitud de resistencia cultural, ya no solo hacia la hegemónica sociedad chilena, sino además hacia “*la madre más puta*”: el colonialismo capitalista (48).

Si bien las lecturas que sugieren un sujeto desarraigado y profundamente abierto a los influjos del capital global pueden ser acertadas, creo que no dan cuenta de los procesos de

resistencia política y cultural de los sujetos mapuche, aun cuando han sido apartados de los territorios ancestrales e instalados en lugares periféricos de la ciudad. Muchos de los problemas que afectan a los sujetos indígenas en la actualidad, como la lucha por sus territorios ancestrales que son utilizados para la producción de monocultivos forestales, por ejemplo, tienen íntima relación con los procesos de expansión capitalista transnacional, por lo que hacer la vista gorda sobre dichas estructuras económicas es un despropósito.

Maribel Mora, por su parte, apunta a dicho conflicto pues según ella Añiñir:

[D]esde su concepción de *Mapurbe* vincula la poesía a múltiples lenguajes para dar cuenta de la compleja realidad del Mapuche urbano que perfectamente puede hablar en *flaitedungun* o ser *mapunky*, extremando la visión de heterogeneidad que habita el sujeto mapuche contemporáneo (Mora 332).

Por otro lado, Claudio Maldonado, bastante a fin a la lectura de Barros, propone la existencia de una *antropofagia sígnica* en el discurso poético de Añiñir, esto quiere decir que el autor es capaz de “consumir los sistemas significantes de la otredad, pero con una intención performativa que es capaz de resignificar su nivel semántico en función de un proyecto estético-discursivo de revalidación de la identidad cultural del pueblo mapuche” (Maldonado 83). Además, el autor menciona que:

El poemario *Mapurbe* da cuenta de la interacción e integración de diversas realidades en que este nuevo ser mapuche habita. La capacidad de Añiñir de hacer converger estadios sociales marginados, referencias culturales propias del mundo mapuche, el apogeo de los influjos simbólicos y materiales del mundo global, todo a modo de bricolaje, explicita una estética que desvanece los moldes inquebrantables, y el rechazo taxativo de lo tradicional por imposibilitar la innovación, optando por una discursividad estético-social amparada por la reivindicación y resistencia cultural a través de actos de entrada y salida de los márgenes creados por el mundo actual (86).

Bajo esta perspectiva el hablante lírico en el *Mapurbe* habita la ciudad como un nómada que carga una cantidad considerable de discursos en su espalda, admitiendo la posibilidad de la fuga como una opción que desarticula los dispositivos de poder del mundo global contemporáneo. Considero que Maldonado tiene razón en sus postulados, pues la

poética de Añiñir acude a diversos referentes socioculturales para determinar así una diferenciación anclada en los discursos anticapitalistas y anticoloniales. Sin embargo, su escritura está fuertemente arraigada en la tradición poética mapuche, por lo que existe un diálogo intra-discursivo que permite dar cuenta de ciertas estrategias temáticas y poéticas que posibilitan ampliar la visión sobre las categorías modernas o posmodernas de su análisis.

Con todo lo anterior, puede decirse que David Añiñir y su potente poética resitúa el conflicto mapuche utilizando un nuevo espacio para hablar de la cultura mapuche: la Mapurbe. Este neologismo condensa la experiencia de los sujetos mapuche en espacios urbanos, en la ciudad (o *waira*), que simboliza la apropiación colonial del territorio ancestral mapuche. Y no se trata de cualquier ciudad, sino de la ciudad que se sitúa en la periferia de Santiago. En consecuencia, “la periferia urbana cancela las connotaciones que asocian la pobreza con la belleza y los sentimientos sublimes para desplazarla a lo abyecto: eructos, vómitos y alcantarillas que subrayan aquello que es expelido y expulsado por la nación aludiendo, simultáneamente, a ese estado de abyección en el cual el sujeto pierde todo el control de su cuerpo y de sí mismo” (Guerra 114).

Ahora bien, la abyección a la que se refiere Lucía Guerra se circunscribe a un programa político-cultural que busca regular la ciudad y separar a la población más “humana” de los sujetos asociados a la barbarie, a lo incivilizado. Este espacio de lo abyecto está en íntima consonancia con lo que propone Judith Butler: los cuerpos son expulsados para poder establecer la matriz que permite a los hombres y mujeres más humanos reconocerse como tales. Sin embargo, Julia Kristeva entiende la abyección de la siguiente manera:

Del objeto, lo abyecto no tiene más que una cualidad, la de oponerse al yo. Pero si el objeto, al oponerse, me equilibra en la trama frágil de un deseo experimentado que, de hecho, me homologa indefinidamente, infinitamente a él, por el contrario, lo *abyecto*, objeto caído, es radicalmente un excluido, y me atrae hacia allí *donde el sentido se desploma* (Kristeva 8 énfasis mío).

Lo abyecto me acerca a esa zona liminal, de umbral, a un lugar paradójico donde el deseo no puede encontrar más que su propia caída. Los objetos desechados, abyectados “esos desechos caen para que yo viva, hasta que, de pérdida en pérdida, ya nada me quede, y mi cuerpo caiga entero más allá del límite, cadere -cadaver” (Kristeva 10).

Vínculo con el deseo y la muerte. Nuevamente la negatividad del deseo. Los objetos caídos reafirman la inestabilidad de las construcciones culturales, la hacen temblar al generar los límites que dibujan la humanidad de la inhumanidad.

Ahora bien, el discurso poético de Añiñir presenta modulaciones importantes con respecto al de Huenún. En el poema “Wanglen” [estrella] se reactualiza el huilliche-amor, pero con otras modulaciones. El cosmos en su completitud se hace cuerpo deseante y comparte el ciclo natural en un devenir eterno:

Las nubes son nuestro cuerpo
Que se unen en aguachentos coitos
Precipitándose en lluvia
nieve
O granizos
Hasta en cubitos de hielo, Wanglen
Para que nuestra sangre
Vaya a transpirar al pozo
Y tú te bebas de nuevo mi cuerpo
Mi agua
Mi sangre (Añiñir).

Estos cuerpos aéreos y gaseosos se unen sexualmente en la precipitación de la lluvia, y no solo eso, son capaces de asumir diferentes estados de la materia: los cuerpos-agua se ubican en el terreno de la potencial ubicuidad, su composición material les permite el tránsito desde un estado gaseoso a uno sólido. El contraste de las densidades que adquiere el cuerpo agua sugiere un tránsito del estado gaseoso (la nube), al líquido (fluido, cambiante) y a lo sólido (nieve, granizo, cubos de hielo). Esto puede leerse como una actitud de camaleón, el cuerpo se modela a sí mismo en la caída, en la abyección, y va asumiendo formas distintas, aun cuando su naturaleza química no cambie. Existe un sustrato acuoso que delimita su potencialidad transformadora y que mantiene una progresión que transita desde la materia en expansión a su estructuración. Sin embargo, al contacto con la tierra, los cuerpos revierten el cambio, su forma acuosa se hace orgánica siendo la sangre una sinécdoque corporal que

sugiere el flujo y la contención dentro del cuerpo mismo. Así, el mundo natural y sus ciclos regulados son introyectados en el sistema corporal mediante la sangre. El cuerpo es un espejo a pequeña escala del todo.

Ahora bien, el discurso amoroso que se propone en este poema adquiere nuevos significados a la luz de los siguientes versos: “El cielo era una lira de poemas /los versos guerrilleras nubes / Sin forma ni rima... Wanglen un poema en H2O” (Añiñir). Antes de la precipitación del cuerpo en lluvia, el cielo *era* una lira de poemas. El mundo natural no estaba separado de la cultura. Así mismo, las nubes que luego son cuerpos precipitados no tenían forma ni rima, están absolutamente insertas en el todo, no han sido escindidas por el lenguaje. Así, el poema de agua supone siempre el flujo y la inestabilidad. Es por ello que el cuerpo se desarraiga, abandona el contacto con la tierra para hacerse nube flotante o agua en movimiento: “Wanglen, somos espíritus flotantes /Cuerpos de nubes negra /Y sangre de lluvia” (Añiñir)

Por otro lado, este cuerpo-lluvia o este cuerpo-sangre se ingiere. La corporalidad en Mapurbe se poetiza como alimento, como nutrición. En el acto de beber /comer el cuerpo, de cierta forma se bebe y se come al mundo en su plenitud. El amor se desborda transformándose en nutriente y el erotismo se acopla a dicha concepción, sexualizando las zonas de ingreso al cuerpo y sus ductos. En el poema “A-LA-KABRA-PANK” esto se hace patente:

Quiero besarte los ojos
y tragármelos
como las ostras a las perlas
para que me mires por dentro
y cachí que no soy de acero.
Quiero besar tu boca
masticar tu lengua
y succionar tu vomito
al decirme te quiero (Añiñir).

La boca, la lengua y el vómito remiten a las partes del cuerpo que posibilitan la entrada dentro de él. Si en Jaime Huenún los cuerpos se unen compartiendo el aire, en la

poética de Añiñir los cuerpos comparten su vómito. La tensión erótica se traduce como un juego de flujos que ingresan y que salen. Una marea de fluidos dentro del cuerpo que remiten, en su versión a escala, a las mareas y a las lluvias donde los cuerpos participan del coito aguachento. Además, los ojos del sujeto amoroso son tragados, ingresando dentro del cuerpo del hablante para comprobar su naturaleza fluida, abierta en contraste con el acero y su rigidez. Se entiende, por lo tanto, que la relación erótica en este caso es permeable. Esto se refuerza en los versos que le suceden: “Quiero navegar sobre tu blanda piel /lubricarte de miel /y dejar que el amor sangre” (Añiñir). El cuerpo femenino se extiende como una pantalla de agua donde el sujeto transita. El amor es fluido, la sexualidad y el erotismo tienen la potencia de un río o una herida.

Bajo esta lógica el amor y el erotismo comparten el espacio de la abyección. El sistema metafórico que instala Añiñir sugiere aquel cuerpo caído: sangre, vómito, fluidos que escapan del cuerpo y que se hacen cuerpo. Además, dichos objetos abyectados del cuerpo re-ingresan a él transmutados en materia erotizada. Esta antropofagia amorosa siguiendo a Maldonado tiene consecuencias importantes. En primera instancia, los elementos que el cuerpo abyecta son resignificados al ser transformados precisamente en el espacio donde es posible el erotismo; es más, la sangre y el vómito son precisamente aquellos fluidos que reingresan al cuerpo en forma de alimento, dándole una impronta beneficiosa y positiva al espacio de la abyección, que puede leerse, aplicando la “lectura doble” que propone Doris Summer, como el espacio de la marginación de los sujetos racializados. Por otro lado, los elementos que se ingieren pertenecen al hablante masculino (mi sangre, mi agua) y, a la vez, es el mismo sujeto masculino quien mastica y traga el cuerpo de la mujer, haciendo de la relación de intercambio amoroso una dinámica unidireccional. Esto se hace particularmente complicado cuando el encuentro amoroso abandona su poetización acuosa e ingresa el territorio de la ciudad:

Quiero encontrarte en la esquina fría
y solitaria
violar la invisibilidad de tus prejuicios
y drogarte de amor (Añiñir).

El deseo se desata en toda su violencia en la esquina de la ciudad (y no de cualquier ciudad) la esquina de la periferia es el espacio de la prostitución y de la pasta base, el amor en ese lugar se transforma en droga, letargo y violación.

Deseo detenerme en este punto. Si bien el huilliche-amor se actualiza, en la poética de Añiñir, en el dominio de lo acuoso y lo fluido, se transforma en una acción violenta y transgresora en la ciudad. Acá se mezclan dos tramas de significación importantes, pues se deja ver el conflicto que sugiere la vivencia en la periferia de la ciudad. El hablante poético no busca en los territorios del sur aquel espacio donde el amor es posible, sino que evidencia su fractura. La ciudad de Santiago expulsa a los cuerpos que no desea hacia sus fronteras; la nación chilena delimita los cuerpos que la habitan. Así, “para ella [la ciudad], las periferias urbanas, generalmente asociadas con el vicio, la perversión y la enfermedad, deben ser excluidas de la comunidad tan nítidamente imaginada, y sus habitantes, como en cualquier gueto de subalternos discriminados, requieren estar bajo constante vigilancia” (Guerra 116). El poema “Mapurbe” evidencia ese fracaso: “Somos mapuche de hormigón / Debajo del asfalto duerme nuestra madre/ Explotada por un cabrón” (Añiñir). La tierra ha perdido la porosidad que permite hacer de los cuerpos que caen, alimento y nutrición subterránea; sobre ella el asfalto funciona como la metáfora de la interrupción del ciclo natural. El poema termina de la siguiente manera: “La lágrima negra del Mapocho / Nos acompañó por siempre / En este santiagoniko wekufe maloliente” (Añiñir). El Mapocho y su cauce, el flujo de su agua, se hace dolor, basural. El hablante le otorga a la ciudad la cualidad de un *wekufe* (mal) donde se mezcla la agonía y la putrefacción. El huilliche amor no puede modularse en el espacio de la ciudad. Su delimitación en términos materiales no permite la realización plena del ciclo. Lucía Guerra sintetiza esta idea: “El lugar central asignado al pueblo mapuche en este macrocosmos de las cuatro esquinas sugiere un privilegio de pueblo elegido que, en la Mapurbe, deviene discriminación devaluadora y pobreza/explotación, especie de maldición realizada por un sistema definido como ‘buitre’ y ‘cabrón’” (Guerra 117); pero ello no cancela el proyecto amoroso, sino que lo resitúa.

El poema “El Pewma del Mundo Trasero” permite entrever este nudo. El poema comienza con los siguientes versos:

Ser tú es la evolución misma
estar en ti significa asfixiarme de sueños
padecer en la tortura y no diluirme en tu ensueño
donde tu construyes esfinges y cántaros prehistóricos
ahí donde la serpiente jugaba contigo en vida (Añiñir).

En primera instancia puede determinarse la posición central que tiene el discurso amoroso en la obra de Añiñir. El sujeto amoroso se instala en términos poéticos como la cúspide de un proceso evolutivo, devolviéndole así al sujeto mapuche, asociado a la barbarie y al retraso, la dignidad que los discursos decimonónicos le habían negado. El discurso amoroso permite dicho desenmascaramiento. Al mismo tiempo se abre una matriz de imágenes asociadas al sueño y a la ensoñación, que adquiere ribetes importantes teniendo en cuenta los significados asociados al pewma en la cultura mapuche, pues el pewma posibilita la entrada al mundo de los ancestros, de los vivos y los muertos, conectan la realidad con aquello que la supera. Ahora bien, en el caso específico de Mapurbe, el pewma se localiza *en el mundo trasero*, resituando así las relaciones simbólicas que el sueño tiene para los sujetos mapuche. El mundo trasero funciona, por oposición, como el mundo retrasado, aquello que ha sido arrojado al pasado, a la barbarie, en definitiva, a los espacios de marginación. En este contexto, el pewma pierde sus ribetes tradicionales, adquiriendo así peculiaridades distintas, asfixiantes; sin embargo, posibilita la rememoración del espacio antiguo, donde la serpiente estaba viva. El hablante lírico, al acoplarse con el sujeto amoroso, entra en ese espacio original, donde la serpiente mítica adquiere vigencia. Además, en este espacio onírico, el sujeto diluye las diferencias semánticas del ser/estar, acoplándose al otro cuerpo, haciéndose uno: “Ser tú es estar en ti/ Es quererme a mí mismo pues, tú estás en mí / Y es lo mismo” (Añiñir). El discurso amoroso permite la confluencia de los cuerpos en el Iтро Fil Mogen que se hacía ver en la poética de Huenún, pero en este caso aparece imbricado por la insistencia en el alejamiento de la Mapurbe por medio de la ensoñación o del pewma trasero. El pewma deviene territorio de la fuga y del encuentro cósmico, es en este trance donde los sujetos pueden rememorar el territorio antiguo y evidenciar su desarraigo, remodulando así la experiencia del encuentro en términos de su devenir onírico.

El acople amoroso además de dignificar a los sujetos expulsados y marginados por la ciudad, les permite entrar en aquel lugar donde era posible una existencia diferente, aun cuando ese re-encuentro posibilitado por el poema se torne asfixiante. En el poema esto se manifiesta con una dicotomía articulada en función de los deícticos allá/aquí, donde el allá apunta a aquel espacio ancestral, cuya visita es posible solo desde la ensoñación y desde el deseo que unifica a los sujetos: “Así era allá / En el lugar donde nuestros cuerpos eran otros / Éramos la raza oscura de tantas noches” (Añiñir). En el aquí, el hablante se relaciona con el tráfico, que puede ser leído en función del estigma al que se les empuja a los sujetos marginalizados, o bien, a la pérdida del sentido ancestral que tiene el poema como ensoñación: “Aquí solo soy un traficante de sicotrópicas líneas / Soy el werkén de tus poemas” (Añiñir). El hablante se hace portavoz -werkén mensajero -del mundo que alcanza a experimentar en la unión amorosa. Ahora bien, es posible advertir que el ensueño amoroso puede conseguirse por otras vías, aquellas psicotrópicas líneas sugieren la exaltación de los sentidos por medio de la droga. Es posible que los sujetos marginados resitúen el ritual tradicional, ahora desprendido de su carga cultural, para acercarse por medio de aquella ensoñación al mundo en que vivían las serpientes.

Si bien persiste la dicotomía entre un mundo ancestral perdido que solo se alcanza por medio de la recurrencia del sueño en su realización amorosa, el hablante lírico se identifica con la figura del werkén, y es capaz de poner en discurso dicho espacio anterior, anclándolo como alternativa en su contemporaneidad. Esto se profundiza en el poema “María Juana...La Mapunky de La Pintana”:

Eres tierra y barro
mapuche sangre roja como la del apuñalado
Eres Mapuche en F. M. (o sea, Fuera del Mundo)
eres la mapuche "girl" de marca no registrada (Añiñir).

Según Lucía Guerra, María Juana “es la modalidad degradada de la mujer mapuche en el destierro de la población marginal, donde el barro ya no es la tierra pura de las antiguas comunidades, sino la sangre del sufrimiento y la injusticia cometida con su raza, ahora en un entorno urbano polucionado por los ecos de la sociedad neoliberal” (Guerra, 121). No obstante, considero que la poética de Añiñir reivindica a la sujeto mapunky. Aun cuando el

discurso hegemónico la ha lanzado hacia el barrial de la ciudad, se puede leer una exaltación y un empuje a la resistencia:

Oscura negrura of Mapulandia Street
sí, es triste no tener tierra
loca del barrio La Pintana
el imperio se apodera de tu cama (Aññir).

Lo anterior evidencia las relaciones de dominación colonial que se implantan incluso en la sexualidad, y al mismo tiempo, en su lengua menciona “amuley wixage anay /Mapunky kumey Kuri malen¹²” (Aññir), incitándola a resistir ante los sistemas de dominación colonial introyectados. Además, el discurso amoroso se abre en clave anticolonial, al dar cuenta de una corporalidad que no se ajusta al canon de belleza occidental, reivindicando la negrura y los rasgos indígenas de esta lolindia o Mapulinda:

las estrellas de la tierra de arriba son tus liendres
los ríos tu pelo negro de deltikas corrientes
kumey kuri Malén
loca mapunky pos-tierra
entera chora y peluda
pelando cables pa` alterar la intoxicada neuro” (Aññir).

El poema asocia su cuerpo al cosmos, reivindicando sus pelos y su locura como una forma de resistir ante la violencia colonial. Además, asocia a las liendres con el *Wenumapu*, otorgándole una belleza metafórica a la existencia parasitaria de esta mapunky post-tierra.

Ahora bien, Lucía Guerra reflexiona sobre la mujer en este espacio del Mapurbe en la Pintana, y menciona lo siguiente:

En este espacio polucionado, la tierra y “lo femenino”, raíz del cuerpo, la familia y la cultura mapuche son ahora la efigie del basural, el vicio y la persecución policial. Muy atrás ha quedado la noción de la mujer como prolongación fecunda del vientre de la tierra y aliada del orden natural, como la mítica *Kuze Ñuke* (madre anciana quien,

¹² “Levántate, Mapunky, morena hermosa” (Guerra, 121)

al igual que las arañas, tensiona el vellón del hilado para tejer la memoria ancestral) o como *Kalfümallen*, la doncella azul que vive en el cielo y es la inspiradora y protectora de héroes y guerreros (Guerra, 120).

Desde mi perspectiva, si bien existe una distancia con las mujeres míticas que alude la autora, considero que existe un vínculo problemático con la mujer y el espacio de la *xora* kristevana, muy en consonancia con *Ceremonias* de Huenún. El poema Malen Ko (niña de agua) puede dar luces a esta mirada. En primera instancia está dedicado a la hija de Añiñir, pero no a cualquier niña, sino a su hija proyectada en el tiempo, a su hija en gestación. La niña de agua es acuosa justamente porque se encuentra encerrada en el espacio amniótico. Dentro de la madre:

Estás nadando Malen lagrimas adentro
Buceando hasta el origen Humanimal del poblado
Hacia atmósferas amnióticas, buceando
Balbuceando palabras mapuche sueltas
En el ambiente electriko
Palabras en co'a
O en flaítedugun
En glu glu glu glu
Con el agua hasta el cuello
Intentando comunicar
el hallazgo del tesoro,
desentrañando el significado de ñimines
geoglifos y acuaglifos
trazados en el tiempo y la madre
Mar adentro (Añiñir).

Como se hace evidente, en este espacio acuoso, en los territorios buceables de la *xora* se ubica Malen, mar adentro en la madre. Lo interesante es que en este espacio la niña bucea y balbucea las palabras de un lenguaje complejo: retazos de la lengua ancestral del mapudungun se solapan con la lengua del coa, el lenguaje de los marginados, generando una especie de lenguaje pre-discursivo que se enuncia como flaitedungun, aludiendo a los sujetos

“flaites” asociados con el mundo del hampa y la delincuencia y que deviene en glu glu glu, onomatopeya del ahogo, la incapacidad de la formulación de dicha síntesis. Malen se ubica en este intersticio, entre el lenguaje reivindicado por la cultura mapuche y el lenguaje denostado por la cultura chilena. Ahora bien, lo que resulta muy importante es el espacio donde se adquieren dichos registros, metaforizados como geoglifos o acuaglifos, prehistóricos y pre-lingüísticos. Es más: el acuaglifo es en sí mismo una construcción conflictiva, la inscripción en el agua es un despropósito en tanto el signo, como antes se vió en Huenún, no puede afirmarse de manera material en una superficie en constante flujo. Malen ko, la niña de agua será incapaz de comunicar el hallazgo del tesoro una vez que entre en los dominios de la cultura y de la Ley del Padre. Malen ko, acuosa, aun cuando potencialmente pueda generar un lenguaje que anude su experiencia uterina fracasará en el intento en cuanto ella misma está conformada por la materia que escurre.

Se puede afirmar entonces que la asociación de la mujer-madre con la transmisión de la cultura está presente en Añiñir. No obstante, la representación genera un conflicto. La mujer-madre que contiene a esta niña de agua no tiene consistencia material más allá de la transparencia de su cuerpo, que le permite al hablante mirar a esta niña buceando dentro del mar que, precisamente su madre posibilita. Y, bajo esta óptica, la niña de agua, dialoga con los muertos en ese espacio uterino “un muerto pensante y susurrante al oído / llega en el peuma travieso y se sumerge hacia ti” (Añiñir). Fuera del tiempo y de la historia, Malen Ko se lee como sinécdoque del cuerpo de su madre en cuanto a la transparencia que ambos cuerpos comparten. La mirada del hablante es ubicua. Atraviesa sus cuerpos y es capaz de advertir las relaciones que se generan en el espacio de la *xora*. Sin embargo:

El recuerdo se seca
El tiempo oxida la laguna mental
Sin embargo. el disco duro de tu memoria almacena
El buen trato de esos seres muertos
Invocados por la machi cuando escasea el agua
Maloqueando ese corte en trámite que trae consigo
La cuenta de la empresa sanitaria, Malen
De el riego necesario. (Añiñir)

La experiencia acuosa de Malen se seca, transformándose en una mancha de óxido dentro de su memoria pre-edípica. Malen adquiere una sabiduría que se olvida, pero queda registrada en cierto lugar de su psiquis que puede alcanzarse con el conjuro de la machi. Esto es fundamental: en primera instancia, la figura de la machi (generalmente femenina, aunque sabemos que existen machis hombres llamados weye¹³) permite visualizar una genealogía de sabiduría y conocimiento ancestral de mujeres que se activa en momentos de conflicto. El poema alude a dos momentos fundamentales, la escasez del agua puede estar metaforizando las problemáticas forestales del sur, a propósito de los monocultivos de pino, o bien, el “corte de agua” de la empresa sanitaria (Aguas Andinas) que aparece como símbolo del colonialismo redoblado (El estado chileno sobre el territorio mapuche y los capitales transnacionales españoles sobre un país neoliberal que privatiza servicios básicos) y su consecuencia en términos de pauperización y pobreza a la que son arrojados los sujetos racializados. La figura de Malen y su mancha de óxido en la memoria pre-edípica adquiere el significado de potencia y de resistencia aun luego de salir del espacio amniótico, y esta potencia es activada justamente mediante la actualización de un rito ancestral de raigambre principalmente femenina.

Finalmente, la experiencia de Malen Ko se afirma en la experiencia del pueblo:

Y así tal cual el pez salmón buscando la muerte
Luchando río arriba
Nosotros luchamos contra la corriente
Resistiendo las rocas de la vida
Para morir así de repente (Añiñir).

La búsqueda de la muerte, el deseo en su negatividad, se traduce como resistencia simbólica. La muerte aparece como posibilidad de hundirse nuevamente en el agua, de recoger el lenguaje ancestral, y a sí mismo, del lenguaje de la periferia y reivindicarlos como propios. Esto es fundamental pues permite evidenciar la ideología ancestral solapada en el

¹³ Para un acercamiento performático de dicha figura, sugiero ver la obra “You will never be a weye” del artista mapuche Sebastián Calfiqueo [<https://www.youtube.com/watch?v=tS8WgvLSyJM>]

discurso poético de Añiñir. Las pretensiones de acercarse por medio del ensueño psicotrópico, la metáfora del coito aguachento, o la situación pre-edípica de Malen Ko, evidencian los deseos y la nostalgia de ese lugar anterior a la Mapurbe, poniendo en discurso la existencia de la Mapu debajo del asfalto, en latencia, y que se busca por medio de distintas estrategias discursivas. Si bien el sujeto Mapurbe se desenvuelve en la waira, se enamora de Mapunky y en la vorágine del hambre y el deseo se funden, existe ese anhelo por revertir la situación de marginación, por lo menos en el plano de los simbólico. El hablante insiste en aquel momento donde la experiencia cósmica del Itro Fil Mogen se acerca, la busca y la anhela, es capaz de fluir hacia ella, de modelar su materia simbólica. La auto-antropofagia de los fluidos evidencia ese momento constructivo, donde el hablante se alimenta de sí mismo y del sujeto amoroso para constituirse como sujeto deseante. En el fondo el deseo se trasunta con las pretensiones de libertad y por el encuentro con esa madre antigua, que habla el lenguaje de los muertos y que puede funcionar como una alternativa ante el hambre y la violencia de la ciudad periférica.

Mapurbe es entonces aquella subjetividad escindida entre la ciudad que impide el flujo del agua sangre hacia las profundidades de la tierra (o la Miñche Mapu), pero que posibilita la experiencia del punk, del amor psicotrópico y del pewma trasero como reactualizaciones periféricas, o solapadas, de la cultura ancestral latente y transformadora.

VI. Conclusiones

Luego de revisar críticamente la formulación del huilliche-amor en *Ceremonias* de Jaime Huenún, y ver como dicho tópico se actualiza en *Mapurbe* de David Añiñir, es posible establecer ciertas conclusiones.

En primera instancia, cabe advertir que resulta productivo analizar ambas obras a la luz del erotismo y el deseo. Se puede ver que la tematización del huilliche-amor está muy relacionada con los proyectos políticos de la nación mapuche. Ello se explica, principalmente, debido a que el movimiento político autonomista que reaparece con potencia en la década de los noventa tiene sus ojos puestos en la rearticulación y rescate de su cultura ancestral, en función de generar un discurso diferenciador que permita politizar la diferencia cultural. Al mismo tiempo, la articulación temática de la poesía mapuche se “indigeniza”, estableciendo espacios de religazón desde su diferencia cultural, anclando su discurso en la memoria y reivindicando la lengua y algunas prácticas culturales que han sido empujadas al olvido por las políticas de asimilación decimonónica. El erotismo en su tematización mapuche se instala dentro de esa lógica, y la unión erótica de los sujetos en los poemas se puede leer como la búsqueda de la unión con el otro en un espacio cósmico, que se relaciona con el *Itro Fil mogen* ancestral (donde la existencia humana es sólo una parte del mundo que se encuentra íntimamente interconectado con el todo).

La tematización del amor, entonces, permite establecer líneas de análisis en dos direcciones: entender al deseo desde el psicoanálisis posibilita entablar relaciones interesantes entre el pensamiento mapuche [*kimun*] y aquellos espacios teóricos que problematizan la cultura y el lenguaje. Desde esta mirada, es posible decir que la realización del amor y la consumación del deseo en términos alegóricos puede estar íntimamente relacionada con el *Itro fil Mogen* mapuche. Es decir, el amor y la experiencia erótica en su consumación permiten acceder a ese *continuum* que nos acerca a la muerte, entendida como la fundición con la totalidad, o bien, el deseo en su negatividad. El deseo siempre tiene dos caras: una pulsión que nos empuja a la consumación del deseo en términos de una relación de diferencia con el otro y, al mismo tiempo, una pulsión que nos lleva inevitablemente a la muerte, al regreso a ese espacio anterior al orden del discurso, donde se conquista

nuevamente la unidad perdida en los procesos de subjetivación. El huilliche-amor reinstalado con Huenún y reactualizado en la poética de Añiñir, se posiciona como un lugar de encuentro entre sujetos mapuche, que se elabora en contraposición a la violencia y la violación coloniales. Aquella formulación erótica está íntimamente vinculada al espacio sagrado del bosque como sinécdoque del *wenumapu* (la tierra de arriba) donde el amor se entiende como una potencia de anudamiento entre la naturaleza y las fuerzas cosmogónicas que la regulan. Así, el encuentro amoroso funciona como una actualización de dicho lugar, un re-encuentro con aquella naturaleza de la que los sujetos se encuentran separados y escindidos, una fundición en la muerte como aquel espacio donde se re-ingresa en la continuidad perdida. El amor como tópico instaura los deseos de unión en términos territoriales y culturales mediatizados bajo la figura del retorno a la continuidad que se pierde luego de ingresar a los dominios de la cultura, que se asocia –a propósito de los procesos de colonización y neocolonización– a una fuerza hegemónica que se contrapone a los deseos y anhelos del pueblo mapuche. Ahora bien, y proyectando este análisis hacia investigaciones futuras, cabe la pregunta por el ordenamiento simbólico de la sociedad mapuche y sus relaciones con la imposición de la lengua colonizadora: ¿Qué sustrato simbólico queda detrás de la lengua colonizadora? ¿cómo pensar economías libidinales anteriores a la colonización, que modelan la experiencia de los sujetos colonizados? ¿es posible pensar una especie de psicoanálisis intercultural? Estas preguntas no pueden ser resueltas en esta investigación, pero se abren a propósito de mis conclusiones. Si bien las obras analizadas tematizan el amor sistemáticamente, ambas posicionan el problema en espacios acuosos que no soportan la inscripción lingüística y que se sitúan en un presente que evita o no permite la *diferance* por esa carencia de inscripción material. Creo que ese espacio simbólico ilumina bastante estas reflexiones, sobre todo si pensamos que el Itro Fil Mogen podría funcionar como una versión mapuche del continuum batailliano. La alegoría podría leerse desde ese espacio acuoso, donde el amor es posible sólo si el sujeto se abandona completamente al deseo y se reencuentra con aquel espacio de unión cósmica anterior a la colonización. La actualización por medio de la experiencia erótica, de ese espacio, posiciona en la actualidad un momento tradicional que funciona como ideología de transformación o potencia liberadora. El amor de los amantes acerca el pasado al presente y lo disloca. El erotismo y la fundición de los cuerpos en el agua o en la sangre hace regresar el tiempo antiguo para que dialogue con una

modernidad que no ha alcanzado sus propósitos. Esto está muy en concordancia con el pensamiento indígena boliviano. Cito a Rivera Cusicanqui: “El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un “principio de esperanza” o “conciencia anticipante” (Boch) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo.” (Rivera Cusicanqui 55), la consumación del deseo funciona en ese espiral, el encuentro con el Ito Fil Mogen es la realización en términos simbólicos de la descolonización.

Las luchas por la recuperación del territorio ancestral usurpado y, al mismo tiempo, la defensa y recuperación de la cultura ancestral arrollada, permiten a los sujetos mapuches anclarse en la contemporaneidad con un discurso diferenciador. Ahora bien, como creo haber demostrado, las demandas del pueblo no necesariamente apuntan a la liberación total de los sujetos que los componen. Si bien existe un interés notorio en generar poéticas de resistencia frente a la acción asimiladora y aculturadora del Estado chileno, mediante la creación espacios de roce y diálogo cultural, las demandas de las mujeres mapuche parecen silenciadas dentro del discurso de reconstrucción nacional y las demandas de autonomía. Como demuestran Carmen Diana Deere y Magdalena León, las demandas de los pueblos indígenas en términos territoriales no determinan un acceso democrático a la tierra para las mujeres. Asimismo, las feministas bolivianas (Mujeres Creando; Julieta Paredes) son recelosas del mito de la complementariedad pre-hispánica en sus culturas ancestrales, por lo que la reconstrucción cultural anclada en los proyectos modernizadores de los sujetos indígenas no necesariamente sería una revuelta para las mujeres. Ante este panorama, las poéticas que acabo de analizar también apuntan a dicha paradoja. En el “pensamiento amoroso” la mujer es reivindicada como poseedora de la cultura y como sinécdoque del territorio que se demanda, asociada a la naturaleza [*Nukemapu*], lo que redundo en relaciones que la posicionan en el espacio de la fertilidad y los cuidados. Es por ello que, en las obras poéticas analizadas, aparecen simbólicamente en espacios extra-temporales y pre-discursivos, principalmente el espacio amniótico del útero, donde se refuerza la idea de su unión con la transmisión cultural.

Sin embargo, lo anterior corresponde a un problema justamente porque en aquellos espacios no se ubica la materialidad de sus cuerpos. Sus anhelos y sus demandas propias son

invisibilizadas y proyectadas hacia tiempos diferenciados, como si las demandas propias de las mujeres mapuches en términos de sus propuestas ante los proyectos de liberación nacional, pudieran ser revisados solo luego de la conquista de la autonomía política. Es por ello que, siguiendo a Silvia Rivera Cusicanqui, propongo leer estas poéticas como un espacio *chi'ixi*, que significa en aymara una “mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos. La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de colores opuestos o contrastados: el blanco o el negro, el rojo y el verde, etc” (Rivera Cusicanqui 69) y “obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido” (Rivera Cusicanqui 69). El espacio *Chi'ixi* permite productivizar las paradojas que he intentado hacer notar, principalmente porque en la mezcla abigarrada de la modernidad, los sujetos reciben discursos que provienen de distintos horizontes. Así, evidenciar dichas contradicciones supone un paso mínimo para la síntesis que permita pensar y articular una modernidad indígena democrática para todas y todos los sujetos que integran el territorio. Si bien la alegoría política es factible, las demandas que de ellas se deducen quedan ciegas ante los proyectos de despatriarcalización necesarios en todo proceso anticolonial, según lo revisado anteriormente. Sugiero entender estas escrituras como una *champurria* [mezcla heterogénea en mapuzungun] entre los deseos de descolonización y los “entronques” y “horizontes coloniales” que determinan la visión y la apropiación del mundo, de los imaginarios, y por supuesto, su puesta en discurso como poéticas. Este concepto podría ser desarrollado en profundidad en investigaciones posteriores, pero creo que rescatarlo para cerrar la presente investigación visualiza un diálogo necesario entre los sujetos que comparten este espacio abigarrado y profundamente heterogéneo, para pensar, desde todas las diferencias posibles, una modernidad distinta.

VII. Bibliografía

Bataille, Georges. *El erotismo*. Trad: Antoni Vicens, Marie Paule Sarazin. España: TusQuest editores, 2005. Impreso

Barros, María José. “La(s) identidad(es) mapuche(s) desde la ciudad global en Mapurbe venganza a raíz de David Aníñir”. *Revista Chilena de Literatura*, No. 75 (2009): 29-46. <http://www.jstor.com/stable/20697360> Web, 14-4-2016.

Bengoa, José. *Historia del pueblo mapuche*. Santiago: LOM ediciones, 2008.

Butler, Judith. *Cuerpos que importan, sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

Calfio, Margarita. “Mujeres Mapuche, voces y acciones en momentos de la historia”. *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Quito: Flacso, 2009.

Carrasco, Iván. “La poesía etnocultural en el contexto de la globalización”. *Revista de Crítica literaria Latinoamericana*, Año 2, No.58 (2003):175-192. <http://www.jstor.com/stable/4531288> Web, 08-09-2016.

_____. “Literatura intercultural chilena: proyectos actuales”. *Revista Chilena de Literatura*, No.66 (2005) 63-84. <http://www.jstor.com/stable/40357120>. Web, 14-4-2016.

_____. “La construcción de la literatura mapuche”. *Revista canadiense de estudios hispánicos*, Vol.39, No 1 (2014): 105-121. <http://www.jstor.com/stable/24388798> Web, 08-09-2016.

Carrasco, Hugo. “Rasgos identitarios en la poesía mapuche actual”. *Revista chilena de literatura*, NO.61 (2002) 83-110. <http://www.jstor.com/stable/40357048> Web, 14-4-2016.

Deere Carmen Diana y Magdalena León. *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*. México: Universidad Autónoma de México, 2002.

Esteban, Mary Luz. *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Ediciones Bellatierra, 2011.

- Fernández Retamar, Roberto. *Todo Calibán*. San Juan: Ediciones Callejón, 2002.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad, la voluntad de saber*. Trad. Ulises Guiñazú. México: Siglo XXI Editores, 2005.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas, volumen 21 (1927-31)*. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores 1976.
- Galindo, María. “Indigestar al patriarcado”. *La virgen de los deseos*. Buenos aires: Tinta Limón, 2005.
- Guerra, Lucía. *La ciudad ajena: subjetividades de origen mapuche en el espacio urbano*. Santiago: Ceibo ediciones, 2014.
- García, Mabel. “Entre-textos: la dimensión dialógica e intercultural del discurso poético mapuche”. *Revista chilena de literatura*, No.72 (2008) 29-79. <http://www.jstor.com/stable/40357215> Web, 14-4-2016
- González Casanova, Pablo. “Las etnias coloniales y el Estado Multiétnico”. *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, Mexico, La Jornada, Unam-CIICH, 1996, pp 23-36.
- Huenún, Jaime. *Ceremonias*. Santiago: Editorial Universidad de Santiago de Chile, 1999.
- Kristeva, Julia. *Poderes de la perversión*. México: Siglo XXI Editores, 1989.
- Lugones, María. “Colonialidad y género”. *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Editoras: Yuderkys Espinosa, Diana Gomez, Karina Ochoa. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.
- Marimán, Canuqueo, Millalén, Levil. *¡¡... ¡Escucha, winka...!! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago LOM ediciones 2006.
- Mansilla, Sergio. “Poesía en el paralelo 40 sur. Memoria mestiza y territorio en la poesía de Delia Dominguez y Jaime Huenún”. *INTI*, No. 69/70 (2009): 43-62. <http://www.jstor.com/stable/23288689> Web, 14-4-2016.
- Marcuse, Hebert. *Eros y civilización*. Trad: Juan García Ponce. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1971.

Maldonado, Claudio. “Antropofagia signica en el discurso poético de David Aññir”. *Estudios filológicos*, No 48 (2011) 81-91. <http://www.scielo.cl/pdf/efilolo/n48/art06.pdf> Web, 3-01-2017.

Moi, Tori. *Teoría literaria feminista*. Trad. Amaia Bárcena. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.

Montalva-Navarro, René y Noelia Carrasco. “Modelo forestal chileno y conflicto indígena ¿ecologismo cultural mapuche? *Ecología Política* No. 26 (2003): 63-77. <http://www.jstor.org/stable/207433312> Web, 08-09-2016.

Nahuelpán, Héctor. “Formación colonial del estado y desposesión en el Ngulumapu”. *Ta Iñ Fijke Xipa Rakizameluwün – Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. Impreso.

Pairicán, Fernando. *Malón, La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*. Santiago: Pehuén Editores, 2014

Paredes, Julieta. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad y CEDEC, 2008.

Paz, Octavio. *La llama doble, amor y erotismo*. Naucalpan: Editorial Seix Barral, 1994.

Pratt, Mary Louise. *Ojos Imperiales, literatura de viajes y transculturación*. Trad. Ofelia Castillo. Mexico: Fondo de cultura económica, 2010.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón, 2010.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota, 2010.

Tricot, Tito. *Autonomía. El Movimiento Mapuche de Resistencia*. Santiago: Ceibo Ediciones, 2013.

Richards, Patricia. “Expanding women’s citizenship? Mapuche women and Chile’s National Woman’s Service”. *Latin american perspectives*. Vol. 30, No 2 (2003): 41-65 Citizen in Latin America. pp

_____. Of indians and terrorist: how the state and Local Elites construct the mapuche in neoliberal multicultural Chile. *Journal of Latin American Studies*. Vol. 42, No. 1 (February 2010), pp. 59-90

Sommer, Doris. *Ficciones fundacionales: las novelas nacionales de América Latina*. Trad. José Leandro Urbina y Ángela Pérez. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Comp. Edgardo Lander. Buenos Aires: Clacso, 2000. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf> . Web, 3/01/2017.

Zapata, Claudia. "Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches". *Revista mexicana de Sociología*, Vol.68, No.3 (2006) 467-509. <http://www.jstor.com/stable/20454248> Web, 14-04-2016.