



# Escribir, surcar, delirar

## Manuel Aburto Panguilef o la desposesión por la escritura

**André Menard**

Laboratoire de Déclassification Comparée,  
EHESS (Ecole des Hautes Etudes en  
Sciences Sociales), Paris  
E-mail: [lorena.maniar@free.fr](mailto:lorena.maniar@free.fr)

Papeles del CEIC  
ISSN: 1695-6494



# 8

junio 2003

### Resumen

Surcar, escribir, delirar, Manuel Aburto Panguilef o la desposesión por la escritura

A partir de la lectura y el análisis de la obra del dirigente mapuche Manuel Aburto Panguilef se intenta elaborar una reflexión sobre la relación entre la escritura y el delirio, a través de la perspectiva crítica que estos dos elementos abren ante una serie de categorías sociológicas y antropológicas clásicas. Así se discute la noción de tradicionalismo con la que se ha intentado clasificar a Manuel Aburto, oponiéndola a la productividad delirante de la posesión profética. Se estudia la relación de su práctica escritural original (grafomanía) con una historia de la escritura en la sociedad mapuche, identificando sus correlaciones con los diferentes contextos histórico-políticos en que ésta ha operado así como con cierta noción científico-política del cuerpo vehiculada por el concepto de "raza". Finalmente se evocan ciertas teorías teratológicas del siglo XIX para ilustrar la posibilidad de dar cuenta de aquellos estados del sujeto histórico en situación de resto excedentario, delirante o monstruoso respecto de las categorías y estrategias hegemónicas de clasificación.

### Palabras clave

mapuche, escritura, delirio, raza, monstruo

### Résumé

Sillonner, écrire, délirer. Manuel Aburto Panguilef ou la dépossession par l'écriture

En se basant sur la lecture et l'analyse de l'œuvre du dirigeant mapuche Manuel Aburto Panguilef, l'article essaie d'élaborer une réflexion sur le rapport entre écriture et délire. On profite des perspectives critiques que ces deux éléments ouvrent vis-à-vis de toute une série de catégories issues de l'anthropologie et de la sociologie classiques. Ainsi l'article discute la notion de traditionalisme avec laquelle on a essayé de classer Manuel Aburto Panguilef, en l'opposant à la productivité délirante propre à la possession prophétique. L'auteur étudie le rapport entre sa pratique d'écriture (graphomanie) et une histoire de l'écriture dans la société mapuche, en identifiant les liaisons de l'écriture avec les différents contextes historiques et politiques qui l'ont déterminée, ainsi qu'avec la notion scientifique et politique du corps, véhiculée par le concept de « race ». L'article conclue en évoquant certaines théories teratologiques du XIX siècle qui illustrent la possibilité de rendre compte des états du sujet historique en situation de reste excédentaire, délirant ou monstrueux par rapport aux catégories et aux stratégies de classement hégémoniques.

### Mots clés

mapuche, écriture, délire, race, monstre



Al estudiar la obra del dirigente mapuche Manuel Aburto Panguilef (1887-1952)<sup>1</sup>, se abren dos problemáticas: la referida al lugar, la historia y la forma de la escritura en la sociedad mapuche, y en segundo lugar la cuestión del delirio y su pertinencia política. En efecto, Manuel Aburto Panguilef junto con ser quizá el dirigente indígena más importante de la primera mitad del siglo XX, presenta una relación singular con la escritura. Actualmente contamos con tres cuadernos copiosos, más una pequeña libreta que en total suman poco menos de dos mil páginas, dejando de lado otros documentos oficiales de la Federación Araucana, recientemente desclasificados, y que suman otras 800 páginas. Si a esto le agregamos una noticia publicada en el Diario Austral del 12 de mayo de 1953, con ocasión del primer aniversario de su muerte, en la que se señala la existencia de 200 cuadernos puestos a disposición de los investigadores, nos damos cuenta que Aburto es quizás uno de los mapuches que más ha escrito en la historia de este pueblo. En su grafomanía se encarna un nudo histórico en la constitución del sujeto político mapuche. La “desposesión” de sí mismo con que caracteriza su condición de profeta inspirado corresponde a una verdadera posesión por la escritura. Escribe a cada instante. Anota compulsivamente cada gesto, cada peso ganado o gastado, cada encuentro, cada trámite, sus horas y minutos y por supuesto, el número creciente de mensajes emitidos por las Voces Divinas.

En esa constante conexión con un flujo de enunciados trascendentes, vemos lo que podríamos llamar la crisis de Manuel Aburto Panguilef, crisis delirante, pero crisis también de toda una serie de categorías sociales. En la inextricable densidad de su experiencia Aburto logra movilizar en un mismo espacio, el espacio de su des-posesión, la crisis del profeta judaico, la del chaman y la crisis que el psiquiatra llamaría psicótica. De esta forma vemos como en su crisis entran en crisis

---

<sup>1</sup> Educado en la misión anglicana de Maquehue sigue la carrera de pastor, pero pronto la abandona en favor del trabajo político. Funda en 1917 la Sociedad Mapuche de Protección Mutua (una de las primeras organizaciones mapuches post-reduccionales) que en 1925 se transforma en la importante Federación Araucana, de la que será el presidente vitalicio. Esta organización se destacó sobre todo en su lucha contra los sistemáticos intentos de división de los terrenos comunales indígenas por parte del Estado, en la tramitación de litigios por tierras entre mapuches y chilenos, y en la activa movilización de las masas mapuches convocadas a los periódicos Congresos Araucanos, en los que se definían las demandas al gobierno. Pero esta organización se destacó además por impregnar sus actividades de una poderosa tonalidad tradicionalista y hasta milenarista, aspecto vehiculado sin duda por el carisma y el misticismo del propio Manuel Aburto Panguilef. Muere en 1952 en la cúspide de su posesión mística, misticismo que seguramente le costó la soledad que caracterizó sus últimos años.



también toda esta serie de categorías del sujeto poseso. Sírvanos esta constatación como primera justificación al estudio de lo que podría aparecer como pura marginalidad, pura singularidad gratuita.

Se ha hablado de Aburto como de un fundamentalista o de un nativista<sup>2</sup>. Pues bien, desde nuestra perspectiva la crisis escritural de Aburto obliga a reestudiar también estas categorías. Semejante juicio se debe a la indiscutible presencia de elementos tradicionalistas en su discurso. En las comunidades indígenas se le recuerda actualmente sobre todo como un luchador por la cultura mapuche, un paladín de la conservación de ciertos espacios simbólicos de reproducción o representación de lo mapuche. A él se debería por ejemplo el que las autoridades respetasen los cementerios indígenas, así como el derecho a realizar los *nguillatunes*, ceremonia religiosa comunitaria central de la sociedad mapuche. No solo predicó sino que practicó la poligamia tradicional (se casó con las hermanas Sudelia y Abelina Colihueque Lemunao con las que tuvo alrededor de treinta hijos), e incorporó en su discurso político la referencia sistemática a las tradiciones y a la religiosidad mapuche. Uno de los aspectos más significativos en este sentido es la importancia capital que tenía en su experiencia y en su desempeño político la recopilación y la interpretación de los sueños. En sus cuadernos podemos encontrar la transcripción cotidiana de sus sueños, así como los de sus esposas y compañeros. Sin embargo (y su relación con los sueños nos da una primera pista en este sentido) su eventual fundamentalismo o nativismo está lejos tanto de las formas originales que dan origen a estos conceptos, como de las formas actuales con que se le ha querido identificar.

La noción de nativismo surge de la teoría antropológica norteamericana en las primeras décadas del siglo veinte, en la que la cultura es comprendida como un espacio bien delimitado y clausurado.

La cultura se constituye en un repertorio limitado de objetos, ideas y gestos. Está circunscrita por el *término* que funda su adentro y su afuera (pensamos aquí en otro surco, aquel surco por el que se funda Roma). La cultura ya está

---

<sup>2</sup> Cf. Bengoa, José 1985. *Historia del pueblo mapuche: Siglo XIX y XX*. Santiago de Chile: Ediciones Sur, 1985, p. 395 y 398; y Marimán, José A. 1997. "Movimiento mapuche y propuestas de autonomía en la década post dictadura". Ponencia presentada al 49º Congreso Internacional de Americanistas, Quito, 7 julio 1997.



terminada, con toda la ambigüedad del adjetivo que la sustrae al cambio o diferencia respecto de ella misma, es decir a la historia. La cultura aparece terminada como un monumento, o como aquello que se ex-termina, es decir, que se ausenta o que desaparece de la historia.

En lo que respecta al fundamentalismo diremos que éste refiere en sentido literal al nombre propio del movimiento religioso surgido en Estados Unidos en los años 20. Adquiere visibilidad durante la campaña que sus miembros llevan a cabo contra la teoría de la evolución en favor de una interpretación literal del texto Bíblico. El término (como surco y límite) es aquí aplicado al continuo de lo escrito, distinguiendo entre las escrituras con minúscula de nombre común y las Escrituras con mayúscula de nombre propio. La Biblia funciona como fuente de conocimiento y texto terminado de una vez y para siempre.

En estos dos conceptos creemos ver una analogía en los modos de producción de enunciados y la posición respectiva que en ellos ocupa el sujeto enunciante. Tanto en los movimientos nativistas (que cierta literatura llama milenaristas<sup>3</sup>), como en los fundamentalistas, se estructura una relación particular con un texto definitivo. Este texto puede ser la escritura bíblica o un repertorio determinado de patrones u objetos culturales convertidos en monumentos inalterables. Poco importa incluso que el texto exista y esté a la vista de todos, lo que vale en ambos casos es la referencia que de él hace un sujeto enunciador que se encuentra ante la paradoja de enfrentar el mensaje definitivo a la inevitable e incesante producción de enunciados nuevos que constituye el habla. Así tanto la cultura nativizada como el texto fundamentalizado, funcionan como un tipo especial de máquina productora de enunciados en la que el núcleo fundamental dedicado a la eterna reproducción de sí mismo, genera textos subalternos en su fricción inevitable contra la variabilidad de la contingencia histórica. De esta forma, vemos como nativismo y fundamentalismo constituyen finalmente una estrategia de posicionamiento del sujeto como sujeto ante una Historia.

---

<sup>3</sup> Por ejemplo Lanternari, Vittorio 1983. *Les mouvements religieux des peuples opprimés* ( ed. La Découverte / Maspero, Paris ), Mühlmann, Walter 1968. *Messianismes révolutionnaires* du tiers monde (ed. Gallimard, Paris), para el caso brasilero Pereira de Queiroz, Maria Isaura 1968. *Réforme et Révolution dans les sociétés traditionnelles* (ed. anthropos, Paris), para el caso melanesio Worsley, Peter 1957. *The Trompet Shall Sound* (ed. MacGibbon & Kee, London).



Así encontramos en el contexto mapuche actual actores que se orientan desde una posición de este tipo. En un plano “filosófico” aparecen aquellos detentadores del discurso “cosmovisionista” que logran abrirse un espacio de legitimación social (en la sociedad mapuche y (sobre todo) en la chilena), como autoridades en el manejo de los contenidos “milenarios” de la cultura y la religiosidad mapuche. Es el caso del “ngenpin”<sup>4</sup>. Armando Marileo, quien en sus conferencias y trabajos en tanto informante antropológico, opera en un modelo de autoridad particular, en el que ésta es explícitamente desligada de la autoría del discurso. Los conocimientos que vehicula son verdaderos porque no son productos personales, él no hace más que transmitir el conocimiento ya no sólo ancestral, sino que también colectivo de la masa anónima de loncos (caciques) y machis (chamanes) que lo sustentan. La misma lógica opera sobre el plano político en la figura del werken o mensajero.

Efectivamente constatamos la emergencia a partir de los años 90, de este nuevo personaje en el universo de representaciones de la política mapuche. El término *werken* designa literalmente al portavoz encargado de comunicar los mensajes del lonco. Sin embargo Aucan Huilcaman, líder histórico del Consejo de Todas las Tierras (una de las primeras organizaciones mapuches post-dictatoriales, caracterizada por ser la primera en dibujar un movimiento mapuche independiente de los partidos políticos chilenos), se apropiará del término y lo aplicará a su rol de dirigente. Se trata de una “werkenización” de la autoridad por la que nuevamente la legitimidad reposa sobre una masa anónima de loncos y machis, las “autoridades tradicionales”, que hablan por la voz del werken. El werken tampoco es autor de sus enunciados, su autoridad reside en la capacidad de transmitir los enunciados de aquella masa anónima e invisible.

En el caso de Aburto la relación entre autoridad y autoría es distinta. Si bien los contenidos que vehicula refieren también a una fuente exterior, ésta no pertenece a este mundo. Se trata de una fuente trascendente que lo posee y cuyo flujo de sentido lo atraviesa. Podemos decir que su autoridad reposa también en una

---

<sup>4</sup> “ngenpin: hombre que en las rogativas lleva la palabra haciendo oración por los demás y que dirige la acción tanto en el sacrificio de la colectividad como en los particulares, ofrecidos por cada familia. Puede considerarse como una especie de sacerdote, aunque, de ordinario, no es él quien mata la víctima”. (Augusta, Félix José (1916) 1995. *Diccionario Mapuche Español*. Santiago, ed. Séneca. 59-60).



masa anónima, venera a los “antiguos caciques y a las virtudes de la raza araucana”, éstos constituyen la masa de “espíritus” y “ángeles” que lo acompañan, pero que en definitiva confirman su vínculo particular con ese gran dador de toda nominación que es Jehová, colega de Ngünechen, el dios cuatripartito mapuche. Pero quizás la diferencia más importante reside en su actitud con respecto al cambio histórico. Aburto no le teme al cambio cultural y tecnológico en sí mismo. A diferencia de los tradicionalismos contemporáneos, no sataniza la transformación histórica comprendida como puro ruido, parasitando la maquinaria tradicional en su ciclo repetitivo. En la más pura tradición judaica, Aburto actúa como el profeta que se sabe, e interpreta este ruido de la historia, lo lee como una fuente más de contenidos teofánicos.

El ejemplo más notable es la interpretación que hace en 1948 de la creación del estado de Israel. Para él este hecho no podía ser sino la confirmación de su esperanza utópico-escatológica en la instauración de una República Indígena (ideal que iba planteando desde por lo menos 1931) dentro de Chile. Los recortes de diario con la bandera israelita o la declaración de independencia pegados en su cuaderno ilustran esta lectura mística de la historia<sup>5</sup>. Quizás Aburto no entienda la desaparición de lo mapuche como la desaparición de un texto cultural, de un conocimiento y una estructura ancestral -como sería la posición tradicionalista actual-, sino que lo haga en términos más bio-políticos en cuanto “raza”. Aburto teme por la desaparición de la “raza”. Recordemos que su obra se inscribe justamente en los últimos años de apogeo del paradigma racio-lógico. Las primeras décadas del siglo XX vieron la aparición de obras como la Raza Chilena de Nicolás Palacios, o la Raza Militar de Indalicio Téllez, las que marcaron profundamente el ideario nacional y nacionalista chileno de la primera mitad del siglo, así como el de los dirigentes e

---

<sup>5</sup> Por ejemplo el 21 de mayo de 1948 (seis días después del acontecimiento histórico), escribe: “1 = En este gran día de epopeya de la nación chilena, nación de renombre mundial, queda rehabilitado nuestro gran e ilustre líder de los líderes, eminente Manuel Aburto Panguilef para que prosiga su feroz lucha de emanación racional y nacional de nuestra Araucanía hasta realizar su definición territorial de pueblo y raza naciente [...] como la nueva Jerusalén de reciente restauración de íntima satisfacción y concordia [...]. 2 = Washington De allá Se te anuncia que debes permanecer en tu tesis favorable a la nueva restauración de Jerusalén eterno de eternidades de todas las edades del globo terrestre...” (Aburto Panguilef, Manuel 1948. Manuscrito inédito, p. 365).



intelectuales mapuches de la época<sup>6</sup>. Este paradigma prosperó políticamente como se sabe hasta el fin de la segunda guerra mundial con el desenlace que conocemos, y en él vemos que la cuestión nacional implicaba una relación particular con el cuerpo. De ahí que el peligro de la desaparición, del exterminio, no se centrara tanto en la desaparición de ciertos marcadores culturales tradicionales, como en la desaparición de una raza, es decir de una corporalidad mapuche. En otras palabras, una vez perdida la soberanía, es decir el reconocimiento de una especificidad mapuche marcada territorialmente (lo que era el caso de los mapuches hasta su conquista por las tropas chilenas a fines del siglo XIX), la marca se desplazó del territorio al cuerpo, pero para que esto fuera posible se requirió de una maquinaria burocrática que inscribiera esta marca en el soporte corporal. A esta máquina corresponde el registro civil y todo el aparato identificatorio estatal dedicado a la distribución de apellidos. Siempre quedará la duda de que hubiera pasado si en lugar de guardar apellidos mapuches, la máquina les hubiera asignado apellidos “chilenos”... podemos suponer que la conformación de un cuerpo político mapuche hubiera sido mucho más improbable. De esta forma podemos decir que a la relativa endogamia racial promovida de manera más o menos explícita por Aburto, corresponde en el tradicionalismo actual una endogamia fundamentalista de los textos, endogamia cultural a su vez completamente diferente de la apertura simbólica por la que, cómo veremos más tarde, Manuel Aburto desarrolla una exogamia de los textos.

Ahora bien, cuando hablamos de preceptos endogámicos en Aburto, nos referimos a una endogamia bastante difusa, identificable por ejemplo en un episodio ocurrido durante la gira de su conjunto Artístico Araucano Lluquehuenú a Santiago y Viña del Mar. En esta última ciudad el Conjunto contó con el apoyo del doctor Luis Santelices, funcionario de la Municipalidad y “ferviente araucanista”. En determinada ocasión este doctor invitó a pasear en automóvil a dos jóvenes integrantes del conjunto, la Curin y la Marinao, gesto que produjo la indignación de Manuel Aburto. Si bien no planteó el matrimonio inter-racial como una imposibilidad, lo sometió al discernimiento de una instancia política mapuche: “Como todo hombre, el doctor puede pretender a una araucana, y en el presente caso a las señoritas Curin y

---

<sup>6</sup> Véase por ejemplo la traducción que hace Manuel Manquilef, profesor y dirigente mapuche contemporáneo de Manuel Aburto, en sus *Comentarios Araucanos*, de un fragmento de la *Raza Chilena* de Nicolás Palacios.



Marinao, en cuyo caso debe ir a la Araucanía o a un Congreso Araucano para pedir las”<sup>7</sup>.

Ahora bien, la referencia a la instancia política del Congreso Araucano (instancia actualizada en reuniones periódicas organizadas por la Federación Araucana, a la que asistían delegados y loncos de distintas localidades, miembros de otras organizaciones mapuches y en ocasiones autoridades chilenas y donde se redactaban manifiestos y propuestas oficiales) nos enfrenta al plano eminentemente escritural del universo burocrático como espacio de legitimación (y, como veíamos más arriba, de asignación de nombres e identidades). Así podemos superar las ambigüedades presentes en la clasificación basada en los conceptos de fundamentalismo o de nativismo a través de Weber y sus tres formas de legitimación política. Nativismo y fundamentalismo corresponderían al tipo tradicionalista, mientras que Aburto y su misticismo al carismático. Lo interesante aquí es que ambas se encuentran en estrecha relación con el nivel burocrático, encarnado en la práctica escrita en tanto espacio privilegiado de mediación política con el Estado. La idea es que en ambos casos (tradicionalista y carismático) la lucha se da al interior del espacio burocrático. Recordemos que este concepto tiene su origen en la palabra escritorio, se trata pues de estrategias y de posiciones ante la escritura y su escritorio. Entendemos por escritorio un plano de inscripción relacionado con una imagen de soberanía que se opone a la escritura como la noción de territorio se opone a la de tierra o terreno. Retomamos aquí la reivindicación surgida a mediados de los noventa que propugna la superación de las demandas individuales o comunitarias por terrenos específicos en favor de una demanda de carácter nacional por un territorio autónomo<sup>8</sup>. Pues bien, como lo veremos más en detalle, la escritura mapuche se enfrenta al mismo desafío de restringirse a la simple representación de una diferencia subordinada al escritorio chileno y exterior a la historia, o de constituirse en corpus histórico y literario autónomo.

Como bien lo señala Raymond Aron en su presentación de la sociología de Max Weber, su empresa de identificación y clasificación de los diferentes tipos de

---

<sup>7</sup> Aburto Panguilef 1940. Manuscrito inédito, p. 125-127.

<sup>8</sup> Cf. Pedro Mariman, 1997. “La diáspora mapuche: una reflexión política”, en *Liven* n°4, junio 1997, p. 216-223, ponencia presentada al II Congreso Chileno de Antropología, Valdivia 6 al 10 noviembre 1995.





acción y de dominación correspondía a un interés de tipo filosófico y existencial por ver cómo en la sociedad moderna, burocrática y capitalista, caracterizada por una organización *zweckrational*, persistían sectores organizados en acciones y modos de legitimación de otro tipo<sup>9</sup>. Según este marco, tradicionalismo y carisma funcionarían como límites o excepciones al orden racional y burocrático de la sociedad moderna. En el contexto mapuche aquí estudiado, se puede plantear que tanto las posturas tradicionalistas contemporáneas, como la carismática encarnada por Manuel Aburto Panguilef, operan como límites a la lógica moderna, pero estos límites lejos de dibujar una heterogeneidad o exterioridad radical respecto de este orden, constituyen márgenes internos a la modernidad misma. No escapan ni preceden a su lógica, sino que la desarrollan hasta su colapso relativo por inversión reproductiva o por sobreproductividad delirante. Recordemos que todo esto está ocurriendo a través de una escritura y sobre la superficie política de un escritorio (burocracia).

Para De Certeau el discurso mítico habría sido reemplazado en occidente por una práctica: la escritura. Así “no es por nada que durante tres siglos, el aprender a escribir define la iniciación por excelencia a una sociedad capitalista y conquistadora”<sup>10</sup>. En este contexto identifica al Robinson Crusoe de Defoe como uno de los “escasos mitos de los que la sociedad occidental ha sido capaz”<sup>11</sup>. Según este autor la novela combina tres elementos claves: “la isla que recorta el lugar propio [el “no-lugar de la página en blanco”], la producción de un sistema de objetos por un sujeto amo y la transformación del mundo natural. Es la novela de la escritura. De hecho en la novela la iniciación de Robinson al trabajo capitalista y conquistador de ‘escribir su isla’ coincide con la decisión de escribir su diario, y de esta forma asegurar un espacio de control sobre el tiempo y las cosas, y de constituir así mediante la página en blanco una primera isla donde producir su poder”<sup>12</sup>. En el marco de esta configuración mítica se estructurará entonces una marginalidad u oposición al orden escritural, conformado por todo aquello “que no trabaja en función

---

<sup>9</sup> Aron, Raymond 1967. *Les étapes de la pensée sociologique*, ed. Gallimard, Paris, p. 501.

<sup>10</sup> De Certeau, Michel 1980. *L'invention du quotidien, arts de faire*. Paris, ed. 1018, p. 238.

<sup>11</sup> *Ibidem*

<sup>12</sup> *Ibidem*



del progreso” a diferencia de la práctica escrita que separa “del mundo mágico de las voces y de la tradición”<sup>13</sup>.

Lo anterior nos permite constatar cómo en el contexto mapuche actual los discursos tradicionalistas, centrados en la imagen de la cultura mapuche como cultura eminentemente oral y por lo tanto esencialmente extraña a la escritura, no hacen otra cosa que reproducir en forma invertida el esquema escritural de la modernidad capitalista. Oralidad y escritura aparecen como componentes excluyentes de un mismo plano, verso y anverso de una misma moneda. Esta oposición corresponde a un quiebre histórico identificado por De Certeau entre los siglos XVI y XVII respecto de la relación establecida con el texto bíblico. Hasta ese momento el texto sagrado funciona como una voz que enseña, es la manifestación de un “querer-decir” de Dios dirigido hacia el “querer-oír” del lector-auditor. Sin embargo, esta relación se enturbia, surgen ruidos y parásitos de transmisión. “La modernidad se funda al descubrir que esta Palabra ya no se oye, que ha sido alterada en las corrupciones del texto y en los avatares de la historia (...) la verdad ya no depende de la atención de un destinatario asimilado al gran mensaje identificador. Esta se revelará mediante un querer-hacer (...). Otra escritura se impone poco a poco en forma científica, erudita o política: ya no es lo que habla, sino lo que se fabrica”<sup>14</sup>.

Tanto el *werken* como el *ngenpin* tradicionalista fundan su discurso (y su escritura) en una voz que les habla, que ellos quieren oír y que comunican en un gesto de obediencia. En su caso el texto sagrado que los respalda es invisible, pero no menos eterno y definitivo que el de una Biblia. En su inversión simétrica y proporcional al modelo moderno, rechazan toda referencia a una historicidad. Es así como Marileo, u otros escritores mapuches actuales como Leonel Lienlaf trabajan sobre el propio lenguaje como texto a interpretar. Surgen así etimologías “monstruosas” por ignorar toda profundidad diacrónica. El quiebre histórico que separa en el tiempo un término respecto de sí mismo, es reemplazado por un quiebre puramente sincrónico, aplicado sobre la superficie simultánea del lenguaje y su serie de palabras. Un ejemplo es el análisis que hace justamente el poeta Lienlaf de la palabra *wekufe*, generalmente traducida como demonio o fuerza maligna,

---

<sup>13</sup> *Ibidem* p. 235.

<sup>14</sup> *Ibidem* p. 239-240.



causa de las enfermedades e instrumento de brujería. La etimología canónica la disecta en las partículas *weku*=afuera y *fe*=sufijo de agente, sería pues lo que actúa desde fuera, o que aplica una exterioridad al interior de un cuerpo. Pues bien, para Lienlaf la estructura etimológica sería otra. *Wekufe* derivaría de la suma de *wē*=nuevo y la raíz *kūfū*=echarse a perder, corromperse. De esta forma *wekufe*, que él traduce por “equilibrador” derivaría de: “aquel que compone echando a perder”<sup>15</sup>. Vemos cómo el paradigma tradicionalista, colocado entre la inevitable producción de enunciados y la negación de la variación histórica termina por recurrir a este mecanismo de escritura histórica basado en la recombinación de un repertorio limitado de elementos que reconoce como la tradición y cuya tarea es la de preservar y reproducir. De esta manera la producción es canalizada bajo la forma de una exégesis interpretativa monstruosa ya que en ella el lenguaje y la cultura, ante la obligación de permanecer milenarios y de asegurar la transmisión de su contenido perenne y trascendental, sufren los pliegues y torsiones de un trabajo analítico e interpretativo estrictamente sincrónico y necesariamente agresivo: no se puede ni leer, ni escribir sobre un texto o una cultura terminada, cerrada e inmóvil sin aplicar sobre su superficie fricciones o cortes de análisis. Se le preserva en tanto monumento de las erosiones del tiempo con el fin de asegurar la eterna identidad respecto de sí mismo, pero se le expone a la sistemática autopsia de su cuerpo, a la constante recombinación de sus partes en un simulacro de profundidad ancestral. De esta forma, y pese a la negación explícita de la escritura, el intelectual oral y tradicionalista manifiesta la presencia de la escritura como trazo y hendidura al interior mismo del lenguaje tratado como texto.

En el otro extremo aparece el Aburto carismático y poseso. En su caso la historicidad en tanto quiebre y crisis incesante invaden al sujeto en la sobreproductividad de la escritura. Al análisis monstruoso, Aburto contrapone la producción de monstruos de lenguaje, de “palabras-maleta” (*mot-valises*) -en un proceso inverso al ejemplo de Lienlaf como el “inmensaje”, u otros monstruo lingüístico como las “analogías”<sup>16</sup> del tipo “sacrosantamente”, “torbellinamente” o las

---

<sup>15</sup> Citado en Foerster, Rolf 1993.- *Introducción a la religiosidad mapuche*, ed. Universitaria, Santiago, p. 77.

<sup>16</sup> “...cuando hablamos de analogía, designamos una expresión incorrecta o defectuosa bajo todo punto de vista, fabricada de manera manifiesta contra la regla, siguiendo el modelo de una forma sometida a las reglas, en virtud de un parecido artificial; por ejemplo cuando los latinos dijeron



“benignidades y magnanimidades de la mañana”. Aburto Panguilef trabaja como un verdadero capitalista del lenguaje. Fabrica neologismos y desborda en producción siempre excedentaria de escritura. A la fiebre reproductiva y representacional de los tradicionalistas, Aburto opone la febril productividad del delirio.

Para entender las potencialidades de la palabra delirio, fijémonos en el lugar ocupado por la palabra escritura en la cultura mapuche. “Escritura” se traduce de dos maneras: como *chillkatun*, derivada de la palabra *chillka* que significa el corte con que se marca en la oreja al ganado, y como *wirin* que significa dibujar, pero también arar. Esta escritura por el arado nos remite a la imagen del surco, del *terminus* romano y por esta vía al delirio mismo ya que en su etimología latina *delirare* significa salirse del surco (*lira*). En Aburto el delirio se derrama en distintas formas: el delirio de las voces que le hablan, el de su convicción profética, el de la República Indígena, el de los tesoros enterrados... Aburto habita el surco que señalábamos más arriba, de-terminando los límites del texto o monumento cultural, que es también el surco que Lienlaf y los hermeneutas tradicionalistas aplican sobre la superficie del lenguaje al disectar el cuerpo de las palabras. Pues bien, al estudiar las formas históricas de la escritura en la sociedad mapuche, constatamos por una parte su temprana presencia (desde los primeros requerimientos de conquista y los catecismos y confesionarios misionales hasta la copiosa producción epistolar de los caciques durante el siglo XIX, pasando por las actas de los parlamentos, institución central de mediación política entre la corona española y la nación mapuche) y por otro la curiosa forma que adquirió tras la derrota militar y posterior colonización por el Estado chileno.

En efecto, con la pérdida de soberanía territorial y el consecuente proceso de reduccionamiento, la escritura mapuche, que hasta entonces había funcionado como una entidad privilegiada de la mediación política, ampliamente incorporada al universo estratégico y simbólico mapuche, se ve recluida y reducida a su vez a los límites del escritorio etnológico y folclorizante de la academia y del nacionalismo chileno. Surge entonces el texto a doble columna mapuche-castellano como forma privilegiada por los escritores mapuches desde los últimos años del siglo XIX hasta

---

*ferentium* por *ferentum* en virtud del parecido con *gentium*” (Delesalle, Simone; Gary-Prieur, Marie-Noëlle; Nicolas, Anne 1980. “La règle et le monstre : quelques figures du plausible en linguistique”, en Desseaux-Berthonneau, Anne-Marie *Théories linguistiques et traditions grammaticales*, ed. Presses Universitaires de Lille, Lille, p. 90-91).



la actualidad. Si bien el formato no es nuevo (Lo encontramos ya en 1606 en la gramática, catecismo y confesionario en mapudungun del padre Luis de Valdivia, o en el *Arte de la lengua general del Reyno de Chile* de Andrés Febrès en 1765), sorprende la centralidad que adquiere en el ámbito de la escritura mapuche del período reduccional. En los textos de escritores mapuches anteriores, aunque fuesen la mayor parte del tiempo escritos en castellano, se trataba siempre de un sólo bloque de escritura, en el que la distinción nacional o étnica, al actualizarse en el establecimiento de una frontera y una soberanía territorial efectiva no requería de esa sobre-escritura, de ese suplemento vehiculado por la doble columna en tanto marca de diferencia adherida y representacional. Nuevamente vemos cómo a la pérdida del territorio le corresponde la pérdida de ese escritorio mapuche que garantizaba el flujo de escritura, y lo que es más importante, de contenidos autónomos respecto de su contraparte chilena y en castellano. Entre las dos columnas se dibuja así el surco tradicional y toda su declinación moderna de oposiciones entre oral/escrito, concreto/abstracto, salvaje/civilizado, etc.

En su producción delirante, Aburto escapa a este orden representacional de la diferencia y zambullido en la hendidura que separa las columnas se dedica a surcar el intervalo llenándolo de escritura. Resulta interesante remitirse aquí al trabajo de Julia Kristeva. Para esta autora en todo lenguaje -pero de manera especial en el poético y en el psicótico- se manifiesta algo heterogéneo a la significación, heterogéneo visible en las primeras ecolalias y balbuceos ritmados de los bebés, visible en los “ritmos, entonaciones, glosolalias del discurso psicótico”, y que marca de esta manera el límite a la unidad de un ego trascendental<sup>17</sup>. Llama a esta heterogeneidad “semiótica”, remitiendo a “la etimología griega de semeion” en tanto “marca distintiva, traza, índice, signo precursor, prueba, grabado, impresión”<sup>18</sup>. Esta se opondría a la función simbólica de la significación, en tanto estructuración normativa funcional a la comunicación y que implica la ineluctabilidad del sentido y la conciencia operante de un ego.

Siguiendo un paradigma psicoanalítico, Kristeva asocia la esfera simbólica con la imagen del padre y la semiótica con la de la madre. De esta manera la

---

<sup>17</sup> J. Kristeva, 1977. “Le sujet en procès : le langage poétique”, en C. Lévi -Strauss (comp.), *L'identité*, ed. PUF, (pp. 223-246), p. 232.

<sup>18</sup> *Ibidem*



trasgresión semiótica (es decir la “reactivación de la pulsión reprimida materna (...) por la cual la palabra no es nunca únicamente un signo”<sup>19</sup>) vehiculada por la psicosis y la poesía, serían al lenguaje lo que el incesto a la cultura. Sin embargo, cabe replantear esta proposición ya que en la distinción entre madre y padre como metáforas de una distinción fundamental, se acota justamente la desbordante productividad poética y delirante a un esquema de doble entrada, de carácter absoluto, limitado a la imagen social de la familia nuclear, en la que el silencio, el murmullo o el gruñido de la madre aparece como una alternativa o una atenuación del orden siempre paterno del discurso. En otras palabras, podemos decir que en su esquema, Kristeva subordina el problema de la escritura a su dimensión filiativa, y desconoce el nivel perpendicular de las alianzas<sup>20</sup>. Reaparece aquí la imagen de una exogamia de los textos.

En efecto, en sus escritos y en su discurso, Manuel Aburto ramifica el ámbito de sus referentes políticos y espirituales en distintas direcciones. En tanto “Rey de la Araucanía y sacerdote espiritual de todo Chile” irradia sus proyecciones identitarias por los distintos planos de una geopolítica mundial<sup>21</sup>. Desfilan por su escritura el Rey David y Ben Gurion, el Espíritu Cheurfe y California el rey de los gitanos, ángeles y pilmayquenes, Jehová y Ngünechen, el Cristo escatológico y el general Carlos Ibañez del Campo. Se trata de una conformación rizomática del orden identitario del sujeto, opuesta al orden arbóreo de la genealogía patrilínea reivindicada por el tradicionalismo. En éste último encontramos la figura del “retórico” descrito por Kristeva como aquel que lejos de crear un lenguaje, de dejarse poseer por este heterogéneo, escribe fascinado por la función simbólica del discurso paterno y se limita a un ejercicio mimético<sup>22</sup>, que no deja de recordarnos la imagen propuesta por Michel De Certeau de ese querer-oír subordinado al querer-decir de

---

<sup>19</sup> *op. cit.* p. 236.

<sup>20</sup> Aquí salimos del esquema del triángulo familiar burgués y privado del psicoanálisis para entrar en las estructuras elementales del parentesco y su diseminación del concepto de familia sobre el plano social general. Recordemos que en la alianza el vínculo no requiere de un sujeto femenino, la mujer en tanto vínculo constituye el objeto de un intercambio entre los sujetos que establecen la alianza. Al abrir el análisis en esta dirección, lenguaje poético y delirante pueden permanecer dentro del orden simbólico de la función paterna, sin tener que recurrir a la presencia de la imagen metafísica y prediscursiva de una madre.

<sup>21</sup> Recuérdense las voces que al momento de la creación del Estado de Israel le hablan desde Washington (ver nota n°6)

<sup>22</sup> Kristeva, Julia, *ibidem* p. 238.



un padre fuente de verdad. Por su parte el “estilista” (es como lo llama Kristeva) que no necesita ya seducir a un padre puede incluso “dejar caer el nombre del padre para tomar un pseudónimo (...) y así, en lugar del padre postular otro discurso: ni discurso imaginario del yo, ni discurso del saber trascendental, sino que intermediario permanente entre el uno y el otro, balanceo del signo y del ritmo, de la conciencia y de la pulsión (...) ‘Soy mi padre, mi madre, mi hijo y yo’ postula Artaud”<sup>23</sup>.

Poseído por la fuente de todo discurso y de toda escritura, Manuel Aburto actúa como el padre de sí mismo y se desliza por la superficie de la historia como el huérfano o el bastardo, aquel resto entre las familias bien constituidas y la escritura de sus apellidos. No deja de ser notable que su propio apellido, Aburto, no provenga del orden vertical de la filiación, sino que de un, gesto de alianza. De hecho, a mediados del siglo XIX, su abuelo llamado José Ayñamco tomó como regalo o prueba de alianza el apellido Aburto del comisario de naciones (representante del gobierno chileno entre los mapuches) Francisco Aburto<sup>24</sup>. De esta forma podemos divagar sobre el estrecho lazo que por el apellido unirá el destino de Manuel Aburto Panguilef al Estado chileno como horizonte (interlocutor horizontal) de alianza y conflicto (compadre y contrincante).

Esta mediación política con el Estado mediante el patronímico no deja de recordar el uso estratégico y político de los colegios desarrollado durante la colonia (a través de las misiones) y perpetuado más tarde por la república a través de las escuelas públicas. Allí enviaban los caciques a algunos de sus hijos con el fin de educarse (alfabetizarse). Pero esta práctica constituía por otro lado una estrategia política de dominación, ya que los jóvenes funcionaban explícitamente como “rehenes”, lo que aseguraba una garantía de control político. La misma lógica del

---

<sup>23</sup> *Ibidem* p. 239.

<sup>24</sup> En una entrevista realizada en Enero del 2002, Germán Aburto Colihueque, hijo de Manuel Aburto Panguilef nos decía: “porque nosotros somos amigos de los generales, Aburto, de la familia grande. Entonces para no guerrear más, somos descendientes de guerreros, para no guerrear más, el general se pasaron la mano y se puso Aburto, el padre de nosotros, fundador de la familia, se llamaba Aburto después... era Ayñamco el general mapuche. Tenía sus cuarteles, sus tropas, todo eso tenía él, pero si era guerrero po. Entonces pasó a llamarse Aburto él, y el capitán de los... de amigos, el gobierno había nombrado unos capitanes de amigos que le llamaba, pa pacificar mapuches. Capitanes de amigos se llamaban unos oficiales. Así que este capitán de amigos le cambió a Aburto el nombre en mapuche, le puso Aburto, se llamaba Francisco Aburto, y ahí salió de eso”.



compadre-contrincante operaba en la práctica complementaria por parte de los caciques de entregar un hijo en “adopción” a algún oficial chileno cómo prueba de compromiso político. De esta forma vemos cómo la entrada del apellido Aburto en la genealogía de Manuel se engarza con todo un sistema de intercambio de hijos, nombres y paternidades, sobre la superficie de un escritorio (de la misión, del colegio o la oficina ministerial) y su escritura territorializada.

Vemos aquí otra característica de la consistencia que adquiere el sujeto al surcar la hendidura que separa las columnas. La identidad se vuelve proceso, éxodo o derrota (en el sentido de derrotero). Es una frontera indígena o un desierto mosaico que se debe atravesar. Es también la distancia utópica o milenarista que separa en el caso mapuche el pasado autónomo y la futura “restauración territorial”. En este trayecto el sujeto padre de sí mismo, y por lo tanto huérfano, surca el espacio temporal entre estas dos patrias (la pérdida y la esperada) y funda una compatria sobre el compadrazgo generalizado. En ella la horizontalidad de las alianzas reemplaza la verticalidad de la filiación. Por esta presencialidad radical de lo histórico que caracteriza las convicciones escatológicas, la genealogía sufre un proceso análogo al del lenguaje en su disección monstruosa por el cuchillo pseudoetimológico del tradicionalismo: vuelto padre de sí mismo y huérfano total, el profeta en transe y en tránsito entre estos dos tiempos y sus dos patrias, abate el árbol genealógico y lo proyecta sobre el plano de las alianzas. El sujeto se tuerce perpendicularmente y queda mirando al árbol desde arriba. Desde esta perspectiva el orden filiativo pierde profundidad temporal y el árbol se transforma en una especie de sol, o de araña, o mejor, de tela de araña en ramificación política. Pero como ya lo advertimos, este proceso de aplanamiento genealógico resulta -a diferencia del aplanamiento etimológico tradicionalista- de una incorporación radical de la Historia como crisis inmanente por parte del sujeto. Como bien lo describe Agamben, ante el evento mesiánico el sujeto (él habla del pueblo de Israel) adquiere la consistencia de un resto entre los dos tiempos (el presente histórico y el eschaton)<sup>25</sup>.

Ahora bien, a esta presencia y la consecuente consistencia del sujeto entre dos tiempos, le corresponde una presencia y una consistencia en el espacio que separa las dos columnas de la escritura mapuche contemporánea. Con esto

---

<sup>25</sup> G. Agamben, 1999. *Ce qui reste d'Auschwitz, l'archive et le témoin*, Homo Sacer III, Paris, ed. Rivages, p. 216.





queremos decir que aunque se instale en el ámbito de lo representacional, el escritor a dos columnas verá inevitablemente desbordar un resto de subjetividad en el trayecto que va de la una a la otra. El ejemplo más ilustrativo de esto nos lo da Martín Alonqueo con sus cantos de machi a doble columna, en los que cada verso en mapudungun es desplegado en una serie de versos en castellano. Las palabras de la columna mapuche funcionan cómo símbolos o jeroglíficos densos que el traductor debe además interpretar, estampando en esta interpretación una primera marca subjetiva. A este primer resto morfológico debemos agregar un segundo resto esta vez gráfico. Alonqueo no sólo multiplica las palabras y los versos, sino que en la transcripción del mapudungun, añade un resto de consonantes diacríticas (dobles p, o t, o th...), desprovistas de pertinencia fonológica y puestas allí como marcadores de una especificidad fonética mapuche<sup>26</sup>, especificidad fonética que remite en última instancia a la especificidad de un cuerpo parlante específicamente mapuche.

Encontramos otro ejemplo de esta aparición del sujeto como resto entre las dos columnas en la importante obra de Manuel Manquilef. Si bien su escritura participa de este formato, se debe reconocer en ella una notable movilidad de la hendidura entre las columnas. Si bien no surca el surco en la productividad delirante de un Aburto, se puede decir que lo desplaza sobre sí mismo violentando sus márgenes. Así por ejemplo no sólo ocupó la doble columna para describir hechos folclóricos y etnográficos desde el mapudungun al castellano, sino que propuso por el contrario varias traducciones de textos en castellano en los que la literatura chilena se refería a hechos históricos o dirigía homenajes de carácter raciales al mundo (y al cuerpo) mapuche. Su intención era explícitamente de incorporar esos textos al repertorio narrativo oral. Ahora bien, así como en el caso de Alonqueo, la asimetría entre las columnas deja aparecer la presencia de un resto subjetivo que no dejó de llamar la atención del científico alemán Rodolfo Lenz. En la presentación que éste hace a su obra *Comentarios Araucanos*<sup>27</sup>, intitulada justamente “el arte de la

---

<sup>26</sup> En la presentación de su libro *El habla de mi tierra*, el padre Francisco Bélec explica: “En esta obra don Martín Alonqueo había aplicado su propio estilo de ortografía; a través de retoques hechos a mano sobre el manuscrito, lo había perfeccionado generalizando el uso de la doble consonante con el objeto de señalar la especificidad del sonido consonántico araucano” (F. Bélec, 1989. “Prefacio”, en Alonqueo, Martín *El habla de mi tierra*, ed. Colpig. p. 1). Véase en anexo al final del presente artículo, un ejemplo de la doble columna de Alonqueo.

<sup>27</sup> Manquilef, Manuel 1910/11. “Comentarios del pueblo araucano: La Faz social y la Gimnasia nacional”, en *Anales de la Universidad de Chile*, vol. CXXVIII, CXXXI, Santiago de Chile.



traducción”<sup>28</sup>, Lenz elabora un sistema para aislar el resto de subjetividad entre las dos columnas. Propone así una tercera columna, en castellano, a la que llama, “traducción literal” por oposición a la “traducción literaria” hecha por Manquilef a su propio texto. La traducción literal será en términos generales más corta que la literaria, y Lenz explicará esta asimetría no por una propiedad estilística del sujeto Manquilef, sino que por una propiedad cultural de la lengua mapuche enfrentada a ciertos “abstractos intraducibles”, como los llama él. En su paradigma evolucionista, Lenz no es capaz de reconocer en el resto la subjetividad del autor Manquilef y se limita a utilizarlo como prueba de su esquema de las culturas superiores e inferiores, es decir con mayor o menor capacidad de abstracción.

Sin embargo, el mismo Lenz señala su interés por el sujeto Manquilef en particular, debido a su carácter mestizo: “niño de padre indio i madre chilena (el señor Manuel Manquilef González) educado por su abuela indígena” y con estudios secundarios y de preceptor “que lo hacen hombre culto en grado superior al término medio del preceptorado nacional”<sup>29</sup>. En este sentido explica que el objetivo final de su labor será el “comparar cómo el mestizo bilingüe expresa los mismos pensamientos en sus dos idiomas patrios, partiendo ya del uno, ya del otro”<sup>30</sup>. Por otra parte en la reseña que el mismo Manquilef hace de su vida y de su formación aparece efectivamente la referencia a esta condición mestiza. Lo interesante es que ésta se presenta como un devenir: devenir *che*=gente en mapuche: “Ante todo, réstame decir que todos mis compañeros de juego sabían que era hijo de una chilena i como practicase las costumbres igual i, a veces, mejor que ellos, designáronme con el apodo de Cheuntu, que quiere decir: el que se vuelve jente. De este modo, pues, viene el nombre de Segundo con que también se me bautizó”<sup>31</sup>. Pero también devenir gente para la sociedad chilena, lo que logra a través de su recorrido académico del Liceo de Temuco hasta la Escuela Normal de Chillán, para volver a este liceo como profesor de “Gimnasia y de Caligrafía”. Si en los juegos de su infancia Manquilef se vuelve *che*; en la escritura se vuelve gente para la sociedad chilena. Gimnasia y caligrafía...

---

<sup>28</sup> Lenz, Rodolfo. “El arte de la traducción”, en *Anales de la Universidad de Chile*, op. cit. pp. 239-256.

<sup>29</sup> *Ibidem* p. 241.

<sup>30</sup> *Ibidem*

<sup>31</sup> Manquilef, Manuel., op.cit., p. 396.



Volvemos a encontrarnos en esta mesticidad de Manquilef con la imagen del sujeto en proceso, transitando por un espacio fronterizo. Como vimos para Lenz la subjetividad de Manquilef es eclipsada por su valor genérico de espécimen, de monstruo genético y cognitivo instalado por la mesticidad en la intersección de dos universos culturales cerrados y bien delimitados. Resurge la monstruosidad de la que hablábamos más arriba al referirnos a las etimologías sincrónicas y a los neologismos aburtianos. Podemos decir que como las palabras maleta (como el “inmensaje”) el monstruo mestizo marca la inestabilidad del ente liminar. Como Humpty Dumpty, el creador de las palabras maleta sentado sobre un muro, frágil como un huevo y a punto de caer hacia cualquiera de los dos lados, el mestizo se estremece en la frontera que se encarna en su cuerpo. La frontera como hendidura y espacio que se surca en la compatria, o como límite sobre el que el sujeto se encarama en equilibrio precario.

Pero volvamos al monstruo, en la visión de Lenz resuena el paradigma clasificatorio de la biología decimonónica, en especial de la teratología desarrollada por Isidore Geoffroy de Saint-Hilaire, hijo del célebre Etienne Geoffroy de Saint-Hilaire. Este último protagonizó vivas polémicas con Cuvier respecto de la clasificación de los animales. Mientras Cuvier sostenía mediante su principio de las correlaciones, la unidad funcional del individuo y la consecuente separación de las especies en ramas bien delimitadas, Geoffroy sostenía mediante el principio de las conexiones la unidad animal sobre un mismo plano morfológico<sup>32</sup>. Así las distintas especies corresponderían a los distintos pliegues de un mismo animal universal. Las resonancias de esta perspectiva vibran en la teoría de la evolución como un despliegue animal en el tiempo.

Así volvemos a Lenz, para quién la evolución del animal cultural también se daría hasta cierto punto como un despliegue ascendente desde los niveles inferiores dominados por el pensamiento concreto a las alturas de la abstracción. Según este esquema las “culturas inferiores” y sus lenguas meramente concretas estarían de cierta manera contenidas en las “culturas superiores”<sup>33</sup>. Siguiendo este vasto

---

<sup>32</sup> Cf. Piveateau, Jean (1961) 1995;- “Anatomie des vertébrés”, en Taton, René *La science contemporaine 1/ Le XIXe siècle*, col. Quadrigue, ed. PUF, Paris, pp. 485 a 501.

<sup>33</sup> “... se nota una diferencia importante según estamos bajando o subiendo en la cultura. Así como en la misma lengua culta el sabio, digamos el profesor de filosofía, comprende perfectamente el balbuceo de su hijo, de dos o tres años de edad, pero éste no comprende nada de un discurso



paradigma, Lenz estudia al mestizo Manuel Manquilef e Isidore se avoca a la teratología, el estudio de los monstruos, pues según él, en ellos la forma se manifestaba espontáneamente, libre de las limitaciones presentes en los “animales regulares”. Ahora bien, para este autor la única manera de estudiar el fenómeno monstruoso era la reclasificación de estos sujetos eminentemente desclasificatorios. Basado en la convicción que “aún produciendo monstruos, es decir, entregada a las más singulares aberraciones, la organización no produce con extravagancia”<sup>34</sup>, emprende la confección de su enorme *Histoire Générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux*<sup>35</sup>, que comprende junto con un “atlas de monstruosidades”, la aplicación de sus principios de clasificación de las monstruosidades. Conscientes de sus limitaciones reclasificadoras, nos gustaría llamar la atención sobre las posibilidades de ver en la monstruosidad del monstruo, la monstruosidad de un resto manifestándose entre los límites de un sistema de identificación o de clasificación determinado y cuyo estudio nos podría entregar datos sobre la consistencia de las formas o materiales sometidos a la malla clasificatoria.

Aplicando esta perspectiva teratológica al sujeto político e histórico, saltan a la vista los resultados del último censo de población en Chile. El primer dato que golpea es el violento descenso de la población que se declaró mapuche, desde casi un millón en 1992 a 600.000 en el 2002. Muchas explicaciones sociológicas pueden elevarse para explicar la evaporación de 400.000 mapuches (el año 1992 se celebraban los 500 años de la conquista, no existía ley indígena ni instituciones estatales dedicadas al tema, el 2002 ya ha visto pasar diez años de politización del tema étnico con conflictos violentos y presos políticos mapuches, etc.). Sin embargo nos gustaría llamar la atención sobre otro dato: la sorprendente proliferación de yámanas y alacalufes en las regiones más improbables del país. Se trata de dos

---

académico de su padre, así es posible espesar i aun imitar en forma mas o ménos parecida en el idioma culto moderno, todas las formas cultas antiguas i las incultas modernas; pero nó al reves. (...) En castellano, aleman, ingles i frances, se puede imitar el lenguaje de un mapuche, patagon o fueguino. Pero ninguna poesía de Goethe, Cervantes, ni aun la prosa [de] Cervantes, ni siquiera el lenguaje relativamente sencillo de la Biblia, pueden traducirse fielmente a una lengua de un pueblo de baja cultura” (Lenz, Rodolfo op. cit. p. 243).

<sup>34</sup> Geoffroy Saint-Hilaire, Isidore 1822. *Philosophie anatomique des monstruosités humaines*, Paris, imprimerie Rignoux, p. 104.

<sup>35</sup> Geoffroy Saint-Hilaire, Isidore 1836. *Histoire Générale et particulière de l'organisation chez l'homme et les animaux*, ed. J.B. Ballière, Paris, 4 vol.



etnias en proceso de desaparición. El año pasado murió la penúltima hablante de yámana (sólo queda su hermana) en una isla en el extremo sur del país. Los hablantes de alacalufe se reducen a una treintena en la localidad sureña de Puerto Edén. Por ello resultan más que sorprendentes las cifras arrojadas por el censo: 1.685 yámanas, de los cuales 80 en la I región, es decir en el extremo norte del país, o los 2.622 alacalufes, presentes también con 66 individuos en esa región. Obviamente no esperamos encontrar en estas cifras datos sobre una corporalidad objetiva de sujetos “efectivamente” yámanas o alacalufes sobre el territorio. Mas bien vemos en ellas una información sobre la consistencia que adquiere el sujeto identitario y político sometido a la malla de lectura-escritura de una definición nacional por el Estado chileno. Estos datos delirantes o monstruosos funcionan como las consonantes de Alonqueo, o los restos subjetivos que aisla Rodolfo Lenz en sus traducciones literales. Son una marca de distinción pura, desprovista de todo referente territorial o corporal. Es la hendidura autonomizada de toda columna. Escritura flotante de un sujeto extraño incluso a la orfandad. Monumento solitario, la masa fantasmal de yámanas y alacalufes se yergue y flota como el tótem freudiano pero desprovisto de la comunidad de hermanos parricidas. Como los monstruos de Geoffroy ante el orden de las especies, o como la experiencia de Aburto ante las clases establecidas de la posesión (chamánica, sicótica, profética...), los yámanas y alacalufes del censo entran a desclasificar por su fuerza delirante el marco clasificador que los evidencia o que los produce: son el desborde de eso que no cabe en el surco estatal identitario.

## ANEXO:

Fragmento de canto de machi a dos columnas, por Martín Alonqueo (en Alonqueo, Martín 1979. *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*, ed. Nueva Universidad, Santiago, p. 76 )

*J. Marriéppú! Marriéppú kimën meú, eppú üthruff mú ppuaimí wechú winkúl; koyaqthuppuaimí, wechú winkúl. J.*

*¡Oh, Gran Poder de las 12 Sabidurías o Potencias! ¡Tú que posees los poderes! el gran Poder de las Potencias que forman el conjunto grande de las doce sabidurías. Para llegar hasta la cumbre de aquella hermosa montaña debes hacerlo en dos etapas en dos grandes saltos mortales. Allá en la más alta cumbre gritarás con voz muy potente que has llegado y triunfado.*



Protocolo para citar esta versión: Ménard, A., 2003, "Escribir, surcar, delirar", en *Papeles del CEIC*, nº 8, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/8.pdf>

Fecha de recepción del texto: **marzo de 2003**

Fecha de evaluación del texto: **mayo de 2003**

Fecha de publicación del texto: **junio de 2003**