

DINÁMICAS LITERARIAS Y
CULTURALES: UNA APROXIMACIÓN
SEMIOLÓGICA A *DE SUEÑOS AZULES Y*
CONTRASUEÑOS Y SUEÑOS DE LUNA AZUL
DE ELICURA CHIHUAILAF

Jorge Luis Lagos Caamaño

Ediciones
Universidad de Tarapacá
2024



Jorge Luis Lagos Caamaño es académico del Departamento de Español, Facultad de Educación y Humanidades, de la Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.

Profesor de Castellano, por la Pontificia Universidad Católica de Chile; Licenciado en Filología Hispánica; Magíster en Filología Hispánica, mención Literatura Hispánica; y Doctor en Ciencias Humanas, mención Literatura y Lingüística, por la Universidad Austral de Chile, Valdivia. Autor de artículos para revistas de corriente principal, capítulos de libros y libros de texto. Ha dictado conferencias e impartido docencia en universidades nacionales y extranjeras.

Su libro *La metalepsis y la actividad cooperativa del lector empírico* fue editado como Anejo de la revista *Estudios Filológicos* (WOS), Facultad de Filosofía y Humanidades, de la Universidad Austral de Chile y, luego, expuesto a académicos y estudiantes de filología hispánica, francesa, alemana, italiana, inglesa, entre otras lenguas, en la Facultad de Ciencias de la Comunicación, Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea, Bilbao, Bizkaia, España, en mayo de 2005.

Socio fundador (1979) y presidente (por siete años, 2004-2010) de la Sociedad Chilena de Estudios Literarios (Sochel).

DINÁMICAS LITERARIAS Y
CULTURALES: UNA APROXIMACIÓN
SEMIOLÓGICA A *DE SUEÑOS Y
CONTRASUEÑOS Y SUEÑOS DE LUNA
AZUL DE ELICURA CHIHUAILAF*

JORGE LUIS LAGOS CAAMAÑO

EDICIONES UNIVERSIDAD DE TARAPACÁ

2024

**DINÁMICAS LITERARIAS Y CULTURALES: UNA
APROXIMACIÓN SEMIOLÓGICA A *DE SUEÑOS Y
CONTRASUEÑOS Y SUEÑOS DE LUNA AZUL*
DE ELICURA CHIHUAILAF**

JORGE LAGOS CAAMAÑO

Registro de Propiedad Intelectual: 2024-A-8425

ISBN: 978-956-6028-37-6

Editor: Dr. Pablo Espinoza Concha

Primera edición: septiembre de 2024

Impreso en Arica, Chile, por Editorial Krom

Todos los derechos reservados

Fotografías de Elicura Chihuailaf: materiales generados por
“Senado de la República”

EDICIONES UNIVERSIDAD DE TARAPACÁ

Esta publicación no puede ser reproducida ni en todo ni en parte,
ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación
de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sin el
permiso previo por escrito del autor.

ÍNDICE

Prólogo.....	11
Presentación.....	23
1. Introducción.....	32
2. La poesía de Elicura Chihuailaf	36
3. <i>De Sueños Azules y Contrasueños</i>	45
3.1 La posición semiótica del “oralitor”	73
3.2 Oralitor y oralitura	88
4. <i>Sueños de Luna Azul</i>	103
4.1 Ecopoética: naturaleza y conexión cósmica con la mujer, el amor y la belleza.....	140
5. Estructura y canon literario	161
6. A modo de conclusiones	167
7. Bibliografía	177
7.1 Bibliografía digital.....	193
8. Anexos.....	195
A. Enlaces de entrevistas a Elicura Chihuailaf.	
B. Homenaje del Senado de Chile al poeta Premio Nacional, 2020.	
C. Sobre flora chilena a propósito de <i>Sueños de Luna Azul</i> .	

*A mis queridos padres,
hermanas, hermano,
esposa, hijos y
nietecitos.*

AGRADECIMIENTOS

Mi especial agradecimiento a la Dra. Silvia Nagy-Zekmi, Profesora Emérita de la Universidad de Villanova, Philadelphia, (EE.UU.), ex presidenta del Departamento de Lenguas y Literaturas Romances, fundadora del Programa de Estudios Culturales de dicha universidad e invitada permanente a los congresos organizados por la Sociedad Chilena de Estudios Literarios (SOCHEL) como especialista internacional en Estudios Hispánicos y Culturales, por concederme amable y generosamente el honor de acceder a la realización del prólogo de este texto.

Mis agradecimientos a la Universidad de Tarapacá (UTA), Arica, Chile, por aprobar mi postulación a un Año Sabático para realizar la presente contribución sobre la poesía de Elicura Chihuailaf, poeta, oralitor y traductor mapuche, Premio Nacional de Literatura 2020. Asimismo, agradezco a las/los colegas del Departamento de Español y a la Facultad de Educación y Humanidades, por su gestión, confianza y apoyo en este proceso.

Agradezco a la Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera (UFRO), Temuco, Chile, -uno de los soportes importantes del estudio crítico y la investigación sobre Lengua y Literatura Mapuche-, por favorecer mi postulación al Año Sabático en la UTA.

Mi especial reconocimiento a los Dres. Iván Carrasco Muñoz, Hugo Carrasco Muñoz y Adalberto Salas Santana (Q. E. P. D.), maestros, colegas y amigos, por destinar gran parte de sus vidas al estudio, investigación lingüística y producción crítica sobre la literatura y escritores mapuche, así como por dedicarse durante muchos años a la organización y participación de congresos sobre Lengua y Literatura Mapuche, realizados en algunas oportunidades en complejos contextos y difíciles circunstancias.

*J. L. L. C.
Arica, 2024*

PRÓLOGO

ORALITOR QUE TRANSITA ENTRE SUEÑOS AZULES, CONTRASUEÑOS Y REFLEXIONES METAPOÉTICAS

*Las historias se han usado para despojar y calumniar,
pero las historias también pueden dar poder y humanizar.
Las historias pueden quebrar la dignidad de un pueblo,
pero también pueden reparar esa dignidad rota.*

*Cuando rechazamos la historia única,
cuando nos damos cuenta que
nunca hay una sola historia sobre ningún lugar,
recuperamos una suerte de paraíso.
(Chimamanda Ngozi Adichie: “El peligro de una sola historia”¹.)*

¹ Chimamanda Ngozi Adichie. “El peligro de una sola historia.” https://www.youtube.com/watch?v=sYItZ3bTosU&ab_channel=Fundaci%C3%B3nIdeasparaPaz

Tengo el gusto de prologar el libro más reciente del Dr. Jorge Luis Lagos Caamaño², *Dinámicas literarias y culturales: una aproximación semiológica a De Sueños y Contrasueños y Sueños de Luna Azul de Elicura Chihuailaf*. El Profesor Lagos es investigador dedicado a variados intereses literarios y culturales de los cuales se destaca su preferencia por la poesía. No es de extrañar, por lo tanto, que esta vez emprenda un proyecto dedicado a Elicura Chihuailaf Nahuelpan, el primer escritor mapuche que obtuvo el Premio Nacional de Literatura en Chile (2020).

En la poesía de Elicura Chihuailaf se repercute el trauma colectivo de la colonización con sus consecuencias de largo alcance, ejemplificando los llamados saberes locales que, en este contexto, se pueden considerar como saberes subalternos, en oposición, o al menos, en resistencia a los saberes homogeneizantes, eurocéntricos, insistentemente universalistas. Hecho que, sin embargo, no impide la mutua “contaminación” de modalidades antagónicas de producción poética. Los pueblos marginalizados (también) practican el revisionismo histórico que provoca gestos innegablemente postcoloniales, tales como la recuperación de denominación propia de un pueblo, rechazando la imposición de un nombre ajeno. El posicionamiento institucional del poder colonial es el que permite *nombrar*, como lo plantea Patricia Seed en

² Jorge Luis Lagos Caamaño es Profesor Titular y ha sido director del Departamento de Español, vicerrector y decano de la Facultad de Educación y Humanidades en la Universidad de Tarapacá. También ejerció docencia de postgrado en las universidades Austral de Chile, Northern Iowa, EE.UU. y en la de Tarapacá, Arica, Chile.

*Ceremonias de posesión*³. Imponer nombres también tiene una dimensión temporal y, por consiguiente, la “ceremonia de apropiación” señala el comienzo de una nueva era y la ruptura con la época anterior. Eliseo Tello, El Padre Augusta, Rodolfo Lenz, Toribio Medina, Andrés Febres y otros estudiosos del siglo XIX y principios del XX se refieren a los “indios araucanos”, en cambio, la historia relatada por un cacique mapuche, (Pascual Coña al Padre Moesbach) habla de mapuche, “gente de la tierra”. Los historiadores y antropólogos revisionistas, como José Bengoa Cabello, entre otros, adoptaron esta denominación, propia de los mapuche, para resaltar la necesidad de reconocer la subjetividad y la perspectiva de poderes manifiestos en el discurso contestatario. La obra de Chihuailaf problematiza el ámbito poético-literario, a partir del cual se articula la agencia del sujeto hablante⁴ desmintiendo (¿desmitificando? ¿desenmascarando?) los registros tanto históricos como literarios, digamos, “oficiales”.

La poesía del “oralitor” Chihuailaf, en la que participan una multitud de voces, cuyas fuentes —el peuma (sueño), nüttram (arte de la conversación), los consejos de los mayores (ngülam), el ülkantun⁵ (el acto de cantar) y otros géneros poéti-

³ Patricia Seed. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492–1640*. Cambridge University Press, 1995.

⁴ Para Kristeva, el sujeto hablante es una “unificación dividida” de los niveles conscientes e inconscientes de las disposiciones semióticas y simbólicas. Julia Kristeva. “The Revolution in Poetic Language.” *The Kristeva Reader*. Ed. Toril Moi. Oxford, U.K.: Blackwell, 1986: 89–137.

⁵ Se debe hacer una “distinción conceptual entre *ül* como canto, *ülkantun* como acto de cantar y *ülkantufe* como persona referente de creatividad, transmisión,

cos mapuche—, son el enfoque de este necesario y relevante libro de Jorge Luis Lagos Caamaño, que llena un vacío en la crítica literaria chilena. A lo largo de su cuidadoso análisis se destacan dos conceptos fundamentales para examinar la poesía de Chihuailaf: la etnoliteratura (expresión que proviene de la pluma de Iván Carrasco) y la oraliteratura (también de Carrasco, aunque su aplicación se expande más allá de Chile, a Colombia, por ejemplo)⁶. Ambos términos encierran en sí la heterogeneidad contenida en diversos códigos lingüísticos y culturales.

En la introducción del libro se fijan los parámetros teóricos de la investigación hecha por Lagos. El autor comienza con un repaso histórico del encuentro y choque de lo amerindio y lo europeo que tiene repercusiones que son palpables hasta hoy en día, en general, y en especial en la actividad oralitona de Chihuailaf. No se trata únicamente de diversos sistemas estéticos que se entretajan en la poesía de Chihuailaf, sino también de la traducción (¿transición? ¿hibridación?) de la oralidad y la escritura: “cuando caminamos va un pie adelante y otro atrás ¿quién nombra ese espacio que se produce entre ambos pies? ¿quién nombra el trayecto que hay

improvisación y rememoración del canto.” Gabriel Pozo Menares et al. “Memoria oral mapuche a través de cantos tradicionales *ülkantun*: recordando la época de ocupación (siglos XIX y XX).” *Resonancias*. Vol. 23, n°45, julio-noviembre 2019, pp. 61-89.

⁶ La oraliteratura se ha usado para señalar la literatura no solo oral sino que además como “literatura de frontera, [...] decolonial e intercultural”. Cf. Javier Guerrero Rivera y Juan Pablo Guzmán Chaves “Oraliteratura del sur del Tolima como literatura de frontera: más allá de la colonialidad epistémica.” *La Palabra* 45, 2023. https://revistas.uptc.edu.co/index.php/la_palabra/article/view/14156

entre la oralidad y la escritura? Yo habito en ese espacio que no es ni la oralidad ni la escritura.”⁷. Para describir la poesía de Chihuailaf vienen a la mente no solo la intertextualidad, sino la “inter-oralidad” que fundamenta su obra.

Aunque los temas plasmados sobre creaciones literarias que no conforman a los géneros de la literatura llamada –por falta de mejor término– “occidental”, tienen sus riesgos, pero el neologismo ‘oralitura’ que caracteriza bien la creación practicada tanto por Chihuailaf así como por muchos otros autores/poetas mapuche, tales como los mencionados por Lagos: “Sebastián Queupul, Carlos Lincoman y Anselmo Raguileo, junto con sus antecesores: Anselmo Quilaqueo, Guillermo Ygayman, A.T. Antillanca, María Isabel Nahuelcoy, Teodoberto Neculman.”. Los poetas antes dichos ponen de relieve las diferencias en el concepto del tiempo (circular vs. linear) y la actitud vis-à-vis a la lengua, específicamente, hacia la palabra, que si bien es un instrumento de la creación –tanto en el concepto mapuche como en el cristianismo occidental– ostenta importantes diferencias, tales como el papel del sueño azul (kalfü peuma) en la habilidad creadora de la palabra, un vehículo para (re)cobrar la agencia del sujeto sobre la expresión de una identidad específica. De acuerdo con la crítica Nancy Hartsock: “El punto es desarrollar una explicación del mundo que trate nuestras perspectivas no

⁷ “Por un espacio entre la oralidad y la escritura. Entrevista a Elicura Chihuailaf.”. *Carcaj*. 21 de abril 2012. <http://carcaj.cl/por-un-espacio-entre-la-oralidad-y-la-escritura/>

como conocimientos subyugados o disruptivos, sino como primarias y constitutivas de un mundo diferente.”⁸.

La praxis bilingüe de Chihuailaf es el fundamento y puente *sui generis* de poetas biculturales. La diglosia poética⁹ se ha practicado, entre otros (muchos) casos, en los años 1950-60 por poetas chicanos¹⁰ en los EE.UU. para crear puentes lingüísticos y culturales entre la heterogeneidad vivida y la homogeneidad impuesta; y también para resaltar una realidad híbrida, de cuyo imaginario surgen dichos poemas destacando que el parámetro fundacional proviene de la cultura colonizada, o la que se considera inferior a la “norma” o canon en el cual se inserta la obra. La escritura misma es vista por muchos críticos (Ashcroft, Boehmer, Harlow) como un acto de resistencia que supone la existencia de un centro y margen(es): periferias desde las cuales se puede escribir “respondiendo” [“to write back”]¹¹. Entendida así, la elección del lenguaje oscila entre los dos polos de la

⁸ Hartsock Nancy. “Foucault on Power: A Theory for Women?”, en Linda Nicholson, (Ed.) *Feminism / Postmodernism* (New York, Routledge), 1990, pp. 32–44. Si bien, ella desarrolla este argumento con respecto a la escritura femenina, creo que es aplicable también a la expresión poética del sujeto mapuche por su posición en la jerarquía nacional.

⁹ “En el proceso de diglosia literaria escrita obra una situación de contacto interétnico en que dos culturas transfieren una a la otra sus valores semánticos gracias a la combinatoria de al menos dos lenguas.”. Enrique Ballón Aguirre. “Diglosia poética: Vallejo / Verlaine”. *Lexis*, vol. 39 N°1, Lima, 2015.

¹⁰ Los chicanos son descendientes de inmigrantes mexicanos que viven en un cruce cultural en los EEUU. No aceptados del todo por la sociedad estadounidense y rechazados (tildados ‘pochos’) por la mexicana crisis de identidad. Esto se ha convertido para ellos en una permanente manera de ser.

¹¹ Bill Ashcroft et al. *The Empire Writes Back*. Oxford: Taylor and Francis Group, 1989.

descolonización cultural, la abrogación y la apropiación¹². Muchos, como Chihuailaf, optan por la apropiación de la lengua impuesta, en la que –muy probablemente– han sido educados. Pero esta lengua no es la versión castellana imperial¹³, sino es uno de los muchos “españoles” que se hablan en varios sitios, se deconstruyen y se reensamblan, resultando en versiones adaptadas a una conciencia heterogénea. El “Sueño Azul”, acertadamente llamado “memorial poético,” recurre a fuentes, tanto colectivas como individuales que generan el imaginario poético-biográfico del poeta: los viajes tanto físicos como mentales (“en el bosque de la imaginación”) y la “rememorización onírica”¹⁴ que abarca tanto la tradición mapuche como la europea, de cuya hibridez se produce la voz de Chihuailaf. Esta voz no es ni europea, ni enteramente mapuche, sino que estos elementos se manifiestan “contaminados” entre sí en huellas derridiana¹⁵: son cadenas textuales y orales que se heredan entre sí, inseparables e indescifrables.

El análisis de Jorge Lagos, que combina complejidad y acierto, señala la existencia de un sujeto colectivo (la voz del

¹² La apropiación es un término clave en la teoría postcolonial, porque apropiándose de la lengua imperial y de sus modos de representación los escritores son capaces de interferir en el discurso dominante e introducir su propia perspectiva. (Cf. Ashcroft et al. *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. Londres: Routledge, 1998. 20).

¹³ Esta idea viene de muchas fuentes que contraponen el inglés imperial (the Queen’s English) con las versiones del inglés que circulan en el mundo (world’s English). Cf. Mario Saraceni, “The Problem with English.” *Aeon Newsletter* <https://aeon.co/essays/how-do-you-decolonise-the-english-language>

¹⁴ Paula Chiguay Carrillanca, “El retorno al azul y el mapuche urbano: dos identidades mapuche desde la poesía”. Tesis. Universidad de Magallanes, Punta Arenas, 2012.

¹⁵ Jacques Derrida. *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, p.84-85.

pasado extrabiográfico subyacente), en el discurso poético de Chihuailaf que Lagos denomina el “conector metatextual de la enunciación”, o bien, un “marcador de organización textual” que revela el palimpsesto discursivo de un sujeto poético heterogéneo, producto de la amalgamación cultural. La mediación de los sujetos colectivos termina minando el discurso del yo poético (individual). Lagos concluye que los “evidenciales” son los que revelan los rasgos fundamentales del sujeto poético mapuche y a la vez lo distinguen del sujeto poético de tradición europea. Propone que Chihuailaf y otros poetas de pueblos originarios modifican el canon literario creando un género poético que es indefinible dentro de los marcos del canon (de tradición europea). En esta instancia Lagos cuestiona, muy adecuadamente, el concepto eurocéntrico de la llamada “literatura universal” en la que las “literaturas menores” (Deleuze Guattari)¹⁶ no tienen cabida¹⁷. Pero la praxis heteroglósica de Chihuailaf puede conciliar el antagonismo entre literaturas llamadas occidentales o del canon, y las “literaturas menores” creando un género literario híbrido que no se asimila en el canon, sino lo modifica. Lagos recurre a la poesía de Raúl Zurita que utiliza diversos registros discursivos ejerciendo una producción heteroglósica

¹⁶ Gilles Deleuze – Félix Guattari. *Kafka. Por una literatura menor*. México: Ediciones Era, 1978.

¹⁷ Cabe decir que la teoría de la literatura “menor” ha sido refutada por algunos críticos, Renato Rosaldo, entre otros. Rosaldo, por su parte, no solo afirma el hecho de que los textos de ‘literaturas menores’ se vayan creando en clave contestataria, sino que examina la manera de la cual estos textos contribuyen a los procesos identitarios, así como las identidades (híbridas), a su vez, se reflejan en los textos. Renato Rosaldo *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México, Grijalbo/CNCA, 1991.

muy distinta a la de Chihuailaf, la que se sirve de su propia pluriculturalidad para expresar nociones interlingüísticas. Podría decirse que la obra de Chihuailaf ejemplifica una comunicación “alter-nativa” cargada de rastros de alteridad incrustados en la memoria de pueblos “nativos”, originarios. Para manifestarse en contra de la tradición eurocéntrica (no tan solo epistemológica, sino también discursiva), Chihuailaf opta por estrategias de resistencia, que se exhiben en una serie de prácticas que van desde la trasgresión de tradiciones [literarias] canónicas hasta la ruptura con el lenguaje jerarquizante de la nomenclatura colonial, cuya jerarquía solo puede subvertirse a través de una reinterpretación radical del significado, en la que se requiere la invención de un lenguaje poético, incluso de diversas formas de saber por medio de prácticas heteroglósicas.

La perspectiva de Lagos sobre la “hibridación” es de gran relevancia, porque la caracteriza de una manera específica, que dista del sincretismo donde los elementos constitutivos son distinguibles. En cambio, la hibridez supone que los componentes confluyen creando una entidad nueva, la que sirve como elemento conciliador entre la dicotomía producida por oposiciones antagónicas, cuyos estragos son tratados extensamente por el autor. La manera de la cual la identidad cultural híbrida se materializa es fundamental para la eliminación del exotismo. La hibridez, donde se ubican nuevos significados, emerge en cruces culturales, emana de este espacio “intermedio” que se abre y permite la agencia en la interacción dinámica de elementos basados en la diferen-

cia. La poesía de Chihuailaf se inserta entre las dos fuerzas en conflicto creando un “tercer espacio de la enunciación” (Bhabha)¹⁸, un espacio contestatario de donde surge la escritura de la resistencia, la cual no elige el uno ni lo otro, sino que opera como un mecanismo correctivo de la memoria histórica. Aunque Los sueños, “la sabiduría contenida en la memoria de mis antepasados”, y contrasueños “elementos negativos que, [...] acechan para contradecir el espíritu mapuche” parecen esbozar una relación maniqueísta entre el locus cultural pre- y postcolonial, la codificación discursiva manifiesta lo que Stuart Hall llama “vectores de ruptura y continuación”¹⁹. La ruptura en la continuidad cultural amerindia²⁰, producida por la colonización, es omnipresente en Chihuailaf, pero, a la vez, la constancia de las pautas culturales mapuches abarcando elementos europeos concilia el antagonismo resultando en un discurso híbrido de valores, de lengua y por ende, de cultura. Es notable en la poesía de Chihuailaf el afán de crear un registro complementario y contestatario, la habilidad de usar la memoria para crear una contrahistoria, motivada por la “incertidumbre que ha ido dejando y dejará a su paso, indefectiblemente, el registro, la narración de la historia” (Correa-Díaz, 50).²¹.

¹⁸ Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.

¹⁹ Hall, Stuart. “Cultural Identity and Diaspora.”, en Williams, Patrick & Laura Chrisman eds. *Colonial Discourse & Postcolonial Theory: A Reader*. Harvester Wheatsheaf, 1993: 392-404.

²⁰ Un ejemplo ilustrativo de esta ruptura es el poema “Antes desaparecieron. (A) nuestros hermanos/ (A) nuestras hermanas Selk’nam.”.

²¹ Correa-Díaz, Luis. *Una historia apócrifa de América. El arte de la conjetura de Pedro Gómez de Valderrama*. Medellín: Fondo Editorial EAFIT, 2003.

Para terminar, quisiera destacar que el libro de Lagos no solo analiza los poemas de Chihuailaf, sino que también ofrece un contexto exhaustivo sobre la postcolonialidad de la obra no solo de Chihuailaf, sino de otros poetas mapuche, tales como Leonel Lienlaf, tildándolos de “poetas canónicos mapuche” al contrastarlos con David Aññir, cuya poesía encarna “la identidad cultural desde un nuevo escenario de enunciación: los barrios periféricos de Santiago de Chile,” el “mapurbe.”.

En este libro de Jorge Lagos confluyen sus múltiples intereses: la historiografía chilena de una realidad heterogénea contextualizada por la crítica postcolonial evidenciada en la poesía mapuche, en general, y en la de Chihuailaf, en particular.

Silvia Nagy-Zekmi
Miami FL, EEUU - Budapest, Hungría
<https://snzekmi.wixsite.com/emerita>

PRESENTACIÓN

La idea de escribir este texto sobre nuestro poeta nacional mapuche, Elicura Chihuailaf, surgió de una conversación con los colegas del Departamento de Español de la Universidad de Tarapacá durante una reunión habitual de camaradería.

Conversamos allí respecto de la importancia que tiene la creación poética de las etnias que se han mantenido en Chile y que, nosotros, como especialistas en literatura, lingüística y comunicación, preferentemente, hemos priorizado los estudios en el marco de lo establecido y reconocido como prestigioso por la cultura mayoritaria, inadvertiendo, muchas veces, lo que se produce en el arte en nuestras regiones. Nos damos cuenta de aquello cuando viene algún estudioso extranjero y observa y evidencia el valor de lo que tenemos tan cerca sin haber sido visibilizado por nosotros.

Ocurre en nuestra región de Arica y Parinacota con los escritores locales cuyas creaciones están allí, muchas veces publicadas con esfuerzo y modestia y no son lo suficientemente conocidas y valoradas por los especialistas ni por la población local, en general. Sin duda, hay responsabilidades

compartidas, pues muchas veces los mismos creadores no dan a conocer su obra artística o no permiten su difusión.

Fue, como de costumbre, una amena y productiva discusión en torno a poetas y escritores regionales existentes, y desde allí, a pesar de la distancia, pensamos en nuestro reciente Premio Nacional de Literatura, 2020, imaginándonos el esfuerzo y vicisitudes desplegadas por el poeta para ser reconocido por el mundo de las letras hispanas y lograr el premio tan ansiado por muchos literatos nacionales. Mi propuesta surgida en ese momento fue estudiar y sumar un aporte más a la crítica existente en torno a Chihuailaf. Primero, por ser también originario de la IX región –de Traiguén–, y porque siento que debo realizar una mínima contribución –desde una de las tantas aristas de esta local y global problemática– a la comprensión y paz con los pueblos originarios desde las letras y desde el norte de Chile mediante el conocimiento y la valoración desde la comunidad mayoritaria hacia la cultura mapuche, que es parte presente y viva de su ascendencia genética ancestral desde hace más de quince mil años en la zona sur, según la interesante y valiosa investigación de Epifanía Arango-Isaza, María José Aninao, Kentaro Shimizu, Chiara Barbieri y otros destacados investigadores.²²

²² Véase de Arango-Isaza, Epifanía et al. “The genetic history of the Southern Andes from present-day Mapuche ancestry.”. *Cell Biology*. Universität Zürich, Pontificia Universidad Católica de Chile e Instituto Max Plank de Antropología Evolutiva de Leipzig, 2023. El equipo de investigación estudia la ascendencia genética de los mapuche uniendo datos lingüísticos, arqueológicos e históricos. Este estudio genético se realiza con 64 participantes provenientes de tres poblaciones mapuche del sur

La valoración positiva, el reconocimiento, la cercanía y el respeto adecuados para con la comunidad mapuche debemos extenderlos también hacia los otros pueblos originarios existentes en nuestro país.

El tiempo que viví y estudié en Traiguén, Temuco y Valdivia, asistí la mayor parte de las veces a los Congresos de Lengua y Literatura Mapuche –entre otros– organizados por el Departamento de Lenguas y Literatura de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad de La Frontera –llamados así en ese entonces–, y alcancé a escribir algunos artículos relacionados con literatura mapuche y etnografía literaria mientras trabajaba como académico en la Pontificia Universidad Católica, Sede Regional Temuco, antes de que esta pasara a llamarse Universidad Católica de Temuco. Por tanto, la actividad literaria producida en esos tiempos en esa capital regional me es muy cercana, así como mis vivencias junto a mis amigos, amigas, compañeros y compañeras de curso, alumnos y alumnas mapuche mientras estudiaba el pre y postgrado en Temuco y Valdivia, respectivamente, antes de concursar e ingresar a la Universidad de Tarapacá, Arica.

El texto presente en esta oportunidad da una mirada específica y está abocado a estudiar las zonas textuales de desprendimiento descolonial y mimicretismo en la poesía de Chihuailaf, especialmente en dos poemarios: *De Sueños Azules y Contrasueños* y *Sueños de Luna Azul*, con un

de Chile: Pehuenche, Lafkenche y Huilliche.

marco teórico subyacente de enfoque semiológico y otro más explícito proveniente de los estudios culturales. De paso, en el trabajo se van señalando y abriendo ciertas temáticas textuales literarias, lingüísticas y socioculturales que no se cierran y que podrían ser materias posteriores de estudio e investigación por parte de estudiantes de pre y postgrado interesados en numerosos tópicos de la problemática que ayer y hoy han rodeado y rodean la relación entre las comunidades chilenas mapuche-hablante e hispano-hablante.

Me propuse investigar también una buena parte de lo que los estudiosos y estudiosas de la historia, lengua y literatura mapuche han escrito y citarlos constantemente cediéndoles la palabra para escuchar sus voces genuinamente, evitando así realizar mucha paráfrasis de lo dicho por ellos sin más protagonismo que la selección de algunos de sus escritos, la vertebración del trabajo y las inferencias y análisis que realicé conforme a la hipótesis planteada.

El reconocimiento y presentación de estructuras, significados y sentidos se obtienen de los antecedentes y datos obtenidos de la bibliografía citada y de las categorías deducibles e incorporadas en los modelos teóricos utilizados para el análisis de la fuente fundamental: los poemarios de nuestro premio nacional.

A este trabajo, predominantemente bibliográfico, agregué de modo externo constataciones empíricas y vivenciales que encontré necesarias para escribir este texto con

mayor sensibilidad y propiedad. Por esto, antes del inicio de la realización del mismo, viajé al sur de Chile desde Arica y durante meses recorrí parte de la zona –desde noviembre/22 a febrero/23 y luego en junio y septiembre de 2023–, buscando bibliografía y reconociendo los lugares que constituyeron y constituyen el entorno y el espacio del poeta Chihuailaf: Temuco, Padre Las Casas, Vilcún, Cunco, Melipeuco, Traiguén, Lumaco, Victoria, Ercilla, Collipulli, Selva Oscura, Cura-Cautín, Lonquimay, Lautaro, Villarrica, Pucón, Curarrehue, Pitrufrquén, Labranza, Nueva Imperial, Carahue, Puerto Saavedra, Queule, Nehuentúe y otros pueblos y caletas intermedios; también Loncoche, Valdivia, Lago Ranco, Futrono, Frutillar, Punta Larga, Osorno, Puerto Varas y Puerto Montt. Traté de absorber los olores que todavía estaban en mi memoria, las costumbres culinarias, observar la arquitectura de sus viviendas, adentrarme en los bosques con sus ríos y lagos, disfrutar de la copiosa lluvia y la frondosa vegetación, cuyo verde volví a internalizar en contraste con las distintas tonalidades del hermoso café del desierto ya alojadas en mi retina.

En mi recorrido y estadía, percibí y sentí más que nunca –después de muchos años viviendo en el extremo norte chileno– que están presentes aun, en importante medida, aspectos sociales respecto de los cuales todos y todas hemos estado tratando de superar a través de la morigeración, toma de conciencia, elaboración de protocolos institucionales, reglamentos y leyes jurídicas del país: están presentes la discriminación social, racial y de género; en algunos lugares

de manera más superficial y en otros de modo más subterráneo. Aun se percibe en algunos ambientes temor y miedo como reminiscencias de períodos oscuros de nuestra historia y por lo que está ocurriendo en la actualidad en las zonas de La Araucanía y Bio-Bio, preferentemente.

La lectura y el estudio de la poesía etnocultural de Chihuailaf me ha permitido el reencuentro con mi tierra de origen, con mi familia, con amigos y amigas; con los olores y sabores del campo del sur; con mi infancia y adolescencia, con la partida de la casa de mi infancia y de mi pueblo; con mi ingreso a la escuela pisando las escarchas de las mañanas de invierno y reflexionando sobre la importancia de la familia. Creo que todo esto motivó que en la dedicatoria recordara a mis padres y hermanos y su esfuerzo por educarme y formarme junto a toda una sociedad que, en ese tiempo, mayoritariamente, era más pobre, pero mucho más solidaria, humilde y humana, de acuerdo a mi memoria sensorial.

Debo agradecer a la distancia a Elicura Chihuailaf por su poesía que me ayudó a actualizar y a hacer presentes muchas emociones olvidadas y reencontrarme con un personaje casi olvidado: yo mismo, jugando un partido de fútbol en el patio de mi escuela o en el barrio con mis amigos. Ya en la universidad, cómo olvidar a don Guillermo Igaymán –reconocido por su contribución a la poesía y al relato mapuche por Chihuailaf y citado en este texto–, compañero de curso mientras estudiábamos Pedagogía en Castellano: un hombre muy ponderado y estudioso; el mejor alumno de la carrera.

En fin: un cúmulo de emotivas vivencias, felices y tristes, re-vividas in situ o sentado detrás de un escritorio mientras leía la poesía de Elicura e ilaba este modesto escrito en homenaje al poeta, al hombre y a la mujer mapuche con los cuales compartí mi infancia, juventud y una parte de mi adultez.

Quedan tareas que seguir realizando en las zonas sur y norte en este ámbito: continuar y colaborar, de modo más permanente y con mayor profundidad y entusiasmo, con el estudio de poetas y escritores aun no suficientemente visibilizados en el ámbito literario por el permanente velo sociocultural etnocéntrico que prioriza a lo que se le ha dado ya prestigio en la metrópoli.

J. L. L. C.

**DINÁMICAS LITERARIAS Y CULTURALES:
UNA APROXIMACIÓN SEMIOLÓGICA A *DE SUEÑOS
AZULES Y CONTRASUEÑOS* (1995) Y *SUEÑOS DE
LUNA AZUL* (2008) DE ELICURA CHIHUAILAF**

Jorge Luis Lagos Caamaño

Las lenguas son realidades más vastas que las entidades políticas e históricas que llamamos naciones. Un ejemplo de esto son las lenguas europeas que hablamos en América. La situación peculiar de nuestras literaturas frente a las de Inglaterra, España, Portugal y Francia depende precisamente de este hecho básico: son literaturas escritas en lenguas transplantadas. Las lenguas nacen y crecen en un suelo; las alimenta una historia común. Arrancadas de su suelo natal y de su tradición propia, plantadas en un mundo desconocido y por nombrar, las lenguas europeas arraigaron en las tierras nuevas, crecieron con las sociedades americanas y se transformaron. Son la misma planta y son una planta distinta. Nuestras literaturas no vivieron pasivamente las vicisitudes de las lenguas transplantadas: participaron en el proceso y lo apresuraron. Muy pronto dejaron de ser meros reflejos transatlánticos; a veces han sido la negación de las literaturas europeas y otras, con más frecuencia, su réplica.

Octavio Paz
(Fragmento de Conferencia, Premio Nobel de Literatura, 1990.)

Mas hay también aquellos seres vivos que estaban y desaparecieron, y esos que apenas asoman desde sus estaciones para recordarnos que la palabra añoranza nos acecha desde la acción depredadora de unos pocos que acometen a nuestra Tierra con su codicia y egoísmo, parapetados en la debilidad de nuestra defensa de la naturaleza.

(Elicura Chihuailaf. *La vida es una nube Azul*.)

1. INTRODUCCIÓN

La semiología en este trabajo está subyacentemente presente en el estudio de la(s) estructura(s), significado(s) y sentido(s) de la poesía del vate Elicura Chihuailaf, Premio Nacional de Literatura 2020, esto es, el examen de aspectos relevantes de la morfosintáctica, semántica y pragmática²³, junto con develar algunos elementos de ruptura y de continuidad respecto de la estructura de la lírica moderna (Hugo Friedrich)²⁴ en dichos niveles.

²³ Véase de José Romera Castillo, *El comentario de textos semiológico*. Madrid: Sociedad Española de Librería, 1974. También mis textos, *La metalepsis y la actividad cooperativa del lector empírico*. Anejo 16 de *Estudios Filológicos*. Valdivia: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile, 2003, e *Interpretación semiótica de un drama contemporáneo*. Arica: Ediciones Universidad de Tarapacá, 2014. De Umberto Eco, véase *Lector in fabula*. Barcelona: Lumen, 1981.

²⁴ Cfr. Hugo Friedrich, *Estructura de la lírica moderna*. Barcelona: Seix Barral, 1959.

En cuanto a estructura, se centra la atención en el bilingüismo de la poesía de Chihuahilaf. Los poemas son traducidos por el mismo autor del español al mapudungun y viceversa, creando así una poética “etnocultural”, como la ha llamado Iván Carrasco²⁵.

Respecto de la semántica y la pragmática, se relevan temas y tópicos presentes en la creación poética de Chihuahilaf observados y examinados desde los estudios culturales. En este sentido, e hipotéticamente, intento evidenciar la presencia de zonas de “mimicretismo” y “desprendimiento descolonial” en parte de la creación artística y vital pública del premio nacional.

Walter Mignolo²⁶, en el ámbito de los estudios culturales, se propone descubrir la lógica del dilema filosófico modernidad/colonialidad, esto es, la consideración de la manera de descolonizar la “mente” (los conocimientos) y el “imaginario” (el ser).

Son importantes aquí Aníbal Quijano y Dussel, que a partir de la década de 1960 expresan sus ideas, las cuales se complementan en tanto vinculan la colonialidad del poder

²⁵ Cfr. Iván Carrasco, “Las voces étnicas en la poesía chilena actual”. *Revista Chilena de Literatura*, N° 47, 1995.

²⁶ Ver la primera sección, “Desprendimiento epistemológico, emancipación, liberación, descolonización”, en *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 2010.

Véase además mi reseña del texto de Mignolo, *Revista Alpha* N° 35, diciembre de 2012, pp. 210-2014.

en las esferas política y económica con la colonialidad del conocimiento y del saber y su consecuencia natural: “si el conocimiento es un instrumento imperial de colonización, una de las tareas urgentes que tenemos por delante es descolonizar el conocimiento²⁷”. La descolonización, así, empezó a entenderse por el grupo investigador en el marco del concepto de “colonialidad del poder” (económico y político) extendido desde “la colonialidad del conocimiento a la colonialidad del ser” (de género, sexualidad, subjetividad y conocimiento)²⁸.

En este sentido, tanto el punto de partida como la brecha producida entre postmodernidad/postcolonialidad / vs/ colonialidad/descolonialidad establecen la diferencia no tan solo de autores, sino también de continentes.

Para el primer par, la postcolonialidad parte del pensamiento postmoderno francés con Michel Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan y los más reconocidos como la base del pensamiento postcolonial: Edward Said, Gayatri Spivak y Hommi Bhabha que operan y operaron más bien desde la academia a la academia en Estados Unidos. Para el segundo par, la descolonialidad arranca implícitamente de Guamán Poma de Ayala y su *Nueva Corónica y Buen Gobierno (1615)*, de Ottobah Cugoano y su *Narrative of the Enslavement (1787)*

²⁷ Mignolo, 2010, op. cit., pág. 11.

²⁸ Desde finales de 1950 en Inglaterra comenzó a desarrollarse la teoría poscolonial en lo que se llamó “estudios culturales” como línea temática de la literatura, cultura y arte con una actitud crítica en el contexto del pensamiento marxista. Véase de varios autores la evolución del pensamiento, en *Subimperialismo y dependencia en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, noviembre de 2020.

y en el activismo de-colonial de Mahatma Ghandi y muchos otros, como Rigoberta Menchú y Aimé Cesaire, entre otros. El vuelco descolonial es un proyecto de *desprendimiento epistémico* en la esfera de lo social.

Este *desprendimiento* implica un movimiento hacia una geopolítica y corpopolítica del conocimiento que denuncia la universalidad pretendida por algunos países de Europa, los cuales han desarrollado el capitalismo y su consecuencia, el colonialismo.

“La noción de desprendimiento guía el vuelco epistémico descolonial hacia una universalidad-otra, es decir, hacia la *pluriversalidad como proyecto universal*”²⁹, termina diciendo Mignolo en dicha sección. En este sentido, **toda comunicación intercultural debe interpretarse como comunicación inter-epistémica.**

En este contexto teórico, al examinar la obra poética de Elicura Chihuailaf, las preguntas que surgen son cuáles y cómo se evidencian los espacios o zonas de “mimicretismo”³⁰ y cómo se realiza el “desprendimiento descolonial y epistémico” (v. supra) en dicha poética.

²⁹ Mignolo, 2010, op. cit, pág. 17.

³⁰ “Mimicretismo” es un término lacaniano que usa Mignolo para identificar al individuo postcolonial y descolonial cuya conducta imita lo que a su vez rechaza como impropio. Cfr. W. Mignolo, *Desobediencia epistémica...*, op. cit., págs. 17-23.

Silvia Nagy-Zekmi expresa la necesidad de establecer la diferencia entre mimesis y “mimicry”. Aduce que “... mimesis (en el sentido aristoteliano)/.../ es fundamental en la representación imperial y el “mimicry”, una imitación en la cual interfiere la diferencia entre el colonizador y el colonizado creando fisuras en la representación imperial de las relaciones desiguales que existen entre los dos.”³¹.

La obra del poeta premio nacional está escrita en mapudungun y español, produciendo desde su estructura lingüística una “poesía etnocultural”, lo cual origina un tipo de comunicación intercultural, es decir, una comunicación inter-epistémica y un primer intento de distinción y de desprendimiento descolonial respecto de la lengua imperial, por tanto, del conocimiento occidental. Si esto es así, entonces, vale la pena confirmar semióticamente a través del análisis de su poética esta comunicación y a través de entrevistas personales realizadas por periodistas y por algunos críticos de su obra artística y biografía.

2. LA POESÍA DE ELICURA CHIHUAILAF

Elicura Chihuailaf Nahuelpán (1952), Premio Nacional de Literatura 2020, es un oralitor, poeta y traductor mapuche perteneciente a la generación de los años 1960, junto a nuestro anterior Premio Nacional de Literatura 2000,

³¹ Cfr. “Estrategias postcoloniales: “La deconstrucción del discurso eurocéntrico”, Cuadernos *Americanos*. México 97, vol. 1, 2003, págs.11-20.

Raúl Zurita. Ambos comienzan su actividad poética a partir de 1973 en Chile, en la denominada por la crítica literaria como “generación dispersa” o de la “diáspora y el exilio interno”, generación que incorporaría la poesía mapuche de fines del siglo XX.

Su trabajo, junto a otros y otras poetas, como Sebastián Queipul, Leonel Lienlaf, Jaime Huenún, Graciela Huinao, se enmarca en lo denominado *poesía etnocultural*³².

Expresa Iván Carrasco que:

“La literatura etnocultural se produce en las intersecciones de dos o más culturas en contacto o superpuestas en una sociedad global étnicamente heterogénea, en las posibilidades de reflexión crítica y autocrítica que permiten o posibilitan la educación, la cultura y la institución literaria predominantes en ella, en los espacios de articulación de dos o más textuali-

³² Como lo expresa Iván Carrasco: “Los distintos grupos, tendencias y proyectos se interpretan, polemizan, estimulan y modifican entre sí, articulando un conjunto notable por su rigor y variedad; destacan allí los poetas neovanguardistas (Raúl Zurita, Juan Luis Martínez, Rodrigo Lira), los testimoniales de la contingencia (Floridor Pérez, Aristóteles España, Gonzalo Millán), los apocalípticos (Jaime Quezada, Juan Jorge Faúndez), las feministas (Heddy Navarro, Carmen Berenguer, Teresa Calderón), los poetas que asumen la vigencia de la antipoesía de Nicanor Parra, del textualismo de Enrique Lihn, de la poesía lírica de Jorge Teillier, o la permanencia de Gabriela Mistral, Pablo Neruda, Vicente Huidobro, o quienes enfatizan búsquedas interiorizadas en particulares ámbitos de experiencia, como Jorge Torres o los poetas niños de los talleres de creación literaria. En este contexto, los poetas sureños han iniciado una escritura diferente, vital, renovadora, el discurso poético etnocultural, fundado en la experiencia de la interacción de culturas indígenas, europeas y mestizas.”. Cfr. I. Carrasco, “Las voces étnicas en la poesía chilena actual.”. *Op. cit.*, 1995.

dades en contacto o parcialmente paralelas, como son la escritura artística de origen europeo (literatura), las etnoliteraturas indígenas (orales recuperadas por la recopilación, la transcripción y/o la traducción³³) y las literaturas criollas originadas a partir de la primera.”/.../. Así, la literatura etnocultural tiene como **“/.../ proyecto [poético] /.../ constituir su escritura como el registro de la memoria histórica y étnica de la comunidad mapuche, “a orillas de la oralidad aún vigente”³⁴.**

En el contexto de la oralidad y en el período de la constitución de América, Hernán Neira expresa en el primer

³³ En el caso de la compilación de textos mapuche, de su transcripción y traducción, medió, para cada instancia, un proceso mucho mayor realizado por el Dr. Adalberto Salas (Q. E. P. D.) con algunos de sus colaboradores. En rasgos generales: a) la transcripción fonémica de la lengua mapuche con hablantes nativos; b); la conversión posible al alfabeto fonético internacional (AFI) de esa transcripción fonémica o la creación de nuevos signos fonémico-fonéticos; c) la traducción del mapudungun al español con el alfabeto de la lengua ya conformado en gran medida y, d) versiones poéticas libres en español al tratarse de textos artísticos considerados así por la comunidad mayoritaria. Aprovecho esta oportunidad para agradecer enormemente la contribución realizada por el Prof. Salas a la consolidación del alfabeto del mapudungun iniciada por José de Augusta y Moesbach y que hoy día nos permite leer y disfrutar de un Premio Nacional de Literatura 2020 que escribe en mapudungun y traduce al español o viceversa creando así una poesía bilingüe. Creo, a mi juicio, de acuerdo a mis vivencias mientras trabajaba como académico del Departamento de Letras de la PUC, Sede Temuco, que el proceso más extenso y costoso para esos tiempos aún no tecnologizados en Chile, fue el esfuerzo realizado en las transcripciones fonémicas hechas de “oidas” junto a hablantes nativos de mapudungun, profesionales y no profesionales, de distintas localidades, ayudados, en el mejor de los casos, con incipientes grabadoras.

³⁴ Cf. Iván Carrasco, “La poesía etnocultural en el contexto de la globalización”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXIX, N° 58. Lima-Hannover, 2do. Semestre de 2003, pp. 175-192. (Las negrillas y la palabra entre corchetes son mías).

capítulo de *El espejo del olvido: ensayos americanos*³⁵, algunas ideas fundamentales y conceptos esenciales de dicha constitución en sus primeros momentos: la conversión al catolicismo por parte de los indígenas y el sometimiento al emperador hispano, quedando fuera de la historia la “falsa” religión y los jefes “ilícitos” por no tener consagración papal; la invención de Cortés –antes de las guerras de la Independencia–: de la aculturación, la guerrilla y la zapa moral, tres características esenciales de la América colonial y de hoy y presentes en Moctezuma –su principal víctima– desde que se entera que un pueblo extranjero ha desembarcado en México. La angustia vivida por Moctezuma, así como la de ciertos pueblos indígenas en donde existió **la leyenda del retorno divino desde oriente**, es también uno de los momentos esenciales de lo americano.

El otro momento clave, según Neira, es la “Conciencia de la derrota, desesperanza y apertura ecléctica al cristianismo [que] constituyen momentos y razones de la pérdida de iniciativa interpretativa que caracteriza a América”, elementos presentes también en el libro maya *Chilam Balam*³⁶. Califica Neira este texto como paradójico, pues

³⁵ *El espejo del olvido: ensayos americanos*. Santiago: Dolmen Ediciones, 1997. Ver, además, mi reseña sobre el libro *El espejo...* en *Estudios Filológicos* N° 33, 1998, pp. 170-173.

³⁶ Por su parte, Silvia Nagy-Zekmi establece una relación con la “otredad” y el “espejo” en el contexto de la postcolonialidad. Expresa que “La alteridad se deriva del latín alteritas (otro, diferente). En la teoría postcolonial la expresión se ha usado como sinónimo de “otredad.” El “Otro” es un término que apareció por primera vez en los escritos de Hegel (1770-1831) y más tarde fue retomado por Jacques Lacan para poner de manifiesto sus conceptos sobre el desarrollo psicológico del individuo: el Otro puede percibirse como algo diferente de

pone de manifiesto una derrota hermenéutica antes que una derrota militar, a diferencia de las crónicas indígenas. En este sentido, América es un continente que surge en el momento en que los amerindios pierden la iniciativa hermenéutica y en donde la conciencia más “propia” americana es aquella que le viene de fuera; dicho de otro modo, la exterioridad de América es la impronta fundamental de su interioridad, así como la angustia, la desesperanza y la aculturación son condiciones hermenéuticas base del concepto y la palabra que la mientan.³⁷

Los sendos elementos señalados por Carrasco y por Neira, respectivamente, constituyen la base del espejo del olvido y las posibilidades hermenéuticas del indígena respecto de “lo indígena” americano, lo cual, se quiera o

uno mismo durante el llamado “le stade du miroir” (fase del espejo). Todos experimentan la alteridad en el sentido psicológico e individual, pero este concepto también se ha usado en términos sociales para ilustrar la subyugación y marginación de gente durante la colonización. Spivak ha escrito sobre la alteridad. Cf. “Who Claims Alterity?” en el contexto de la política cultural de historias alternativas.”. Cfr. *Diálogo Andino* N° 30, pág. 27, nota 3 al pie de página. Arica: Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas, Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de Tarapacá.

³⁷ Informa Adrián Moyano, por su parte, en este mismo sentido, que “En Pampa y Patagonia, a fines del siglo XIX y principios del XX, fueron los *mapuche* los condenados de la tierra” [“les damnés de la terre”] que Frantz Fanon describió medio siglo más tarde. En la Araucanía también, claro... Por entonces, historiadores y etnólogos de dudosa capacidad profesional se adjudicaron a sí mismos la tarea de escribir las historias que, según ellos, ni mapuches ni tehuelches tenían. Es más, se consideraron con derecho a redactar la gramática del *mapuzungun* y a decirles a las propias víctimas del despojo en qué consistía la “pureza” mapuche o tehuelche de determinada manifestación cultural.”. Cfr. *De mar a mar. El Wallmapu sin fronteras*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2016, págs.16-17. (La expresión entre corchetes es mía). En términos de Neira, el “espejo” ya estaba tendido desde 1492; Moyano, lo confirma con posterioridad.

no, lo veo en gran medida replicado en el criollo, mestizo o en el “chileno” no necesariamente (auto) reconocido como indígena. Volveremos sobre este tema más adelante.

El indígena, expresa Neira en el libro citado, perdió la voz –y su lengua es ágrafa– en 1492; luego todo lo que deviene hermenéuticamente de su parte es a través de los ojos, oídos y boca del conquistador en lengua y escritura hispánica, incluyendo la imagen del indígena mismo, de su comunidad y de su entorno: su paisaje natural y social y de su relación con el conquistador y con el mundo en general.

En este sentido, el intento de Chihuailaf como *oralitor* es la actividad, a mi juicio, más genuina de rescate de la historia y de relatos de sus ancestros traspasados de persona a persona, de generación en generación y reproducidos por el poeta hoy día de modo escritural, coincidente con los principios del inicio de la historiografía indiana en la que primaron como criterios lo visto, lo oído y lo vivido³⁸ para la narración escrita de las crónicas de Indias.³⁹

³⁸ Cfr. Walter D. Mignolo, “El metatexto historiográfico y la historiografía india-na”. *Modern Languages Notes*. Vol. 96, 2 (mayo 1981). Véase también de Víctor Frankl *El “Antijovio” de Gonzalo Jiménez de Quezada y las concepciones de realidad y ocidad en la época de la Contrarreforma y el Manierismo*. Madrid, Editorial Cultura Hispánica, 1963. Para Frankl, uno de los criterios historiográficos de los siglos XVI y XVII a propósito del “dominio de los objetos”, son la historiografía de “lo visto y lo vivido” que sustenta la realidad y verdad históricas del texto que en ese momento se emite como discurso histórico.

³⁹ Ver mi artículo “Los shifters en *La Araucana*”, *Estudios Filológicos* N° 21, 1986, pp. 45-67.

En los siglos XVI y XVII, los principios que conciernen a la “causa eficiente⁴⁰”, es decir, al agente (historiador), derivan de la preceptiva ciceroniana, que establece como condición del agente el ser un individuo dotado de honestidad, sinceridad, imparcialidad, poseedor de amplio saber, un orador, además de tener aptitudes y capacidad para construir discursos.

El Humanismo del siglo XVII otorga condiciones de retórico al historiador; en este sentido, las historiografías de este siglo no lo entienden de otra índole: solo los letrados eran competentes para esta actividad, lo que aseguraba validez a la información y una manipulación honesta de las fuentes, sustentando así la actividad realizada por un ser dotado de un criterio selectivo adecuado, poseedor de inteligencia para ver los hechos causales y rigurosos en la concepción misma de estos. En Jerónimo de San José, por ejemplo, se encuentran aun algunas notas acerca de la situación del historiador: “Nace de las entrañas del primer requisito del historiador, que es la sabiduría, la necesidad del segundo, que es la entereza y rectitud, sin esta no será verdaderamente sabio, como sin sabiduría enteramente recto”.⁴¹ Sin embargo, la escritura historiográfica indiana *rompe* con estos requerimientos, pues quienes realizan esta actividad no están reconocidos como tales. Son hombres comunes: soldados, conquistadores,

⁴⁰ Ver de Aristóteles, *Poética*. Traducción de Valentín García Yebra, 1974. Madrid: Gredos, S. A.

⁴¹ Cfr. Jerónimo de San José, *Genio de la Historia*. 1651. Cito por el texto de W. Mignolo, “El metatexto...”, op. cit., p. 381; nota 33 al pie de página.

colonizadores, vecinos, clérigos en el mejor de los casos, que buscan más bien un ascenso en el ámbito social mediante la escritura. Así, el proceso de constitución del discurso nos muestra al historiador como agente competente, que se autoacredita al interior del texto, un orador, además de tener aptitudes y capacidad para construir discursos.

En nuestro tiempo, para Della Volpe⁴², el discurso poético no se diferencia del discurso histórico (científico) en su aspecto gnoseológico, pues ambos se construyen sobre la base de los procedimientos racional-intelectual, es decir, ambos –y aquí concuerda, en este sentido, con Jakobson, Todorov, Mukarovsky, Pierre Guiraud, Genette y otros– en que el discurso literario es autosuficiente, semánticamente cerrado y condicionado por su ipseidad, aunque abierto lógicamente y dialécticamente para universalizarse y hacerse verdadero; verdad cuya verificación está guardada en sí misma; de aquí que no sea dependiente o interdependiente, como el discurso histórico, científico. Esto no debe entenderse como una discrepancia cuando hablamos de “intertextualidad” (Julia Kristeva) o de “contratextualidad” (Iván Carrasco), pues según Volpe, esto constituiría una explicación filológica y no una verificación propiamente tal. Expresa Volpe:

“Poesía e historia o ciencia –ambas discurso– se diferencian solo en cuanto implican dos técnicas distintas del conocimiento, igualmente justificadas en sus

⁴² Cfr. Galvano Della Volpe, “Discurso poético y discurso científico”, en *Crisis de la estética romántica*. Buenos Aires: Jorge Álvarez Editor, 1964.

respectivos ámbitos por el común empeñarse total del hombre –ambas sentido y razón, imaginación e intelecto– y cada una de ellas indispensable e insustituible. Cada una de ellas insustituible, ya que si, por ejemplo, debemos solo a la palabra de Dickens, que se basta a sí misma, ciertas inolvidables nieblas londinenses (...) ¿qué palabra de geógrafo o de historiador, de un científico en general, se basta a sí misma, es verdadera por sí misma?, pero también debemos al geógrafo y al historiador, a su discurso semánticamente abierto, la posibilidad de explicar el contenido o significado de la palabra en el ejemplo dickensiano.”. (Pág. 84).

Explicación filológica –obsérvese– y no verificación, gracias al contexto del discurso cerrado (organicidad e ipseidad semánticas), que lo constituye tal como es.

En definitiva, desde esta perspectiva, lo que particularizaría al discurso poético es su pensamiento autónomo y orgánico, independiente, en oposición al pensamiento inorgánico y heterónomo de los discursos históricos.

Comparativamente, el punto de partida de Della Volpe es distinto al de Jakobson; sin embargo, hay similitud en la importancia concedida al elemento lingüístico. “¿Cómo se manifiesta la poesía? En esto, en que las palabras y su sintaxis, su significación, su forma externa e interna no son

índices indiferentes de la realidad, solo poseen su propio peso y su propio valor (Jakobson, 25: 307-308)⁴³.

3. DE SUEÑOS AZULES Y CONTRASUEÑOS

En dicho contexto teórico leo hoy día la poesía de Elicura Chihuailaf, quien expresará metapoéticamente en “La llave que nadie ha perdido”⁴⁴ de *De Sueños Azules y Contrasueños*, lo siguiente:

*La poesía no sirve para nada
me dicen
Y en el bosque los árboles
se acarician
con sus raíces azules
Y agitan sus ramas al aire
saludando con pájaros
el Rastro del Avestruz⁴⁵
La poesía es un hondo susurro
de los asesinados
el rumor de hojas en el otoño
la tristeza por el muchacho*

⁴³ Cito por el texto de Carmen Foxley, *Estilo. texto. Escritura*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1981, pág. 72.

⁴⁴ Elicura Chihuailaf, *De Sueños Azules y Contrasueños*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2021. Las páginas citadas correspondientes a este libro se harán por esta misma edición.

⁴⁵ “La Cruz del sur” en lugar de “rastro del Avestruz”, dice en *El invierno su imagen y otros poemas azules* (1991).

*que conserva la lengua
pero ha perdido el alma
La poesía, la poesía
es un gesto, un sueño, el paisaje
tus ojos y mis ojos muchacha
oídos corazón, la misma música
Y no digo más, porque nadie
encontrará
la llave que nadie ha perdido
Y la poesía es el canto de mis
Antepasados
el día de invierno que arde
y apaga
esta melancolía tan personal. (Págs. 59-61).*

Le “dicen” (“lo oído”) –otros u otras– que la poesía no sirve para nada, (¿porque es escritura?); sin embargo, la ‘poesía’ –palabra occidental– para el poeta emerge de la naturaleza, de los árboles, de las raíces azules y ramas⁴⁶; del hondo susurro de los asesinados⁴⁷; del muchacho que ha

⁴⁶ Véase de Juan Manuel Fierro, “Un proceso de metalectura. Entrevistas a Elicura Chihuailaf”. *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, 5; Universidad de La Frontera, 1992, págs. 203-208.

⁴⁷ Ver Tzvetan Todorov, *La Conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI Editores, 1987, la matanza de los indígenas –por esclavitud, hambre, enfrentamientos desiguales, enfermedades traídas por el conquistador y, a veces, solo para probar el filo de la espada–, ha sido considerada como el mayor genocidio de la historia. Este poema permite recordar *El cementerio más hermoso de Chile* (2008), de Christian Formoso, poeta magallánico, que en palabras de Sergio Mansilla “...el espacio alegórico denominado cementerio de Punta Arenas se expande hasta copar la totalidad de la historia nacional; este cementerio particular se vuelve, así, metonimia de ese otro gran cementerio –rutilante,

perdido su alma, pero que conserva su lengua, y del amor, a través del paisaje de los ojos que se encuentran entre ellos, de los oídos y de la música, aunque nadie encontrará la llave que nadie perdió, pues la poesía es el canto de los antepasados que quedaron en aquella oportunidad “sin voz”. La búsqueda identitaria incansable ha permanecido en el tiempo, pero esta se encuentra en la *poesía*, no en la historia ni en las primeras crónicas, por tanto no en la *escritura*, sino en lo más etéreo y oral, en la música y en lo poético de todo aquello susceptible de ser entrañablemente poetizado o cantado.

En el sentido expuesto, “la llave que nadie perdió” es la llave-clave para escuchar la “voz” del pueblo indígena perdida en 1492 y cuya carencia cierra la posibilidad de ser rescatada por cualquier otra vía que no sea –tal vez– la poesía oral, el canto de los antepasados; por eso la poesía “sirve para algo”, sin ella, sería imposible ya rescatar el alma y el hondo susurro de los asesinados. “La llave que nadie ha perdido” se auto-proclama, entonces, no tan solo como expresión metapoética que nos recuerda “Arte Poética” de Vicente Huidobro, sino que además como declaración poética metahistoriográfica sobre una comunidad originalmente lejana al logocentrismo occidental –desprendimiento epistémico–: la cultura mapu-

luminoso, espectacularizado, neoliberal– llamado Chile”. El cementerio de Punta Arenas, con hermosos mausoleos y tumbas, contiene en él las huellas subterráneas de genocidios y de otras muertes silentes que son reclamadas poéticamente. Cfr. “La entropía de los territorios patagónicos. Para una lectura de El cementerio más hermoso de Chile, de Christian Formoso”. *Revista Chilena de Literatura*. N°86. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2014. También recuerda el verso “Yo vengo a hablar por vuestra boca muerta” de Neruda en “Sube a nacer conmigo, hermano”, de *Alturas de Macchu Picchu*.

che, retornando, así, intuitivamente, al presencialismo, en donde somos capaces de representarnos las cosas de forma natural y no tan solo a través de una expresión lingüística; se busca la “huella”, en términos derridianos⁴⁸. Por otra parte, está también la valoración de la **Palabra**, la cual permite la conexión con los antepasados. Expresa Chihuailaf:

“Por la Palabra estamos en este mundo y es ella quien nos sostiene en su Sueño, nos dice nuestra gente. La palabra, maravillosa creación. La Palabra, el único instrumento con el que podemos tocar aquello misterioso, insondable, que es el espíritu de otro/otra. La Palabra, esa penumbra en la que podemos acercarnos

⁴⁸ Se observa en el poema un intento “deconstructivo” en busca de la “huella” al margen del lenguaje mismo: un gran acierto poético e intelectual de Chihuailaf por la necesidad de reconstruir una “realidad” o una “representación” distinta de ella a través de un discurso oral de una lengua todavía ágrafa. (Véase, al respecto, sobre deconstrucción, *De la gramatología*, de Jacques Derrida. 1971, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores. También, mi artículo “Lectura deconstructiva del “Poema 6”, de Pablo Neruda y de su crítica literaria”. *Estudios Filológicos* N° 37. Universidad Austral de Chile, 2002, pp. 251-259.) Léase, además, el artículo de Esteban Vergara Báez, “*Ayer* de Juan Emar: una escritura antilogocéntrica”. *Logos* N° 3-4, II semestre de 1990 y I semestre de 1991. Concepción: Universidad del Bío-Bío. Silvia Nagy-Zekmi, a propósito de la historia oficial versus la “contrahistoria” como discurso de resistencia en los testimonios de mujeres mapuches –en una suerte de analogía muy próxima entre la cultura mapuche y la occidental y, por qué no, una réplica la una de la otra–, nos habla del predominio del “falologocentrismo” occidental, “según lo explica Derrida en “La facteur de la verité”. Su sugerencia esencial es que el discurso analítico identifica el falo con el logos, entidad sobre el cual se basa el significado. (28). Para un análisis más detallado de este concepto, consúltese *Paralelismos transatlánticos* (36-38) de S. Nagy-Zekmi.”. Cfr. de Nagy-Zekmi “¡Vienen los huincas a guerrear!”. El testimonio femenino mapuche como género de resistencia”, en *Lengua y Literatura Mapuche* N° 7. Temuco: Departamento de Lenguas, Literatura y Comunicación, Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de La Frontera, 1996.

al conocimiento del espíritu de los demás seres vivos y de aquellos aparentemente inanimados. /.../ Venimos desde el Azul del oriente, el color que nos habita, en cuyos límites –el círculo de la vida– vagamos para finalmente volver al lugar de nuestro tiempo inicial. Desde el Azul fue arrojado el primer Espíritu mapuche, nos dijeron y nos dicen nuestros abuelos y nuestros padres.”⁴⁹.

Por otra parte, y en otra suerte interpretativa, para Fierro “la llave que nadie ha perdido” está referida al Ngnechen (dios)⁵⁰, extraviada por algunos hermanos que han perdido el silencio, la gestualidad. En este sentido, dice Elicura, según Fierro, solo el alma no se recupera; incluso la lengua puede reconstruirse⁵¹, de aquí sus textos poéticos *De sueños azules y contrasueños; Sueño Azul o El invierno su imagen y otros poemas azules de Chihuailaf*, donde el azul se releva como símbolo mapuche. Nos informa Fierro, en una de las entrevistas hechas al poeta, que el “azul” es el color sagrado mapuche, es el lugar hacia donde todos vamos; corresponde al mar, al espíritu que se va a la orilla a llamar la balsa de la muerte; “...si el espíritu no se ha perfeccionado lo suficiente,

⁴⁹ Cfr. de Elicura Chihuailaf, “Introducción. En el azul de la palabra”, en Mabel García y Sylvia Galindo, editoras. *Poesía Mapuche. Las raíces azules de los antepasados. Sebastián Queipul Quintremil. José Santos Lincomán Inaicheo. Anselmo Raguileo Loincopil*. Temuco: Universidad de La Frontera, 2003, pág. 16.

⁵⁰ Sobre los distintos significados de Ngünechen, véase la interesante discusión realizada desde el punto de vista antropológico de Ana Mariella Bacigalupo, “Ngünechen, el concepto de Dios Mapuche”, en Revista *Historia*, Vol. 29, Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1995, págs. 43-68.

⁵¹ Cfr. Juan Manuel Fierro, op. cit, 1992, pág. 206.

puede quedar vagando para siempre por la orilla, angustiado. Si está preparado, viene la balsa de la muerte y lo cruza a una isla, la que podría compararse con el limbo. En ella está el espíritu preparándose para volver a las estrellas, pues se dice que de ahí se arrojaban nuestros antepasados...”⁵².

La Palabra es, entonces, la que permite el acceso al Azul y al encuentro con los Antepasados, en tanto que la palabra escrita en los textos “...se instala en ese puente que es la oralitura”, expresa Chihuailaf a propósito de “El canto del pidén” del maestro y poeta Anselmo Raguileo: **la oralitura** “Es un fuerte silbido, / el sonido de un pito, / que sale increíble/ de un cuerpo tan nimio. /Parece de pronto/un instrumento de viento/que un gigante invisible/se ha puesto a tocar.”⁵³.

He aquí un primer distanciamiento para un intento de **desprendimiento descolonial y epistémico** mapuche para con la cultura mayoritaria occidental, en el sentido de fijar una diferencia muy fina y sumamente relevante entre la oralitura y la literatura como vía auténtica aquella para representar lo “mapuche” a partir del rescate de sus ancestros. Así se enfatiza la “primera etapa” categorizada por Carrasco como de “manifestación intracultural de una etnoliteratura”⁵⁴ y luego

⁵² Cfr. Juan Manuel Fierro, op. cit., 1992, pág. 205. Cito por este artículo la entrevista realizada por Bárbara Eytel a Elicura Chihuailaf.

⁵³ Cfr. Elicura Chihuailaf, “Introducción. En el azul de la palabra”. Op. cit., 2003, pág. 17.

⁵⁴ Cfr. Iván Carrasco, “La construcción de la literatura mapuche” (artículo publicado originalmente en Revista Canadiense de Estudios Hispánicos 39.1 (otoño

de la escritura –en español y mapudungun– para integrarse y participar de y en la comunidad mayoritaria; no obstante, así, contaminar esa oralidad con la escritura –mimicretismo implícito– a la vez que resistirse al “espejo” tendido por la cultura occidental, desde 1492, como ya lo planteó Neira. La pregunta que cabe hacerse es ¿qué conciencia explícita hay de lo recién expresado por los escritores mapuche y en especial por Elicura Chihuailaf?

Expresa Chihuailaf lo siguiente:

“La cultura occidental (a la que pertenece la chilena) con un sentido de mundo lineal y unidireccional que –por lo mismo– puede escindir una parte de la naturaleza (curva y recta) o sumir un trozo de su historia en el olvido sin alterar –aparentemente– su vivir. La cultura indígena, en general, con una visión de mundo circular. En ella, la cultura mapuche en particular sostenida en nuestro Itro Fil Mogen: la totalidad sin exclusión, la integridad sin fracción de todo lo viviente, de la vida. Por lo mismo, con un sentido del tiempo circular: somos presente porque somos pasado (memoria), y sólo por eso somos futuro. En nuestro paso por la vida dejamos huellas hacia atrás y hacia adelante en el mismo andar, nos dicen nuestros mayores.”⁵⁵.

2014.); en Orietta Geeregat y Sonia Betancour Editoras: *Interpelaciones (des) atadas. Elicura Chihuailaf y la palabra urgente*. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera. 2017, págs. 40 y ss.

⁵⁵ Cfr. Elicura Chihuailaf, “Introducción. En el azul de la palabra”. Op. cit., 2003, pág. 17.

Y transcribo otra cita a continuación del párrafo anterior sobre el reconocimiento que hace Chihuailaf a otros poetas y escritores mapuche realizando su figura por dar origen a la oralitura y posterior literatura mapuche. Escribe el vate:

“En el siglo veinte, Sebastián Queupul, Carlos Lincoman y Anselmo Raguileo, junto con sus antecesores: Anselmo Quilaqueo, Guillermo Ygayman, A.T. Antillanca, María Isabel Nahuelcoy, Teodoberto Neculman, entre otros, (en todos ellos el tiempo inmemorial de la memoria de nuestra gente, de nuestra cultura), con su poesía, su canto, abrieron las puertas de la oralitura y las ventanas de la literatura mapuche.”⁵⁶.

Por lo tanto, se releva el discutido neologismo ‘oralitura’ como lo más próximo y auténtico mapuche frente a la ‘literatura mapuche’, pues en su cultura no existe el concepto occidental ‘literatura’, sino los géneros diversos entre los cuales han permanecido los epeu (relatos o narraciones), los ül (cantos), con sus realizaciones como el llamekan, nēñeülün, kollon, palive, awarkudewe, konew, entre otros⁵⁷, que constituyen su oralitura y posteriormente parte también de su etnoliteratura, llamada así por la crítica literaria de la cultura mayoritaria.

⁵⁶ Cfr. Elicura Chihuailaf, “Introducción. En el azul de la palabra”. Op. cit., 2003, pág.18. (Las negrillas son mías).

⁵⁷ Cfr. Iván Carrasco, “La construcción de la literatura mapuche”. Op. cit., pág. 40.

De acuerdo a lo declarado por el poeta, y en términos de Hugo Friederich⁵⁸, hay plena conciencia de la forma y poesía acompañada de una teoría (metapoética), pero aun más, doble conciencia por la inclusión poética de una reflexión metacultural expresada a través de una **escritura metahistoriográfica**, como ya se expresó (v. supra).

El bilingüismo de su creación poética realizada en mapudungun y en español confirma dicha conciencia de la forma metapoética y de su intento de desprendimiento descolonial, a la vez de su “asimilación” simultánea como resultado de un largo proceso de reflexión para lograr la integración y realización tanto personal como comunitaria del ser existencialmente mapuche y chileno y luego ciudadano del mundo.

En el poema “Sueño Azul” –todo un memorial de la infancia, adolescencia y adultez de Chihuailaf– el hablante recuerda la casa Azul en la que nació proporcionándonos una autobiografía poética.

El impacto memorial ocurre en otoño con la muerte de su hermano Carlos: “Una madrugada partió mi hermano/ Carlitos/ Lloviznaba, era un día ceniciento/ Salí a perderme en los bosques/ de la imaginación/ (en eso ando aun)” (págs. 36-37). Y en ese extravío memorial, el hablante nos habla de Europa y de personas y poetas tanto del viejo continente como de Latinoamérica.

⁵⁸ V. de Hugo Friederich, *Estructura de la lírica moderna*. Op. cit, 1959.

La muerte de Carlitos, entonces, lo “desprende” de lo suyo, de lo propio, pero siempre anclado a sus Antepasados, pues, “le iban diciendo” [su padre y su madre] “La Tierra no pertenece a la gente/ Mapuche significa Gente de la / Tierra/.../” (pág. 33):

“La casa Azul en que nací está
situada en una colina
rodeada de hualles, un sauce
nogales, castaños
un aroma primaveral en invierno
–un sol con dulzor a miel de ulmos–
chilcos rodeados a su vez de picaflores
que no sabíamos si eran realidad
o visión: ¡tan efímeros! /.../

Sentado en las rodillas de mi
Abuela oí las primeras
historias de árboles
y piedras que dialogan entre sí
con los animales y con la gente/.../”. Y de pronto:

“Hoy, les digo a mis hermanas
Rayén y América:
Creo que la poesía es sólo
un respirar en paz
–como nos lo recuerda nuestro
Jorge Teiller–
Mientras como Avestruz del Cielo

Por todas las tierras hago vagar
Mi pensamiento triste
Y a Gonza, Gabi, Cauri, Malen
Y Beti, les voy diciendo:
Ahora estoy en el Valle de
La Luna, en Italia
Junto al poeta Gabriele Milli
Ahora estoy en Francia
junto a mi hermano Arauco
Ahora estoy en Suecia
Junto a Juanito Cameron
Y a Lasse Söderberg
Ahora estoy en Alemania
Junto a mi querido Santos Chávez
Y a Doris
Ahora estoy en Holanda
Junto a Marga, a Gonzalo Millán
Y a Jimena, Jan y Aafke
Juan y Kata”.

Y en ese anclaje con sus amigos, amigas y parientes y con su tierra sureña chilena desde Europa, el poeta en “Sueño Azul” siente cómo:

“Mawvni, ta fvrfrmawvn, chozvni
Ta kvrf Amsterdam waria mu
Wilvfi ti witrunko waria mew
Kuyfike fieru pelon mew ka
Feyti lefazisu kuikui mew

Kallfv tuliparay pelu trokiwvn ka
kiñe wigka kuzi feyti
mvpvtripakelu kuzi feyti
mvpvtripakelu ka tvgnagkelu
Kvpa mvpvfuyiñ: Felepe!
Chemnorume nepel layanew –piwvn
Fey yelwvn ti tromv mew kake kim noelchi
Mapu ñi piwke mew”.

Cihuilaf traduce al español luego de relevar sus sentimientos en su lengua original con profunda nostalgia desde territorios y lenguas ajenas a la entrañable y propia suya:

“Llueve, llovizna, amarillea
El viento en Amsterdam
Brillan los canales
En las antiguas lámparas
de hierro
y en los puentes levadizos
Creo ver un tulipán azul
Un molino cuyas aspas giran
Y despegan
Tenemos deseos de volar
¡Vamos!, que nada turbe
Mis sueños –me digo
Y me dejo llevar por las nubes
Hacia lugares desconocidos por mi corazón.”.

Los intentos de desprendimiento a través de la lejanía de su territorio, pero no de su lengua –la que a su vez retiene en su memoria el conocimiento primigenio desde otros lugares del mundo en esta suerte de exilio voluntario, pero a la vez inevitable desde pequeño con su ingreso a la escuela– y presente en sus palabras, revelan su esfuerzo y su capacidad de integrarse a la comunidad mayoritaria chilena y al mundo en general. Incorpora desde su lengua materna, la lengua española; aprender la escritura hispana y de su lengua materna; traducir textos de una lengua a otra; conservar la oralitura y hacer literatura en dos lenguas anclado a la oralitura, pues la “literatura” no le es propia porque no alcanza a dar cuenta de su cultura ni de sus antepasados, como sí ocurre efectivamente con la oralitura. Tal como lo expresa Hugo Carrasco, en este sentido “La memoria es el camino y la brújula que permite la salida del mundo urbano (la sombra, la ciudad) para descubrir y redescubrir, para encontrar y reencontrar en forma constante los elementos de la historia perdida y de la identidad latente.

La poesía, en cambio, permite incluirse en las transmutaciones de la ciudad en mundo natural, y de la sombra en azul, a la vez que se constituye en posibilidad y medio de permanencia de la memoria en el texto del mundo histórico de la modernidad”.⁵⁹

⁵⁹ Cfr. Hugo Carrasco, “El mito del Estado Mapuche: discurso público y poesía”. *Actas IX Congreso Internacional de Estudios Literarios, SOCHEL: 56-61*. Valdivia: Instituto de Lingüística y Literatura, Universidad Austral de Chile, 1996.

Carrasco señala, además, respecto de la “utopía del libro azul”, que este –el “libro azul”–,

“...es la escritura de un sueño, de un *kalfü peuma*, de una realidad que solo existe plenamente en la interioridad/ exterioridad de la conciencia mítico-histórica mapuche, que solo la *memoria* puede retrotraer al presente (...), el *azul* se construye en oposición a un símbolo distinto, en este caso, al negro, a la oscuridad, a la sombra. Esta primera oposición se extiende hacia otra ciudad/mundo natural. La ciudad es el espacio frío y cruel donde reside la sombra, y aquí, con el tiempo, ha llegado a ser fácil distinguirla. Pero muchas veces la sombra también se halla en el corazón del poeta y allí es más difícil eludir su sabor agrídulce. El azul, en cambio, se halla en el contacto con la tierra, en la naturaleza, en el mundo donde habitan los ancestros, los sueños, los mitos, los valores de la vida pura y primigenia del pasado. El azul se encuentra también muchas veces en el corazón del poeta, cuando este se sumerge en el sueño, olvida la ciudad, las ciudades del mundo, y reingresa mediante la memoria al mundo azul del pasado que él quiere hacer presente y futuro, casi siempre encarnado en sus hijas, en las hijas mapuches.”⁶⁰.

⁶⁰ Cfr. Hugo Carrasco, “Rasgos identitarios de la poesía mapuche actual”, en Orietta Geeregat y Sonia Betancour (Editoras), *Interpelaciones (des)atadas. Elicura Chihuailaf y la palabra urgente*. Op. cit, págs. 70-71, 2017.

En definitiva, los sueños y contrasueños del poeta son intentos de retener en su memoria lo que destila de ella acerca de sus antepasados en busca de alguna condición identitaria que le permita el reencuentro, por una parte, con sus ancestros y su cultura, y, por otra, con la integración a la comunidad mayoritaria chilena que posee otra lengua, otras costumbres, otra forma de vida, de todo lo cual está completamente consciente.

En “Aun deseo soñar”, el hablante lírico se permite desde el “otro” –mediante expresiones sin sujeto gramatical que son usuales en la poesía de Chihuailaf– rescatar la visión de mundo de su comunidad que enfatiza que, en “la energía de la memoria, la Tierra vive”. Inicia el poema el hablante lírico:

“Las lluvias tocan las cuerdas
De su aire
Y, arriba, es el coro que lanza el sonido de la fertili-
dad”.

Luego escucha a una persona mayor:
“Muchos animales hubo –**va diciendo**
Montes, lagos, aves buenas palabras
Avanzo con los ojos cerrados:

H. Carrasco expresa también aquí que: “La poesía mapuche ha sido estudiada desde distintos puntos de vista y con distintos objetivos: como escritura poética, como documento testimonial, como expresión étnica, como discurso público, como discurso de resistencia, etc.” /.../, y que este proceso “... se desarrolla en tres etapas: “oralidad absoluta”, “oralidad inscrita” y “escritura propia”. (Págs. 58-59, o pág. 83, en el artículo del mismo nombre publicado en *Revista Chilena de Literatura* N° 61, Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2002, como el mismo autor lo señala).

Veo, en mí, al anciano
que esperando el regreso
de las mariposas
Habita los días de su infancia
No me preguntes la edad –**me dice**
Y estaré contento
¿para qué pronunciar lo que no existe?
En la energía de la memoria

La Tierra vive
Y en ella la sangre de los
Antepasados
¿Comprenderás, comprenderás
Por qué –**dice**
Aún deseo soñar en este Valle? (Pág. 41).

“Me dice”, “dice”, “va diciendo”, así como otras expresiones similares en la poesía de Chihuailaf, constituyen un *conector metatextual* no orientado a la conexión del contenido del enunciado, sino al desarrollo mismo de la *enunciación*. Este tipo de conector es un marcador de organización textual, porque no solo funciona como elemento de estructuración, sino como pista para que el receptor interprete adecuadamente el texto así establecido. Al respecto, Helena Calsamiglia y Amparo Tusón expresan que:

“...los marcadores del discurso que se pueden llamar así más propiamente conectores son los que sirven para poner en relación lógico-semántica segmentos

textuales, sean enunciados o conjuntos de enunciados.”⁶¹.

También en este caso podemos hablar de *evidenciales*, de acuerdo con Graciela Reyes: “...el ‘dicen’ es un tipo de discurso *evidencial indirecto*.” En Chihuailaf, no se trata solo de informar sobre lo que dijo alguien cuyo sujeto a veces ni siquiera se menciona, restringiendo con esto el valor asertivo de la proposición que la acompaña: “para qué sirve la poesía/dicen”, indicándose que es algo que se sabe de oídas. “De modo que hay casos en que el estilo indirecto sirve para indicar una restricción sobre el valor de verdad de lo que se dice, más que para informar sobre lo que alguien dice.” Más adelante, expresa Reyes, en el apartado sobre “Epistemología y Gramática” que

“... la función de un *evidencial* es señalar que el conocimiento de lo que se dice procede, no de la experiencia directa del hablante, sino de una experiencia indirecta. Puede decirse que los *evidenciales* expresan precaución o cautela epistemológica, o sea, que expresan los escrúpulos del hablante acerca del conocimiento.”⁶².

He aquí, entonces, una diferencia del hablante lírico mapuche con el hablante de la cultura europea, pues aquel se

⁶¹ Véase *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona: Editorial Ariel, S.A, 1999.

⁶² Cfr. *Los procedimientos de cita: citas encubiertas y ecos*. Madrid: ArcoLibros, S. L., 1997; págs. 25-37.

distancia del sujeto textual que produce la enunciación para dar paso y preponderancia al enunciado, que es la voz de sus antepasados, sus costumbres, sus valores, la conformación arquitectónica de su ruka y distribución de sus espacios, de sus comidas, flora y fauna, de su hábitat; en suma, de su cosmovisión, que es la de su propia comunidad rural.

Por otra parte, el bilingüismo poético le permite al poeta la “modernización de la lengua mapuche”⁶³, esto es, la adecuación de la lengua a otras y diversas situaciones culturales, en este caso, a la poesía. Tal como lo expresó décadas atrás Andrés Gallardo: “...el *mapudungu* es adecuado para vivir la cultura mapuche [tradicional], para la cual el castellano es inadecuado; el castellano se ha desarrollado para vivir una cultura altamente internacionalizada, cosa para la cual el *mapudungu* es, hoy por hoy, inadecuado/.../”. En el mismo sentido, Salas apuntó que “...la lengua mapuche es altamente específica de la cultura mapuche, lo que la hace disfuncional e inadecuada para toda otra cultura, por ejemplo para la civilización hispánica. En otras palabras, no se puede hablar mapuche sino en interacciones ancladas en el universo indígena. O dicho de otra manera, no se puede

⁶³ No olvidemos que el primer texto escrito conocido de modo bilingüe no exactamente poético, sino el que el Lonco Pascual Coña le dicta al padre Moesbach, misionero capuchino de la Araucanía –como nos recuerda Silvia Nagy-Zekmi al inicio de este trabajo–, y que fue prologado en 1930 por el Dr. Rodolfo Lenz. Dice Lenz: “No he visto nunca una descripción tan detallada de costumbres sudamericanas, desde el punto de vista indígena mismo. El libro es de un valor enorme, incalculable para la lingüística araucana, la etnología chilena y la psicología étnica general...”. Véase de Pascual Coña, *Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2017, décima edición.

hablar mapuche viviendo como hispano.”⁶⁴. Todo lo cual explica lingüísticamente la necesidad de expresar en mapudungun la cultura mapuche y el esfuerzo mayúsculo logrado para, paralelamente, expresar poéticamente dicho contenido en castellano, pues, desde el punto de vista sociolingüístico de la cultura mayoritaria, la lengua literaria se define como la más alta expresión de una lengua por su aspecto connotativo; asimismo, en este contexto disciplinario, se encuentran las lenguas técnicas (especializadas), lenguas especiales (jergas) y lengua estándar (de comunicación cotidiana).

Ahora bien, en el contexto de la estructura de la lírica moderna de Friedrich (v. supra), la situación del hablante lírico o enunciante, si se quiere, es de suyo especial: no existe una “interioridad neutral en lugar de sentimientos”, sino un “yo poético” que siente íntimamente su hábitat primigenio y que alterna con un “hablante colectivo” que cede la palabra en su memoria a un “otro” u “otra” “persona mayor” que le colabora en el rescate de todo lo ancestral. Así se torna en “la voz de los que no tienen voz” –que es el “oralitor”– y “en escuchar más que decir”, como lo declara el mismo Chihuailaf en la entrevista que le fue realizada por Marcela Albornoz en la Universidad de Talca.⁶⁵. También expresa que: “La poesía surgió de la nostalgia”, nostalgia que nace del “exilio” de su partida a los

⁶⁴ Cito por el texto de Belén Villena, *El mapudungun de Santiago de Chile: creación neológica y vitalidad interna*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2014; pág. 18.

⁶⁵ Léase la entrevista realizada a Elicura Chihuailaf por Marcela Albornoz, directora de Extensión y de la Editorial de la Universidad de Talca del 19 de agosto de 2014 en página web de la misma Universidad.

siete años [a la escuela] a la ciudad, lo cual lo(s) transformó en “guerrero(s) de la ternura”, extrañando hasta el día de hoy un diálogo intercultural entre mapuches y chilenos.⁶⁶

De acuerdo a Olaf Kaltmeier⁶⁷, citando a Foucault y a Marimán, el ejército, la escuela, el hospital y la fábrica industrial tienen un papel esencial en el proceso de asimilación y normalización de los mapuche. Expresa Kaltmeier que estas:

“Funcionan como conmutadores o redes de fuerza entre las técnicas políticas de gobierno y las estrategias de subjetivación, paralelas a la desarticulación político-jurídica de la comunidad. Estos dispositivos comparten tres líneas estratégicas: primero, la deslegitimación de las autoridades, normas y valores autóctonos; segundo, la asimilación y normalización de los mapuche; y, tercero, el adiestramiento del cuerpo y la mente mediante estrategias de subjetivación.

La escuela en este contexto debe ser considerada uno de los dispositivos centrales para la normalización y asimilación de los mapuche.”. (Pág. 128). Al respecto, Marimán agrega que “La educación impar-

⁶⁶ El DLE define el espectro semántico de ‘ternura’ como inocencia, candidez, valor auténtico. También como sentimiento ante las personas, cosas o situaciones que se consideran merecedoras de un amor o un cariño puro y gratuito por la dulzura, debilidad o delicadeza. En este ámbito debemos entender, en parte, la poesía de Chihuailaf.

⁶⁷ Cfr. Olaf Kaltmeier, *Resistencia mapuche. Reflexiones en torno al poder. Siglos XVI a XXI*. Santiago de Chile: Editorial Pehuén, primera edición, 2022; pp. 129-144.

tida a través de la escuela [...] ha tenido un marcado carácter asimilador así como una fuerte orientación etnocida. Conocimientos e idioma mapuche son dejados al margen del proceso educativo, imponiéndoles un modelo monolingüe y monocultural que busca desechar culturalmente aquellos elementos –sino todos– incompatibles con un estado de “civilización” como la mantenida por la sociedad nacional, predisponiéndolos su chilenización”. (Marimán, P. Demanda por educación 154.)⁶⁸.

Paradójicamente, expresa a continuación Kaltmeier,

“...la escuela, uno de los dispositivos más importantes para la asimilación y normalización, era para los mapuche también un vehículo para poder adquirir educación y por ende poder imponer sus demandas frente al Estado. (...) La educación aquí funcionaba como un arma en la lucha por el reconocimiento y fue por lo tanto exigida por muchas organizaciones mapuche de la época, aunque tenían presente que era una espada de doble filo.”. (Op. cit., pág. 129).

En este mismo sentido, en temas de resistencia cultural, Edward Said plantea que:

⁶⁸ Cito por Kaltmeier. Op. cit., págs. 128-129.

“La lenta y con frecuencia amargamente disputada recuperación del territorio geográfico que se encuentra en el corazón del proceso de descolonización está precedida, como antes lo fue el imperio, por el establecimiento cartográfico del territorio cultural. Tras el período de “resistencia primaria”, en el que literalmente se lucha contra la intrusión extranjera, viene el período segundo, es decir, de resistencia cultural, durante el cual se realizan esfuerzos para reconstituir esa “comunidad pulverizada y salvar y restaurar el sentimiento y el hecho mismo de la comunidad contra las presiones del sistema colonial”, según ha formulado Basil Davidson.”⁶⁹.

⁶⁹ Cfr. Edward W. Said, *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2016; pág. 326 y ss. Véase también de Silvia Nagy-Zekmi (Editora), *Identidades en transformación: El discurso neoindigenista de los países andinos*. Philadelphia: Universidad de Villanova. Biblioteca Abya-Yala, enero de 1997; y, de la misma autora, *Paradoxical Citizenship. Edward Said*. New York: Rowman y Littlefield. Publishers, Inc. 2004. Mabel García expresa, por su parte, que “...el actual discurso poético mapuche nos pone frente a algunas interrogantes fundamentales que se hacen hoy las sociedades multiculturales como la nuestra cuando revisan el significado que han tenido las relaciones entre “occidente” y sus “otros”, lo que Edward Said en su libro *Cultura e Imperialismo* (2001) ha llamado acertadamente “temas de resistencia cultural”. Con ello se refiere esta autor a las “actividades, reflexiones y revisiones anticolonialistas” que actualmente los pueblos “subordinados” realizan sobre el devenir de su historia y las condiciones de imposición a las que fueron sometidos, invirtiendo así el relato que se ha legitimado sobre la penetración histórica, y exigiendo a los pueblos occidentales que se vean a sí mismos como representantes de culturas, e incluso razas, acusadas de represión, violencia y de crímenes de conciencia...”. Véase “El discurso poético mapuche y su vinculación con los “temas de resistencia cultural”. *Revista Chilena de Literatura* N° 68. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2006, pág. 170. (169-197).

Asimismo, otro conmutador o red de fuerza es el ejército, pues:

“En lugar de una homogenización de los mapuche, y su asimilación en la sociedad chilena, la entrada de ellos en el servicio militar reproducía características étnicas, sobre todo de su naturaleza guerrera, atribuidas a los mapuche por la sociedad chilena. Esta ontologización de la “naturaleza” guerrera de los mapuche se encuentra ya en la primera fase de la Conquista, en el siglo XVI, y se mantuvo durante la época de la Independencia hasta la Dictadura militar de Pinochet (1973-1990).”⁷⁰.

Más adelante, en nota a pie de página N° 9, Kaltmeier recuerda que: “Durante la Conquista la naturaleza guerrera fue descrita en el texto épico-heroico “La Araucana”. Más tarde, en 1944, Téllez publicó un libro titulado *Una raza militar*, en el que describe la “naturaleza” guerrera de los mapuche como un modelo de espíritu de guerra para los militares chilenos (Vitale, *Medio milenio* 29).”⁷¹.

Chihuailaf había expresado (v. supra) que la poesía surgió de la nostalgia, la cual nace del exilio o partida a los siete años [a la escuela] a la ciudad, lo que lo(s) transformó en guerrero(s) no de guerras triviales, sino en guerreros de la ternura, extrañando hasta el día de hoy un diálogo intercultu-

⁷⁰ Kaltmeier. Op. cit., pág. 130.

⁷¹ Kaltmeier. Op. cit. pág. 130.

ral entre mapuches y chilenos: de guerras triviales, entonces, los mapuche pasan a ser guerreros de la ternura a partir de la creación poética que surge de la nostalgia y que, en lo público, busca el diálogo intercultural.

Betancour y Geeregat expresan, por su parte, que, además del carácter emocional de la cultura mapuche y del poeta –actividad homóloga al del “intelectual” chileno–, al vate le asiste una preocupación que permite agregar una tercera “razón” por inferencia del surgimiento de su poesía. Citan al intelectual en la entrevista:

“...en esta problemática del denominado conflicto mapuche y el Estado (conflicto generado y sostenido por la chilenidad superficial y enajenada –unas pocas familias– que se adueñó de los poderes del Estado), todos estamos involucrados en algunos de los niveles de lucha porque no queremos que se siga depredando a nuestra Madre Tierra. Yo me acuesto y me levanto con desasosiego; a mí me duele lo que pasa con nuestro pueblo. Pienso en nuestros presos políticos, conectados espiritualmente con toda nuestra gente.”⁷².

Puedo decir, entonces, en parte, lo mismo que expresa Carrasco en relación al ecologismo de Huenún, pues en Chihuailaf su preocupación “no es un ecologismo aprendido

⁷² Véase de Sonia Betancour y Orietta Geeregat, “Elicura Chihuailaf Conversación (des)atada: entre-textos y palabras”. *Interpelaciones (des)atadas...*, op. cit., págs. 248-249.

en los libros o en congresos científicos, sino una experiencia de lo natural en la vida cotidiana, desde las formas de la vida mapuche.”⁷³.

La preocupación, entonces, que permite agregar una tercera “razón” por inferencia del surgimiento de su poesía, es **la catástrofe ecológica y la depredación de la naturaleza** –con la consecuente reacción mapuche que mantiene presos políticos– que hoy vivimos y que no tenemos cómo controlarla por encontrarnos globalmente en una misma jaula económica conformada por la exacerbación del capitalismo (neoliberalismo) y por los intereses y desacuerdos político-económicos de las élites que la sostienen y la orbitan.

Al respecto, Jorge Pinto sostiene lo siguiente antes de iniciar el “Capítulo V”, titulado “El neoliberalismo en la Araucanía. 1970-1990”:

“...quisiera precisar tres cosas: en primer lugar que el neoliberalismo en la Araucanía complicó aún más la situación del pueblo mapuche; en segundo lugar, esto nos obligó a examinar sus efectos en toda la región, para entender con mayor claridad cuál fue el contexto en el que se desarrollaron las comunidades mapuche en las últimas décadas; y, en tercer lugar, que cuando titulamos este libro *La Araucanía. Cinco siglos de historia y conflictos no resueltos*, pensábamos básicamente

⁷³ Cfr. Iván Carrasco, *Poesía Mapuche Mundos Superpuestos*. Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile, 2019; pág. 141.

camente en el conflicto entre los colonizadores que llegaron a la región y el pueblo mapuche. Sin embargo, al repensar lo que aquí señalamos nos dimos cuenta que además de este conflicto, hay otro que tampoco se resuelve: el de los intereses de toda la región contra los del Estado chileno que ha hecho sentir su peso en una región que lucha contra el centralismo en manos de una élite económica y política que manipula el poder desde la capital. Particularmente este segundo conflicto se agravó con la llegada al poder de los militares y civiles que instauraron el neoliberalismo sin pensar el daño que provocaba a una región como la Araucanía, esencialmente agrícola.”⁷⁴.

Pinto, Premio Nacional de Historia 2012, esclarece con mucha lucidez la situación política-económica de la IX región que afecta a la comunidad mapuche doble y exacerbadamente y que, sin duda, se replica en todos sus habitantes. No obstante, esta afectación se extiende a muchos otros territorios nacionales, sobre todo en este último tiempo.

Ximena Quiñones y Judith Gálvez, en el Capítulo IV, titulado “Estrategias de generación de ingresos de familias mapuches rurales, período 1990 al presente”, precisan que:

“La inserción de la población mapuche en el empleo asalariado no es un proceso nuevo, hace medio siglo

⁷⁴ Cfr. Jorge Pinto Rodríguez, *La Araucanía. Cinco siglos de historia y conflictos no resueltos*. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2020; pág. 91.

se inicia con la migración desde las ex reducciones indígenas hacia centros urbanos tales como Santiago y Concepción. Este proceso se relaciona con un cambio modernizador de las economías de la zona sur del país, derivado de la presión demográfica sobre la tierra, el deterioro de los recursos que eran la base del modelo de producción silvoagropecuaria extensivo de inicios del siglo XX (tierra, praderas naturales y bosques) y a la incapacidad de este sistema para generar los recursos económicos que sostuvieron la creciente población mapuche rural (Gunderman et al. 2009).

La fuerza de trabajo mapuche, que migra a los centros urbanos, se caracteriza por poseer bajos niveles de escolaridad y por no tener especialización, por lo tanto, solo se puede insertar en el mercado laboral como mano de obra no calificada que obtiene bajos salarios. /.../. Sin embargo, parte de la fuerza de trabajo que permanece en las ex reducciones, también se inserta en el mercado laboral, principalmente en empleos agrícolas temporales ofertados por empresas agrícolas, ganaderas y forestales ubicadas en los alrededores de las ex reducciones, en las regiones del Bío-Bío, Araucanía y Los Lagos.”⁷⁵.

⁷⁵ Cfr. *Pasado y presente de la Economía Mapuche Rural en Chile. Elementos de análisis para la comprensión de un conflicto mapuche*. Talca: Cuadernos académicos UCMAULE. Ediciones Universidad Católica del Maule, 2014; págs. 173-218.

Sobre la migración del trabajo mapuche a la ciudad, David Añiñir, poeta mapuche, dará cuenta poéticamente desde la mapurbe sobre las reminiscencias, vicisitudes y situación actual del mapuche ciudadano que nació como él o migró a la ciudad como consecuencia de lo señalado por Quiñones y Gálvez (v. infra).

Paula Chiguay, en su tesis de pregrado, realiza un interesante análisis de la poesía de Chihuailaf y de Añiñir para posteriormente efectuar una comparación entre ambos, destacando en Chihuailaf la identificación entre el hablante lírico con el autor textual y el autor empírico, en donde, deducimos –como ya se dijera– el carácter autobiográfico e historiográfico de su poética. En Añiñir, por su parte, es destacable que el bilingüismo de Chihuailaf ya descrito se presenta ahora funcionando de manera conjunta con otras lenguas además del mapudungun y el castellano para completar significados sin intentar la traducción, evidenciando así la coexistencia de culturas en el poeta mapurbe⁷⁶, creando así un “anticanon” respecto de la literatura occidental, en términos de Chiguay.

⁷⁶ Paula Chiguay Carrillanca, *El retorno al Azul y el Mapuche urbano: dos identidades mapuche desde la poesía*. Punta Arenas: Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud. Departamento de Educación y Humanidades, Universidad de Magallanes, 2012. Buscar en Link: http://www.umag.cl/biblioteca/tesis/chiguay_carrillanca_2012.pdf.

3.1 La posición semiótica del “oralitor”

El concepto de ‘oralitor’ en la “poesía etnocultural” de Chihuailaf es uno de los más relevantes, según mi perspectiva, a la hora de realizar una distinción con la poesía occidental tradicional y como mecanismo de “desprendimiento epistémico” y “mimicretismo” respecto de la cultura hispana y europea, temas centrales de este trabajo.

Tal como el mismo Chihuailaf lo expresa, la ‘oralitura’ actúa como “puente” entre la oralidad y la literatura mapuche (escritura), por tanto, el ‘oralitor’ es el sujeto hablante que realiza esa actividad de conversión lingüística desde la oralidad a la escritura, pareciéndose, en una suerte de homologación proporcional en el tiempo y en la forma, al juglar medieval que cantaba hechos heroicos por las calles en donde posteriormente eran recogidos por un autor anónimo para llevarlos a la escritura. Buenos ejemplos son el *Poema de Mío Cid* y los juglares de San Esteban de Gormaz y de Medinaceli, entre otras realizaciones de poesía (épica). En nuestro caso, es el mismo ‘cantor’ que recoge la voz de sus antepasados en mapudungun traduciéndolos a la escritura (en español y mapudungun) poetizando lo propio, singularizando así lo que en su origen él mismo reconoce como colectivo: su propia cultura. Se unen aquí el poeta, el oralitor y el traductor, en los poemarios en cuestión, sin perjuicio que realice en las otras oportunidades las tres actividades por separado.

En palabras de Betancour y Geeregat: “El poeta identifica este concepto –el de “oralitor”– como un neologismo que usó para su producción poética; no obstante, ante la interpelación de un académico, respecto de la originalidad del concepto oralitura empleado por él, Elicura Chihualaf se ocupó de investigarlo,

“porque quedé en la duda, así es que le pedí a una amiga que buscara en internet –porque ella se manejaba en eso– para saber si existía dicho término; y sí, ya estaba. Si no me equivoco a partir de los años 80, acuñado por antropólogos estadounidenses, quienes relacionaban oralitura con toda creación indígena. O sea no solo literatura, sino todo lo que tiene que ver con el aprendizaje, textilería, técnicas de orfebrería, etcétera; entonces, la diferencia de este término –que resultó especialmente desde una conversación con mi hermano maya Jorge Cacom– es que lo pensé como algo de mí mismo. Metáfora de andar un espacio aparentemente vacío creado por un movimiento de un pie que es la oralidad y el otro que es la escritura (literatura). Ese espacio aparentemente vacío está habitado por quienes nacimos y crecimos siendo parte de la oralidad en nuestras comunidades y luego, en el exilio de las ciudades, accedimos a la escritura (literatura).”.

En el párrafo subsiguiente, agregan las autoras que:

“En esta condición de su escritura en la creación de sus libros, es explicada retóricamente por Chihuailaf desde la (con) natural relación mesa-silla: *como una mesa pegada a la silla o la silla pegada a la mesa; la oralidad y la escritura: oralitura. No más que eso; quiero decir sin la pretensión de un neologismo. Ante la imposibilidad de ser demediado, yo intento crear un diálogo, construir un puente, entre mi mapuchidad y la chilenidad (y pluriculturalidad) que me habitan. Eso, nada más. Tratar de ser yo mismo.*”.

Y “Tratar de ser yo mismo”, dice Chihuailaf. Y lo logra, pues lo que hace, más allá de un neologismo, es ganar un Premio Nacional “jugando” –con todo el esfuerzo que esto significa– en un rayado de cancha epistémico occidental que no es el original propio, llevando por delante su rayado cultural mapuche ancestral, y conviviendo de manera armónica con ambos después de una larga trayectoria y esfuerzo luchando desde la escuela *wingka* –como “exiliado”, v. supra– hasta la universidad en la que estudia una carrera de temática distinta a la que lo premia.

Las autoras expresan también en el mismo artículo que, además del carácter emocional del poeta –actividad homóloga al del “intelectual” chileno–, el vate manifiesta en la entrevista que,

“...en esta problemática del denominado conflicto mapuche y el Estado (conflicto generado y sostenido

*por la chilenidad superficial y enajenada –unas pocas familias– que se adueñó de los poderes del Estado), todos estamos involucrados en algunos de los niveles de lucha porque no queremos que se siga depredando a nuestra Madre Tierra./.../ Cuando nosotros defendemos los bosques, es porque estamos defendiendo el agua; porque cuando desaparece el agua, desaparece el bosque; así nos están matando las palabras. Me están desapareciendo los pájaros, desapareciendo las vertientes, las hierbas medicinales, están desapareciendo insectos, me están borrando los poemas. Entonces, esa posición que se inicia aparentemente de una manera intelectual, se queda en lo fundamental: lo emotivo; ese algo que no solamente es producto de una teorización, sino de estar mirando, observando, estar sintiendo lo que vivencia el entorno (el tuwun). Sin duda el agua, los árboles, los animales, los insectos, los peces y todas las hierbas están sufriendo también. Entonces, cuando aquí constatamos **que las plantas las medicinales que hemos cuidado van desapareciendo poco a poco, luchamos -desde nuestro hacer- para que permanezcan.**”⁷⁷.*

Por su parte, el oralitor se ubica en una posición de un quehacer poético entre la intraculturalidad y la interculturalidad, es decir, entre poetizar y cantar oralmente en

⁷⁷ Cfr. Betancour y Geeregat, “Elicura Chihuailaf, Conversación (des)atada: entre-textos y palabras”. *Interpelaciones (des)atadas...*, op. cit., págs. 251-252. (Las negrillas son mías).

mapudungun sobre su comunidad ancestral y escribir en simultáneo de modo bilingüe sobre la misma incluyendo la cultura mayoritaria occidental, modificando así el canon⁷⁸

Sobre las plantas medicinales, María Cecilia Reina expresa que: “En el año 2005, la organización Epu Lafken de Los Toldos [en la provincia de Buenos Aires] inició un proceso de recuperación de lo que denominan “medicina mapuche”, comenzando con talleres de actualización de recuerdos acerca de los usos de hierbas medicinales que dieron origen a un herbario. Para eso, recorrieron el territorio buscando y juntando por la zona las hierbas (*lawen*), tal “como hacían antes” sus familias. Durante ese tiempo, las mujeres más jóvenes comenzaron a articular las historias del despojo y la humillación que contaban las más grandes con las denuncias públicas hacia el Estado, la Iglesia y ciertas empresas de la zona (ligadas al monocultivo de soja o la producción de agrotóxicos) que, en la actualidad, representan una amenaza para la salud. Pero recoger *lawen* no implica solamente levantar una hierba para administrarla; implica además establecer un vínculo con el entorno. Para la medicina ancestral mapuche el proceso salud-enfermedad es un proceso espiritual socio-psico-biológico vivenciado en y con el territorio de pertenencia. El restablecimiento de la enfermedad puede darse en todos o en uno de los cuatro cuerpos que cada persona, el *che*, tiene: el cuerpo ancestral/espiritual, el cuerpo físico, el cuerpo mental y el cuerpo emocional. A diferencia de las epistemologías biomédicas, ancla el concepto de salud en la convivencia apropiada de cada elemento y entidad no humana de la *mapu*; por eso, frente al despojo y la pérdida de la práctica medicinal mapuche junto con sus recursos terapéuticos (se han extinguido hierbas por las producciones transgénicas y fumigaciones) resulta imprescindible la recuperación del territorio y la identidad (Santisteban & Sabatella, 2020).”. Cfr. María Cecilia Reina, “Una transversalización de la Educación Ambiental Integral en movimiento”. *Actas de XIII Seminario Internacional Políticas de la Memoria. Memorias y Derechos Humanos*. Argentina, 27 al 30 de abril de 2022. Adjunto link: <http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2021/08/seminario-xiii-ponencias.php> (verificado el 17 de mayo de 2023 a las 15:35 hrs.).

⁷⁸ Iván Carrasco, sobre la idea de ‘canon’, manifiesta que “...canon es un término y concepto de origen religioso, que tuvo que ver con la elección de libros por parte de las instituciones de enseñanza. Con el paso del tiempo, y los cambios culturales su sentido se ha desacralizado hasta llegar a remitir apenas a una elección entre textos que compiten para sobrevivir. Esto es aceptado, aunque la elección sea realizada por grupos sociales, instituciones educativas, tradiciones críticas o autores que se sienten elegidos por figuras anteriores. El canon existe para imponer límites, establecer un patrón estético de medida, un instrumento de supervivencia construido para resistir el tiempo y no la razón.”. Cfr. “Anexo I. Los Estudios Mapuche y la modificación del canon literario chileno”. *Poesía Mapuche. Mundos Superpuestos*. Op. cit., pág. 179.

de la literatura tradicional europea occidental, pasando de una singularidad y homogeneidad propias de la literatura tradicional a una singularidad-colectividad y bilingüismo. Dicho de otro modo, la etnoliteratura conserva el carácter homogéneo de la literatura occidental europea innovando con su bilingüismo y extendiendo el concepto de singularidad hacia una singularidad colectiva, consecuente con la “conciencia mítica histórica mapuche” precisada por Hugo Carrasco⁷⁹, lo cual puede poner en entredicho y en discusión la categorización de “literatura” o carácter “literario” de la poesía de Chihuailaf.

La palabra “oralitor” se convierte así en un neologismo –más allá del espectro semántico del uso de los antropólogos norteamericanos (v. supra)–, y como tal, lingüística y retóricamente, composición apocopada y de síncopa lingüística de ‘oral’ y ‘literatura’ = ‘oralitura’, formando parte de una

⁷⁹ Cfr. Hugo Carrasco, “Rasgos identitarios de la poesía mapuche actual”, en Orietta Geeregat y Sonia Betancour (Editoras), *Interpelaciones (des)atadas. Elicura Chihuailaf y la palabra urgente*. Op. cit, págs. 70-71, 2017. Cfr. también de Hugo Carrasco, Verónica Contreras y Mabel García, “Elementos constitutivos de la matriz simbólica en tres relatos míticos mapuches”. *Estudios Filológicos* N° 33, 1998, págs. 145-154; en donde se realiza un análisis formalista y estructural de tres relatos ligados al mito de origen de Trengtreg y Kaikai, base este último del pensamiento mítico simbólico de la cultura mapuche. El mismo Chihuailaf recuerda cuando “A orillas del fogón, en noches de lluvia o de tormenta –junto al witralf telar– o en la rara calidez del aire del verano en el que somos luz en el frescor junto a las luciérnagas... En diversos momentos y edades escuchamos el Kallfv Epew, Relato del Azul, que –como refería antes– nos habla del origen de nuestro espíritu mapuche. Eran casi siempre nuestros abuelos los que nos contaban una y otra vez ese epew y el de Treng Treng y Kai Kai, que alude al resurgimiento del mundo mapuche/ de nuestra cultura y que, por lo mismo, alude al resurgimiento cotidiano –en cada instante– de toda persona.”. Ver *La vida es una nube Azul*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2020; págs. 61-63.

“lengua técnica” del castellano digna de ser incorporada a la teoría literaria occidental, no existente antes en los términos acotados que ahora propone Chihuailaf: un poeta que se ubica entre la oralidad y la escritura y que vacía la primera en la segunda sin perder la primera. Expresa Chihuailaf: “Estoy –voy y vengo– entre la escritura y la oralidad, estoy en la Oralitura, es decir, intentando escribir a orillas de la oralidad de nuestra Gente.”⁸⁰. El término “oralitor” correspondería ahora, mirado lingüísticamente desde la lengua mapuche, a un tipo de creación neológica –en el contacto del mapudungun con el castellano– dentro de los mecanismos descritos por Belén Villena. En este caso, correspondería a una “Adopción de préstamos” en su variante “Préstamos sin adaptación”, pues el vocablo no existe en mapudungun, sino en castellano, pero aplicado al mapudungun poético escrito tanto en mapudungun y castellano⁸¹.

Sobre este tópico, no reanudaré en esta instancia la intensa y extensa discusión acerca del concepto de literatura existente en el ámbito disciplinario de la teoría literaria; sin embargo, creemos que es necesario destacar las dificultades con las que se encuentran los especialistas para unificar un criterio que los conduzca a un concepto de literatura válido culturalmente, no universalmente, a no ser que muchas veces identifiquemos lo universal con el mundo occidental. Una de

⁸⁰ Cfr. de Elicura Chihuailaf, “Nuestra lucha es una lucha por la ternura”, en *Historia y luchas del pueblo mapuche*. Santiago: Aun creemos en los Sueños. 2008, pág. 12.

⁸¹ Véase a Belén Villena, *El mapudungun de Santiago de Chile: creación neológica y vitalidad interna*. Op. cit., 2014; págs. 37-81.

las dificultades mayores es la enorme cantidad de información erudita que posee nuestra cultura con más de dos milenios de escritura concerniente al tema, considerando solamente la Poética de Aristóteles del siglo V a.C. –“metalengua” en el sentido de Mignolo (1978)–, posterior, sin duda, a la creación poética misma originada en su tiempo.

Diacrónicamente, los criterios para definir el fenómeno literario se han centrado ya en la actividad productora de textos, ya en las estrategias textuales resultantes del proceso anterior y, últimamente, en la actividad receptora de obras artísticas. Sin duda que estas tres instancias pendulares nunca se sostienen aisladamente, como lo propone Paul Ricoeur a propósito de la “triple mimesis”.⁸² Podemos, claro, centrarnos en el texto e intentar descubrir, como Jakobson, qué es lo que hace que un discurso X sea un discurso literario (¿la “literariedad”?), cuáles son sus propiedades formales –y esto está ampliamente bien descrito y discutido–; sin embargo, después de toda esa expedición gnoseológica, caemos en la cuenta de que esas propiedades dependen del estatus del texto en cuestión en un contexto sociocultural temporal determinado, que incluye la actividad de los procesos de producción y recepción. Ahora bien, esta recepción no solo incluye la gran masa consumidora de “literatura”, sino también al teórico de la misma que de algún modo permanece condicionado por su entorno sociocultural y por la institucionalidad que

⁸² Cfr. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*. Madrid: Cristiandad, 1987; págs. 117-176. Véase también mi artículo “Singularidad y heterogeneidad en Purgatorio de Raúl Zurita (1979)”. *Estudios Filológicos* N° 34. Valdivia: Universidad Austral de Chile; 1999, págs. 15-25.

legítima o no la producción artística y la “metalengua” que la categoriza.

En este aparente y versátil caos teórico, nos parece pertinente y lúcida la fórmula de Mignolo, toda vez que, en el sentido planteado, “lo literario” es un concepto vacío que puede ser llenado en una cultura determinada en un tiempo determinado: $TL = (EVS + Mg\ ex)$, en donde:

TL = Texto Literario

EVS = Estructuras Verbo Simbólicas.

Mg ex = Metalengua explícita vacía.⁸³.

En este contexto “metalingüístico” surge en la literatura chilena un sinnúmero de textos “literarios” con características propias, pero no ajenas a los elementos esenciales conservados a través del tiempo en nuestra cultura, aun cuando proporcionen variantes a partir de los rasgos de singularidad y homogeneidad consensuados por nuestra comunidad científico-literaria como propios de la literatura.

⁸³ Cfr. Mignolo, op. cit., 1978, págs. 19-87. Mignolo explica de esta manera dicha fórmula: “Todo universo P, construido como derivación de $TL = \{EVS + Mgex\}$ es, por definición, un universo que pertenece al orden de los sistemas secundarios. También por definición el universo P debe estar compuesto por: la) estructuras verbo-simbólicas EVS; lb) una metalengua Mgex que regula la conducta de los practicantes (“escritores”) que producen tal universo. 2) Todo universo P debe contener, además de los elementos mencionados en 1), informaciones que lo particularizan como universo P: 2a) un vocabulario específico del universo P; que a su vez lo diferencia de los universos O y N; 2b) recurrencias de estructuras particulares EVS específicas del universo P; que a su vez lo diferencian de O, N; 2c) una metalengua Mgcp que caracteriza las particularidades de P.” (Pág. 81). Véase también de Jorge Lagos, “Singularidad y heterogeneidad en *Purgatorio* de Raúl Zurita”. *Estudios Filológicos. Op. cit.*; 1999, pp. 15-25.

Ahora bien, si intentamos observar el fenómeno en cuestión con una mirada “émica” y conjugar ambas para precisar de un modo más completo la actividad del “oralitor”, obtenemos un resultado complementario que nos permite fundamentar lo antes expresado respecto del carácter de singularidad-colectividad y bilingüismo homogéneo (en cuanto “hecho” lingüístico) en el que se encuentran dos lenguas escritas poéticas distintas sin inclusión de otras manifestaciones artísticas que sustituyan el lenguaje escrito.

Aclaremos antes los conceptos “emic-etic” vistos hoy desde la antropología como perspectivas complementarias, no tales enfoques contrapuestos, en donde, en principio, uno deslegitimaba al otro.

Dichos conceptos, provenientes de la lingüística (Kenneth Pike), son utilizados en el sentido de Harris, quien intenta sus definiciones en forma provisoria por las realizaciones que estos tienen y por sus constantes relaciones dialécticas. Harris sostiene que:

“Las proposiciones emic se refieren a sistemas lógico-empíricos cuyas distinciones fenoménicas o “cosas” están hechas de contrastes y discriminaciones que los actores mismos consideran significativas, con sentido, reales, verdaderas o de algún otro modo apropiadas. Una proposición emic puede ser falseada si se puede demostrar que contradice el cálculo cognitivo por el que los actores informados juzgan que las enti-

dades son similares o diferentes, reales, con sentido, significativas o de alguna otra forma apropiadas o aceptables”; en tanto que las proposiciones “etic”, “... dependen de distinciones fenoménicas consideradas adecuadas por la comunidad de los observadores científicos. Las proposiciones etic no pueden ser falseadas por no ajustarse a las ideas de los actores respecto de lo que es significativo, real, tiene sentido o resulta apropiado. Las proposiciones etic quedan verificadas cuando varios observadores independientes, usando operaciones similares, están de acuerdo en que un acontecimiento dado ha ocurrido.”⁸⁴.

En este sentido, el “oralitor” puede ser estudiado desde ambos enfoques por separado o de modo complementario, pero en la situación de Chihuailaf y de otros poetas mapuche, no se puede obviar lo émico, pues debemos ver la homogeneidad bilingüe y la singularidad-colectividad como una extensión de su poética para considerar a los lectores de ambos idiomas –mapuche y no-mapuche–. No se incluye otro tipo de “texto” de todo el espectro discursivo existente en la comunidad mayoritaria, como es el caso de Raúl Zurita, que incorpora en su poesía textos provenientes de otros ámbitos discursivos, como fotos, propias y de su escritura aérea, dibujos, electroencefalogramas, etc., rompiendo así con la

⁸⁴ Harris, Marvin, “Emic, etic y la nueva etnografía”. *El desarrollo de la Teoría Antropológica: Una Historia de las teorías de la cultura*. España. Siglo Veintiuno Editores, 1981, págs. 491-523.

homogeneidad de la literatura (occidental) a la vez que crea otro canon poético⁸⁵.

En Chihuailaf, las extensiones de la homogeneidad y singularidad propias de la literatura occidental nos indican los intentos, por una parte, de “desprendimiento” del poeta de la cultura mayoritaria al crear un tipo de poesía distinta en su estructura respecto de la occidental, a la vez de asumir el “mimicretismo” incorporándose a la comunidad mayoritaria admitiendo los conceptos de poesía y de literatura no abandonando la temática y problemática mapuche.

Iván Carrasco lo expresa de la siguiente manera:

“Cuando se efectúa una lectura de lo no dicho en los poemas de [Leonel] Lienlaf, de Chihuailaf y otros escritores indígenas, se descubre que a pesar de su voluntario esfuerzo por afirmar su escritura en la intraculturalidad de su tradición oral, esta ya está entretrejida con la tradición proveniente de otras culturas que conforman la base de la literatura. En sus respectivas situaciones, Chihuailaf y Lienlaf recurren a procedimientos y categorías de la tradición discursiva europea para plasmar sus sentimientos y sus ideas: la escritura y el género lírico. A partir de ellos, crean

⁸⁵ Cfr. de Jorge Lagos, “Retórica de la imagen en *Anteparaiso* de Raúl Zurita”. *Estudios Filológicos* N° 45. Valdivia: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile, 2010, págs. 49-55.

textos de codificación doble o plural que suscitan una referencia y una recepción del mismo alcance.”⁸⁶.

Más adelante, Carrasco concluye:

“...estos poemas se fundan en la problemática del otro en la construcción de la propia identidad y del estado actual del arte verbal artístico de los mapuche, el último parece evolucionar desde el rechazo de lo extranjero y la defensa de lo propio en el marco de una concepción del mundo mapuche como entidad en proceso de independencia. Una interculturalidad integradora y flexible forma parte de una concepción de un universo más amplio en proceso de hibridación y mestizaje. Y constituye un testimonio hermoso y dolido de los modos de apropiación y rechazo que van formando el tejido intercultural característico de las sociedades de América del Sur.”⁸⁷.

El último párrafo del trabajo de Carrasco, refiriéndose a la formación del tejido intercultural de las sociedades de América de Sur, nos permite realizar la siguiente analogía y homologación con la situación de estas sociedades: la situación del colonizado americano se replica –guardando las proporciones de una comunidad, la mapuche, que no maneja la misma lengua ni el prestigio de ella y sus derivaciones sociológicas, obviamente– en la situación de la marginalidad indígena que

⁸⁶ Carrasco, Iván, *Poesía Mapuche. Mundos Superpuestos*. Op. cit., pág. 96.

⁸⁷ Carrasco, Iván, *Poesía Mapuche. Mundos Superpuestos*. Op. cit., pág. 97.

lucha por sus reivindicaciones. Mientras una parte importante de las comunidades de América del Sur “rechaza” la perversidad del modelo económico, y en los últimos cuarenta y tantos años, al neoliberalismo a ultranza (desprendimiento descolonial), simultáneamente se apropia de él, imitando las costumbres y los modos de vida de sociedades desarrolladas extranjeras (mimicretismo) en el mundo globalizado. Esta misma situación transferida a la sociedad mapuche respecto de la sociedad mayoritaria hispana, nos permite observar más claramente las dificultades, multiplicadas, –respecto del occidental– en las comunidades indígenas que tienen como expectativa colectiva recuperar y cuidar la naturaleza de sus tierras y lograr una comunicación intercultural efectiva con el occidental ya enajenado en el consumismo y en el cuidado de sus propios intereses⁸⁸.

⁸⁸ En palabras del historiador y antropólogo, Martín Correa Cabrera: “Desde el fin de la dictadura el tema de la “deuda histórica” de la sociedad chilena con los pueblos originarios, en general, y con el pueblo mapuche, en particular, es un asunto recurrente en la prensa, en las conversaciones que se desarrollan en la intimidad de los hogares, en los claustros universitarios, en los discursos políticos. Las diferentes propuestas que los candidatos presidenciales presentan cada cuatro años dedican páginas y páginas con diagnósticos sobre la demanda territorial del pueblo mapuche y cómo esta debe enfrentarse, para concluir, cerrando el discurso, prometiendo el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas. Luego, y en la medida que avanzan los sucesivos gobiernos, se convoca a “mesas de diálogo” y a “comités de expertos” que coinciden en la necesidad de enfrentar la historia para develar las causas de la deuda histórica que tiene la sociedad chilena con los pueblos originarios; se reconoce la pérdida de parte de las tierras reduccionales; y se concluye que la raíz del problema mapuche empieza y termina en los altos niveles de pobreza y el atraso que tiene la Región de La Araucanía respecto del resto del país, hasta que sobreviene una nueva elección, y vuelta a lo mismo: una historia conocida. En un camino paralelo, las más de las veces distante, uno de los obstáculos permanentes con que se han encontrado los pueblos indígenas cada vez que se discuten estos temas, es la negación del Estado para reconocerlos como tales, como pueblos. De acuerdo con la Unesco, un pueblo es:

Chihuailaf expresa este ánimo de comunicación en
“ASÍ TRANSCURREN MIS SUEÑOS MIS VISIONES” en
DE SUEÑOS AZULES Y CONTRASUEÑOS:

Las palabras son como el sonido
del Kultrun
me están diciendo mis Antepasados
pues se sujetan en el misterio
de la sabiduría
Por eso con tu lenguaje florido
Conversarás con tus amigos
e irás a parlamentar con los winka

Un grupo de individuos que comparten todas o algunas de las siguientes características comunes:

- a) una tradición histórica común;
- b) identidad racial o étnica;
- c) homogeneidad cultural;
- d) unidad lingüística;
- e) afinidad religiosa o ideológica;
- f) conexión territorial;
- g) vida económica común.” Cfr. Martín Correa, *La historia del despojo.*

El origen de la propiedad particular en el territorio mapuche. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2021; págs. 15-16. (359 págs.).

Montando sobre un arcoiris viajo
por el mundo
los cuatro dueños del viento
me acompañan
Tal vez en las nubes deba combatir
Contra nuestros enemigos
voy pensando
Tal vez un día con sangre pintaré
los caminos de mi Pueblo.

Mediante ambas posiciones constitutivas internalizadas en la visión de mundo de Chihuailaf y de otros escritores mapuche –la singularidad-colectividad y el bilingüismo mapuche-español–, les permiten de manera más propiamente auténtica expresar su raigambre cultural a la vez de intentar abrir las puertas con esfuerzo para su inserción en la comunidad hispana.

3.2 ORALITOR Y ORALITURA

Elicura Chihuailaf es un poeta que canta a sus antepasados, a la naturaleza, a sus costumbres, a su familia, a sus hermanos mapuche, a sus bosques y plantas de su tierra, a sus reivindicaciones a través de la historiografía, al cuidado de lo natural, etc., rescatando sus voces ancestrales extraviadas y alertándonos de la catástrofe ecológica por la sobreexplotación y destrucción de la tierra, de sus árboles y del agua,

además de enviarnos un mensaje poético de ternura, de amor y de su nostalgia permanente.

Por otra parte, el canon de lectura de su poesía excluye e incluye al lector mediante el bilingüismo. Excluye al lector que no sabe mapudungun e incluye al lector que sabe español y viceversa, por tanto, no hay un propósito idiomático ni retórico de encubrimiento desde el punto de vista émico de la intencionalidad del autor (*intentio auctoris*). Para un escritor mapuche que se debate entre la conservación de lo propio y rescate de las voces ancestrales y la forzosa adaptación a los cánones literarios europeos, como ya hemos dicho, difícilmente querrá complejizar la lectura de su creación artística. Además, con Yuri Lotman, se sabe que en las culturas indígenas predomina lo que él llama una “estética de la identidad”⁸⁹, es decir, la narración de los relatos supone la tendencia a la comprensión unívoca (códigos literal y anagógico)⁹⁰ por parte del resto de la comunidad indígena.

Distintamente, en la cultura occidental opera una “estética de la oposición”, es decir, cada texto literario (o artístico, en general) resiste interpretaciones por su pluralidad significativa, ambigüedad, polisemia y por las posibilidades que da su emisión de ser leído cada texto a través de la tríada de Umberto Eco: la *intentio auctoris*, la *intentio operis* y la

⁸⁹ Yuri Lotman, *Estructura del Texto Artístico*. Madrid: Ediciones Istmo, 1970.

⁹⁰ Ver mi artículo, “La hermenéutica en la teoría medieval del texto”. *Revista Límite* N° 31. Arica; Ediciones Universidad de Tarapacá; 2014, págs. 3-8.

intentio lectoris.⁹¹. Nuestra tendencia, entonces, atendiendo a Lotman y a Eco, es leer textos de otras culturas al modo occidental, lo cual es legítimo; no obstante, no se puede obviar, como ya se dijo, el enfoque émico como soporte estructural y significativo de un objeto artístico que, comúnmente, se ha enajenado de otra cultura.

En una suerte de comparación abreviada de cómo se producen los estudios literarios para ambas culturas –la mapuche y la occidental–, se tiene, en síntesis, lo siguiente.

Como premisa, se advierte, con Mignolo,⁹² y Uspenski y Lotman, la presencia de “dominantes” en el interior de cada cultura, surgidas en razón de que el texto depende considerablemente de valores culturales:

- a) En la cultura mapuche, la producción textual se orienta hacia un extremo del sistema. Esta –la producción textual– está marcada por una orientación hacia el receptor en donde coincide “lo más valioso” con “lo más inteligible”, es decir, el emisor respeta las pautas exigidas por el receptor.

- b) En la cultura mayoritaria, la producción textual está marcada por una orientación hacia el emisor,

⁹¹ Umberto Eco, *Lector in fabula*. Madrid: Lumen, 1987.

⁹² Walter Mignolo, *Elementos para una teoría del texto literario*. Barcelona: Editorial Crítica, 1978.

considerada por esta preferencia como “cultura esotérica”. Aquí el receptor debe adaptarse a las pautas exigidas por el emisor.

- c) En relación con la actividad del proceso comunicacional literario al interior de la comunidad mapuche, se observa que el fenómeno artístico, cuyas estructuras están fijadas de antemano, y la expectación del oyente queda justificada por toda la construcción de la obra, es decir, las reglas del emisor –que en varia medida corresponden a las de la emisión y a la obra– y las reglas de los receptores (el auditorio) se presentan no como un fenómeno, sino como dos fenómenos en estado de identidad recíproca. Por tanto, este sistema artístico se define como Estética de la Identidad.

- d) En tanto que, en la cultura mayoritaria, el sistema artístico está constituido por un código cuya naturaleza es desconocida por el receptor antes de empezar la percepción artística: es la estética no de la identidad, sino de la oposición.

En la cultura occidental, la Estética de la Recepción (E.R.) (*Rezeptionsasthetik*) –para algunos un nuevo paradigma en la ciencia literaria, para otros solo una pendulación⁹³ en su fijación ahora en el lector– tiene como propósito fundamental

⁹³ Cfr. Manfred Neumann, “El tema de Estética de recepción”, en *Eco* 213, julio de 1979, págs. 306-325.

“explorar la confrontación de las señales que el texto dirige al lector (“implícito”) con el *horizonte de expectativas* del lector real (“explícito”), que es el que crea, mediante la lectura, el sentido de la obra...”.⁹⁴

Creemos que es innegable que la preocupación de esta disciplina coincide con uno de los aspectos que contempla la aproximación semiótica a una realidad determinada en el campo de las Ciencias Humanas: la Pragmática. En el ámbito literario, la Pragmática ha fijado su preocupación en los actos de habla (*speech act*). Entre estos, los actos perlocutivos⁹⁵, especialmente, constituyen un material importante y difícil de aprender en la relación del texto literario con el lector, más

⁹⁴ Cfr. Josef Jurt, “La Estética de la recepción en la teoría y en la práctica”, en *Humboldt* N° 59. Año 16, 1976, Munich, p. 89. Exposición realizada y transcrita con ocasión de las jornadas alemanas de los romanistas Mannheim, del 9 al 11 de octubre de 1975. El “horizonte de expectativas”, o lo que para Gadamer constituye el “horizonte de preguntas”, es también “...la suma de comportamientos, conocimientos e ideas preconcebidas que encuentra una obra en el momento de su aparición y a merced de la cual es valorada”. Según Rothe: “De este horizonte de expectativas del público depende que la recepción de un texto llegue a una confirmación o bien a una defraudación”. Cf. A. Rothe *et al.*, *Estética de la recepción*. Madrid, Arco/Libros, S. A. 1987. Compilación de textos y bibliografía de José Antonio Mayoral, págs. 13-27.

⁹⁵ Véanse, al respecto, de Teun Van Dijk, “La pragmática de la comunicación literaria”; de Fernando Lázaro Carreter, “La literatura como fenómeno comunicativo”; y de Richard Ohmann, “Los actos de habla y la definición de literatura”, en *Pragmática de la comunicación literaria*. Compilación de textos y bibliografía de José Antonio Mayoral. Madrid, Arco/Libros, S. A., 1987. De Fokkema e Ibsch, *Teorías de la literatura del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 1982; donde tratan de manera esbozada las teorías de Wolfgang Iser y Hans Robert Jauss, el cual –Jauss– plantea que la obra vive mientras produzca un efecto y que su “horizonte de expectativas” sea completado por el “lector”. También nuestros artículos de Lagos *et al.*, “Proceso de actualización de un Ensayo de Roberto Bolaño” y “Una aproximación semiótica empírica a la comprensión lectora”. *Estudios Filológicos* N° 50, 2012 y N° 53, 2014, respectivamente.

aun cuando en este afán debe considerarse el código estético de producción (autor) para la confrontación y confirmación de los objetivos de estudio propuestos por medio de sus resultados. Aunque cierto es que, por lo indicado, en aquella coincidencia de referencias entre la Estética de la Recepción y la Pragmática, bien pudiera la segunda contener a la primera, pues aquella ha especificado sus propósitos, que se incluyen como unos más en el ámbito de interés de la Pragmática. Sin embargo, tanto la E.R. como la Pragmática, y aun incluyendo la E.R. en la Pragmática, no encontramos una metodología de investigación procedente de los estudios literarios que permitan aproximarnos a los lectores reales (lectores-informantes) para obtener de ellos información o datos que constituyan fuentes y bases de análisis, salvo los intentos realizados por el autor de este trabajo⁹⁶.

El *epeu*⁹⁷, por ejemplo, que en su comunidad de origen constituye el “objeto” artístico de una Estética de la Identi-

⁹⁶ Véanse mis trabajos empíricos en esta línea: “Proposición teórico-metodológica para un estudio empírico sobre estética de la recepción. Informe de un caso.”. *Estudios Filológicos* N° 27, 1992, Valdivia: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile, y “Códigos y variantes de códigos estéticos en estudiantes de Enseñanza Media”. *Estudios Filológicos* N°33, Valdivia: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile, 1998, págs. 155-167.

⁹⁷ El ‘epeu’ o ‘epew’ es un tipo de relato oral mapuche que, de acuerdo a la clasificación etnológica de Lucía Golluscio Garaño, es de género narrativo no cantado y que en una subdivisión corresponde a cuentos de ficción, junto al gnñtram, que es historia; por tanto, el epeu es de carácter social, recreativo del tipo lúdico-no lúdico, didáctico no didáctico mediatizado y estético y que puede contener otro tipo de discursos, como mitos de diferentes caracteres. Cfr. “Los principios pragmáticos en la producción de un Epew (“cuento”) mapuche: un abordaje etnológico”, en *C.M.H.L.B. Caravelle* N° 52; Toulouse, 1989, págs. 57-72. Véase, también, de Hugo Carrasco, “Discursos y metadiscursos mapuches”.

dad, pasa ahora a formar parte como “objeto/emisor” de una Estética de la Oposición en la comunidad mayoritaria. De tal modo que “el mismo” objeto artístico –el *epeu* y otros géneros mapuche– forma parte de dos tipos de Estética.

En la estética de identidad de las relaciones comunicacionales de objetos textuales orales que se producen en la comunidad mapuche, específicamente en la transmisión de relatos y poemas orales que los estudios literarios de la comunidad mayoritaria –la hispana– le ha otorgado el carácter de literario, la situación que se observa es del siguiente modo: hay ausencia de autor y presencia de emisor. La emisión y recepción se lleva a cabo en una situación contextual proporcionada por unas circunstancias determinadas. La emisión, por su parte, conlleva estructuras objetivas (eO) y estructuras subjetivas (eS)⁹⁸. (V. Fig. 1).

Estudios Filológicos N° 43, 2008.

⁹⁸ Cfr. Antonio Prieto, “La consideración semiológica”. *Morfología de la novela*. Barcelona: Ensayos/Planeta, 1975.

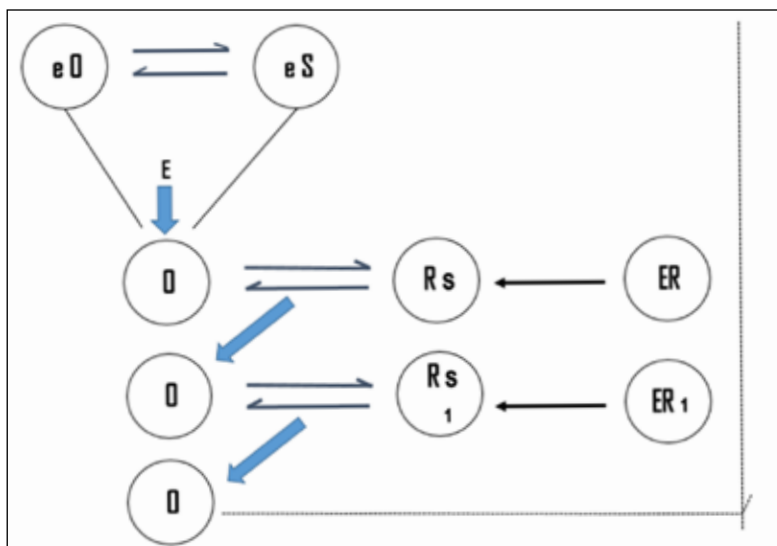


Fig. 1

En donde:

eO = estructura Objetiva

eS = estructura Subjetiva

E = Emisor

O = Obra (texto)

Rs = Receptores

ER = Estructura de Recepción

El texto de la emisión es recibido masivamente en la generalidad de las emisiones, recreado y reproducido en lo fundamental con las diferencias idiolectales obvias por hablantes de la misma comunidad que portan una estructura de recepción subjetiva/colectiva similar⁹⁹.

⁹⁹ Cf. Véase mi trabajo “Etnografía Literaria: una aproximación a los estudios lite-

En este contexto teórico-empírico surge ahora la creación poética de Elicura Chihuailaf, con un tipo de texto bilingüe cuya recepción abarca a destinatarios de su comunidad y a los de la comunidad mayoritaria en una suerte de ampliación de su espectro receptor. Ahora bien, en la comunidad mayoritaria, la estética de oposición opera con un destinatario habituado a enfrentarse a un texto de significación plural y ambigua cuyos significados y sentidos debe desentrañar ayudado por su propia enciclopedia, sustentada por sus estudios literarios, religiosos, históricos, antropológicos, filosóficos, etc., que le ha proporcionado su cultura: la cultura occidental. Este mismo receptor, y en el caso del crítico, se enfrenta a un texto objeto de estudio de otra cultura que no posee originalmente la conceptualización respectiva de la cultura occidental en sus estrategias organizacionales de producción y que, además, produce una OE (obra/emisor/) bilingüe que, como dijimos, incluye a dos tipos de hablante y receptor: 1. de mapudungun, y, 2. de español. A la vez, en simultáneo, excluye e incluye a uno de los dos si uno no fuera hablante de alguna de ellas o a ambos si hablaran y escribieran ambas lenguas¹⁰⁰. Con

rarios sobre el relato oral mapuche”, en *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*. N° 3, 1989, págs. 305-318.

También véase a Mignolo, Walter, *Elementos para una teoría del texto literario*. Op. cit., 1978 y a Adalberto Salas, “Dos cuentos mitológicos mapuches: el Sum-pall y el Trülke Wekufü: una perspectiva etnográfica”, en *Acta Literaria*. N° 8, Concepción: Departamento de Español, Facultad de Educación, Humanidades y Arte, Universidad de Concepción, 1983; (v. específicamente la pág. 34).

¹⁰⁰ Respecto de la situación de OR dentro de la crítica y estudios literarios, cito parte del artículo de Naín Nómez D. Expresa Nómez: “Resulta obvio que estas notas [su propio artículo] están escritas por un afuerino: fuera del territorio y fuera de la lengua y la cultura mapuche. La probable lejanía de mi discursividad acerca de la producción cultural de Elicura Chihuailaf, proviene de la externalidad de mi lectura que se inscribe en una occidentalidad marginal y una subcolonialidad que aunque parecida, no

Mignolo se puede esbozar las posibilidades que surgen desde la emisión a la recepción mediatizada por el medio ambiente en el proceso de semiotización:

- a) “OE (OBRA/EMISOR) está en condiciones de producir estructuras verbales que OR (OBRA/RECEPTOR) todavía no ha incorporado y, por tanto, no está en condiciones de receptor;
- b) OR tiene, como parámetros, un contexto y un tiempo posterior al acto de emisión de OE y, por lo tanto, OR “sabe más” que OE y “lee” en el mensaje de OE informaciones que este no “intentó”;

es la misma que se expresa en la producción literaria de Elicura. /.../ Lo primero que quisiera señalar es que creo que la relevancia de la figura y la producción cultural de Elicura Chihuailaf (y quiero recalcar lo de cultura más que literatura y poesía) es para mí la mayor justificación de este coloquio-homenaje que estamos realizando. Su importancia no tiene solo que ver con la docena de textos que ha publicado, parlamentados, visualizados en un doble registro al que accedo parcialmente debido a mi desconocimiento del mapuzugun, sino sobre todo porque abrió el camino a una pléyade de autores que desde diversas posiciones, perspectivas, enunciaciones y atalayas, han instalado desde los años ochenta del siglo XX la poesía mapuche (o de origen mapuche) en el amplio espectro de la poesía nacional e internacional.”. Cfr. “Chihuailaf y el recado acerca de la memoria, los sueños y los cantos”, en Betancour y Geeregat. *Interpelaciones (des)atadas...*, op. cit., págs. 171-172. La situación y ubicuidad semiótica es similar a quien escribe el presente trabajo: se escribe desde afuera, no se habla ni se escribe el mapudungun, pero sí estamos poeta y crítico en un contexto de subcolonialidad, situación sobre la cual ya se ha dado cuenta y se ha tratado de definir como réplica de la situación de lo que ocurre con el mapuche en el contexto hipanoahablante y al chileno en el contexto europeo y americano anglosajón y francés guardando, sin duda, las proporciones que, obviamente, perjudican y obstaculizan sus propósitos, más al mapuche que al hispano por poseer otra lengua y por tanto otra cultura. (v. supra).

- c) OE y OR se sitúan en el mismo proceso de adaptación cultural y las pautas de “recepción se “asemejan” a las pautas de “producción”¹⁰¹.

Para el caso de Chihuailaf, la primera probabilidad alternativa se hace parcialmente cierta, pues los textos bilingües excluyen a quienes no sepan hablar y/o ni escribir mapudungun o español. Sin embargo, las otras probabilidades rigen para OE y OR que hablen la misma lengua y pertenezcan a las pautas de producción y recepción cultural en completud. En el caso del texto etnocultural, las pautas de OE han sido modificadas –como ya se señaló– y no se adaptan completamente con las de OR; sin embargo, este último corre el riesgo de presumir “saber más” que OE no atendiendo a que OE pertenece como objeto a otra cultura y que lo demuestra escribiendo en su lengua vernácula distinta a la del OR hispano, pero colaborando con este mediante la traducción a la lengua del “otro”. En este sentido, no hay rompimiento del canon de lectura tradicional, sino afán de conocimiento, acercamiento e integración de y a su lengua vernácula, que es proyección de su propia intencionalidad personal, política, territorial y social sin muchas posibilidades de elección.

Lo que sin duda queda como enigma para el lector hispano que no habla ni escribe el mapudungun es la aprensión respecto de la equivalencia de la traducción y, por

¹⁰¹ Cfr. Mignolo, *Elementos para...*, op. cit., pág. 319. También, véanse las páginas 19-87 de dicho texto como antecedente del mismo tema.

tanto, la recepción aproximada de ambas visiones de mundo transmitidas a través de ambas lenguas. Pero es lo que ocurre con los inconvenientes de todas las traducciones, pues hay vocablos que no son traducibles literalmente, sino, muchas veces, mediante cercanía de vocablos inexistentes en la otra lengua o a través de parafraseo que aproxima, diferencia y acorta las distancias entre las culturas, pero que en rigor no encuentra la esencialidad de sentido que tiene en su lengua primigenia o es utilizada convenientemente por ciertas ideologías imperiales. Al respecto, me remito a las palabras de Linda Tuhiwai Smith, profesora maorí en la Universidad de Waikato, Hamilton, Nueva Zelandia, quien reflexiona sobre el concepto ‘auténtico’ discutido en el ámbito académico haciendo referencia a su mundo indígena:

“Uno de los problemas principales con la manera en la que se definen las palabras es que estos debates son con frecuencia sostenidos por académicos en el contexto de un discurso intelectual específico y luego son apropiados por los medios y la prensa popular para servir una flagrante agenda racista e ideológica. Como lo describe Trinh T. Minh-ha al analizar a los antropólogos en particular: “Una vez más hablaron *ellos*. *Ellos* deciden quien está “libre de racismo o es anticolonial”, y piensan seriamente que pueden formular criterios por nosotros...”

En el mundo colonizado, sin embargo, estos términos no se usan necesariamente de la misma manera en que

los usan los académicos del Primer Mundo. El término “auténtico”, por ejemplo, era un término contestatario usado de por lo menos dos maneras diferentes. Primero, se usó como una forma de articular lo que significaba ser deshumanizado por la colonización; en segundo lugar se usó para reorganizar “conciencias nacionales” en las luchas por la descolonización. La creencia en un ser auténtico está enmarcada dentro del humanismo pero ha sido politizada por el mundo colonizado de maneras que invocan significados simultáneos: sin duda evoca un pasado idealizado de cuando no había colonizados, a nuestra fortaleza de sobrevivir hasta ahora, a nuestra lengua como un lazo ininterrumpido con nuestras historias, a la propiedad de las tierras, a nuestras habilidades de crear y controlar nuestra propia vida y muerte, a un sentido de equilibrio entre nosotros y el medio ambiente, a nuestro propio modo de ser como pueblo.”¹⁰².

En este sentido y en esta suerte de homologación y analogía de la cultura maorí con la cultura mapuche, traigo esta cita que nos permite hacer el símil de culturas dominadas unas y dominantes otras, invisibilizadas unas y muy visibles otras, pero entrelazadas por el **mimicretismo** muchas veces inconsciente e involuntario que ha permitido la sobrevivencia de algunas sociedades en el tiempo. Agrega Tuhiwai que:

¹⁰² Cfr. *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2016; págs. 111 y ss.

“Aunque puedan parecer sobreidealizadas, estas afirmaciones simbólicas son importantes estratégicamente en las luchas políticas. Además, aplicar un “ser” psicológico occidental –una noción altamente individualizada– a la conciencia colectiva centrada en muchas sociedades colonizadas, no es una traducción directa del individuo al grupo, aunque esta es con frecuencia la única manera en que los occidentales pueden entender lo que constituye un grupo. El propósito de comentar sobre este concepto es que lo que vale como “auténtico” se usa en el Occidente como criterio para determinar quién es realmente indígena, quién vale la pena salvar, quién es todavía inocente y libre de la contaminación occidental. Hay una tendencia poderosa en la investigación de retornar con ese argumento al “esencialismo” biológico relacionado con la raza, porque la idea de cultura es mucho más difícil de controlar. En el fondo de tal concepción de autenticidad hay una creencia de que las culturas indígenas no pueden cambiar, no pueden recrearse a sí mismas y todavía seguir reclamando ser indígenas. Tampoco pueden ser complicadas, diversas internamente o contradictorias, pues ese es privilegio de Occidente.”¹⁰³.

¹⁰³ Ibídem., págs.111-112. Léase también la interesante discusión que realiza Víctor Hugo Pacheco Chávez sobre los conceptos de raza, etnia y clase social respecto de lo planteado por José Carlos Mariátegui, en “José Carlos Mariátegui: el problema de las razas y la comunidad”. *Escrituras Americanas*. Santiago de Chile: Revista del Departamento de Filosofía, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Vol. 2 N° 2, 2017; págs. 81-100.

Aun así, con el peso de la civilización occidental de la comunidad mayoritaria¹⁰⁴, podemos observar que Chihuailaf lucha por rescatar su cultura mediante la Palabra y la memoria ancestral y crear las diferencias para constatar que siguen presentes en su propia “autenticidad”, poetizando su oralidad y convirtiéndola en escritura literaria en proceso de valorización y legitimación en las letras hispanoamericanas y universales¹⁰⁵.

De Sueños Azules y Contrasueños, como el mismo Chihuailaf lo ha expresado, “...surgen [los sueños] de la sabiduría contenida en la memoria de mis antepasados, en los pensamientos de mis mayores. Los “contrasueños” son los elementos negativos que, en la ciudad actual, acechan para contradecir el espíritu mapuche que me habita; son

¹⁰⁴ Véase de Leonardo Parra-Cubides, “Rupturas y continuidades de la necropolítica: una revisión de la producción académica en Iberoamérica (2017-2021). *Revista Encuentros*. Vol. 21-01, 2023. Universidad Autónoma del Caribe. Doi: 10.156654 encuen. V. 21i01. Enero-junio.

“La ‘necropolítica’ es una política basada en la idea de que para el poder unas vidas tienen valor y otras no.”. (Clara Valverde en “De la necropolítica neoliberal a la empatía radical”).

Véase también de W. Mignolo, *La teoría política en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2009 y, de Jorge Lagos, “Descolonialidad en *Purgatorio y Anteparaiso* de Raúl Zurita”, en *Raúl Zurita. Obra Poética (1979-1994)*. Colección Archivos, N° 67; págs. 55-70. CRLA-Archivos, 2017. ISBN 2.910050-55-6 (Francia). Mignolo, citando a Fanon, expresa que: “Hablar es soportar el peso de una civilización. Un hombre que posee el lenguaje posee como contraparte el mundo explicado por ese lenguaje. Todo pueblo colonizado (con un complejo de inferioridad) se sitúa vis-a-vis del lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana”. Cf. *La teoría política en la encrucijada descolonial*. Op. cit., pág. 31.

¹⁰⁵ Derrida, en *El Monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Buenos Aires: Editorial Manantial (edición traducida al Castellano por Horacio Pons), 1997, uno de los temas centrales que asume es la cuestión de la identidad lingüística y cultural; su argumento toca varios temas relevantes que incluyen la implementación del colonialismo en las escuelas, la censura tácita o explícita que excluye a otros idiomas (indígenas) de una seria consideración crítica, la inversión en un ideal de pureza lingüística y la problemática de la traducción.

las energías negativas que “trabajan” para destruir mis sueños.”¹⁰⁶.

4. SUEÑOS DE LUNA AZUL¹⁰⁷

La portada del libro presenta dos símbolos importantes para la cultura mapuche. Al lado izquierdo, una fotografía de las hojas de un canelo (foye /Drimis winteri), el árbol sagrado de la o el machi. También del tronco descortezado del canelo suele labrarse el Rewe con escaños, que permanece enterrado frente a la ruka de la machi, instrumento y símbolo sagrado. “En algunos lugares y ocasiones es también especie de pabellón o símbolo representativo de una determinada comunidad o sector.”¹⁰⁸. En el lado derecho de la portada, hay una franja azul con el título del libro y nombre de su autor. El color nos remite inmediatamente a lo que alude en palabras y nos proporciona ya dos claves de interpretación del texto¹⁰⁹: nos va a entregar visiones espirituales del sueño celestial de la Luna (kallfü pewma) en el Azul, es decir, en el lugar del

¹⁰⁶ Declaración hecha en *El Mercurio*, Santiago de Chile: 1996.

¹⁰⁷ Elicura Chihuailaf, *Sueños de Luna Azul*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos, 2008. Todas las citas de los poemas irán por esta edición.

¹⁰⁸ Cfr. Arturo Hernández y Nelly Ramos. *Mapuche Lengua y Cultura*. Diccionario Mapudungun-Español-Inglés. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 1997; pág. 55. Véase también de Fr. P. Armengol Valenzuela, *Glosario Etimológico Originario*. Pontificia Universidad Católica de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile (670 páginas).

¹⁰⁹ Cfr. Hugo Carrasco, “Rasgos identitarios de la poesía mapuche actual”, en Orietta Geeregat y Sonia Betancour (Editoras), 2017, *Interpelaciones (des)atadas*. Elicura Chihuailaf y la palabra urgente. Op. cit, págs. 70-71.

origen y reencuentro después del viaje circular que se abre y se cierra en dos puntos que se unen.

El poemario comienza con “Círculo”, haciendo la siguiente reflexión poética:

“Somos aprendices
En este mundo de lo visible
E ignorantes de la energía
Que nos habita y nos mueve
Y prosigue, invisible
Su viaje en un círculo
Que se abre y se cierra
En dos puntos que lo unen
Su origen y reencuentro
En el Azul”. (P. 9).

Pero antes nos había dicho en versos escritos en mapudungun y luego en castellano en forma de epígrafe:

Kallfv rayen eyimi gealu/ iñche gealu
apvm nakvmniyeetew
tukulpaniyefiel lle ta fey chi neyen

“Flor Azul para ti/ para mí
Desojándonos
En el aire del recuerdo”. (P. 7).

Una flor Azul del reencuentro para ti y para mí acabándose en lo más etéreo del recuerdo en la fragilidad de la memoria.

En la página anterior de estos versos, la dedicatoria para sus hijos e hijas, su madre, hermanos y hermanas.

Luego, en “Sueño de Luna Azul”, permite adentrarse en la cosmovisión mapuche ligada al cosmos y a la naturaleza: la Luna Azul le revela las observaciones científicas que ha hecho “su gente” mediante la contemplación de la naturaleza y el nombre de todo lo existente en la Tierra y el Universo. Le expresan que, antes de la palabra incipiente, el ser humano viaja por la vida “investido de gestualidades”, primera “huella” entre el espíritu y el corazón antes de cualquier comprensión. Mediante la experiencia y, lentamente, advertirá la palabra de los otros, los colores, los aromas, las texturas, etc., y el misterio de los Sueños; es decir, primero es el gesto, luego la palabra, el misterio de los sueños y las sensaciones percibidas de la naturaleza hasta que los murmullos se transforman en lenguaje, el cual resume la presencia de los antepasados y la de cada uno con su propia actualidad, creación y potencialidad de su futuro.

El silencio y la contemplación permitirán –expresamente– entender el idioma de la naturaleza y capacidad de síntesis de nuestros pensamientos y de sus formas con las que se sustenta la poesía, que es “...el Canto necesario para convivir con nosotros mismos y con los demás.” En “Sueño de luna azul”,

la revelación onírica de lo que constituye el ser mapuche le deviene de la Luna Azul, que es la que le dice:

“Así, nuestra incipiente sabiduría
nos enseña que la Vida
es la expresión de la dualidad
En el mirar aquí y hacia arriba
comprobamos que somos, cada cual
constelaciones del cosmos exterior
e interior
Somos un cuerpo efímero
Que buscando su correspondencia
Con lo visible e invisible
Proyecta su energía/ su espíritu
hasta lo inimaginable
aferrados a la senda marcada
por puntos luminosos
también externos e internos, llamados
Estrellas
(En mis Sueños, así me está hablando
la Luna Azul).” (Págs.13-15).

En sueños (*pewma*) la Luna Azul le permite al hablante hacer reflexiones sobre su cosmovisión mapuche, porque el *pewma* “...en la cultura mapuche tradicional es uno de los lenguajes que, junto con la oralidad, los lenguajes visuales y rituales, se ha mantenido hasta el presente como una práctica sociocultural cotidiana de la vida comunitaria y familiar, la que se comparte cada mañana para reflexionar sus signifi-

cados y con ello prevenir o dirigir las futuras acciones del soñador” – expresa Mabel García, y agrega,

“...en el ámbito de la poesía, la introducción del *pewma* se encuentra asociado con la problemática del lenguaje, en la medida que representa una alternativa cultural que busca desplazar por efecto de enmascaramiento el canon poético occidental –escrito– en el que se sustenta el actual discurso poético mapuche, lo que deriva a que el uso de este procedimiento conlleve implícitamente una tensión, entre los recursos propios y ajenos, en el campo de los sistemas de comunicación que se encuentran y se desplazan en la relación intercultural. /.../. Desde este punto de vista, vinculado al problema epistemológico del lenguaje, dos de los principales poetas de esta cultura –Leonel Lienlaf y Elicura Chihuailaf– acogen este procedimiento como elemento articulador de la posición metadiscursiva que construyen respecto de los procesos de comunicación cultural que se ven implicados, tanto de los que rigen el mundo ancestral como aquellos del ámbito intercultural, posición que van introduciendo como parte de una estrategia textual que busca legitimar esta diferencia cultural.”¹¹⁰.

En lo planteado por García se encuentra el reconocimiento de los dos elementos que considero de relevancia

¹¹⁰ Cfr. Mabel García, “El *pewma* en la poesía mapuche”, en Geeregat y Betancour, 2017; op cit., págs.148-150.

para este trabajo: el desprendimiento epistémico, ahora más implícito y oculto, al incorporar el *pewma* –tipo discursivo comunicacional de variada índole en la cultura mapuche– a la poesía –tipo discursivo escrito legitimado como literario y artístico en la cultura occidental–. Por tanto, el *pewma*, por efecto de “enmascaramiento” –en palabras de García–, asume, a la vez que desplaza, (“mimicretismo) el canon occidental llamado “poesía”. Esto explica también que las formas de escritura sean distintas a la poesía tradicional y el lector se encuentre con un texto más cercano a la prosa que al verso, aunque la distribución de sus enunciados lingüísticos adopte los de la poesía tradicional e incluya la traducción en mapudungun o mapuzungun, o viceversa. Desde esta perspectiva, puede explicarse que el lector se encuentre con un tipo de texto que reflexiona filosóficamente sobre la cosmovisión mapuche, costumbres, ancestros, familia, la naturaleza (árboles, plantas medicinales, flores, vientos, piedras, lluvia, el sol, la luna, etc.), y las relaciones interculturales con la cultura mayoritaria, en un tono enunciativo de preferencia autobiográfico, pero que, al mismo tiempo, es la pretendida voz de todos y para unos destinatarios prioritarios: sus familiares mayores, sus hermanos mapuche y sus hijas, como lo explicita en varias de las dedicatorias de sus libros, como en *Sueños de Luna Azul* y en *El invierno su imagen y otros poemas azules*:

“A/ Beti Olga/ Laura Malén/ Claudia Tamuré/ Gabriela Millaray/ en el secreto/ de estas páginas/ mi catarsis”.
Y en el prólogo del mismo libro, dice “Escribo para

las hijas y los hijos de mis hijas que –en el campo y la ciudad– leerán quizás mis poemas en mapudungun y en castellano, y reconocerán el lenguaje, el gesto, que media entre ambas versiones.”.

En los nombres de sus hijas y destinatarios/as bilingües se proyecta la pretendida interculturalidad y diálogo anhelados por el poeta cuyos intentos muchas veces se han visto frustrados. Al respecto, transcribo parte de una entrevista publicada en 2018 en El Diario Austral de La Araucanía, Temuco, al poeta a propósito de *Sueños de Luna azul* y su nuevo libro que añade a estos 14 poemas inéditos:

“PERIODISTA: —Siempre abocado a la cosmovisión mapuche...

CHIHUAILAF: —Mi poesía nace desde la cosmovisión mapuche. Una cultura, una historia que determina mi manera de ser, de mirar y de pensar. Este libro tiene dedicación a los jóvenes, para que conozcan nuestra visión de mundo. Ellos son terreno fértil para la siembra, están llenos de sueños y de ternura y están dispuestos a escuchar la diversidad de manera real y no discursiva como suele darse entre los adultos. Eso es lo que estamos viendo, que se olvidan de la diversidad al momento de hacer política.

PERIODISTA: —Al respecto, ¿qué debiera ocurrir para que prospere un diálogo efectivo entre el Estado y el pueblo mapuche?

CHIHUAILAF: —Yo he estado en dos momentos de diálogo, no muy convencido y sin grandes expectativas; en el Gobierno del Presidente Lagos y en el de Michelle Bachelet donde buscamos concordancias. Planteé abordar el problema conceptual. Yo veo que esa es la razón por la que no nos estamos entendiendo. Por ejemplo, el desarrollo, se dice que los mapuches no quieren desarrollo pero nosotros lo queremos con la naturaleza y no contra ella, ahí hay un gran problema conceptual. Nada de ello prosperó efectivamente y la salida al problema es lamentablemente política.

PERIODISTA: —¿Qué se puede adelantar de este nuevo libro?

CHIHUAILAF: —Como todos mis libros, contiene una posibilidad de conocer un poquito más la visión de mundo mapuche. No soy muy investigador, escribo de la cosmovisión mapuche que es tan hermosa, profunda y adelantada, yo soy un creador que habla de lo que ha vivido, por eso me he denominado oralitor, porque escribo al lado de mis vivencias, cuando uno escribe y habla, a través de uno hablan las voces de nuestros ancestros y nuestros antepasados, nada comienza con uno.

PERIODISTA: —¿Cuánto nos falta aprender de la cultura mapuche?

CHIHUAILAF: —Me parece fundamental conocer más de la visión de mundo mapuche, por ejemplo, en cuanto a temas de preocupación actual como el medio ambiente, la humanidad, la biodiversidad y la reciprocidad del hombre con una naturaleza en su totalidad.”¹¹¹.

En esta entrevista, Chihuailaf manifiesta: a) la esperanza en los jóvenes mapuche y no mapuche llenos de sueños y ternura y con disposición a aceptar la diversidad de manera real y no solo discursiva o retórica, como en los adultos que se olvidan de la diversidad al momento de hacer política; b) la expectativa de diálogo del poeta con la autoridad política que hasta el momento ha sido fallida e infructuosa, pues se les ha enrostrado a los mapuche que no quieren el desarrollo, en tanto que ellos sí lo quieren, pero con la naturaleza y no contra ella. Este punto tiene una salida política cuando el “wingka” entienda el concepto de la cosmovisión mapuche; c) el poeta se ha abocado a defender la cosmovisión de su pueblo en su calidad de “oralitor”, es decir, como una persona que escribe al lado de sus vivencias, pues cuando él habla y escribe lo hacen las voces de sus ancestros y antepasados, y, d) los chilenos deben conocer más de la visión de mundo mapuche, sobre todo en cuanto a temas actuales, entre ellos,

¹¹¹ Original en: <http://www.australtemuco.cl/impresad/2018/12/19/full/cuerpo-principal/22/>

el medio ambiente, la humanidad, la biodiversidad en la relación del hombre con una naturaleza de la reciprocidad.

En “Madre Luna”, el hablante expresa poéticamente su agradecimiento en una relación estrecha, vital y recíproca entre el ser humano, la Luna y el Sol:

“Espíritu de la Naturaleza que tienes convenio
que tienes Conversación con nuestro Padre Sol
A Usted, iluminada Señora a quien nuestro
Dueño Azul/ Genechen
encomendó la energía de la fertilidad
de nuestra Madre Tierra
A Usted le estamos agradeciendo
porque nunca se ha olvidado de recordarnos
el tiempo de las siembras
y el tiempo de las cosechas
A Usted que alumbra en las flores
y en la savia de la buena maduración

Luna de los brotes fríos
Luna del verdor
Luna de los frutos abundantes
Luna de los frutos cenicientos
Así le estamos diciendo
A Usted que se abre llorando
en el vientre de las mujeres
y las adorna luego con sus brillantes
lágrimas de luz

A Usted, manantial de la Naturaleza
Manantial de la femineidad”. (Pág. 21).

En tanto, en la declaración pública del poeta en la entrevista transcrita y en el mundo global en el que estamos inmersos y al que nadie es ajeno, muy por el contrario, el paradigma de la modernidad que se asume en la mirada hacia el indígena y hacia cierto sector de la población, lleva oculto en su retórica una lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad. Desde esta lógica surge una “energía” que se traduce en proyectos de decolonialidad que, de alguna manera, también forman parte de la modernidad, porque esta “...es una hidra de tres cabezas, aunque solo muestra una: la retórica de salvación y progreso. La colonialidad, una de cuyas facetas es la pobreza y la propagación del sida en África, no ofrece en la retórica de la modernidad como su necesaria contraparte, sino como algo desprendido de ella.”¹¹².

La “liberación” y “descolonización” son proyectos conceptuales epistémicos cuya pretensión es el desprendimiento de la matriz colonial del poder (europeo), pero que, a la vez, dicho desprendimiento presupone un pensamiento fronterizo o una epistemología fronteriza considerando que el pensamiento moderno es inevitable, pero, también, limitado y peligroso, es lo que podría traducirse como el ‘penseé

¹¹² Mignolo, Walter (Comp.). “El pensamiento descolonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto”. Texto cedido por Walter Mignolo para el depósito de pensamiento de TRISTESTÓPICOS. Creative Commons, 2005, pág. 4.

unique¹¹³ o la metáfora del “hombre unidimensional”¹¹⁴. El pensamiento único es el pensamiento occidental, es decir, el occidentalismo tanto liberal como neoliberal, cristiano y neocristiano, marxista y neomarxista, y sus lenguas imperiales: inglés, alemán, francés, italiano, español, portugués y sus bases griegas y latinas.

Asimismo, las ciencias sociales manifiestan su eurocentrismo –de acuerdo con lo desarrollado por Wallerstein– mediante cinco aspectos cuyas implicaciones se ocultan y se solapan en: a) la historiografía; b) en la actitud provinciana de su universalismo; c) en las afirmaciones acerca de la civilización (Occidental); d) en su orientalismo (la opinión que se tiene de él) y, e) en sus intentos por imponer la teoría del progreso¹¹⁵. Destaco solo algunos de esos patrones: a) la relación de dominación entre colonizadores y colonizados se estableció sobre la idea de “raza”; b) los colonizadores definieron la nueva identidad de las poblaciones aborígenes colonizadas como “indios”, por tanto, y en consecuencia, hubo despojo y represión de las identidades originales (mayas, aztecas, incas, aymaras, mapuche, etc.); c) Esa distribución de identidades sociales sería en adelante –ahora de acuerdo con Quijano– el fundamento de toda clasificación social de la población de América. Con él y acerca de este fundamento se

¹¹³ Ignacio Ramonet. “El pensamiento único”. *IneTemas*. Publicación del Instituto de Estudios Transnacionales de Córdoba. España. Año VI. N° 6, diciembre de 1999.

¹¹⁴ Herbert Marcuse. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel. 2005.

¹¹⁵ Immanuel Wallerstein. “El eurocentrismo y sus avatares: Los dilemas de la ciencia social”, en Mignolo, W. (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001, págs. 95-115.

irían articulando, de manera cambiante según las necesidades del poder en cada período, las diversas formas de explotación y de control del trabajo y las relaciones de “género”; y,

- d) “En el contexto de la colonialidad del poder –siguiendo con Quijano–, las poblaciones dominadas de todas las nuevas identidades fueron también sometidas a la hegemonía del eurocentrismo como manera de conocer, sobre todo, en la medida en que algunos de sus sectores pudieron aprender la letra de los dominadores. Así, con el tiempo largo de la colonialidad, que aún no termina, esas poblaciones (“india”, “negra”) fueron atrapadas entre el patrón epistemológico aborígen y el patrón eurocéntrico que, además, se fue encauzando como racionalidad instrumental o tecnocrática, en particular, respecto de las relaciones con el mundo en torno.”¹¹⁶.

Según Quijano, la experiencia de alienación histórica a la que fueron sometidos los colonizados condujo como consecuencia a algunos de ellos, especialmente “indios” y “negros”, a la imitación, simulación y vergüenza de lo propio (mimicretismo); sin embargo, no se pudo evitar la subversión de lo mismo que tuvieron que imitar, simular o venerar. Prueba de ello se observa en la expresión artística y religiosa cuyos patrones visuales y plásticos, temas, motivos e imágenes de origen ajeno son expresadas de modo original, autónomo y autóctono, develando así un espacio y modo de

¹¹⁶ En Mignolo, (Comp), *ibídem.*, 2001, págs. 121 y 124.

resistencia. Agrega Quijano que, contrariamente, los herederos y continuadores de los colonizadores o tuvieron que hacer una “repetición servil e imitativa de los modelos europeos” o identificarse con ellos “para expresar sus propias experiencias, a su pesar no europeas, para desarrollar su propio talento y sus recursos y facultades creativas”¹¹⁷. Las luchas contra la colonialidad del poder solo comenzaron con claridad a principios del siglo XX, con la revolución mexicana (1910), con los enfrentamientos anticoloniales en India y en diferentes puntos de Europa, más las dos guerras mundiales, tiempos en que coinciden la gran renovación cultural latinoamericana (artes plásticas, literatura, música) con el descubrimiento de las artes plásticas y visuales africanas por parte de la vanguardia artística europea y –como lo expresa Quijano– “la irrupción de la música ‘negra’ en el Caribe y en Estados Unidos, todo esto en el contexto de los primeros grandes conflictos sociales y políticos de alcance mundial”¹¹⁸.

En Chihuailaf, la sola presencia en su poesía del castellano y del mapudungun (bilingüismo) lo incluye en esta dinámica de imitación y simulación vs. resistencia y subversión, (mimicretismo y desprendimiento epistémico), como ya se ha evidenciado (v. supra); o una variante del fenómeno de “hibridación” con el esfuerzo de separar ambas lenguas, aunque el fenómeno sigue presente en el sujeto, pues el

¹¹⁷ En Mignolo, (Comp.) *ibidem*, 2001, págs. 125-126.

¹¹⁸ En Mignolo, (Comp.) *ibidem.*, 2001, pág. 126.

Véase también mi artículo “Postcolonialidad y descolonialidad en *Loco Afán. Crónicas de Sidario* de Pedro Lemebel”. *Revista Alpha* N° 33, 2011, págs. 105-114.

concepto está incorporado por el poder colonial. Al respecto, expresa Carlos Rincón citando a Homi Bhabha:

“Hibridación [...] no es un término que resuelve la tensión entre dos culturas [...] en un juego dialéctico de “reorientación” [...]: espejamiento colonial, doble inscripción, no produce un espejo en donde lo Mismo se capta a sí mismo; es siempre la pantalla trizada del Mismo y su doble, el híbrido.

Esta metáfora viene muy al caso porque sugiere que la hibridación colonial no es un *problema* de genealogía o identidad entre dos *diferentes* culturas que puede ser resuelto como una cuestión de relativismo cultural: Hibridación es una problemática de representación e individualización colonial que invierte los efectos de la desaprobación colonialista, de manera que los otros saberes “denegados” ingresan en el discurso dominante y zapan las bases de su autoridad –sus reglas de reconocimiento (Bhabha, *The Location*, p.114).”¹¹⁹.

Agrega Rincón que Bhabha, para el estudio de las culturas,

“...llegó por un camino nuevo, que resultó fundamental, a preguntas y respuestas nuevas. Con los conceptos de

¹¹⁹ Cfr. de Carlos Rincón, “Metáforas y estudios culturales”, en Mabel Moraña/Editora: *Nuevas Perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio/ Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. 2000; pág. 69.

“hibridación”, “mimicri” y “paranoia” pasó a analizar las condiciones del discurso colonial, y la naturaleza performativa de las identidades diferenciales, para hacer de la hibridación, desde la perspectiva teórica del análisis del discurso, un proceso de enunciación performativa (Young, *White Mythologies*, p. 150). El efecto del poder colonial es la producción de la hibridación, la resistencia se hace discernible cuando textos y discursos son hibridizados en el contexto de otras culturas: la hibridación está en el lugar de enunciación y en el destino, el Otro en el Mismo.”¹²⁰.

En este sentido, el bilingüismo en la poesía de Chihuailaf podría explicarse también como un fenómeno de “hibridación” (o “resistencia”, como se verá más adelante) y como efecto del poder colonial respecto del cual todos y todas estamos afectados: mapuches, mestizos, criollos, chilenos, argentinos, etc., como ya se ha planteado (v. supra) bajo el concepto de “réplica” de lo que ocurre y ha ocurrido con los mapuche, en particular, y con los pueblos originarios, en general. En uno de los hermosos poemas de Chihuailaf dedicado a los Onas:

¹²⁰ Ibídem., pág. 69.

“ANTES DESAPARECIERON (A)
NUESTROS HERMANOS/ (A)
NUESTRAS HERMANAS SELKNAM”

Estamos aquí, hermanos/hermanas
cisnes de alas extendidas
ofreciendo blanco perfecto al cazador
El aire perdimos nada más, el último aire
el respiro para el vuelo que espera
Lejos estamos, ¿mucho la distancia
para estas alas viejas?
Pero crece la bandada
¡A aletear pequeños cisnes!
el planeo, la tierra ganaremos
la tarde del retorno
(¿no es acaso la tarde como la vejez
la hora en que el día y la gente
desean morir en paz?)

Sopla el viento del mar en un país extraño
pero nosotros no olvidamos
el olor de los canelos y los arrayanes
que llenaban los pulmones
En la ciudad, canarios de verdades últimas
intentan aprehender nuestros susurros
mas en sus jaulas, resentidos, solo gritan/
gritan
Sopla el viento sur en la memoria

Cuando allí –la realidad–
el viento norte golpea mis mejillas
(¿puede alguien –quién– poner la otra?)
¡Viene el Puelche!, el viento del Este
ha llegado la hora de retornar
Beberemos muzay, de vertientes
agua beberemos
¡La Cordillera! Pero donde el verdor
del valle, y el nido
cisnes solemnes, ¿y a punto de desaparecer? (Pág. 83).

El autor realiza un canto a los Selknam de Tierra del Fuego y la Patagonia de allende los Andes (*Puelmapu*); ellos son “cisnes de alas extendidas” y ambos, los del oriente y poniente, blanco de los cazadores (del colonizador). “Antes desaparecieron”, algunos de ellos ahora están vivos: de acuerdo al censo del 2017, hay, en todo el país, repartidos en regiones, 1.147 personas que se reconocen como Selknam¹²¹.

Los Onas vivieron en la Patagonia durante 10.000 años, dedicados a la caza, recolección de semillas, hierbas y vegetales. Dentro de sus creencias, ellos provenían del cielo y se reencarnaban en plantas y animales. Son un pueblo nómada que recorrió todo el Estrecho de Magallanes, originario de Tierra del Fuego y muy cercano a los tehuelches o patagones.

¹²¹ Cfr. *El Mostrador*, sección cultura, 06 de junio de 2022: www.elmostrador.cl/cultura

Perdieron el aire, el último aire –dice el poeta–, pero la esperanza, aunque en la vejez, está puesta en los jóvenes, porque “crece la bandada”:

¡A aletear pequeños cisnes!
el planeo, la tierra ganaremos
la tarde del retorno
(¿no es acaso la tarde como la vejez
la hora en que el día y la gente
desean morir en paz?).

Ya “¡Viene el Puelche!” (El viento del Este), los mapuche de Argentina; vienen en un sentido posicional más que histórico.

Adrián Moyano¹²² informa que:

“En Europa, Asia y África nadie sabía de la existencia del territorio que a partir del siglo XVI los europeos llamaron Patagonia. Menos aun de los pueblos que la habitaban, quienes luego serían patagones, pampas, araucanos, manzaneros o tehuelches, entre muchas otras denominaciones impuestas. Indios todos ellos, claro... La faceta curiosa del asunto es que para el sentido común, pareciera que la Patagonia se llamara así desde siempre. Al igual que América, la región nunca reclamó su conquista por parte de los

¹²² En *De mar a mar. El Wallmapu sin fronteras*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2016.

europeos, y menos aún su población por parte de los hispano-criollos o argentinos. Más bien, y al igual que la idea de continente, Patagonia es una invención que se elaboró durante el avance colonial español. Pero a diferencia de los sucesos que tuvieron lugar más al norte, recién fue la Argentina la que remató la faena colonial europeísta, con la instalación de las instituciones e ideas coloniales.

Entre otros factores, la construcción del Estado se expresó con la inmigración de origen europeo una vez que se agotó la resistencia armada *mapuche*. Así, una cantidad considerable de las ciudades o localidades patagónicas de la actualidad se piensan a sí mismas como un producto de la cultura alemana o suiza o italiana o galesa. Desde ya, los relatos que ensalzan la abnegación de los pioneros, las penurias de los primeros en llegar o la extrañeza ante la ruda belleza de tantos parajes salvajes, no pertenecen a los *mapuche*, sino a quienes usufructuaron de la colonización. Tuvieron que transcurrir más de cien años para que esas maneras de pensar las geografías recibieran un profundo cuestionamiento por parte de las organizaciones *mapuche* y sus principales referentes.”. (Pág. 14).

Llama poderosamente la atención, de acuerdo a lo planteado por Moyano, que los indígenas son “extranjeros en su propia tierra” y que los colonizadores y colonizados no son capaces de reconocer que aquellos son de ahí, y es, entre

todo, porque ni siquiera los visibilizan. Agrega Moyano: “Unos años antes de que el ejército de la República Argentina se dirigiera hacia el oeste y el sur, los referentes políticos y la prensa pusieron en marcha el dispositivo que logró inculcar una colonización del ser. Según Walter Mignolo, este consiste en acuñar la idea de que algunos pueblos no forman parte de la historia porque en realidad sus integrantes no son seres.”¹²³.

¡Vaya paradoja! Mientras se celebra y aplaude la revolución de 1848 y el triunfo del proletariado junto a la burguesía y las ideas liberales y nacionalistas en Francia contra el rey Felipe I por la crisis económica desatada en 1847, algunos pensadores e intelectuales latinoamericanos invisibilizan y no consideran como personas y seres humanos a los indígenas en su propio territorio. Esto explica en varia medida y en el tiempo la inadscripción constante y la escasa participación, creencia e identificación de los pueblos indígenas con y en los movimientos políticos de las democracias y dictaduras latinoamericanas. Y si lo han hecho, ha sido por sobrevivencia más que por convencimiento y por la posibilidad de obtener de ellos alguna mejor y mayor consideración y valoración.

Tzvetan Todorov, en la *Conquista de América. La cuestión del otro*, establece tres ejes semióticos en la relación entre conquistadores españoles e indígenas “americanos”: el eje epistémico (conozco al “otro” o no); el eje axiológico (este “ser” es igual a mí, superior o inferior) y el praxeológico (vale la pena el acercamiento o no tiene importancia). Todorov

¹²³ Adrián Moyano, op. cit., 2016.

le dedica gran parte de dicho libro a aclarar esta situación semiológica en la relación conquistadores-conquistados llegando a la conclusión de que los indígenas son considerados “inferiores” (por usar un eufemismo) por los conquistadores, por lo tanto, no se les valora y no vale la pena conocerlos ni tener proximidad con ellos, todo lo cual se transforma en un círculo vicioso que llega en gran medida hasta nuestros días, e incluso, en las regiones donde hoy habitan. Expresa Todorov:

“Hay una contradicción evidente, que no dejarán de subrayar los opositores del requerimiento, entre la esencia de la religión que supuestamente es el fundamento de todos los derechos de los españoles y las consecuencias de esta lectura pública: el cristianismo es una religión igualitaria; pero en su nombre se reduce a los seres humanos a la esclavitud. No solo se confunden poder temporal y poder espiritual, lo cual es la tendencia de toda ideología de estado –provenga o no de del Evangelio–, sino que, además, los indios solo pueden elegir entre dos posiciones de inferioridad: o se someten por su propia voluntad, y se vuelven siervos, o serán sometidos por la fuerza, y reducidos a la esclavitud. Hablar de legalismo, en estas condiciones, es irrisorio. Se postula de entrada que los indios son inferiores, pues los españoles deciden las reglas del juego. Se podría decir que la superioridad de quienes anuncian el requerimiento ya está contenida en el hecho de que son ellos los que hablan, mientras que los indios escuchan.

Sabemos que los conquistadores no sentían ningún escrúpulo en aplicar las instrucciones reales según les convenía, y en castigar a los indios en caso de insubmisión. Todavía en 1550, Pedro de Valdivia informa al rey que los araucanos, habitantes de Chile no se han querido someter; por consiguiente les ha hecho la guerra y, una vez que ha ganado, no ha olvidado castigarlos: “...de los cuales [indios] mandé cortar hasta [a] doscientos las manos y narices, en rebeldía de que muchas veces les había enviado mensajeros y hécholes los requerimientos que V.M. manda”.

No se sabe exactamente en qué idioma se expresaban los mensajeros de Valdivia, ni cómo se las arreglaban para hacer que el contenido del requerimiento fuera comprensible para los indios... Pero sí sabemos cómo, en otros casos, los españoles dejaban muy a propósito de recurrir a los intérpretes, puesto que, en suma, les simplificaba la tarea: ya no se planteaba el asunto de la reacción de los indios. El historiador Fernández de Oviedo, conquistador y campeón de la tesis de la desigualdad, dejó varios relatos sobre este tema. Se empieza por capturar a los indios. *“E después de estar metidos en cadena, uno les leía aquel Requerimiento, sin lengua o intérprete, e sin entender el letor ni los indios; e ya que se lo dijieran con quien entendiera su lengua, estaban sin libertad para responder a lo que se les leía, y al momento*

tiraban con ellos aprisionados adelante, e no dejando de dar de palos a quien poco andaba” (29,9)”¹²⁴.

Llama la atención la extensión en el tiempo – querámoslo o no– que ha tenido la visión peyorativa del conquistador hacia el indígena. Tanto que esta visión ha traspasado los límites del propio ser vernáculo hasta llegar al criollo y mestizo propios de América del Sur, llamado eurocéntricamente “sudaca”, hispano, sudamericano o tercermundista, por la demostración, básicamente, de la “incapacidad” de desarrollo y progreso comparativamente con los niveles europeos y estadounidenses, ofreciéndonos una fuerte réplica que, nuevamente, sin darnos perfecta cuenta, la proyectamos hacia los pueblos originarios de las diferentes latitudes del continente.

Por otra parte –y en la actualidad–, la idea de desarrollo y progreso¹²⁵ en la cosmovisión hispana-europea-“americana” y la obstaculización del mismo por parte de los pueblos originarios, ha estado muy presente desde el siglo XIX hasta

¹²⁴ Tzvetan Todorov, *La Conquista de América...*, op. cit., 1987, págs. 158-159. Las cursivas son mías para distinguir el español de la época del escrito de Fernández de Oviedo citado por Todorov.

¹²⁵ Los conceptos de ‘Desarrollo’ y ‘Progreso’ no son excluyentes, pues el progreso se incluye en el desarrollo. El desarrollo implica cambios estructurales y/u organizacionales de una nación y la fundación de las bases de proyección para esa nación, en tanto el progreso, como dijimos, se incluye en el desarrollo indispensablemente, pues incluye factores de ética, moralidad, distribución (equitativa) de la riqueza y cuidado del medio ambiente y la naturaleza. Generalmente, estos conceptos son utilizados de manera conveniente para algunos líderes y referentes políticos y sociales. Cfr. AGCID CHILE Cooperación Chilena para el Desarrollo. Ministerio de RR. EE. También el texto de VV. AA.: *El Progreso de los pueblos y el desarrollo humano integral*. José Antonio Calvo Gómez (Coord.). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2019. (ISBN 978-84-17601-13-3).

nuestros días. Baste recordar las palabras de Elicura Chihuailaf en la entrevista escrita en El Diario Austral de La Araucanía, Temuco (v. supra), cuando el poeta expresa que ellos sí están por el desarrollo de los pueblos, pero no que este se realice **contra la naturaleza y la destrucción de la misma**.

Esta cosmovisión de los pueblos originarios es parte de los argumentos que podrían haber detenido la catástrofe ecológica local que hoy día sufrimos y que ha obligado al mapuche a migrar a la metrópoli y enfrentar situaciones de desencuentros abruptos en la comunidad mayoritaria.

David Añiñir Guilitraro (1971), en “Poesía a lo que escribo”, expresa desde la ciudad como “canario de verdades últimas”:

“En la ciudad, canarios de verdades últimas
intentan aprehender nuestros susurros
mas en sus jaulas, resentidos, solo gritan/
gritan
Sopla el viento sur en la memoria
Cuando allí –la realidad–
el viento norte golpea mis mejillas
(¿puede alguien –quién– poner la otra?)

“A veces me cuesta mentir oral
y escribo
así mi engaño es hermoso
y la falsedad ya no hiere

Este mapuche vestido de jeans
y poleras de universidades yanquis
confunden mi habitante
mezcla de norteamericano
y mapuche

En mis versos se libra lo que no hablo
por un problema de habitarme
en la grafía exacerbo la labia
y su espuma se diluye.”¹²⁶.

La conciencia del hablante evidencia el “mimicretismo” (descolonial) y el conflicto interno identitario de un mapuche en la metrópoli vestido con poleras yanqui, lo que nos recuerda en *Loco Afán. Crónicas de Sidario* de Pedro Lemebel la muerte de la Madonna del barrio San Camilo de Santiago: una travesti mapuche temuquense que muere de sida, de una enfermedad nuevamente importada, como lo fueron desde 1492.¹²⁷ Por otra parte, se confirma en Aníñir lo que ya habíamos dicho para Chihuailaf como “oralitor”: se confía mucho más en la palabra oral ancestral que en la escritura:

“A veces me cuesta mentir oral
y escribo
así mi engaño es hermoso
y la falsedad ya no hiera”.

¹²⁶ David Aníñir Guilitraro. *Mapurbe Venganza a Raíz*. Santiago: Pehuén Editores, 2018, segunda edición; págs. 37-38.

¹²⁷ Cfr. de Jorge Lagos, “Postcolonialidad y descolonialidad en *Loco Afán. Crónicas de Sidario* de Pedro Lemebel”. Op. cit., 2011; págs. 105-114.

Más adelante, en “El pewma del mundo trasero”, Añiñir se dirige a un ser cercano de su mismo mundo en el que encuentra refugio y consuelo:

“Somos de un mundo antiguo
donde las revoluciones no eran necesarias
tú te lavabas el rostro en el río de la verdad
y yo rodeaba a nuestros hermanos animales
pues con ellos vivíamos

Así era allá
En el lugar donde nuestros cuerpos eran otros
Éramos la raza oscura de tantas noches
Así era allá
desnudos de espíritu
desnudos de poesía
desnudos de tristezas
Así era allá
Aquí solo soy un traficante de sicotrópicas líneas
Soy el werken de tus pewmas.”¹²⁸.

Los motivos abstractos de tristeza y nostalgia cruzan sus poemas, como en Chihuailaf; así como la memoria, el recuerdo y la contrastación del mundo presente que les tocó enfrentar y vivir; dicho de otro modo, “lo que fuimos en desmedro de lo que somos...”, porque su espacio de enunciación ya es otro: la urbe santiaguina, principalmente. En

¹²⁸ Añiñir, op. cit., pág. 52. El “werken de tus pewmas” es equivalente al ‘consejero o mensajero de tus sueños’.

la “Introducción: Crear y Resistir desde la Mapurbe”, María José Barros Cruz expresa:

“En el año 2005, el poeta David Añiñir publicó su primer libro, *Mapurbe venganza a raíz*, en una edición autogestionada y comercializada por él mismo, cuya manufactura artesanal anunciaba desde un comienzo la estética punk, urbana y marginal de su escritura. Este poemario, que ya cuenta con una reedición de la editorial Pehuén y varias publicaciones académicas a su haber, provocó un giro en el campo de la poesía mapuche de las últimas décadas. **Mientras autores más canónicos como Elicura Chihuailaf o Leonel Lienlaf elaboraban una narrativa identitaria anclada en la tradición y las tierras ancestrales, Añiñir nos invitaba a pensar la identidad cultural desde un nuevo escenario de enunciación: los barrios periféricos de Santiago de Chile.** “Somos mapuche de hormigón” (75), decía la voz en el poema “Mapurbe”, poniendo de relieve la experiencia de exilio y precarización de los mapuche nacidos en la ciudad, pero también la posibilidad de reescribir la identidad indígena desde un espacio de hibridez cultural abierto al cruce entre lo local y lo global /.../. Desde entonces, el concepto de mapurbe inaugurado por Añiñir se ha convertido en un neologismo literario y político crucial en el proceso de autorreconocimiento identitario de los mapuche urbanos. Como bien explica Claudia Zapata, esta es una “categoría que nombra una experiencia,

una memoria, un espacio y un presente, la que es utilizada por militantes, intelectuales, activistas y por una amplia red social y cultural /.../”¹²⁹.

La propuesta de lectura de María José Barros es leer estas producciones como recados descolonizadores y como consecuencias del desarraigo y exilio forzado desde el Wallmapu a la periferia citadina en el contexto de la postdictadura chilena. En el contexto de postdictadura, también, Elicura Chihuailaf, en “El secreto del Sol” de *Sueños de Luna Azul*, escribe el poema con una dedicatoria especial:

A mis lamgen/ hermanas / y a mis
peñi / hermanos y presos políticos
de la “democracia”

La Luna se esconde en tus ojos
que miro, tus ojos sangrantes
Tu alma huye de la cárcel

¹²⁹ Cfr. “Recados descolonizadores desde la Mapurbe: Daniela Catrileo, Camila Huenchumil y Daniela Millaleo”. *Estudios filológicos* 67. Universidad Austral de Chile, 2021, pág. 44. (Págs. 43-62). (Las negrillas son mías para resaltar la comparación entre los poetas hecha por la autora de este artículo). Véase, también, de Mabel García, “Transformaciones estéticas en la poesía mapuche contemporánea”. *Revista Chilena de Literatura* N° 104; Santiago de Chile, diciembre de 2021. Expresa García que la literatura mapuche actual asiste a un proceso que “...tensiona al texto al girar desde la dimensión mimética del arte tradicional –su topos referencial– en favor de la autoconciencia del propio acto escritural y su lugar de enunciación. En este tránsito, los diversos proyectos generan una cartografía literaria dinámica al situarse creativamente entre una estética de lo sacralizado y una estética de la alteridad, lugar donde el territorio cultural y político, la identidad, el lenguaje y la poesía, son expresiones y extensiones de un posicionamiento que busca ser conceptualizado en un arte poética.”, que son los casos de David Añiñir, Cristian Cayupan y de Küttral Vargas Huaiquimilla, entre otros.

Y de la mano me llevas, te llevo
hasta el alba
Hay una mujer en la puerta
de la casa, junto al lago:
*Me iré a desentrañar el misterio
del Sol tras la montaña, madre**
Le dices.

**Sandra Trafilaf, entonces presa política
de la dictadura. (Pág. 85).*

La dedicatoria es para las *lamgen* (hermana de un hombre o de una mujer), hermanas y para los *peñi* (hermanos, amigos, camaradas) presos políticos de la “democracia” postdictadura y de la dictadura, como Sandra Trafilaf (su apellido significa “estar junto al lago”, ”junto al mar”), poeta mapuche, comunicadora, educadora popular en organizaciones de mujeres campesinas y de pueblos originarios e integrante de la Red de Medios Libres y Populares y del Frente Patriótico Manuel Rodríguez.¹³⁰

Frente a la crudeza y espectro de significación implícito del contenido del poema, el hablante lírico lo eleva a un plano más espiritual y etéreo mirando los ojos sangrantes del “tú” femenino destinatario en donde se esconde la Luna, la mujer, la madre para la cultura mapuche y ve que el alma huye de la cárcel llevándolo de la mano, y él –el hablante– la

¹³⁰ Cfr. Nuevo Correo de los Trabajadores. Medio Informativo Fundado por los CC.TT. (Colectivo de los Trabajadores). www.cctt.cl

lleva también de la mano hasta el alba, el amanecer, hacia la esperanza en un nuevo día en donde observa a una mujer en la puerta de la casa junto al lago. Allí, el alma expresa que se irá a desentrañar el misterio del Sol, del padre, del hombre “*tras la montaña, madre*”, “Le dices”, enfatiza el hablante, utilizando el conector lingüístico habitual (v. supra).

Chihuailaf hace un llamado a la reflexión a través de Sandra Trafilaf junto con compartir y sentir los resultados de las acciones de sus peñi, hermanos y hermanas, de las *lamngen*: el llamado es a desentrañar el misterio del Sol tras la montaña, lo que a mi entender, es poder precisar si corresponde o no participar de esa lucha desde la mirada de la cultura mapuche o corresponde a los *wingka* solucionar sus problemas, aunque estos abarquen los territorios y a los mapuche, disyuntiva que hasta hoy permanece en algunos discursos públicos mapuche.

En este sentido, lo que ha sido tratado por algunos antropólogos y críticos literarios como “hibridez” en la cosmovisión mapuche actual –por lo menos a partir del siglo XIX–, puede ser interpretado como una variante del “mimicretismo”, pues se puede “estar allí” como extravío o de manera consciente, y otros u otras en ambas partes o en ninguna precisable identitariamente. Asimismo, lo que se ha llamado “sincretismo cultural” ha sido abordado por algunos historiadores y estudios culturales como “resistencia” (v. supra), es decir, la manera de seguir permaneciendo mediante el esfuerzo y la incorporación de elementos esenciales de su

cultura minoritaria en combinación con elementos religiosos, culinarios, literarios, pictóricos, lingüísticos, etc. de la cultura mayoritaria, aceptados y legitimados por esta y asumidos por la cultura minoritaria (o subalterna), no poniendo en riesgo la permanencia y existencia de las comunidades originarias. Este modo distinto de semiotizar las “mismas” realidades corresponde a una nueva mirada que sintoniza con la concepción de pluridiversidad más que universalidad, pues esta última corresponde a la visión tradicional de que todo lo occidental es universal.

La carencia de visualización de la propia raigambre mapuche es producto de los procesos de “descubrimiento”, conquista y colonización de sus territorios, como ya se ha dicho a propósito de *El espejo del olvido* de Hernán Neira (v. supra). En la actualidad, la colonización es la que se observa como más próxima, puesto que conlleva el aprendizaje involuntario y forzado en muchos casos de una lengua distinta a la propia y, por tanto, la incorporación implícita de una epistémè diferente y la lucha por su desprendimiento observado en su manifestación *mimicrética*.

En el siguiente poema, la necesidad de raigambre, Chihuailaf la representa en “El Árbol de la Ternura”:

El cuerpo, dice:
Yo soy el Árbol condenado a ser
un árbol sin raíz
Son bellas mis flores, me dicen

y con Ternura cada día mis hojas
acarician el viento
Mas yo soy un Árbol que no desea
ser un árbol sin raíz
¿Gvnechen ha trazado de este modo
mi destino?

Por eso vengo hasta ti, llorando
Amor, te estoy diciendo: Sólo
deseo la eternidad
de tu regazo

El espíritu, responde:
Es bello tu canto y tan profundo
Como las raíces que te sostienen
y no alcanzas aún a comprender
Escucha cómo las Cuatro Tierras
te acompañan
Te sueña la Luna, el Sol te sueña
Ooh! Yo querría la eternidad
de tu regreso. (Págs. 87-89).

El diálogo dramático sostenido por el hablante mediante, en principio, su soliloquio, y luego con la respuesta del espíritu, le permite recurrir a la posibilidad de encuentro de sus raíces en el regazo de su Amor: el espíritu le dice que escuche cómo las Cuatro Tierras (dibujadas en el instrumento ceremonial simbólico, el kultrung, con los cuatro puntos cardinales en donde los extremos de los brazos de la cruz

representan a los cuatro dioses con sus respectivas familias de deidades) lo acompañan y desean la eternidad de su regreso. En términos de Hugo Friedrich, la necesidad de absoluto del poeta se orienta en este poema hacia el encuentro de y con sus raíces. Lo que Friedrich (1959) llama trascendencia vacua como estructura característica de los poetas modernos, la podemos identificar en Chihuailaf como encuentro/desencuentro del fundamento de su existencia y de su poesía: su raigambre identitaria, que la encuentra en la memoria propia, en su lengua y en sus antepasados, pero que de pronto se le esfuma, porque se hace etérea por la dificultad siquiera de concretar sus aspiraciones en un mundo globalizado. Lo concreto es su hábitat, o lo que queda de su territorio, y sus ideales que transporta al mundo occidental en una lucha interna/externa por su intento dual de desprendimiento epistémico, como mapuche y como hispanohablante, a la vez de su asimilación (mediante el mimicretismo) a la comunidad mayoritaria.

Al respecto, recién –comparativamente con otros países del continente y algunos europeos– el 15 de septiembre de 2009 forma parte de la legislación chilena el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales, en su “Presentación” expresa lo siguiente:

“Desde su creación en 1919, la OIT ha prestado especial atención a la situación de los pueblos indígenas y tribales. En 1957, se adoptó un primer instrumento internacional vinculante, el convenio núm. 107 sobre

Poblaciones indígenas y tribales en países independientes. En junio de 1989, la Conferencia Internacional del Trabajo de la OIT adoptó en forma tripartita con participación de los gobiernos, organizaciones de empleadores y de trabajadores, el Convenio núm. 169 sobre Pueblos indígenas y tribales en países independientes. En el proceso de revisión del convenio (1987-1989) también fueron consultados y participaron un gran número de pueblos indígenas y tribales. La Conferencia observó que en muchas partes del mundo estos pueblos no gozaban de los derechos en igual grado que el resto de la población en los Estados donde viven y que han sufrido a menudo una erosión en sus valores, costumbres y perspectivas.

Los pueblos indígenas y tribales en América Latina presentan, hoy en día, los peores indicadores socioeconómicos y laborales, y la discriminación por origen étnico o racial agrava las brechas de ingreso de manera radical.

En este sentido, el convenio constituye una pieza clave en la acción de la OIT a favor de la justicia social, objetivo reafirmado en el 2008 con la adopción de la Declaración sobre la justicia social para una globalización equitativa.

El convenio núm. 169 tiene dos postulados básicos: el derecho de los pueblos indígenas a mantener y

fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan. Estas premisas constituyen la base sobre la cual deben interpretarse las disposiciones del convenio.

El Convenio también garantiza el derecho de los pueblos indígenas y tribales a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural.

Al ratificar un convenio de la OIT, un Estado miembro se compromete a adecuar la legislación nacional y a desarrollar las acciones pertinentes de acuerdo a las disposiciones contenidas en el Convenio. Asimismo, se compromete a informar periódicamente a los órganos de control de la OIT sobre la aplicación en la práctica en la legislación de las disposiciones del Convenio y a responder a las preguntas, observaciones o sugerencias de esos órganos de control.

A noviembre de 2014, el Convenio núm. 169 ha sido ratificado por 22 países, la mayoría de nuestra región: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Dominica, Ecuador, Guatemala, Honduras,

México, Nicaragua, Paraguay, Perú y la República Bolivariana de Venezuela, además de Dinamarca, España, Fiji, Nepal, Noruega, los Países Bajos y República Centroafricana.”¹³¹.

Muchos países latinoamericanos han demorado en implementar los términos del convenio, especialmente Chile, por las implicancias que este tiene en la red económica, jurídica y política. En realidad, a mi entender, las conversaciones y los diálogos entre el estado y las comunidades indígenas debieran partir por la revisión del Convenio y buscar fórmulas viables para hacer realidad el acuerdo emanado de la OIT y los estados; sin embargo, no ha habido voluntad política suficiente hasta el momento frente al tema por los recovecos políticos actuales existentes en el contexto de la economía neoliberal, sobre todo en Chile, y por el desconocimiento y subvaloración (ejes semióticos epistémico y axiológico) generalizados de nuestra propia historia a partir del “descubrimiento”, conquista y colonización del continente y, por tanto, de nuestro propio país.

¹³¹ Cfr. *Convenio Número 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Organización Internacional del Trabajo. Oficina Regional para América Latina y el Caribe. Declaración de la ONU. 14.08. ISBN 978-92-2-322580-3 (Impreso) o ISBN 978-2-322581-0 (Web pdf). Edición de Lima, Perú, 2014 (130 págs.).*

4.1 ECOPOÉTICA: NATURALEZA Y CONEXIÓN CÓSMICA CON LA MUJER, EL AMOR Y LA BELLEZA

En el “Prólogo” de su libro, Ziley Mora comienza con la cita de “un mito arcaico” referido por el indígena Domingo Segundo Wenuñamko, de principios del siglo XX, al conocido misionero capuchino Félix José de Augusta en el sector de Puerto Saavedra, IX región de La Araucanía, y publicado en “Lecturas Araucanas” de 1934, de acuerdo con los datos que posee Mora. Transcribo el relato:

“Érase, dicen, hace mucho tiempo una joven. No la había amado ningún hombre y ya se había hecho soltera.

Del todo se aburrió, salió a un lugar con bella vista; entonces, dicen, allí se echó a tierra.

Entonces se bajó adonde ella el alma del sol. Este le dio sueño, la hizo dormir y la dejó embarazada. Un mes después dio a luz su criatura. Inmediatamente lo crió, era hijo hombre.

En un año fue grande.

Esta pobre mujer era en realidad muy pobre. Entonces de repente entró una oscuridad, ya no amaneció. Entonces este hombre joven: “Si me pagaran, iré adonde el sol y lo abriré”, dijo el joven, “padre mío es el sol”, dijo.

*Después todo el mundo le dio plata. Entonces fue él adonde su padre en el cielo y lo abrió otra vez.*¹³².

Esta unión cósmica del alma del Sol con la mujer da origen a un hijo varón que en un año fue un joven grande y salvador del mundo, pues fue al cielo adonde su padre Sol a abrirlo para que le diera luz al mundo a cambio del algo muy terrenal: le pidió plata al mundo para realizar dicha tarea, pues se trataba de una familia –su madre y él– muy pobres. Es, en términos de Mora, “... la tensión creadora entre la finita y limitada corporalidad [femenina] y el propósito trascendente y divino que maneja a las fuerzas complejas de la Vida/.../ –a través del útero de la mujer– una prodigiosa mutación, un cambio esencial, una superación cualitativa, con un nivel de complejidad-conciencia insólito, si se ve desde el estadio inferior que le antecede.”¹³³. Agrega Mora, por último, que:

“La mujer –en la cultura mapuche– es la que conecta y enlaza mundos. Une el cielo con la tierra. Ella es el “canal”, el puente, el pasadizo creador donde transitan calidades diversas de energía, el “lugar” donde se amalgaman y cuajan destinos; fenómenos nuevos. No en vano la palabra esposa –*kure*– literalmente significa “*hueco profundo por donde se canaliza la energía pura*”.¹³⁴.

¹³² Véase a Ziley Mora, *Magia y Secretos de la mujer mapuche. Sexualidad y sabiduría ancestral*. Santiago de Chile: Uqbar editores; 2006; pág. 11.

¹³³ Cfr. Mora, op. cit., pág. 12. La palabra entre corchetes es mía.

¹³⁴ *Ibidem*; pág. 13.

Además, y desde la “contrahistoria”, en los testimonios femeninos mapuche no existen los grandes héroes ni las grandes hazañas, sino la confrontación diaria de la que ellas formaban parte: sus relatos acerca del extranjero que quiere alienar la tierra, los bienes y las costumbres de los mapuche, del empobrecimiento grupal y de una resistencia solidaria de índole militar, reconociendo la asimetría frente al colonizador; una resistencia ideológica, frente a los misioneros, que los bautizaron y los casaron a la usanza hispánica, y económica: se hicieron dueños los huincas de las mejores tierras peleando contra los indígenas y desalojándonos de sus territorios.

Se distingue entre las mujeres mapuche la solidaridad, el sujeto plural de sus relatos, los trabajos colectivos y su independencia tanto económica como emocional¹³⁵.

En

KALLFV MALEN / NIÑA AZUL

El Amor es inasible, nos dicen
nuestros Mayores/ nuestras Mayores
Cada día, en el misterio de la vida
Hay que andar solitarios caminos
Entre los bosques floridos del mundo
Dialogando con nuestro corazón

¹³⁵ Véase de Nagy-Zekmi, “¡Vienen los huincas a guerrear! El testimonio femenino mapuche como género de resistencia”. Op. cit., págs. 57-71.

Y con el espíritu de los Cuatro Vientos
Para tener la ilusión de que nos mira
 Y nos sonrío
Es la Kallfv Malen / la Doncella
que se aparece a orillas de los árboles
levitando con su manto Azul
como aire resplandeciente que perturba
nuestro respirar

Yo la he visto, y suelo verla aún
A veces nos citamos al atardecer, a orillas
 del gran bosque
Tiene una expresión siempre apacible
(aunque en sus ojos habita la neblina
su halo del recuerdo)
Ya sé que sólo puedo gozar de su visión
Si intentara alcanzarla se convertiría
 nada más, en brillo ensoñador
despareciendo entre las hojas
 de las montañas
o entre el plumaje de una ave
 que emprende el vuelo
 más allá de las nubes de la creación
Recordar su sonrisa es revivir la Ternura
 revivir el Amor
Recordar el tiempo en que no la veremos
 es entristecerse, me dicen

Cuando la llamo y no acude a la cita
(lo que a mis años es cada vez más frecuente)
Vuelvo a musitar la melodía del desencanto
¿Qué hacer?, me digo. ¿Eres nada más
la sombra
el vuelo perceptible de la muerte?
Las flores ficticias de tu amor
me hicieron sentir en el tiempo la quietud
Ayvun, ayvun, voy gritando, amor, Amor
¿alguien conoce tu vertiente?

Ella, con su silencio de agua, acaricia rielando
mi derrotero de estrellas
Entonces, una vez más, creo comprender. (Págs.
25-27).

Kallfv Malen o Kallfü Malen, ‘inocencia femenina’
‘doncella azul’, ‘niña azul’, ‘espíritu femenino de la natura-
leza’, ‘hada ancestral’.¹³⁶

Al respecto, Isabel Suazo Salazar se pregunta:

“¿Qué mensaje traen las Kallfu Malen? Los Siete
Paisajes de la Ruta en la Madre Tierra Paisaje Campo
Ceremonial. Lenguaje del Bosque Sagrado Kallfu
Malen. El sonido de las Kallfu Malen llega desde

¹³⁶ Cfr. Ziley Mora Penroz, *Magia y secretos de la mujer mapuche. Sexualidad y sabiduría de la mujer mapuche*. Santiago de Chile: Uqbat editores, 6° edición, 2017, págs. 22-26 y 176.

lejos... las primeras señales son destellos de la luz índigo. Después de los destellos se materializan como sonidos milenarios de culturas ancestrales... Las deidades azules desde el silencio de los bosques sagrados nos guían por una ruta de misterios para descubrir sus huellas. El legado espiritual de la cosmovisión mapuche-pewenche, se enraíza con diversas culturas ancestrales en la música, cantos ceremoniales, danza y poesía lo que la hace parte del latir de todas las tribus del mundo.

Este lenguaje te invita a construir tu propia ruta. El lenguaje ancestral de mágicos sonidos, el mapudungun expresa palabras de la tierra que susurran a los oídos del espíritu... Kallfuv=Azul. Color que simboliza la consagración espiritual de la machi y con el que la comunidad mapuche-pewenche se pinta alrededor del Nguillathún. Mezclado con la blanca estrella del alba Wüñelffé es la bandera que simboliza el mundo celestial Wenu Mapu (tierra del cielo), la unión de estos colores llama a la luz. Malen: Forma Femenina en estado de inocencia, que se vincula con la espiritualidad celestial. La unión de estos sonidos representa la Inocencia Femenina. Es un estado en que hombres y mujeres sienten la sabiduría matriz. Las Kallfu Malen llevan a escuchar el lenguaje espiritual de la esencia femenina. Esta sabiduría nace en el azul índigo, el color de la pineal, y abre la percepción a otros planos, al lenguaje de los símbolos, a las señales de la natu-

raleza, al lenguaje de la Madre Cósmica que llega a través de sueños, trances y visiones. Las Kallfu Malen habitan los bosques sagrados y transmiten el lenguaje espiritual que los antepasados dejaron en las cortezas de árboles milenarios. Enseñan a escuchar la sabiduría desde el corazón y en este sentido se relacionan con la fuerza del amor. Un anciano Longko de la zona de Quinquen (Lonquimay) las compara con la “divinidad femenina”. La sabiduría de las Kallfu Malen consiste en “vivenciar y sentir” un lenguaje que va directo a cada alma y que la hace única. La diversidad de visión de cada alma es lo que enriquece a una comunidad.”¹³⁷.

El hábitat natural se fusiona con el amor, la ternura y la belleza, con el poeta y la Kallfu Malen, con los bosques, el agua, los vientos, las hojas, montañas, caminos y aves constituyen ahora “el recuerdo de su sonrisa, es revivir la ternura y el amor”, pero ya no está, el poeta la llama y esta no acude a la cita, entonces vuelve a musitar la melodía del desencanto. Le pregunta: “¿Eres nada más/ la sombra/ el vuelo perceptible de la muerte?”. Si ya no está la Kallfu Malen, es porque no están los bosques aquellos, ni las plantas, ni las vertientes, ni las aves; han desaparecido, se han transformado: ha llegado el “progreso”, y con él, la tala de árboles, la sequía provocada, el cambio climático global como consecuencia de lo mismo

¹³⁷ Ver de Isabel Suazo Salazar, www.ecovisiones.cl Google ecovisiones Kalfu Malen EN LOS BOSQUES SAGRADOS DE LAS CUMBRES DEL SUR. 04/05/2023.

en distintas latitudes y pueblos originarios y la ocupación de su territorio ancestral, en definitiva¹³⁸.

La integridad en la cosmovisión de Chihuailaf de la fusión sujeto-naturaleza enseña a mirar y ver cada elemento existente y presente en su entorno. En “POR LOS AMADOS SURCOS DE LA MAÑANA/ MI ALMA FUE PREGUNTANDO POR EL AMOR”, el poeta expresa: “Cuando supe que tú me habías olvidado/ se borró en mis ojos el color de la Naturaleza/ y, en su oscuridad, mis pensamientos/ solo desearon vagar por todas las tierras...” (pág. 48). El sentir altamente abstracto del poeta que va por los amados caminos (senderos) del tiempo (la mañana) en donde su alma va preguntando por el amor y supo que ya había sido olvidado, se borró en sus ojos el color de la Naturaleza, y en esa oscuridad, sus pensamientos vagan por todas las tierras; no por calles ni ciudades ni muchedumbres, sino por tierras, por todos los territorios.

En “Piedra”, “Las piedras tienen espíritu/ dice nuestra Gente/ por eso/ no hay que olvidarse/ de Conversar con ellas/ Hay piedras positivas/ que las machi ponen/ –para que dancen–/ en sus Kultrun/ Y hay piedras negativas/que brillan como vidrios/ y sólo dan sombras de luz.” (pág. 55).

¹³⁸ Ver en **Anexo** N° 2 de este trabajo (v. infra) el discurso realizado por Chihuailaf en “Homenaje Senado de Chile”, de diciembre de 2021, realizado al poeta como Premio Nacional de Literatura 2020.

En “Llueve en el poema” (pág. 59), el vate nos cuenta que el joven Mañkian quiso besar a la joven rubia que se peinaba en la noche y se convirtió en piedra; el Lonko de Retrvkura quiso desposar a una niña blanca. Ella huyendo dio siete vueltas y él también: ambos se convirtieron en piedra; así lo están diciendo sus Mayores a la comunidad, advirtiéndoles de los riesgos de cruzar los límites de su cultura por la simbolización positiva de desposar a la mujer mapuche por un mapuche frente a una posible relación de un mapuche con una mujer no mapuche¹³⁹.

La belleza, Chihuailaf la encuentra en el *Itro Fil Mogen*. En el poema “La belleza, ese transitorio temblor”, el poeta expresa:

En lo visible, Wenuleufvu/¹⁴⁰ el Río del Cielo
que nos mira y es observado por nosotros
sombras apenas, fugaces
embelesándonos en nuestra verdadera
condición: la Luz
Y en lo invisible, el balsero de la muerte
Aguardando –para cumplir su oficio–
nuestros tristes cantos de separación
Itro Fil Mogen dice nuestra gente:

¹³⁹ Véase a Ziley Mora, op. cit., págs. 19-26 y ss.

¹⁴⁰ El Wenuleufu alude al nombre original del Río Bueno de la región de Los Ríos en donde los mapuche hicieron manifestaciones culturales, político-sociales y espirituales en defensa de los espacios considerados elementales amenazados por proyectos hidroeléctricos y de plantas de pisciculturas de la industria salmonera. Cfr. Diario *El Ranco* del 03/03/2016.

La totalidad sin exclusión, la integridad
sin fragmentación de todo lo viviente
La belleza del vivir, de la vida
La belleza que está en todo, en todas partes
y que podemos celebrar en cada instante
si despertamos todos nuestros sentidos
para apreciarla
para disfrutar de sus colores
(que nos recuerdan también dolor)
Sus texturas, sus aromas, sus sabores
dicen nuestros Ancianos, nuestras Ancianas
La Belleza, ese transitorio temblor
que interrumpe el diálogo entre nuestro
espíritu y nuestro corazón
para convertirlo luego en coros sublimes
que dan sentido a nuestro breve transitar
por la Tierra. (Págs. 121-122).

“La belleza que está en todo, en todas partes/ y que podemos celebrar en cada instante/...”, pero que, a la vez, “(... nos recuerdan también dolor)” por su exilio de ella, su pérdida, su difícil retorno, encuentro y reencuentro, su resistencia, su defensa, porque “...en lo invisible, el balseo de la muerte/ Aguardando –para cumplir su oficio–/ nuestros tristes cantos de separación”, y su principio intransable, el “Itro Fil Mogen dice nuestra gente:/ La totalidad sin exclusión, la integridad/ sin fragmentación de todo lo viviente”, diferente al principio occidental de la linealidad cuya visión de mundo es unidireccional, como lo ha planteado el mismo Chihuailaf (v. supra).

La visión poética de la mujer ligada a la naturaleza en la cultura mapuche, como en “NIÑA AZUL”, permite observar nuevamente el carácter etéreo de su amada en donde confluyen y participan elementos naturales del campo para su quimérico encuentro con ella:

Estás sola. Y eres la visión la sombra
que veo como a las ramas de un árbol
 en una noche de invierno
Los treiles me están diciendo
 que vuelves
Espero, mientras respiro el olor de la vela
 recién apagada

Si vienes, me digo
Te ofreceré, al salir el Sol, mis cantos
 Y mis Sueños
Te daré un vestido hermoso
Recogeré para ti flores de las que crecen
 junto al agua

Pero eres la visión la sombra. Y estoy solo
Los treiles se van perseguidos por granizos
en vano las ramas del árbol intentan
espantar el invierno

Y en mi garganta quedaron las Palabras
que nunca dije. (Pág. 51).

La soledad de la amada y la del hablante y la inalcanzabilidad de la misma los posiciona en un contexto similar al frustrado encuentro del hablante con la Kallfü Mallen: son visiones, sombras, "...manifestadas en momentos críticos donde flaquea la voluntad viril/.../. Las kallfumalen, que en vida habían cuidado el fuego sagrado de los grandes ceremoniales, se transmutaban luego en fuerza protectora del destino de un hombre que lucha, en el sostén de su lanza y, a la vez, podían hacerlo inmortal con el áureo brillo de su amor."¹⁴¹.

La imposibilidad de encuentro con la mujer mapuche que reviste un carácter sagrado ("verdaderas diosas", según Mora), representa también la lucha constante de un hablante/hombre en situación compleja entre dos culturas y el temor de perder la propia de origen, por eso dicha visión femenina se le diluye y el encuentro no se produce.

Vemos, nuevamente, el esfuerzo por mantener su epistémè cultural mapuche teniendo al acecho y presente el de la cultura occidental de la sociedad mayoritaria y al "oralitor" y poeta en sus intentos de desprendimiento, asimilación y mimicresis.

Por otra parte, la presencia del bilingüismo en la escritura poética de Chihuailaf representa en parte en su enunciación (estructura) lo señalado en el párrafo anterior: cuando escribe en mapudungun no requiere de la incorporación de vocablos en español; cuando lo hace en español, este es complementado

¹⁴¹ Cfr. Ziley Mora, op. cit., pág. 28.

con palabras del mapudungun, demostrando así la raigambre y emoción por su lengua materna en su segunda lengua, la hispánica, que es complementada por la primera, por ejemplo: “En lo visible, Wenuleufvu/..”; “Itro Fil Mogen dice nuestra gente:”; o, “Ayvun, ayvun, voy gritando”; no obstante, traduce el poema completo del mapudungun al español y/o viceversa con el alcance recién realizado. Las referencias del enunciado de su poética en español son mayoritariamente de su cultura de origen, por tanto el lector empírico que no conoce la cultura del poeta ni el mapudungun, está obligado a documentarse y recurrir a la “enciclopedia”, ya sea mapuche u occidental. Por ejemplo, las hojas del Canelo, ya explicadas, sabemos por qué están allí (v. supra). Más adelante, las flores azules que acompañan algunos poemas como “Madre Luna” (págs. 19-21) o “Por los amados surcos de la mañana...” (págs. 49-51), de acuerdo a mi búsqueda, se aproximan bastante al Kalfuray (‘flor azul’) de connotación mágica y color sagrado para la cultura mapuche. También se habla en la enciclopedia de ‘acónito’ (nombres comunes: Acónito, Anapelo, Matalobos, Casco del diablo) que “es un género de plantas fanerógamas de la familia Ranunculaceae. La especie tipo es el acónito común (*Aconitum napellus* L), a veces llamado simplemente acónito. Comprende 948 especies descritas y de estas, solo 331 aceptadas.”¹⁴².

Además del bilingüismo aludido, se observa nuevamente en el poema “LELIWVFILMVNTA FEWLA,

¹⁴² Ver Monografía de Plantas Tóxicas. Instituto de Salud Pública, Ministerio de Salud. Acónito Común. ispch.cl/wp-content/uploads/2021/10/Aconito-Comun-04082021A.pdf / También en Anexo N°3 de este trabajo.

LELIWVLFIMVN TA FEWLA, PEWMALEN

Wemalehu
ka zoy zuampeel
pvnopeyvm
fill elgen mew
ka rvfke zugu mew kimpeel
fey lleta
Gvnezuam
Kintupeel chi wvñolzugu geno kimfal -rumel llitupeyvm chi weke ka afpenomvm ramtun-
chungechi tayiñ anvchewpan tvfachi Mapu mew, fey lleta rvf eluniyeeyu newen ta ñi
chungen, ta ñi mvlen
Fey chi gvnezuam
trokitulley pegelafiel muñku mapu pelom chew ñi litumvm ta feyentun ka ta ñi az
elgen fillke kimvn, kom pu trokiñ che mew, kom fill fvtrake troy mapu mew
geno pyntunentugenon. Fey chi Kallfv chiwvz rakizwam
-Nikvf
Gvnezuam
Elvn-
ehuñmayellefi fill trokiñ che ñi allkvtsuel
kimtukuael ka
femgechi, vyelafiel chi pefal ka pefalyenoel chi mvleyelu ta wallontu, kisu ñi kimvn mew
Fey chi gvnezuamvn
tunielelu
tuniyelleay
leluniyeel chi mogen
amulerpuasel
feyentulen ka az elniyen
kom fill kimvn ta mapu mew
(Femgechi, tayiñ Pewma mew
petu zugueyiñ mew
ta pu Fvcha /
ta pu Kushe:
¡Leliwvlfimvn! fewla
weñagklen ñi Pewmalen
ZOYELCHI KALLFVLELU TAYIÑ PEWMA MEW)

MÍRENLOS AHORA, SOÑANDO

La primera
y más importante
grada
en la creación
y en el método científico
es la
Observación
En la búsqueda de respuestas sin certezas -generadora siempre de nuevas e infinitas
preguntas- respecto de cómo nos instalamos en esta Tierra, ella le sigue otorgando la
energía de ser, de existir
La observación
definió la visión de mundo desde la que comenzaron a creer y a crear todas las culturas
y todos los pueblos, en todos los continentes, sin excepción
El círculo Azul del pensamiento:
-Silencio
Contemplación
Creación-
permitió que cada sociedad escuchara
percibiera
y nombrara su entorno, visible e invisible, de una manera propia
La observación
que sostiene
sostendrá
las visiones de vida
desde la que seguirán
creyendo y creando
todas las culturas del mundo
(Así, en nuestros Sueños
nos están hablando
nuestros Ancianos /
nuestras Ancianas:
¡Mírenlos! ahora
emocionados Soñando
EN LO MÁS AZUL DE NUESTROS PENSAMIENTOS)

PEWMALEN” “MÍRENLOS AHORA SOÑANDO” el esfuerzo del poeta por mantener su epistémè cultural mapuche teniendo presente el de la cultura occidental de la sociedad mayoritaria en sus intentos de desprendimiento, asimilación y mimicresis. Pasa ahora a una simetría lingüística mostrada en la enunciación mediante un caligrama¹⁴³ –lo cual recuerda a Vicente Huidobro y, por tanto, a la tradición francesa con los poetas simbolistas– que representa claramente su proyecto poético intercultural y, lo que es más profundo aun, la metáfora ilustrada de su situación existencial como persona partícipe de dos culturas con las cuales ha tenido que lidiar durante gran parte de su vida: una, la original minoritaria y otra, la mayoritaria, a la que forzosamente tuvo que adscribirse, pero en donde ya ambas son parte de su fisonomía existencial:

La muestra gráfica –copia idéntica ampliada del texto original citado¹⁴⁴– de un “árbol” que deja ver Chihuilaf mediante el caligrama, bipartito, una parte en mapudungun con letra azul, color sagrado mapuche (emic), y la otra en español de color verde, esperanzador (etic)¹⁴⁵, representa en la enunciación la conexión del poeta con la naturaleza –el árbol–, con su “ser”, partícipe fundamentalmente de dos culturas; y

¹⁴³ Los caligramas constituyen composiciones poéticas en donde sus representaciones gráficas y visuales guardan relación estrecha con el contenido lingüístico del texto. La tendencia cubista de los inicios del siglo XX (1907, aproximadamente, en París, Francia), quiso con esta modalidad integrar lo visual con la literatura y, por tanto, con lo pictórico, desafiando así los límites de lo literario.

¹⁴⁴ Ver *Sueños de Luna Azul*, op. cit., 2008; págs. 126-127.

¹⁴⁵ También los colores en este contexto pudieran corroborar lo sagrado y positivo mapuche: el azul (emic-etic), y lo profano y negativo: el verde, (emic) de acuerdo a la lógica de las categorías de Mircea Eliade en *Lo sagrado y lo profano*.

en el enunciado, una reflexión sobre **el fundamento de las culturas del mundo**, de modo integral, en cuya gradación se encuentra en primer lugar en la creación la escala del conocimiento: la Observación –del método científico–, el Silencio, la Contemplación y la Creación para el Círculo Azul del Pensamiento. Desde allí, desde ese Círculo Azul, “(Así, en nuestros Sueños/ nos están hablando/ nuestros Ancianos / nuestras Ancianas/ ¡Mírenlos! Ahora/ emocionados Soñando / EN LO MÁS AZUL DE NUESTROS PENSAMIENTOS”).

El caligrama no está puesto aquí, prioritariamente, para alterar el canon de la literatura occidental tradicional, sino, émicamente, para ilustrar de mejor modo su situación existencial, su **identidad**¹⁴⁶, a veces dicotómica; otras, dualista, luchando para el logro de la conjunción de ambas. Cuando es dicotómica, se produce la separación de ambas culturas y la resistencia e intento de desprendimiento epistémico; cuando es dualista¹⁴⁷, entran en oposición, visualizando lo positivo de la cultura mapuche y la influencia negativa de la occidental;

¹⁴⁶ José Bengoa expresa: “¿Por qué las comunidades son reclamadas? ¿Por qué se reclama poseer una cierta identidad diferenciada? ¿En qué consiste ese reclamo? En el mundo de hoy, pareciera que estamos ante una suerte de exigencia generalizada de reconocimiento. Reconocimiento es respetar al otro, ejercer la tolerancia, aplaudir la diferencia, valorar su afirmación soberana. Esa es la demanda moderna. No se trata simplemente de un asunto de poder y sumisión, se sabe muy bien dónde está el poder y quiénes lo detentan. /.../ Los indígenas de hoy no pretenden que todos nos transformemos en indígenas, los pescadores artesanales tampoco pretenden que seamos todos pescadores, los jóvenes que cantan y rayan las paredes de las ciudades con sus consignas *hip hop* tampoco pretenden que todos seamos como ellos, solamente que se los reconozca.” Cfr. *La comunidad reclamada. Identidades, utopías y memorias en la sociedad chilena*. Santiago de Chile: Catalonia Ltda. 2006, pág. 55.

¹⁴⁷ Véase las diferencias entre ‘dicotomía’ y ‘dualismo’, en “Dicotomía y dualidad cuerpo/alma en Desolación de Gabriela Mistral.”. Jorge Lagos, *Semiologías en/ desde el desierto*. Arica: Ediciones Universidad de Tarapacá, 2017; págs. 83-112.

luego, los intentos de conjunción, con distinciones de ambas visiones de manera más armoniosa, como en el caligrama con forma de “árbol” bipartito, produciéndose el mimicrotismo, pues, quiéralo o no, el poeta, conscientemente, asume la cultura occidental –con el caligrama y la lengua española, como ya se dijo– defendiendo y tratando de conservar su lengua y cultura primigenia por ser parte de ambas culturas. Situación similar es la del crítico, investigador o estudioso de la literatura intercultural que, al hablar de esta otra manifestación cultural literaria, no puede restarse de las categorías, clasificaciones o taxonomías y presupuestos epistemológicos aprendidos en su cultura original (“etic”, v. supra); sin embargo, es posible “suspender”, no de manera absoluta y con esfuerzo, sus propios procesos de semiotización para atender las semiotizaciones de un “otro” cultural. Creo que a esta situación responde la “Génesis de la tergiversación en los actos comunicativos mapuche” declarados por Ana Ñanculef y Cristian Cayupán. Los autores mencionados plantean que,

“...los diversos estudios académicos y científicos han propuesto los discursos, relatos y las oraciones rituales mapuche desde una estructura exógena dando énfasis a la cosmovisión occidental cuyo objetivo es el injerto cultural para la transculturación, véase algunos referentes (Lenz, 1895; Grebe, 1972, 1986; Gunderman, 1985; Sánchez, 1994-1997; Foester, 1993).

Relativo a la dimensión del discurso, Grebe (1986) señala que en la cultura mapuche existen tres canales

de comunicación que aluden a: 1. discurso ritual; 2. discurso chamánico y 3) el discurso de la narrativa oral (*epew y nütram*). Esta categoría encapsula todas las formas de expresión oral bajo la tipología: *discurso*. En efecto, muestra una precariedad de su interpretación en los diversos contextos socioculturales mapuche y anula una variedad de expresiones, modelando una cultura carente de actos comunicativos. Por su parte, Catrileo (2010) engloba los actos comunicativos en la categoría de *discurso*. Sin embargo, le da una pertinencia a cada discurso de acuerdo al contexto sociocultural mapuche, profundiza a la vez, con mayor relevancia los discursos al desarrollar las siguientes clasificaciones: 1. Discursos de encuentro y solidaridad; 2. Discurso informativo; 3. Discurso de identidad y poder; 4. discurso ritual, y 5. el discurso didáctico y de entretenimiento. En las citas se desprende sobre la interpretación y comprensión de los actos comunicativos mapuche, bajo un solo parámetro que es el discurso.

No obstante, en esta investigación, se explicitaron cuatro actos comunicativos de acuerdo a los testimonios de los participantes, referidos a: 1) Saluciones solemnes; 2) discursos formales; 3) relatos, y, 4) oraciones rituales. Cada una de estas dimensiones posee categorías y subcategorías pertinentes al contexto donde se realiza el acto comunicativo.”¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Véase de Ana Ñanculef y Cristian Cayupán, *Kuifike Zugu: Discursos, relatos y oraciones rituales en mapuzugun*. Temuco: Comarca Ediciones, 2016; págs.130-

Esta compleja tarea para el estudioso occidental sobre la cultura mapuche implica hablar, escribir la lengua *mapudungun* y conocer desde dentro la cultura, por tanto, realizar un doble desprendimiento descolonial y epistémico: desprenderse de las categorías y modos de semiotizar las realidades incorporadas en la lengua materna del “observador-investigador” (“etic”). No obstante, incorporar las de la lengua y cultura observada para enfatizar un enfoque “emic”, lo cual es mucho más factible para un estudioso e investigador proveniente de la cultura originaria y hablante nativo de su propia lengua y adscrito ya a la cultura occidental, graduado y postgraduado en esta última, como es el caso de los autores recién citados y también poetas, artistas y creadores mapuche. En este sentido, podemos decir que ambas perspectivas son legítimas, legitimables y deberían ser complementarias para ambos tipos de aproximaciones, pues, en definitiva, ninguna opera en términos absolutos por las “contaminaciones” adquiridas en los procesos de formación y estudio de hablantes e investigadores de lenguas y culturas en contacto. Sin duda que cada una de las posiciones puede originar largas y enriquecedoras discusiones; en lo fundamental, son las arrogancias intelectuales las que deben morigerarse en momentos históricos que caminan hacia el respeto a la bio y pluridiversidad.

Iván Carrasco, de acuerdo a sus fundados propósitos de análisis de la poesía mapuche en general, se refiere a

131. Véase también de Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil, ¡...Escucha, *winka*...! *Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2006.

Lienlaf y a Chihuailaf, en particular, respecto de lo que en este trabajo y términos se ha llamado “desprendimiento epistémico descolonial” y “mimicresis”, de la siguiente manera. Expresa Carrasco:

“Cuando se efectúa una lectura de lo no dicho en los poemas de Lienlaf, de Chihuailaf y otros escritores indígenas, se descubre que a pesar de su voluntario esfuerzo por afirmar su escritura en la intraculturalidad de su tradición oral, esta ya está entretrejida con la tradición proveniente de otras culturas que conforman la base de la literatura. En sus respectivas situaciones, Chihuailaf y Lienlaf recurren a procedimientos y categorías de la tradición discursiva europea para plasmar sus sentimientos y sus ideas: la escritura y el género lírico. A partir de ellos, crean textos de codificación doble o plural que suscitan una referencia y una recepción del mismo alcance.

Al transformar el canto en mapudungun en un poema escrito de acuerdo con una codificación bilingüe y a las normas de proveniencia europea reguladoras del género, de la métrica, del léxico, a ciertas significaciones, los poetas mapuche actuales sobrepasan los límites de su propia etnoliteratura e incluso de su literatura y crean una textualidad híbrida, heterogénea, polisémica. En ella, el emisor se torna plural, pues emite el mismo mensaje a través de códigos lingüísticos diferentes (mapudungun y español) en forma simul-

tánea, configurando un destinatario también plural o de carácter sincrético o mestizo, que debe apreciar lenguas y referencias de culturas distintas puestas en contacto y en proceso de influencia recíproca. Así los poemas son polivalentes, equívocos, ambiguos, pues parecen configurar significados únicamente mapuche, pero en realidad esto es aparente.”

En definitiva, continúa Carrasco:

“/.../ Una interculturalidad integradora y flexible forma parte de la concepción de un universo más amplio en proceso de hibridación y mestizaje. Y constituye un testimonio hermoso y dolido de los modos de apropiación y rechazo que van formando el tejido intercultural característico de las sociedades de América del Sur.”¹⁴⁹.

5. ESTRUCTURA Y CANON LITERARIO

Considerando la perspectiva propia de este trabajo –que coincide en diferentes términos y enfoques con Iván Carrasco que abarca crítica y eruditamente la mayor parte de la poética mapuche y de la mayoría de sus escritores–, y a modo de síntesis, podríamos decir que, estructuralmente, hay una dinámica dialéctica de visiones de mundo –culturales

¹⁴⁹ Cfr. Iván Carrasco, *Poesía Mapuche. Mundos Superpuestos*. Op. cit., 2019; págs. 96-97.

ancestrales mapuche e hispánicas occidentales tradicionales y actuales— emergiendo en la poética de Chihuailaf y encontrándose en ella la siguiente forma traducida como propuesta de estructura binaria que subyace a los procesos de enunciación y enunciado¹⁵⁰ de su creación:

I. Estructura binaria¹⁵¹:

1. Oralidad / Escritura (Oralitura)
2. Resistencia / Avance (Continuidad)
3. Asunción / Adaptación (asimilación con resistencia)
4. Asunción (del ser mapuche) / Asimilación (a la cultura mayoritaria)
5. Disyunción (rescate de su cultura) / conjunción (cultura mapuche + cultura mayoritaria)
6. Asunción (cultura mayoritaria) / Convergencias y divergencias (el trato a la Naturaleza como principal diferencia de visiones de mundo).

¹⁵⁰ El reconocimiento de estas estructuras tiene como base el texto de Roberto Hozven, *El estructuralismo literario francés*. Concepción: Universidad de Concepción, 1978; en un marco más amplio, descrito en el estudio sobre el estado del arte de la semiótica realizado en el texto, véase de Elizabeth Parra, Sandra Meza y Gabriel Soto, *Semiótica en Chile. Cartografía 1990-2015*. Chile: Ediciones Escaparate SpA, 2021. ISBN: 978-956-394-055-8.

¹⁵¹ La llamada aquí “estructura binaria”, permítaseme la expresión entrecomillas por razones metodológicas, es una reducción de un proceso más complejo cercano al fenómeno de “transculturación” que señala las fases de un proceso que va de una cultura a otra, mediado por una “aculturación” y parciales “desculturaciones”. Véase al respecto de Silvia Nagy-Zekmi, “Ángel Rama y su ensayística transcultural(izadora) como autobiografía en clave crítica”. *Revista Chilena de Literatura* N° 58, 2001; págs. 123-131.

La estructura binaria incluye las dinámicas dicotómicas, dualistas y la pretensión de integración en todos los movimientos mencionados, por tanto, en los límites entre cada monomio, se encuentra justamente las *zonas* de desprendimiento y mimicresis del pensamiento del poeta-oralitor-traductor (v. supra).

II. Continuidad y modificación del canon literario (Friedrich):

ESTRUCTURA LÍRICA MODERNA¹⁵² /versus/ POESÍA DE CHIHUAUILAF

a. Uso del lenguaje preferentemente en una lengua (idioma)	El bilingüismo (mapudungun y español)
b. Textos autosuficientes (autónomos y autorreferenciales)	Textos poéticos autobiográficos y referenciales (referentes: cosmovisión mapuche, la naturaleza, abuelos, padres, hermanos, amigos, poetas cercanos, casa, paisajes, Europa, la mujer, vestuario, etc.).
c. Poesía acompañada por una teoría poética (metapoesía)	Idem. Metapoesía

¹⁵² En Friedrich, la estructura de la lírica moderna puede reducirse a siete rasgos principales. A saber: disonancia (eufonía de sonidos, pero ambiguos); poesía acompañada por una teoría poética (metapoesía); conciencia de la forma (hablante explorador del lenguaje y no del mundo que representa); interioridad neutral en lugar de sentimientos (distancia entre el poeta y el poema); irrealidad sensible (unión de elementos inconciliables para crear una imagen nueva); autosuficiencia del poema (entidad autosuficiente por la realidad nueva creada en el poema) y búsqueda de una trascendencia vacua (búsqueda del sentido y del fundamento de la vida y de la existencia). Cfr. *Estructura de la Lírica Moderna*. Op. cit., 1959.

<p>d. Autosuficiencia del poeta y su poesía</p>	<p>Las convenciones tradicionales pragmáticas de emisión y recepción del texto poético se modifican por el bilingüismo de su creación artística a través de un “oralitor” y poeta-hablante junto a conectores metatextuales o evidenciales que dirigen la interpretación de los textos; el poeta pasa de una posición de hablante poético a un «alter ego» colectivo, a un “hablante colectivo”: el hablante habla por su comunidad.</p>
<p>e. Conciencia de la forma (transversal): hay plena conciencia de la forma y poesía acompañada de una teoría (metapoética), pero aun más, hay doble conciencia por la inclusión poética de una reflexión metacultural expresada a través de una escritura metahistóricográfica, como ya fue expresado (v.supra).</p>	
<p>f. Trascendencia vacua</p>	<p>Rescate de sus orígenes, de su cosmovisión, de su pueblo, de su lengua y cultura mediante la integración y ternura del “ser” y la naturaleza (el “ser” como un todo natural): <i>Itro Fil Mogen</i>.</p>

La trascendencia vacua es una de las características transversales que destaca Friedrich en la mayoría de los poetas que componen la llamada lírica moderna. Consiste en la búsqueda del fundamento de la existencia o del absoluto a través de la poesía, y es vacua porque la mayoría de ellos intenta encontrar el fundamento e ilusoriamente cree encontrarlo, diluyéndose muchas veces en el proceso y, por tanto, cayendo en la vacuidad existencial, aun cuando la

religiosidad no se pierde como condición inherente al ser humano. Asimismo, para los poetas cristianos o no ateos, la trascendencia viene dada, con ello, la poesía misma puede actuar como medio para alcanzar dicha divinidad o sacralidad o estar en ella misma¹⁵³.

José Promis expresa que:

“La búsqueda del Fundamento es la función que se asigna prioritariamente a la literatura durante los primeros años de vigencia del superrealismo chileno. La realidad es interpretada como una relación de antagónicos niveles de existencia a los que se identifica con lo superficial y lo precario (los comportamientos cotidianos sometidos a las contingencias de lo histórico) y con una superrealidad donde radican los nuevos fundamentos que se indagan. Textos como los de Neruda, Manuel Rojas, Marta Brunet, Juan Emar, María Luisa Bombal, Braulio Arenas y otros ofrecen diversas alternativas para el encuentro: el fundamento se puede hallar en las profundidades esenciales de la historia, de la naturaleza, de la conciencia, etc., en la cosmovisión de Vicente Huidobro tiende a encontrarse en las alturas. En la medida en que el discurso literario es orientado hacia la indagación de tales fundamentos,

¹⁵³ Véase, al respecto, de Iván Carrasco, “La poesía de Neruda: búsqueda del fundamento”. *Documentos Lingüísticos y Literarios N° 8*. Valdivia: Universidad Austral de Chile. 1982, págs. 9-14. También de Francois Lyotard, *La Condición Posmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989 y de Mircea Eliade, *Lo Sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1967.

la literatura se convierte en una especial forma artística de conocimiento, en un instrumento para alcanzar una revelación que ningún otro medio puede obtener, en un rescate de verdades esenciales cuyo conocimiento significa una forma de salvación para el ser humano.

La función que se asigna a la literatura como un saber de salvación se prolonga, de una u otra manera, hasta el momento actual de la tradición literaria chilena.”¹⁵⁴.

En Chihuailaf, la “trascendencia vacua” está llenada, no hay vacuidad, y además del rescate poético de sus orígenes, de su cosmovisión, de su pueblo, de su lengua y cultura mediante la integración y ternura del “ser” y la naturaleza traducida en *Itro Fil Mogen*, hay un mensaje para la comunidad mayoritaria: un llamado al diálogo intercultural como modo de superar las diferencias y producir el reconocimiento de su pueblo y de su cultura (v. supra). Más aun, agrega Ramón Díaz Eterovic: “La palabra de Elicura Chihuailaf debe quedar en nuestros corazones como una música que nos invita a la reflexión y que nos acompañe a diario como el silbido de los pájaros, el ruido de la lluvia o las hojas de los árboles cayendo sobre los techos de las casas.”¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Cfr. *Testimonios y documentos de la Literatura Chilena*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1995; págs. 70-71.

¹⁵⁵ “La nube Azul de Elicura Chihuailaf”, en E. Chihuailaf, *La vida es una nube Azul*. Op. cit., pág. 11.

6. A MODO DE CONCLUSIONES

1. La poesía de Chihuailaf se origina en la nostalgia, el exilio, la imposición de una segunda lengua, de la catástrofe ecológica y de la depredación de la naturaleza producida por el *wingka*. De la conjunción de todo ello resulta, a pesar de todo, una poesía de la ternura y del amor.
2. El carácter bilingüe de la poesía tiene como hablante-intermediario al “oralitor” –figura que requiere mayor relevancia y estudio–, que parte de una fase intracultural mapuche a una intercultural con la cultura mayoritaria.
3. Tanto en los niveles de enunciación como de enunciado, la dinámica estructural de base observada es de resistencia-asimilación: el bilingüismo en la enunciación y lo positivo/negativo de las culturas mapuche/occidental, respectivamente, en los enunciados.
4. El caligrama ilustra de manera visual –en la enunciación– la conformación dicotómica, dualista y, finalmente, integradora de la visión de mundo del vate y de su poesía representada en forma de “árbol” bipartito conformando un todo, evidenciado todo ello mediante el enfoque semiótico morfosintáctico, semántico y pragmático del contenido poético.

5. Las diferencias fundamentales de la estructura de la lírica moderna tradicional (Friedrich) con la poética de Chihuailaf se encuentran en que esta última introduce:
 - a) la incorporación del bilingüismo;
 - b) la modificación de las convenciones pragmáticas de emisión y recepción del texto poético;
 - c) la incorporación en la enunciación de conectores metatextuales o evidenciales, y,
 - d) la presencia de un hablante poético colectivo que habla por sus ancestros, por la gente mayor y por su comunidad entera de modo explícito, lo cual se evidencia mediante los ya mencionados conectores metatextuales.

6. En ambos poemarios, *De Sueños Azules y Contra-sueños* y *Sueños de Luna Azul*, se conjugan el poeta, el oralitor y el traductor: poetiza lo propio y a la vez es el “cantor” que recoge la voz de sus antepasados traduciéndolos a la escritura en español y mapudungun, singularizando lo que en su origen él mismo reconoce como colectivo: su propia cultura, sin perjuicio que realice en otras oportunidades las tres actividades por separado.

7. Chihuailaf crea con su poética una nueva plataforma de enunciación a través de su bilingüismo, cruce de ambas lenguas y contenidos (v. supra), apropiándose de la lengua imperial y de sus modos de representación capaz de interferir en el discurso dominante e introducir su propia perspectiva. “Las poéticas basadas en la apropiación invaden, deconstruyen y transforman la lengua del colonizador. Esta transformación no solo afecta el idioma, sino toda la representación y toma cuerpo en el llamado “mimicry” [mimicretismo] (imitación con diferencia, podría decirse) que es una estrategia efectiva para representar la relación *ambigua* entre el colonizado y el colonizador. La larga y continua imposición de los valores del colonizador motiva al colonizado a que se apropie de estos valores o que al menos los imite. Sin embargo, debido a la diferencia (otredad) del colonizado, se sobreentiende que su “imitación” siempre será imperfecta y carente de autenticidad. De manera que el “mimicry” puede llegar a ser la deliberada re-formulación del discurso imperial, se acerca así más a la parodia que a la imitación y, consecuentemente, el discurso imperial queda truncado.”¹⁵⁶.

¹⁵⁶ Cfr. Silvia Nagy-Zekmi, *Cuadernos Americanos*, op. cit., 2003. (La palabra entre corchetes es mía). En este sentido, Chihuailaf va más allá de las dificultades planteadas por Deleuze y Guattari a propósito de lo que ellos llaman “literatura menor” –expresión usada por Kafka–, que es un tipo de literatura escrita en una lengua de una minoría dentro de una comunidad mayoritaria que habla otra lengua y que, por tanto, se ve siempre afectada por una fuerte desterritorialización, en donde todo es interpretado por la colectividad mayoritaria como “político” y cuya enunciación es

8. Hay una toma de conciencia por parte de algunos intelectuales mapuche – como Ana Ñanculef, Cristián Cayupán, Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén, Rodrigo Levil y María Catrileo, entre otros–, de la necesidad de nuevas categorizaciones y nombres respecto de los estudios del discurso mapuche realizados dentro de la cultura mayoritaria en el ámbito de la lingüística, literatura, antropología y estudios culturales, en general, sobre su cultura, según lo declarado por escritores y estudiosos mapuche de diferentes disciplinas (v. supra). En este sentido, tal vez muy pronto estaremos hablando, específicamente en nuestra área de estudio, de una etnocrítica discursiva o literaria, o, derechamente, de una teoría literaria sobre (etno) literatura mapuche...
9. Nuestra hipótesis de trabajo queda evidenciada, toda vez que los intentos de desprendimiento descolonial y epistémico y la permanencia del mimicretismo se transversalizan de manera explícita e implícita en la poética de Chihuailaf a pesar de los esfuerzos discursivos y pragmáticos por la integración de ambas culturas.
10. El diálogo franco y el reconocimiento de la cultura mapuche y de su problemática por parte de los

de carácter colectivo. Véase en *Kafka. Por una literatura menor*. México: Ediciones Era, 1990, segunda reimpresión.

actores políticos e instituciones del Estado chileno se ven obnubilados y poco fructíferos por el desconocimiento de las categorías y presupuestos epistemológicos de la cultura mapuche. También por el intento constante del Estado por occidentalizar dicha cultura, a pesar de los esfuerzos de intelectuales mapuche, especialmente de Chihuailaf en *Recado Confidencial a los chilenos*¹⁵⁷, donde, de acuerdo con Juan Manuel Fierro, “..., la misma lengua que sirvió para el despojo y la segregación, ahora aprendida, podrá ser utilizada como factor de resistencia, denuncia y reivindicación, pero también como en *Recado*: para hacer sentir una voz que invita a **dialogar**, a buscar una forma de **entendimiento**.”¹⁵⁸.

11. El Estado chileno ha sido en el tiempo, retóricamente, “entimemático”,¹⁵⁹ esto es, ha utilizado en sus discursos “lugares comunes” aceptados y aceptables por la “doxa” chilena. Pero, en conse-

¹⁵⁷ Elicura Chihuailaf, *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1999.

¹⁵⁸ Cfr. Juan Manuel Fierro, “Recado confidencial a los chilenos: un proceso de transculturación y translocalización discursiva”, en Geeregat y Betancur, *Interpelaciones (des)atadas...* Op. cit., 2017, págs. 134 y ss. (Las negrillas son mías).

¹⁵⁹ Ver de Jorge Lagos y Luis Galdames, “Entimemas y principios andinos en los mitos de Huarochiri”. *Estudios Filológicos* N° 42. Valdivia: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile; 2007, págs. 95-107. Véanse también específicamente sobre “entimemas” a Aristóteles, *Primeros analíticos. Obras Completas*. Buenos Aires: Ediciones Florida, 1947; a Roland Barthes, “El efecto de realidad”, en *Lo verosímil*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1972 e *Investigaciones Retóricas. La antigua retórica*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1974.

cuencia, en la práctica no ha atendido debidamente los problemas emanados y presentados desde los constructos sociales históricos provenientes de los pueblos originarios, en general, y de los mapuche, en particular. Constructos sociales históricos que demandan un efectivo reconocimiento de que “son” y “están”; un respeto de su etnia; una horizontalidad de trato y aceptación no tan solo discursiva de sus costumbres, su lengua y territorios, en definitiva, de su cultura.

12. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) firmado por el Estado chileno en 2009 –citado en el presente trabajo (v. supra)– ha avanzado en aspectos relevantes lentamente, y ese ritmo es disonante con las necesidades y expectativas de las comunidades mapuche.

La afectación de la comunidad mapuche en el tiempo también ha sido por la oralidad de su lengua, que inicia su escritura formalizada de manera más completa, aproximadamente, en la primera mitad del siglo XX y que, antes, y frente a la cultura hispánica que llega al continente con su propia escritura desarrollada desde siglos, por lo tanto, capaz de formalizar la historia y la ficción y todo otro tipo de discursos –cultura logocéntrica, como ya se ha dicho (v. supra)–. Esto produce en el pueblo mapuche la percepción de un estado de situación de inferioridad frente al invasor; por tanto, nuestras raíces chilenas se anclan en este espectro

de desmedro y desprotección frente al extranjero –no tan solo español– y la visión de superioridad de este último que llega hasta nuestros días, y que traspasa las fronteras de las comunidades mapuche para afectar a los mestizos, criollos y huincas hispanohablantes nativos, en general.

Estamos en la actualidad, entonces, por un lado, marcados histórica y poéticamente por una ascendencia mapuche resiliente que tuvo que enfrentar las miserias y horrores de una guerra contra un poderoso conquistador; y por otro lado, desde occidente –guardando las proporciones de tiempo y espacio– nuestra ascendencia histórica y poética desde la *Iliada* y la *Odisea*, atribuidas a Homero, procedentes también de la oralidad. Recordemos que ambas epopeyas fueron conocidas oralmente, de acuerdo a los datos existentes, entre 1.200 y 2.000 años a.C. y escritas, aproximadamente, solo 800 años a.C. cuando ya se había creado el alfabeto griego. Por tanto, por ambos flancos de nuestra ascendencia cultural tenemos una situación original de oralidad y, también por ambos lados, la experiencia histórica y literaria de guerras, miseria, muertes y horrores, esta vez, entre aqueos y troyanos.

El poeta invoca a la divinidad en la *Iliada* para que cante la perniciosa ira de Aquiles por su enojo con el rey Agamenón, quien le arrebató a Crises –sacerdote de Apolo– su hija Briseida y la convirtió en cautiva y esclava, produciendo la cólera en el hijo de Zeus. Agamenón desprecia al sacerdote y se niega devolverle a su hija:

“Canta, ¡oh! diosa, la cólera¹⁶⁰ del Pelida Aquiles –¡que mal haya!– que infligió a los aqueos mil dolores y muchas almas de héroes esforzados precipitó al Hades, y de sus cuerpos el botín hacía de perros y de todas las aves de rapiña, y el designio de Zeus se iba cumpliendo desde el primer momento en que se separaron, después de una disputa, el Atrida, caudillo de guerreros, y Aquiles que es vástago de Zeus. (Iliada I 1-7).”¹⁶¹.

Nuestros orígenes literarios culturales occidentales se remontan a la cultura grecolatina, desde donde procede la lengua castellana, que conlleva la tragedia de la guerra, del amor y del odio producto de la cólera, la arrogancia y la soberbia.

Los afanes expansionistas e imperiales provocan en nuestro continente guerras y destrucción de culturas completas, y aquellas que lograron sobrevivir, como la cultura mapuche, aun continúan luchando por conservar el espacio territorial reducido dejado por los conquistadores y descendientes y por los efectos actuales de un sistema económico

¹⁶⁰ μῆνις, ‘menis’: Para muchos estudiosos que tradujeron del griego a los latines de la época, en griego ‘menis’ significa ‘depresión’ y no cólera ni ira. En algunas versiones de la Iliada van a aparecer indistintamente una u otra traducción de dichos conceptos.

¹⁶¹ *Iliada*. 1991/2004. Traducción de Emilio Crespo. Madrid: Editorial Gredos. Aquiles, pareja de Briseida, es bisnieto de Zeus, hijo de Peleo, un mortal, con una diosa del océano, Tethis, hija del antiguo dios del océano, Nereo, y de la oceánide Doris, diosa del mar. El origen híbrido de Aquiles también forma parte del imaginario o metáfora cultural de occidente, pues es mestizo, mezcla de humano y divino, por tanto, de mixtura racial y también sexual: su más grande amor, cuenta la leyenda, como parte de las costumbres griegas aceptadas, fue Patroclo, un joven mortal de origen griego.

importado instalado y reforzado por la mezclada descendencia. En palabras de Raúl Zurita: “Tenemos una lengua, el castellano, que hace quinientos años se impuso a sangre y fuego sobre este continente. Y cada vez que hablamos, de una u otra forma, traemos el recuerdo de esa especie de gran cataclismo que significó la conquista.”¹⁶²; pero luego, en Chile, nos renació otra lengua, que en su origen fue oral, como el griego y muchas otras, pero que se hizo oralitura para que el poeta mapuche Chihuailaf –junto a otros escritores y escritoras mapuche– pudiera escribirla y dejar testimonio de su presencia actual y ancestral, de su riqueza poética, histórica, musical, religiosa, obituarial, ritual, culinaria, medicinal: cultural, en definitiva, y así poder decirle a su comunidad qué son las palabras de acuerdo a sus Antepasados y mandararlos para que, a través de ellas, dialoguen con el winka:

“ASÍ TRASCURREN MIS SUEÑOS/ MIS VISIONES”

Las palabras son el sonido
Del Kultrun
me están diciendo mis Antepasados
pues se sujetan en el misterio
de la sabiduría
Por eso con tu lenguaje florido

¹⁶² Raúl Zurita en J. A. Epple, “Transcribir el río de los sueños (entrevista a Raúl Zurita)”. *Revista Iberoamericana*, vol. LX, N°168-169, julio-diciembre de 1994, págs. 876-877.

Conversarás con los amigos
e irás a parlamentar con los winka.

**“FEMGECHI AMULEY ÑI PEWMA/ ÑI
PELON KINTUN”**

Ti zugun ta Kultrun zugun
Kechiley
fey feypiyeenew ñi pu Kuyfikeche
welu gvnewkvley ñi kizu kimneeel
chi kimvn mu egvn
Feymew tami azkan kimvn mew
Nvtramkay mu tami pu wenviemu
ka fey weupimeamy pu wigkaemu.

7. BIBLIOGRAFÍA

A) PRIMARIA

Chihuailaf, Elicura. 2021. *De Sueños Azules y Contrasueños*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Chihuailaf, Elicura. 2008. *Sueños de Luna Azul*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos.

B) SECUNDARIA

Añiñir Guiltraro, David. 2018. *Mapurbe Venganza a Raíz*. Santiago: Pehuén Editores, segunda edición.

Arango-Isaza, Epifanía et al. 2023. “The genetic history of the Southern Andes from present-day Mapuche ancestry.”. *Cell Biology*. Universität Zürich, Pontificia Universidad Católica de Chile e Instituto Max Plank de Antropología Evolutiva de Leipzig.

Aristóteles. 1947. *Primeros analíticos. Obras Completas*. Buenos Aires: Ediciones Florida.

..... 1974. *Poética*. Traducción de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, S.A.

Bacigalupo, Ana Mariella. 1995. “Ngünechen, el concepto de Dios Mapuche”, en Revista *Historia*, Vol. 29, Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.

Barthes, Roland. 1972. “El efecto de realidad” en *Lo verosímil*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.

..... 1974. *Investigaciones Retóricas. La antigua retórica*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.

Bengoa, José. 2006. *La comunidad reclamada. Identidades, utopías y memorias en la sociedad chilena*. Santiago de Chile: Catalonia Ltda.

Carrasco, Iván. 1982. “La poesía de Neruda: búsqueda del fundamento”. *Documentos Lingüísticos y Literarios* N° 8. Valdivia: Universidad Austral de Chile.

..... 1995. “Las voces étnicas en la poesía chilena actual”. *Revista Chilena de Literatura*, N° 47. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

..... 2003. “La poesía etnocultural en el contexto de la globalización”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXIX, N° 58. Lima-Hanover, 2do. Semestre.

..... 2017. “La construcción de la literatura mapuche”
(Artículo publicado originalmente en Revista Canadiense de
Estudios Hispánicos 39.1 (otoño 2014). También en Orietta
Geeregat y Sonia Betancour Editoras: *Interpelaciones
(des)atadas. Elicura Chihuailaf y la palabra urgente*.
Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.

..... 2019. *Poesía Mapuche Mundos Superpuestos*.
Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile.

Carrasco, Hugo. 1996. “El mito del Estado Mapuche: discurso
público y poesía”. *Actas IX Congreso Internacional de
Estudios Literarios, SOCHEL: 56-61*. Valdivia: Instituto
de Lingüística y Literatura, Universidad Austral de Chile.

..... 2002. “Rasgos identitarios de la poesía mapuche
actual”. *Revista Chilena de Literatura* N° 61, Santiago de
Chile: Universidad de Chile.

..... 2017. “Rasgos identitarios de la poesía mapuche
actual”. Sonia Betancour y Orietta Geeregat (Editoras),
*Interpelaciones (des)atadas. Elicura Chihuailaf y la
palabra urgente*. Temuco: Ediciones Universidad de La
Frontera.

Carrasco, Hugo; Contreras, Verónica y García, Mabel. 1998.
“Elementos constitutivos de la matriz simbólica en
tres relatos míticos mapuches”. *Estudios Filológicos*

N° 33. Valdivia: Facultad de Filosofía y Humanidades,
Universidad Austral de Chile.

Calsamiglia, Helena y Tusón, Amparo. 1999. *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona: Editorial Ariel, S. A.

Coña, Pascual. 2017. *Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago de Chile: Pehuén Editores, décima edición.

Chiguay Carrillanca, Paula. 2012. *El retorno al Azul y el Mapuche urbano: dos identidades mapuche desde la poesía*. Punta Arenas: Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud. Departamento de Educación y Humanidades, Universidad de Magallanes. Buscar en Link: http://www.umag.cl/biblioteca/tesis/chiguay_carrillanca_2012.pdf

Chihuailaf, Elicura. 1999. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

..... 2003. "Introducción. En el azul de la palabra". Mabel García y Sylvia Galindo, editoras. *Poesía Mapuche. Las raíces azules de los antepasados. Sebastián Queipul Quintremil. José Santos Lincomán Inaicheo. Anselmo Raguileo Loíncopil*. Temuco: Universidad de La Frontera.

..... 2020. *La vida es una nube Azul*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1990. *Kafka. Por una literatura menor*. México: Ediciones Era, segunda reimpresión.

Derrida, Jacques. 1971. *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

..... 1997. *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Buenos Aires: Editorial Manantial.

Eliade, Mircea. 1967. *Lo Sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.

Eco, Umberto. 1981. *Lector in fabula*. Barcelona: Lumen.

Fierro, Juan Manuel. 1992. “Un proceso de metalectura. Entrevistas a Elicura Chihuailaf”. *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, N° 5; Universidad de La Frontera.

..... 2017. “Recado confidencial a los chilenos: un proceso de transculturación y translocalización discursiva”. Betancour y Geeregat (Editoras). *Interpretaciones (des) atadas. Elicura Chihuailaf y la palabra urgente*. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.

Foxley, Carmen. 1981. *Estilo. Texto. Escritura*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Frankl, Víctor. 1963. *El “Antijovio” de Gonzalo Jiménez de Quezada y las concepciones de realidad y ocidad en la época de la Contrarreforma y el Manierismo*. Madrid: Editorial Cultura Hispánica.

Friedrich, Hugo. 1959. *Estructura de la lírica moderna*. Barcelona: Seix Barral.

Hozven, Roberto. 1978. *El estructuralismo literario francés*. Concepción: Universidad de Concepción.

García, Mabel. 2006. “El discurso poético mapuche y su vinculación con los “temas de resistencia cultural”. *Revista Chilena de Literatura* N° 68. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

..... 2017. “El *pewma* en la poesía mapuche”. Betancour y Geeregat (editoras). *Interpelaciones (des)atadas. Elicura Chihuailaf y la palabra urgente*. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.

..... 2021. “Transformaciones estéticas en la poesía mapuche contemporánea”. *Revista Chilena de Literatura* N° 104; Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Hernández, Arturo y Ramos, Nelly. 1997. *Mapuche Lengua y Cultura*. Diccionario Mapudungun-Español-Inglés. Santiago de Chile: Pehuén Editores.

Kaltmeier, Olaf. 2022. *Resistencia mapuche. Reflexiones en torno al poder. Siglos XVI a XXI*. Santiago de Chile: Editorial Pehuén, primera edición.

Lagos, Jorge. 1986. “Los shifters en *La Araucana*”. *Estudios Filológicos* N° 21. Valdivia: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile.

..... 1989. “Etnografía Literaria: una aproximación a los estudios literarios sobre el relato oral mapuche” en *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*. N° 3. Temuco: Universidad de La Frontera.

..... 1992. “Proposición teórico-metodológica para un estudio empírico sobre estética de la recepción. Informe de un caso.”. *Estudios Filológicos* N° 27. Valdivia: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile.

..... 1998. “Códigos y variantes de códigos estéticos en estudiantes de Enseñanza Media”. *Estudios Filológicos* N°33, Valdivia: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile.

..... 1998. (*Reseña*) “El espejo del olvido”. *Estudios Filológicos* N° 33. Valdivia: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile.

- 1999. “Singularidad y heterogeneidad en Purgatorio de Raúl Zurita (1979)”. *Estudios Filológicos* N° 34. Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- 2002. “Lectura deconstructiva del “Poema 6” de Pablo Neruda y de su crítica literaria”. *Estudios Filológicos* N° 37. Valdivia: Universidad Austral de Chile, págs. 251-259.
- 2003. *La metalepsis y la actividad cooperativa del lector empírico*. Anejo N°16 de *Estudios Filológicos*. Valdivia: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile.
- Lagos, Jorge y Galdames, Luis. 2007. “Entimemas y principios andinos en los mitos de Huarochirí”. *Estudios Filológicos* N° 42. Valdivia: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile.
-2010. “Retórica de la imagen en *Anteparaiso* de Raúl Zurita”. *Estudios Filológicos* N° 45. Valdivia: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile.
-2011. “Postcolonialidad y descolonialidad en *Loco Afán. Crónicas de Sidario* de Pedro Lemebel”. *Revista Alpha* N° 33, Osorno: Universidad de Los Lagos, págs. 105-114.

- 2012. (Reseña) “Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad”. *Revista Alpha* N° 35. Osorno: Universidad de Los Lagos, págs. 210-2014.
- Lagos, Jorge y Rojas, Daniel. 2012. “Proceso de actualización de un Ensayo de Roberto Bolaño”. *Estudios Filológicos* N°50. Valdivia: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile, págs. 39-56.
- Lagos, Jorge; Soza, Ana María; Zepeda, Sebastián y Rojas, Daniel. 2014. “Una aproximación semiótica empírica a la comprensión lectora”. *Estudios Filológicos* N° 53. Valdivia: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile, págs. 69-89.
- Lagos, Jorge. 2014. *Interpretación semiótica de un drama contemporáneo*. Arica: Ediciones Universidad de Tarapacá.
- 2014. “La hermenéutica en la teoría medieval del texto”. *Revista Límite* N° 31. Arica: Ediciones Universidad de Tarapacá, págs. 3-8.
- 2017. “Descolonialidad en *Purgatorio* y *Anteparáiso* de Raúl Zurita”. Benoit Santini (Editor): *Raúl Zurita. Obra Poética (1979-1994)*. Francia: Universidad de Poitiers. Colección Archivos, N° 67. CRLA-Archivos, ISBN 2.910050-55-6, págs. 55-70.

- 2017. “Dicotomía y dualidad cuerpo/alma en *Desolación* de Gabriela Mistral”. *Semiologías en/desde el desierto*. Arica: Ediciones Universidad de Tarapacá y Ministerio de Educación (Chile).
- Lotman, Yuri. 1970. *Estructura del Texto Artístico*. Madrid: Ediciones Istmo.
- Lyotard, Francois. 1989. *La Condición Posmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra
- Marimán, Pablo et al. 2006. ¡... Escucha, *winka...!* *Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Marcuse, Herbert. 2005. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- Martín Correa, Martín. 2021. *La historia del despojo. El origen de la propiedad particular en el territorio mapuche*. Santiago de Chile: Pehuén Editores.
- Marvin, Harris. 1981. “Emic, etic y la nueva etnografía”. *El desarrollo de la Teoría Antropológica: Una Historia de las teorías de la cultura*. España. Siglo Veintiuno Editores.
- Mignolo, Walter. 1978. *Elementos para una teoría del texto literario*. Madrid: Editorial Crítica.

..... 1981. “El metatexto historiográfico y la historiografía indiana”. *Modern Languages Notes*. Vol. 96, 2. (Mayo).

Mignolo, Walter (Comp.). 2005. “El pensamiento descolonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto”. Texto cedido por Walter Mignolo para el depósito de pensamiento de TRISTESTÓPICOS. Creative Commons.

..... 2009. *La teoría política en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

..... 2010. *Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Mora, Héctor y Samaniego, Mario. 2018. *El Pueblo Mapuche en la Pluma de los Araucanistas*. Santiago de Chile: Editorial Ocho Libros SPA.

Mora, Ziley. 2006. *Magia y Secretos de la mujer mapuche. Sexualidad y sabiduría ancestral*. Santiago de Chile: Uqbar editores.

Moyano, Adrián. 2016. *De mar a mar. El Wallmapu sin fronteras*. Santiago de Chile: Lom ediciones.

Nagy-Zekmi, Silvia. 1996. “¡Vienen los huincas a guerrear!”. El testimonio femenino mapuche como género de resistencia”. *Lengua y Literatura Mapuche* N° 7. Temuco: Departamento de Lenguas, Literatura y Humanidades. Universidad de La Frontera.

..... 1997. (Editora) *Identidades en transformación: El discurso neoindigenista de los países andinos*. Universidad de Quito: Biblioteca Abya-Yala.

..... 2001. “Ángel Rama y su ensayística transcultural(izadora) como autobiografía en clave crítica”. *Revista Chilena de Literatura* N° 58.

..... 2003. “Estrategias postcoloniales: la deconstrucción del discurso eurocéntrico” en *Cuadernos Americanos* (0185-156x), vol. 1 (97), 11-20. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC), UNAM.

..... 2004. *Paradoxical Citizenship. Edward Said*. New York: Rowman y Littlefield, Publishers, Inc.

..... 2007. “Nuestro norte es el sur: articulaciones de identidad en la postcolonia”. *Diálogo Andino* N° 30. Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas, Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de Tarapacá, Arica-Chile.

- Neira, Hernán. 1998. *El espejo del olvido: ensayos americanos*. Santiago: Dolmen Ediciones.
- Nómez, Naín. 2017. “Chihuailaf y el recado acerca de la memoria, los sueños y los cantos”. Betancour y Geeregat (editoras). *Interpelaciones (des)atadas. Elicura Chihuailaf y la palabra urgente*. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.
- Ñanculef, Ana y Cayupán, Cristian. 2016. *Kuifike Zugu Discursos, relatos y oraciones rituales en mapuzugun*. Temuco: Comarca Ediciones.
- Pacheco, Víctor Hugo. 2017. “Carlos Mariátegui: el problema de las razas y la comunidad”. *Escrituras Americanas*. Santiago de Chile: Revista del Departamento de Filosofía, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Vol. 2 N° 2.
- Parra, Elizabeth et al. 2021. *Semiótica en Chile. Cartografía 1990-2015*. Chile: Ediciones Escaparate SpA, 2021. ISBN: 978-956-394-055-8.
- Parra-Cubides, Leonardo. 2023. “Rupturas y continuidades de la necropolítica: una revisión de la producción académica en Iberoamérica (2017-2021)”. *Revista Encuentros*. Vol. 21-01. Universidad Autónoma del Caribe. Doi: 10.156654 encuen. V. 21i01. Enero-junio.

- Pinto Rodríguez, Jorge. 2020. *La Araucanía. Cinco siglos de historia y conflictos no resueltos*. Santiago de Chile: Pehuén Editores.
- Promis, José. 1995. *Testimonios y documentos de la Literatura Chilena*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Prieto, Antonio. 1975. “La consideración semiológica”, en *Morfología de la novela*. Barcelona: Ensayos/Planeta.
- Quiñones, Ximena y Gálvez, Judith. 2014. *Pasado y presente de la Economía Mapuche Rural en Chile. Elementos de análisis para la comprensión de un conflicto mapuche*. Talca: Cuadernos académicos UCMAULE. Ediciones Universidad Católica del Maule.
- Reyes, Graciela. 1997. *Los procedimientos de cita: citas encubiertas y ecos*. Madrid: ArcoLibros, S.L.
- Romera Castillo, José. 1974. *El comentario de textos semiológico*. Madrid: Sociedad Española de Librería.
- Said, Edward W. 2016. *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Salas, Adalberto. 1983. “Dos cuentos mitológicos mapuches: el Sumpall y el Trülke Wekufü: una perspectiva etnográfica”, en *Acta Literaria*. N° 8, Concepción: Departamento de

Español, Facultad de Educación, Humanidades y Arte,
Universidad de Concepción.

Todorov, Tzvetan. 1987. *La Conquista de América. La cuestión del otro*. México: Siglo XXI Editores.

Tuhiwai Smith, Linda. 2016. *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Valenzuela, Pedro Armengol. 2018. *Glosario Etimológico Originario*. Pontificia Universidad Católica de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile (670 páginas).

Villena, Belén. 2014. *El mapudungun de Santiago de Chile: creación neológica y vitalidad interna*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Vergara Báez, Esteban. 1990-1991. “Ayer de Juan Emar: una escritura antilogocéntrica”. *Logos* N° 3-4, I semestre de 1990 y II semestre de 1991. Concepción: Universidad del Bío-Bío.

Ramonet, Ignacio. 1999. “El pensamiento único”. *IneTemas*. Publicación del Instituto de Estudios Transnacionales de Córdoba. España: Año VI. N° 6.

Ricoeur, Paul. 1987. *Tiempo y narración*. Madrid: Cristiandad.

Rincón, Carlos. 2000. “Metáforas y estudios culturales” en Mabel Moraña/Editora: *Nuevas Perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio/ Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Wallerstein, Immanuel. 2001. “El eurocentrismo y sus avatares: Los dilemas de la ciencia social”. Mignolo, W. (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Zapata, Claudia. 2021. “Recados descolonizadores desde la Mapurbe: Daniela Catrileo, Camila Huenchumil y Daniela Millaleo”. *Estudios Filológicos* N° 67. Valdivia: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile.

7.1 BIBLIOGRAFÍA DIGITAL

Censo de 2017 en sección cultura del 06 de junio de 2022: www.elmostrador.cl/cultura

Chimamanda Ngozi Adichie: “El peligro de una sola historia.”
https://www.youtube.com/watch?v=sYItZ3bTosU&ab_channel=Fundaci%C3%B3nIdeasparalaPaz

Diario El Austral de Temuco: <http://www.australtemuco.cl/impresión/2018/12/19/full/cuerpo-principal/22/> Entrevista a Elicura Chihuailaf

Guerrero Rivera, Javier y Guzmán Chaves, Juan Pablo. “Oraliteratura del sur del Tolima como literatura de frontera: más allá de la colonialidad epistémica.” *La Palabra* 45 (2023). https://revistas.uptc.edu.co/index.php/la_palabra/article/view/14156

Reina, María Cecilia. 2022. “Una transversalización de la Educación Ambiental Integral en movimiento” en *Actas de XIII Seminario Internacional Políticas Memoria. Memorias y Derechos Humanos*. Argentina. <http://contidderhuman.jus.gov.ar/2021/08/seminario-xiii-ponencias.php>

Saraceni, Mario. “The Problem with English.” *Aeon Newsletter* <https://aeon.co/essays/how-do-you-decolonise-the-english-language>

Suazo Salazar, Isabel www.ecovisiones.cl Google ecovisiones
Kalfu Malen EN LOS BOSQUES SAGRADOS DE LAS
CUMBRES DEL SUR. 04/05/2023.}

8. ANEXOS

- A. Enlaces de entrevistas de Matilde Burgos, periodista, a Elicura Chihuailaf:

10/05/22 y 25/07/22, respectivamente:

<https://m.facebook.com/cnnchile/videos/8m-matilde-burgos/680192936730650/>

<https://es-la.facebook.com/cnnchile/videos/la-emotiva-entrevista-de-matilde-burgos-a-m%C3%B3nica-gonz%C3%A1lez-los-malos-se-disfrazan/588026218389344/>

- B.** Homenaje del Senado de Chile al poeta Premio Nacional de Literatura, Elicura Chihuailaf. Diciembre de 2021. (Fotos y extracto del discurso de Elicura Chihuailaf en el Senado de Chile).



Homenaje 2021



Mari Mari pu peñi, pu lamgen. Mari mari kompu Che tvfachi trawvn mew, tvfachi nvtramkanmew fachantv, wvle, rumel...Zuguaiñ ka mollfvñche zugun fewla. Tañi rofvlam ta kvpayiñ. Azkintuafil ta Mapu kainkañpeal fey mew. Kvpayiñ Ko ñi fvn taiñ rakizuam. Neyen tati tukulpan fey taiñ neyvn.

Buenas tardes hermanos, hermanas, amigos, amigos. Buenas tardes a toda la gente que se encuentra en esta reunión, en esta conversación de hoy, de mañana, de siempre...En esta ocasión tendremos que hablar en castellano. Todos los seres vivos hemos venido para abrazarnos; a contemplar la Tierra y a defenderla hemos venido. Semilla de Agua es nuestro pensamiento; brizna de la memoria es nuestro respirar.

Muchas gracias, Senadores, Senadoras, amigos y amigas.

En pocas oportunidades he sentido la emoción de este instante. Cuando se me habló de la posibilidad de este homenaje –Alejandro Beltrán mediante, profesor de un liceo que lleva el nombre de un gran poeta con sobrados merecimientos para haber sido premio nacional de literatura, Jorge Teillier–, se me dijo que podía aceptar o no la invitación, seguramente por lo que ustedes han comentado en sus conversaciones de esta tarde. Pero, conforme a la enseñanza, las conversaciones, los cantos, los cuentos, las adivinanzas, los consejos de nuestra gente mayor, de mi abuelo, que era el lonco de nuestra comunidad, este ofrecimiento lo entendí no a mi persona, sino como un cambio o el principio del cambio de un paradigma, porque en este instante estoy en un lugar que, como también se ha recordado, ha dictado leyes que han insistido en la violencia hacia nuestros pueblos nativos.

Qué es ser un pueblo nativo? Es simplemente tener memoria; recordar que, como dice nuestra gente, nadie elige, nadie eligió, nadie elegirá nacer en un tiempo determinado, en un lugar, un color, una historia, un idioma o una visión de mundo. Pero tenemos una tarea, nos dicen, que es conocer lo que nos ha tocado, porque conocer es la única posibilidad de amar aquello y de, por lo tanto, amarnos a nosotros mismos. ¡Cómo podemos hablar de diversidad si no tenemos ternura por nosotros mismos! Nuestra gente dice “debemos tener amor por todo lo que está en torno de nosotros”, porque nosotros somos la naturaleza, pero no el centro; somos uno más entre todos los seres vivos, incluidos aquellos aparentemente inanimados, como las piedras, como los

minerales, como los ríos, como los bosques, como los insectos, como los virus, como las bacterias, como los pájaros, como las estrellas. Hay un orden natural, que no es el que pretende instalar la denominada “autoridad”; el orden natural es el que nos muestran los árboles en el bosque, las piedras y –reitero– las estrellas, porque nosotros somos una conversación entre el infinito y aquello percedero, que es la madre-padre tierra. Cuando hoy se habla de conflicto, la autoridad olvida, subsume esa profunda realidad. Y lo digo tal vez con algo de enojo, jamás con odio; lo digo porque el conflicto no lo han instalado nuestros pueblos, sino el Estado. Y esto, les digo, es transversal y universal. Hoy lo sabemos bien, pues este momento pandémico nos lo ha enseñado.

Hoy la metáfora se transforma en realidad. Somos una aldea, el mundo es una aldea, y es hora de comprender que el ser humano, sin excepción, proviene de pueblos nativos. En cada ser humano, de cualquier color, de todos los hermosos colores, conversa un ser nativo. Y es hora de comenzar a escucharlo, es hora de comenzar a amar a ese ser nativo, para entonces amar y comprender que, cuando hay amor, la respuesta es más amor, que cuando hay violencia, la respuesta, en defensa de esa madre-padre que nos ha dado todo, es la rebeldía.

Lo digo con mucho cariño, pero a la vez con mucha fuerza: para que termine la violencia, se tiene que terminar con la violencia. El Estado tiene que asumir que el conflicto lo ha creado el Estado. Yo distingo dos Chiles: uno, el Chile superficial y enajenado, que instaló un gran problema conceptual, ya referido aquí, teniendo como concepto central el desarrollo. Nos convocan a trabajar por un

desarrollo, pero no ponemos sobre la mesa cómo estamos comprendiendo ese concepto.

Ese es el Chile que yo llamo “superficial y enajenado”, porque quienes lo vivimos en los distintos lugares de este país, hoy aún llamado “Chile”, sabemos que el desarrollo tiene que ver con la defensa de la naturaleza, es decir, con la defensa de nosotros mismos. Cuando se desdeña la oralidad, vuelve otra vez la pregunta: ¿qué pueblo, en qué lugar del mundo, ha comenzado escribiendo? ¿No es acaso todo ser humano el que, parado frente al universo, se pregunta esto a cada instante, todos los días? Tendríamos que actuar en consecuencia, para ir develando, en conjunto, en conversación, ese misterio, que nos preocupa.

Parados frente al universo estamos todos, todas las generaciones, pasadas, presentes, futuras; estamos allí preguntando: ¿de dónde venimos?, ¿hacia dónde vamos? Entonces, este Chile, superficial y enajenado —y no hablo solamente de este; lo nombro porque es lo que nos toca en lo inmediato, pero esto ocurre en todo el mundo—, ha impuesto conceptos unilaterales, también de educación, de justicia, olvidando la legitimidad; ha levantado una muralla con conceptos unívocos, que no nos ha dejado vernos, o, para ser más precisos, que no le ha permitido a la chilenidad, profunda en este caso, que es la mayoría, vernos, y verse?

Desde hace ya por lo menos tres décadas me he declarado un escéptico optimista. Escéptico frecuentemente, pero sosteniendo siempre la esperanza.

Hoy día se vive un instante histórico, como cada día, como cada minuto, como cada segundo, pero “Histórico” con mayúscula. Porque, se quiera o no, hay un cambio de paradigma.

Por fin parece que en este lugar, y ojalá en el mundo, se comienza a optar por la conversación. Yo espero que así sea. Que este libro, que tendrá que ser poético, escrito con palabras poéticas, que es la Nueva Constitución, ponga como centro la necesidad de la conversación; esta conversación que se ha ido perdiendo, que tendría que estar sobre la mesa de las autoridades en primer lugar, para resolver, como ya se dijo, los conflictos, sobre todo cuando se trata de las instituciones del Estado, el cual, recordemos, usurpó un territorio. Y eso requiere una reparación y requiere, sobre todo, una conversación, que estamos esperando.

En lo particular, en el pueblo mapuche, ustedes saben, está en la historia la celebración de parlamentos, que nuestro pueblo, nuestros consejos instalaron; se entregaron a esa conversación con el imperialismo español de entonces, tan feroz como el de Estados Unidos hoy. Luego se hicieron parte, también, del parlamento con el Estado chileno. El imperialismo supo respetar los acuerdos, en gran parte, lo cual no ocurrió con el Estado chileno. Entonces, les hago un llamado a ustedes, como autoridades. Me emociona, como les decía al comienzo, que todos los sectores se hayan parado en esta mesa, a la que me han invitado.

Ahí aparece el ser humano. Lo sentí, y me emocionó mucho, porque aparece el ser humano, y lo veo, como les

dije, parado, haciéndose esa pregunta ante el universo. Porque finalmente en nosotros vive, como nuestra gente sabe, el Kalfü epeu, un hermoso relato, poco conocido, que es el relato del azul, que nos dice que el espíritu mapuche vino, como todo espíritu, desde el azul, pero no desde cualquier azul, sino desde el azul del oriente, desde donde se levantan la luna y el sol, que es la dualidad que nos rige y que llega a instalarse en su casa transitoria que es nuestro cuerpo; cuerpo que está representado por el corazón, que es como una piedra no pulimentada. Y como el espíritu viene del universo, posee el agua de las palabras, la capacidad de entender el habla, del cual es parte. Entiende el habla de la naturaleza. Nos dice por qué la conversación es fundamental para todos los pueblos nativos, para todos los pueblos con memoria: porque el espíritu posee esa agua (denominada, en principio, como onomatopeyas), que hay que hacer fluir, para que vaya pulimentando, poco a poco, esa dura roca que es nuestro corazón. Es el trabajo que tanto requieren quienes, como ustedes, hacen uso del poder, en cualquier lugar en que se encuentren. Por eso, cuando yo hablo –porque finalmente estamos hablando– lo hago gracias a la memoria de nuestros antepasados, a los cuales recurrimos cuando hablamos y cuando silenciamos.”



C. SOBRE FLORA CHILENA A PROPÓSITO DE *SUEÑOS DE LUNA AZUL*

a) Guía de arbustos.pdf

b) http://www.chileflora.com/Florachilena/FloraSpanish/PIC_SHRUB.php .

DISEÑO E IMPRESIÓN



Lastarria N° 1550 - (582) 22 5676
Arica - Chile



UNIVERSIDAD DE TARAPACÁ
Universidad del Estado

KROM