

SUBVERSIONES DE LA LENGUA DEL ESTADO EN LA OBRA DE TRES AUTORAS MAPUCHE

*Subversion of the language of the State
in the work of three Mapuche authors*

Melisa Stocco

Universidad Nacional de Cuyo/ CONICET
meli.stocco@gmail.com

Resumen

La literatura mapuche contemporánea ha venido desarrollando un discurso de resistencia que contesta, denuncia y subvierte las diversas operaciones del discurso colonial de los Estados-nación argentino y chileno sobre “lo mapuche”. Entre esas operaciones, se destacan las ligadas a la construcción de un imaginario del “indígena” como un “otro interno” y su lugar en la historiografía oficial de ambos países como un conjunto de etnias ya desaparecidas, ya petrificadas en el pasado y mitificadas para uso de las narrativas hegemónicas de Nación, ya asimiladas hasta la supresión. En el caso de las autoras mapuche Liliana Ancalao (Comodoro Rivadavia, 1961), Rayén Kvyeh (Huequén, Malleko) y Adriana Paredes Pinda (Chaurakawin, 1970), proponemos analizar un corpus de textos que recalcan la agencia política e histórica de su pueblo obturada por el discurso estatal a partir de la reelaboración de relatos orales, personajes mítico-literarios y la figura de sus propias antepasadas.

Palabras clave: literatura mapuche; memoria; nüttram; Conquista del Desierto; Pacificación de la Araucanía.

Abstract

Contemporary Mapuche literature has been developing a discourse of resistance that answers back at the colonial gaze of the Argentine and Chilean nation-states on First Nations, which places Indigenous peoples in the official historiography as disappeared ethnic groups, petrified in the past or mythified for the use of the Nation's hegemonic narratives. We propose

to analyze a set of texts by Mapuche authors Liliana Ancalao (Comodoro Rivadavia, 1961), Rayén Kvyeh (Huequén, Malleko) and Adriana Paredes Pinda (Chaurakawin, 1970) that emphasize the political and historical agency of their people through the literary reworking of oral stories, mythical characters and the figure of their own ancestors.

Key Words: Mapuche literature; memory; *nütram*; Conquest of the Desert; Pacification of Araucanía.

En la conformación de un discurso de nación desde los centros de saber-poder de los estados chileno y argentino durante el siglo XIX, la construcción de un imaginario de los pueblos originarios o preexistentes como el “otro interno” ha sido fundamental en tanto “la idea de lo marginal dentro del estado es continua, histórica y performativa de las diferencias sociales” (Delrio et al, 2018: 11).⁴⁴ De más está decir que esa construcción no fue solo discursiva sino que se dio de la mano de políticas de exterminio y exclusión, las cuales presentan consecuencias hasta la actualidad.⁴⁵ Las campañas militares de ocupación territorial fueron acompañadas por la consolidación de un imaginario de ciudadanías de estricta ascendencia blanca y europea a partir de dispositivos institucionales tales como la academia, la ciencia y la religión que, a su vez, definieron la existencia de las poblaciones originarias como un “problema” a ser extinguido o, en el mejor de los casos, asimilado a

⁴⁴ La idea de “otro interno” se combina también con otras premisas de exclusión basadas en un criterio de nacionalización anacrónico como la de “indio chileno” para referirse a los mapuche, que Estanislao Zeballos inauguró en Argentina como discurso que legitimó la acción del ejército argentino en territorios de Pampa y Patagonia durante la llamada “Conquista del Desierto” (1879-1885) y que al día de hoy se mantiene como argumento para atacar a comunidades mapuche de *Puel Mapu* en procesos de reclamo territorial.

⁴⁵ “Como efecto de largo plazo, llegamos a un presente donde la mayor parte de las comunidades aún no posee títulos de propiedad de las tierras, aunque la misma estuviese planteada como posibilidad en los permisos de radicación y aunque la posesión y propiedad comunitaria de las mismas sea mandato constitucional desde 1994” (Briones y Delrio, 2007: 42).

los parámetros culturales legitimados desde esas mismas instituciones.

Como contrapartida, los pueblos originarios se encuentran involucrados actualmente en diversos “procesos de reemergencia”, es decir, de organización y participación como colectivos en la arena pública (Rodríguez, 2017: 1), lo cual conforma una serie de estrategias reivindicativas de su identidad por medio de diversas prácticas políticas, lingüísticas, culturales y discursivas, además de la concomitante lucha por la recuperación territorial. Esta última constituye indudablemente la cuestión de fondo en los procesos de reivindicación indígena en el contexto del “colonialismo de colonos” o “colonialismo de establecimiento” (*settler colonialism*) en países como la Argentina que, como bien apunta Gustavo Verdesio (2012), sería una noción más adecuada que la de “colonialidad del poder” para comprender los procesos coloniales del cono Sur, donde el “problema del indio” tuvo menos que ver con la explotación laboral de la población originaria que con su extinción total para ocupar sus territorios.⁴⁶

En este contexto, la literatura mapuche contemporánea desarrolla, en la diversidad de sus manifestaciones, un discurso de resistencia que contesta, denuncia y subvierte “la historicidad blanqueada de los vencedores” (Spíndola, 2011: 71) sobre “lo mapuche”. En el caso de la literatura mapuche escrita por mujeres, es relevante señalar que tiene un antecedente importante en creaciones verbales estéticas

⁴⁶ “[L]a expresión *settler colonialism* o colonialismo de colonos [...] se refiere a aquellas situaciones coloniales en las que el colonizador se instala en el territorio recientemente conquistado e intenta desplazar a los habitantes nativos. En los lugares donde ese tipo de colonialismo se da, la demanda principal de los colonizadores [...] no es el trabajo de los indígenas (cosa que ocurre en el colonialismo a secas), sino la desaparición del indígena. En esos casos, la mejor resistencia a esa demanda es el persistir, el no desaparecer de los indígenas. El constructo de la colonialidad del poder está pensado para zonas del continente que sufrieron otro tipo de colonialismo y, por lo tanto, la demanda principal en esos lugares fue por el trabajo indígena —de ahí que la resistencia haya sido variada, pero siempre o casi siempre en relación al, o alrededor del, *boycott del trabajo*— (Verdesio, 2012).

como el *llamekan* y el *machi ül*, ambos parte del acervo de la tradición oral mapuche, la cual constituye una forma viva de la expresión estética y ritual mapuche que convive con las nuevas formas de la literatura escrita. En cuanto a esta última, el libro *Horas de lluvia* de la poeta Sonia Caicheo, publicado en 1977, se constituye como primera publicación formal de una mujer de origen mapuche (Moraga, 2010: 126).

En el caso específico de la producción de las autoras aquí estudiadas, el corpus de escrituras que elaboran constituye “un territorio de comunicación intercultural, de revitalización y de reivindicación cultural” donde la tradición y los imaginarios de origen se sostienen, a la vez que son intervenidos por la complejidad y el conflicto de la interacción con la cultura hegemónica occidental que también construye a la sujeto mapuche actual (Moraga, 2010: 242). Dentro de este campo de producción literaria producida por mujeres mapuche, también afloran estrategias discursivas que pergeñan una poética de subversión de “la lengua del estado” o de “una ficción nacional desmontada” (Mellado, 2014: 22). Nos referimos a “subversión” de la lengua del Estado, en el sentido de trastocar desde el texto literario la mirada establecida por los relatos oficiales sobre la historia y la configuración de la identidad del pueblo mapuche, lo que hace patente una preocupación por producir un discurso contra-hegemónico respecto de la historia mapuche en la práctica de escritura en distintos niveles: genealógico, mítico-literario e historiográfico.

Este trabajo propone analizar la producción literaria de tres autoras mapuche contemporáneas: Adriana Paredes Pinda (Chaurakawin, 1970), Rayén Kvyeh (Huequén, Malleko) y Liliana Ancalao (Comodoro Rivadavia, 1961) en cuanto a cómo elaboran testimonio, memoria y agencia histórica en la representación de sus propias antepasadas y de personajes y sucesos históricos del pueblo mapuche, a la vez que vinculan las antiguas luchas con los actuales procesos de reemergencia y reivindicación, en tiempos en que las estrategias y políticas estatales de represión y supresión de los pueblos originarios

como sujetos de derecho siguen imperando e incluso han recrudecido.

La recuperación de la antepasada *machi*: “*Ralum I: 9*” de Adriana Paredes Pinda

Maribel Mora Curriao sostiene que el espacio de libertad para la mujer en la nación mapuche fue motivo de suspicacias entre observadores externos como los sacerdotes católicos y misioneros durante la época colonial y *a posteriori*, lo cual derivó en acusaciones “de todo aquello que esa sociedad [cristiana occidental] abominaba (el salvajismo, el libertinaje, la prostitución, la brujería, etc.) con argumentos que provenían tanto de los discursos religiosos como de los discursos científicos y del derecho” (Mora Curriao, 2010: 11).

A contrapelo de la violencia epistémica sufrida por el pueblo mapuche, en especial, por quienes dentro de las comunidades ejercían roles de sanidad como los *machi*, Adriana Paredes Pinda elabora y recupera en su poema “*Ralum I: 9*” del libro *Üi* (Paredes Pinda, 2005: 24) la voz-memoria de su bisabuela Filipa Huenuleo, *machi* desplazada de su territorio durante la llamada “Pacificación de la Araucanía” en Chile, la que constituyó un enfrentamiento militar de alcances y estrategias similares a su contemporánea “Campaña del Desierto” del otro lado de la cordillera de los Andes.

El poema inicia con una frase entrecorrida que la instancia escritural otorga a la voz de Filipa:

“Aquí nos vamos a quedar
puro monte”- dijo la que
crecía en neblinosos ríos
tronantes las tierras de arriba.

La imagen de permanecer “puro monte” hace alusión al llamado “enmontañamiento”, es decir, la huida desde los territorios de pertenencia hacia la cordillera y los bosques, zonas de difícil acceso,

para evitar la persecución y la violencia militar. Como indican Margarita Alvarado Pérez y Rodrigo Mera Moreno:

La acepción que presentan los términos "montaña", "enmontañado" y "monte" corresponde a la traducción que el mapuche hace desde el mapudungun al castellano del término *mawida*. La palabra *mawida*, definida como "monte, montaña, selva, bosque" (Augusta 1966 [1916]) y como cerro (Valdivia 1887[1606]). Así, *mawida* nombra una particular condición del paisaje reconocido por el mapuche, conjugando en un solo término dos condiciones de importancia básica para la topografía: por un lado, la montaña como forma física y lugar en el espacio y, por otro, el bosque, la selva, que cubre a la montaña" (Alvarado Pérez y Mera Moreno, 2004)

A continuación, el poema confiere otras características y elementos a Filipa que permiten terminar de caracterizarla como *machi*:

La comadrona
 cuyas muelas tuvieron a los cientoveinte
 años
 dos florecimientos.
 “-Matuknge, matuknge Filipa
 Huenuleo. La gallina coja del augurio
 nos arrebató la trilla
 el canto tricawe huracano
 la maternidad boscosa del Latúe.

La mención a “la comadrona” tiene que ver con uno de los roles que efectivamente la *machi* puede ejercer en su comunidad: la de partera. Además, los versos sugieren que la llegada del ejército chileno a los territorios de Filipa han sido precedidos por augurios que instan a la *machi* a huir: “*Matuknge, matuknge*” es en *mapudungun* una forma imperativa del verbo *matukeln*: “darse prisa” (Augusta, 1916 [1991]: 132). La gallina se presenta como el animal encargado del augurio, puesto que se trata de un ave

presente en los rituales de la *machi*. Al respecto, Ana Mariella Bacigalupo explica:

Según las nociones más tradicionales mapuche, la oveja, el caballo y el pollo son los tres animales auxiliares de la *machi*. Frecuentemente aparecen en los sueños y *perimontun* (visiones). La *machi* debe tener uno o varios de estos animales con los cuales ella intercambia saliva, sangre y respiración y son “bailados” al compás del *kultrún*. Se cree que estos animales poseen parte del espíritu de la *machi* y que le entregan fuerzas y apoyo cuando ella está enferma. También pueden enfermarse o morir en lugar de la *machi* cuando a ésta le envían mal o enfermedades” (Bacigalupo, 2001: 128).

La amenaza de la huida se presenta asociada a sus inmediatas consecuencias: el arrebatamiento de la “trilla” podría comprenderse como una metonimia de la tarea del cultivo y la posesión de caballo y ganado, actividades propias del pueblo mapuche que son interrumpidas por el desplazamiento forzado y apresurado de sus territorios. Asimismo, junto con el fin de los quehaceres cotidianos de subsistencia, a Filipa se le arrebató “la maternidad boscosa del Latúe”. Este verso hace referencia a la *Latua pubiflora*, planta alucinógena endémica de la cordillera de la costa en el sur de Chile, de gran importancia en los actos rituales de los *machi* por su utilización para entrar en estados de trance. Es decir que la tragedia del despojo del territorio implica para la *machi* la desconexión tanto de su vida ordinaria como del plano espiritual de la ritualidad en tanto debe alejarse de sus plantas y animales de poder.

La persecución de las fuerzas represivas continúa, sin embargo, y toma la forma del incendio como modo de desalojo territorial:

Ya vienen a tu monte, Filipa
 seguirás huyendo
 los bosques de Chaurakawvn, cenizas de ulmo.
 Toda la tierra
 será un gran cementerio. No volverá

tu voz
trenzada por los pájaros
a aventar sus trigos alumbrantes
al rocío de la madrugada. No
volverá tu cabellera
empapada por los sueños. De rodillas
pu nawel pu nawel
danzarán los tigres
pidiendo del trueno el arrullo. Y a la primera estrella
pedirán
los ríos galopantes de tus ojos.

Las cenizas de los bosques de *Chaurakawvn* -nombre mapuche para la región en la que actualmente se asienta la ciudad de Osorno- permiten traer a la memoria un hecho posterior a la Pacificación de la Araucanía pero que contiene los mismos elementos de violencia y desplazamiento forzado. Como bien señala Jorge Spindola:

Pinda rememora hechos históricos como la Masacre de Forrawe ocurrida en 1912 y otros desalojos seguidos de incendios de territorio y persecución de sus autoridades ancestrales. Una práctica represiva que se repite en territorio argentino, como los hechos de “El desalojo de los Nahuelpan” de 1937, cuando el ejército nacional, favoreciendo intereses ganaderos de la Sociedad Rural de Esquel, desalojó con incendios a la comunidad, cuyos pocos sobrevivientes huyeron a “enmontañarse” en parajes cordilleranos alejados (Spíndola, 2011: 71).

Los versos “Toda la tierra/ será un gran cementerio” remiten inevitablemente a los sucesos de Forrawe, que en mapudungun significa “lugar de los huesos” o “montaña de osamentas”. Este caserío a 23 de kilómetros de Osorno cuenta hoy con un cementerio indígena declarado Monumento Histórico en memoria de los 15 comuneros huilliches fusilados en 1912.

Mientras el poema elabora la memoria de los hechos de violencia, también remite en los siguientes versos al quiebre del lazo que la *machi* sostiene con la naturaleza en una interrelación corporal, no lineal e indiferenciada entre sueño y vigilia: “No volverá/ tu voz/ trenzada por los pájaros/ a aventar sus trigos alumbrantes/ al rocío de la madrugada. No / volverá tu cabellera/ empapada por los sueños”. En esta instancia, además, el poema despliega imágenes que contienen un fuerte vínculo con la cosmovisión mapuche. Por un lado, se presenta la referencia a “los tigres” o “*pu nawel*”, los cuales también son animales de poder de la *machi*. Por otro, se remite a “la primera estrella” o *Wangelen*, representación de la primera mujer mapuche, a cuyo paso, como relata Maribel Mora Curriao “florecían las hierbas [y] crecían los árboles”, lo que da cuenta de “la imagen de la mujer unida a la naturaleza y su importancia primordial” (Mora Curriao, 2010: 12) y se anuda con el recuerdo de la *machi* Filipa integrada al entorno con su cuerpo y su voz.

Hace 170 años
 se te vio relampagueando por la guerra.
 La muerte es desde entonces
 gran kvtral
 a la orilla de estas páginas.

El poema cierra con una referencia explícita a la Pacificación de la Araucanía: por un lado, se precisa el tiempo que ha pasado desde el suceso (“Hace 170 años”) y, por otro y más importante, se lo presenta sin eufemismos como lo que verdaderamente fue para el pueblo mapuche: “la guerra”. Esta especificación léxica subvierte la “lengua del Estado” respecto de esta campaña militar contemporánea a la de Julio A. Roca en Argentina que ha sido relatada desde la historiografía oficial chilena como un proceso de consolidación de las fronteras estatales y de apaciguamiento de un pueblo eminentemente salvaje y agresivo. En contraposición a dicha imagen, el poema pone en perspectiva las pérdidas sufridas por los derrotados y, en especial, la

agencia histórica de la propia antepasada de Paredes Pinda, a quien la poeta retrata luchando (“se te vio relampagueando por la guerra”).

Finalmente, el poema “*Ralum I: 9*” destaca que la muerte de Filipa y, “desde entonces”, la de todas las antepasadas de la autora, se convierten en “gran *kvtral*/ a la orilla de estas páginas”, es decir en un fuego (“*kvtra*” en mapudungun) que ilumina su práctica escritural y le otorga una función testimonial, una suerte de elaboración de “posmemoria” (Hirsch, 2008: 1) a través de la palabra poética que recupera los traumas sufridos por las abuelas, sus “susurros anónimos, que aún recuerdan los poderes de sanidad de una *machi* y la violencia de su destierro” (Spíndola, 2011: 71).⁴⁷

La resignificación de la mujer mapuche en *La Araucana*: “Cascada de Flores” de Rayen Kvyeh

En los versos de “*Xayen Rayen/ Cascada de Flores*”, poema del libro *Luna de los primeros brotes* (1996), el cual ha sido definido por su autora Rayen Kvyeh como “un relato poético de la antigua historia mapuche, de la resistencia contra la colonización española” (Martínez Genis, 2015: 214), el territorio ancestral se configura como cuerpo femenino que resiste, gestando y pariendo a “guerrilleras naturales”. Estas, a su vez, hacen suyo el mandato de proteger a la *ñuke mapu* del avasallamiento español. Del contexto de recuperación del relato de la Guerra de Arauco, la cual encuentra su mayor idealización y fuente de posteriores apropiaciones de figuras de la historia mapuche por la historiografía oficial chilena en *La Araucana* de Alonso de Ercilla, surge la figura de Guacolda. Este personaje mítico literario de la mujer del *toki* (líder militar mapuche)

⁴⁷ “Postmemory describes the relationship of the second generation to powerful, often traumatic, experiences that preceded their births but that were nevertheless transmitted to them so deeply as to seem to constitute memories in their own right (...) At the same time, -so is assumed-, this received memory is distinct from the recall of contemporary witnesses and participants” (Hirsch 2008:1).

Lautaro es representado por Ercilla como la india victimizada y llorosa que pide protección a su esposo:

Ella, menos segura y más llorosa, /del cuello de Lautaro se colgaba,/ y con piadosos ojos, lastimosa,/ boca con boca, así le conjuraba:/ “Si aquella voluntad pura, amorosa,/ que libre os di cuando más libre estaba,/ y de ella el alto cielo es buen testigo,/ algo puede, señor y dulce amigo. Por ella os juro y por aquel tormento/ que sentí cuando vos de mí os partistes,/ y por la fe, si no la llevó el viento,/ que allí con tantas lágrimas me distes,/ que a lo menos me deis este contento,/ si alguna vez de mí ya lo tuvistes,/ y es que vistáis las armas prestamente/ y al muro asista en orden vuestra gente (Ercilla, 1569 [2001]: Canto XIII, 146).

En respuesta a esta representación, el poema de Kvyeh resignifica a este personaje invistiéndola de rebeldía y valor guerrero. Esta subversión del imaginario de Guacolda, de mujer sometida a líder de un ejército de mujeres en pie de guerra contra los conquistadores, parece encaminar la poética de Kvyeh hacia el lema del feminismo indígena contemporáneo: “ni la tierra ni la mujer son territorio de conquista”. Al respecto de este posicionamiento ético-político, Lorena Cabnal ha señalado:

Recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él, se vuelve una lucha cotidiana e indispensable, porque el territorio cuerpo, ha sido milenariamente un territorio en disputa [...] Es una propuesta feminista que integra la lucha histórica y cotidiana de nuestros pueblos para la recuperación y defensa del territorio tierra, como una garantía de espacio concreto territorial, donde se manifiesta la vida de los cuerpos (Cabnal, 2010: 22-23).

El cuerpo de la mujer mapuche se identifica a lo largo del poema con la imagen de la flor del copihue y así se instala una serie construida en torno a la imagen vegetal que emerge ya desde los primeros versos, en los que la instancia poética “apela a la extensa carga semántica con que está dotada esta flor en el imaginario colectivo

local, y que simboliza la lucha de resistencia del pueblo mapuche contra la sangrienta invasión española” (Castelblanco, 2014: 202).

Xayen Rayen	Cascada de Flores
Wajkolxa...	Guacolda
Jeqi kurantu mew	brota entre las rocas
Fvxanawel	Nahuelbuta
elueyu ñi mojfviñ	le entrega su sabia.

La metáfora vegetal se afirma en el verso castellano “brota entre las rocas” e inmediatamente se revela la locación geográfica donde Guacolda nace, la cual le otorga su especial fuerza: se trata del *Fvxanawel* o Nahuelbuta, el tramo de la cordillera de la Costa, en actual territorio chileno, que en tiempos de la conquista funcionó como eje conectivo y articulador de numerosas poblaciones mapuche asentadas en los valles circundantes que conformaron una federación mediante un sistema de alianzas como piezas clave en la resistencia contra el español (Zavala Cepeda y Dillehay, 2010: 435).

Más adelante, Francisco de Villagra, personaje histórico que fue gobernador de la Capitanía General de Chile y que la tradición hiciera responsable de raptar a Guacolda, aparece para arrancar “de su tallo” a la protagonista del poema:

Wajkolxa...	Guacolda
geduentueyu ñi folil mew	arrancada de su tallo
“Francisco de Villagra”	por Francisco de Villagra.

Se sucede entonces una estrofa que juega con la estructura anafórica para caracterizar la situación consecuente de Guacolda como “esclava”, “cautiva” y “sierva”:

Wajkolxa- reqge	Guacolda- esclava
Wajkolxa- kawtifa	Guacolda- cautiva
Wajkolxa- sierfa	Guacolda- sierva
Wajkolxa- vxar	Guacolda- simiente
Wajkolxa- mapu	Guacolda- tierra
Kom ñi newen deqiñ	La plenitud de los andes
Koni tañi weycafe mojfvrñ mew.	se vierte en su sangre rebelde.

Sin embargo, los dos últimos versos irrumpen revirtiendo esos términos y resignificando la imagen de Guacolda al volverse “simiente” y “tierra”. Como indica la siguiente estrofa, la memoria de la “sangre rebelde” (en mapudungun, “*weycafe mojfvrñ*” o “sangre guerrera”) se agita en Guacolda. Comienza a instalarse en el poema la operación de subversión representativa del personaje mítico-literario:

Weycafe kvpan ce tañi wirarvn, pu mew cejkomtu nieyu.	Es la voz de un indómito pueblo por miles de estrellas protegida.
Waragka wagvbeh. Abvhgetuy... xofi feymu nevyu ta mawida.	Se multiplica, estalla y la acoge la montaña.

En mapudungun se trata de un grito, “*wirarvn*”, mientras que en castellano es una “voz” la que llama. Este llamado está protegido “por miles de estrellas” o “*waragka wagvbeh*”, una referencia a la tutela que los antepasados transmiten desde el *wenu mapu* o plano espiritual.

Wajkolxa- domo

Guacolda- Mujer

Mawida

La montaña

nieyu ñi pvxa mew

cobija en su vientre

pu Weycafedomo

guerrilleras naturales

kim kewalu awkan mew

estrategas de la guerra

tayiñ pvnokvtenmageci mapu.

de la tierra mancillada.

Kvyeh ñi coyun

Brotos de lunas

norvmkvnupelu pu ad mapu

justicieras de su pueblo.

Guacolda vuelve a su verdadero rol en la línea “*Wajkolxa- domo/ Guacolda- mujer*” que constituye por sí sola una estrofa, marcando una pausa en la respiración de la lectura y un énfasis en la reconstitución de la protagonista como mujer, como *che*, es decir, “gente” en su integridad.

Norpiwkvley wente kawēju mew,

Erguida sobre brioso caballo

Wajkolxa sico niey ñi fvh rvgi

Guacolda su lanza apunta

bagvmafilu muntumapufe

al winka invasor.

En la concreción de la batalla Guacolda se yergue como una amazona que apunta su lanza al enemigo: los “*muntumapufe*” es decir, “los rapiñadores de la tierra”, con lo cual subvierte una mirada colonialista y misógina sobre la indígena como mujer “flemática y violada [...] que impone una situación pasiva no solo de la india, sino que de las sociedades indígenas en su versión de ‘vencidas’” (Moraga, 2016:172).

Jvfke reke

¡Hijas de la tierra!

malofi

¡Por nuestra dignidad!

wigka bigko.

Por nuestras raíces ancestrales

Por nuestra nación mapuche

¡Mapu ñi pu pvñen!

A combatir

Tayiñ ekugeam.	Veloz como un rayo
Tayiñ kisu kimniewam	embiste contra
Kom tayiñ admapu	el ejército español.
¡Amuleyiñ!	

La estrofa siguiente introduce como “locutora”⁴⁸ (Bortignon, 2016: 50) a la propia Guacolda. Es su voz la que anima a las otras guerreras a la pelea. En este punto se explicitan las motivaciones de las *domo weychafe* para ir a la guerra: “por nuestra dignidad” tiene como verso par “*tayiñ ekugeam*”, el cual introduce el verbo *ekun*, “respetar” (Augusta, 1916 [1991]: 37). La traducción literal sería “para que seamos respetadas”. De esta manera, el “emisor poético” (Bortignon, 2016: 50) enuncia una consciencia acerca de la colonialidad del género en los contextos pasado y presente (Lugones, 2008: 92-3), a la vez que converge ideológicamente con un “feminismo comunitario” (Paredes, 2013) dentro del pensamiento feminista indígena que considera la necesidad de comprender las relaciones de género no solo desde el sujeto individual sino también en la interdependencia entre individuo y colectividad.

Por medio de la resignificación de Guacolda como guerrera y líder militar de un ejército de mujeres, Kvyeh no apunta a la fidelidad histórica sino a subvertir la imagen victimizada y sometida de la Guacolda de Ercilla y contribuir así a un proceso de reapropiación de personajes mítico-históricos del mundo mapuche que los saca, como ha señalado Joanna Crow, del ámbito de la ventriloquia de la tradición historiográfica y literaria chilenas⁴⁹ que ha hecho a las voces

⁴⁸ *Locutor*: es asimilable a un personaje que toma la palabra y corresponde a la posición de sujeto de la oración interna al enunciado poético o coincidente con éste. [...] Su hablar es concebido como una acción (Bortignon, 2016: 50).

⁴⁹ “[L]os imaginarios nacionalistas que se asientan sobre la invención de tradiciones, para decirlo con palabras de Hobsbawn, asignan al/lo indio el lugar de la raíz de la nación. A los llamados indios les corresponde iluminar desde las sombras —el lugar oculto de la raíz— un esplendoroso pasado imaginado por los artífices de las naciones criollas y de sus aliados mestizos. Este proceso opera bajo el principio de inclusión abstracta y exclusión concreta de lo indio: importan los indios del pasado como antepasados, pero, como vimos antes, los indios del presente, deben ser convertidos,

indígenas hablar en nombre de la Nación, para otorgarles una voz y agencia de resistencia actualizada, y así inscribirlas en la diferencia y autonomía cultural mapuche (Crow, 2008: 225).

La reelaboración del “*nvtram* del arreo” como discurso histórico legítimo: “Eso es lo que é” de Liliana Ancalao

La llamada “Conquista del Desierto”, campaña militar de control territorial de Pampa y Patagonia, comandada por Julio A. Roca entre los años 1878 y 1885 se ha constituido en el imaginario argentino “como un relato fundacional y estructurante de la matriz estado-nación-territorio [...] reproducido en discursos públicos, e inscripto en el nombre de ciudades, monumentos y calles por las cuales los ciudadanos circulan cotidianamente” (Briones y Delrio, 2007: 27-28). En términos historiográficos oficiales, se ha elaborado como evento puntual, exento de sangre, responsable de la eliminación de las fronteras interiores, de la consolidación de los límites estatales y de la consecuente supresión del llamado “problema indígena”⁵⁰. Asimismo, el discurso público acerca de este evento histórico sugiere que las agrupaciones indígenas contra las que se marchó o bien “se fueron a Chile, de donde serían originarias”, “se murieron por enfermedades o pobreza” producto de su propia negligencia o incluso “resultaron exterminadas”, es decir que funda una ficción en la que un conjunto de etnias originarias desaparecieron, quedaron petrificadas y mitificadas para uso del propio imaginario nacional “como una cuestión de paleo-etnografía”, o bien fueron asimiladas hasta el borramiento, lo cual “legitimó y sostuvo que el estado argentino no produzca una política a escala, continuada y coherente, de incorporación de la población originaria de Patagonia al estado-

incorporados y asimilados a la nación; se espera una transfiguración de la conciencia de sí que proclame: ¡“Soy mestizo”!” (Muyolema, 2001: 353-354)

⁵⁰ “Como es bien sabido, “la cuestión indígena” será el núcleo ideológico hegemónico que articulará históricamente un amplio espectro de reflexiones, debates y acciones que buscan recreaciones estéticas y soluciones políticas desde iniciativas ajenas a los propios indígenas (Muyolema, 2001: 333).

nación luego de finalizadas las campañas militares” (Briones y Delrio, 2007: 29).

Frente al pedido de elaborar un texto a propósito del bicentenario del llamado “nacimiento de la Patria”, el 25 de mayo de 1810, Liliana Ancalao escribe el ensayo “Eso es lo que é”, en el que dialoga con el testimonio de Felix Manquel, descendiente de sobrevivientes de la Conquista del Desierto. En su relato, Manquel rememora los tránsitos forzados a los que se vio sometida la población mapuche, la violencia aplicada durante el trayecto y el traslado a campos de concentración como los de la línea de fortines Valcheta, Chichinales o Choel Choel, así como a los más lejanos de Mendoza⁵¹ y la Isla Martín García.

Ancalao recupera en este ensayo el concepto de *arrees humanos* utilizado en los testimonios de los propios mapuche sobrevivientes y sus descendientes⁵², lo cual resalta la violencia ejercida sobre los cuerpos y su deshumanización por parte de las fuerzas militares que desalojaron a comunidades enteras de amplias porciones de territorio. El genocidio y el desplazamiento forzado constituyen lo que Ancalao denomina el “*nütram* del arreo”. El *nütram* en lengua mapuche es un género discursivo oral de índole relacional, con carácter de verdad histórica. Puede traducirse como “relato histórico, discurso o conversación”.

El ensayo de Ancalao se estructura como un viaje de la autora a Buenos Aires, a la vez que constituye en sí mismo un *nütram* o diálogo, al entretenerse con el testimonio de Felix Manquel. En el

⁵¹ Se recomiendan los estudios realizados por el investigador Diego Escolar (2012) para conocer más al respecto del proceso de repartimiento de prisioneros indígenas entre familias de la oligarquía de la provincia de Mendoza y su confinamiento inicial en unidades militares, sedes policiales y municipales, propiedades de particulares y espacios públicos.

⁵² Además del ya mencionado de Félix Manquel, otros testimonios similares son los de Katrúlaf (Canio Llanquino, Pozo Menares, Lehmann-Nitsche, 2013 [1902]), John Daniel Evans (1994), Florentino Yanquitrú y Margarita Burgos, entre otros (Delrio y Ramos, 2011).

discurrir del viaje y de la conversación, el paisaje que emerge se va transformando y encadenando a fechas de la historia que tienen, para la autora mapuche, un sentido distinto al del relato oficial: “De dónde me puedo agarrar para pensar el bicentenario. 1810 no me sugiere nada, 25 de mayo... menos” (Ancalao, 2016:13). Por empezar, Ancalao invierte en la caracterización de su trayecto la perspectiva político-geográfica centralista de la metrópolis porteña, al ubicar el centro o “principio del mundo” en la Patagonia y la periferia en Buenos Aires: “Entro en un estado de contemplación y hago balances de los motivos que me alejan del principio del mundo, a la periferia” (Ancalao, 2016: 13).

Asimismo el recorrido que se narra en el colectivo de larga distancia se asemeja al trayecto de los arreos humanos o deportaciones, de sur a norte, de Patagonia a Buenos Aires y los demás centros de producción agrícola del centro, norte y oeste del país. Matas estampadas contra el alambrado y jarillas a voluntad del viento reflejan la desolación de un paisaje que se anuda al fatídico año de 1880: 70 años después de la fecha celebrada en el Bicentenario y de mucha mayor significación para el pueblo mapuche, Ancalao recupera las palabras con las que sus mayores referían a aquel tiempo como el año en que “se perdió el mundo” (Ancalao, 2016: 13).

Más adelante, se hace referencia a la pampa húmeda, centro neurálgico del “colonialismo de establecimiento” y fuente productiva del modelo agroexportador del latifundio argentino:

Va cambiando el paisaje. [...] Ahora sí, verde, árboles en el horizonte. Es el tramo de las vaquitas que son ajenas. La pampa húmeda. 1910, la celebración del 1° siglo, la Argentina agroexportadora. La riqueza de los que financiaron la guerra del desierto. Los territorios que ocuparon sin ningún cuestionamiento de su conciencia (Ancalao, 2016: 14).

La frase “las vaquitas que son ajenas” hace referencia a la letra de la canción “El arriero va” de Atahualpa Yupanqui, referente poético de Liliana Ancalao.⁵³ Los versos originales de Yupanqui dicen:

Las penas y las vaquitas
se van por la misma senda.
Las penas son de nosotros,
las vaquitas son ajenas.

La elipsis de los primeros tres versos de la estrofa referida es tan importante como lo explícitamente dicho: no es casual que “la senda” de “las penas propias” sea la misma por la que transita el ganado vacuno, perteneciente a la clase oligárquica que conformó sus propiedades en los territorios productivos de donde los antepasados mapuche fueron desplazados y suplantados por el ganado. Como señala Silvia Mellado a propósito de la expansión territorial del Estado argentino hacia la frontera sur en el siglo XIX, “la imagen del ganado como ‘agente de ocupación’ supone el traslado y la población de zonas de la Patagonia con animales destinados al consumo interno y a la exportación, por lo que el lema alberdiano podría enunciarse como ‘gobernar es arrear’” (Mellado, 2016: 422).

Esta etapa del itinerario por el mapa físico y simbólico de la Argentina en el ensayo de Ancalao se vincula con otra fecha de importancia en la historiografía oficial: 1910 constituye el primer centenario del 25 de mayo y simboliza la época de mayor prosperidad económica de la oligarquía que se hiciera propietaria décadas antes del territorio ocupado durante la Conquista del Desierto. Asimismo, la fecha inaugural de 1810 como nacimiento de la Patria es confrontado con la del 24 de junio, fecha del año nuevo mapuche, otro nacimiento que no se constituye a partir de un hecho puntual sino por medio del renacimiento cíclico del mundo coincidente con el solsticio de

⁵³ “Además, te debería nombrar [entre mis referentes poéticos] a Eduardo Galeano, a Atahualpa Yupanqui, a Silvio Rodríguez, a los trovadores patagónicos. Mi poesía siempre aparece vinculada a la música” (Stocco, 2018).

invierno en el sur. Ancalao incluso refiere tangencialmente a uno de los rituales propios del *Wiñoy Tripantü*: “Este año no pude llegar al *lelfün*. Este año dejé el agua al sereno en el patio y después le mojé la cabeza a Nazareno” (Ancalao, 2016: 13). Ante la imposibilidad de estar presente en la rogativa comunitaria en el *lelfün* (el “campo” en mapudungun), Ancalao se refiere al agua que dejó refrescar a la madrugada en el patio de su casa para mojar la cabeza de uno de sus nietos. En efecto, los niños se bañan o mojan primero con el agua de la mañana del día de año nuevo como forma de purificación y renovación.

El ensayo finaliza con una frase que constata la estructura dialógica que mantiene con el testimonio de Félix Manquel: “Cambiemos de tema o... de fecha, Don Manquel, últimamente la lluvia del *Wiñoy Tripantü*, está exagerando un poco, ¿no?” (Ancalao, 2016: 15). Ancalao instala el *nütram* como discurso de la memoria y como espacio de recuperación de la agencia histórica del pueblo mapuche no en tanto víctimas sino como sobrevivientes del genocidio bajo sus diversas formas: muerte, des-tribalización, deportaciones y expropiaciones. “Eso es lo que é” se presenta como un ejemplo cabal de una literatura que subvierte la lengua del Estado al acentuar la pervivencia de las otras voces y las otras fechas de la historia y al resignificar aquellas impuestas por el calendario oficial.

Conclusiones

Como señala Gustavo Verdesio, en países configurados bajo el colonialismo de establecimiento, tales como Uruguay y Argentina –y, proponemos nosotros, también Chile–, las narrativas históricas puestas a funcionar desde los dispositivos institucionales como la educación en todos sus niveles se han ocupado de borrar a los pueblos originarios del mapa cognitivo de sus sociedades y de la representación del pasado y del presente de la Nación (2013-2014: 269). Este panorama simbólico, que aún halla eco en espacios de formación humanística por medio de “negaciones, obturaciones, desplazamientos, distorsiones, blanqueamientos simbólicos [...]

funcionales a la naturalización de la desigualdad, la discriminación [y] la segregación” (Catelli, 2017: 41) es contestado desde las producciones culturales de los pueblos originarios, lo que alienta la configuración de nuevas narrativas que permiten avizorar perspectivas más amplias e inclusivas de comprensión del pasado histórico.

En el contexto de las producciones literarias de autoras contemporáneas de origen mapuche como Adriana Paredes Pinda, Rayen Kvyeh y Liliana Ancalao, es posible apreciar estrategias discursivas de confrontación con los relatos historiográficos oficiales y tácticas de configuración de imaginarios que intervienen, complejizan y subvierten aquellos legitimados desde las instituciones de saber-poder estatales. En cada uno de los casos analizados pudo observarse el desmontaje de la ficción nacional a través de la recuperación, reivindicación y resignificación de voces y figuras silenciadas y vinculadas a cada autora y su comunidad desde diversos planos, tales como el genealógico en el caso de Filipa Huenuleo en la obra de Pinda, mítico-histórico en el caso de Guacolda en el poemario de Kvyeh e historiográfico-testimonial, en el de Felix Manquel en el ensayo de Ancalao.

En cada uno de los textos analizados se introduce la ancestralidad a partir de imágenes de animales vinculados a la ritualidad de la *machi*, el simbolismo de la vegetación y el paisaje y las prácticas sagradas, lo que les otorga la densidad de lo cosmovisional mapuche. Asimismo se transfiere a las voces recuperadas una agencia histórica y política que las desplaza del lugar de simples víctimas. Como bien señalan Walter Delrio y Ana Ramos al respecto de la construcción de la memoria social de los pueblos mapuche y tehuelche bajo la Conquista del Desierto y otras experiencias de violencia estatal, los fragmentos de historia escuchados y transmitidos entre generaciones permiten entrecruzar de manera significativa las trayectorias colectivas, familiares y personales así como también elaborar marcos de interpretación sobre el pasado que poseen un

carácter denunciante pero también reestructurador y reparador para quienes los reciben y retransmiten (Delrio y Ramos, 2011: 4).

A través de un fino enhebrado de testimonios, imágenes y relatos, las obras estudiadas “interrumpen el silencio sobre el pasado” (Spíndola, 2011: 71) y dan cuenta de la agencia histórica mapuche que incluye a los antepasados, los no-humanos, las rogativas y ceremonias. De esta manera, la producción literaria de estas tres autoras mapuche se instala en un ámbito de revalorización de sujetos, sucesos y prácticas que subvierten la imagen de lo mapuche constituida desde la lengua del estado y se reapropia de experiencias vividas y heredadas.

Bibliografía

- ALVARADO PÉREZ, Margarita / MERA MORENO, Rodrigo, “Estética del paisaje y reconstrucción arqueológica. El caso de la región del Calafquén (IX y X Región-Chile)”. En: *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 36 (2) (2004), 559-568. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-7356200400040004.
- ANCALAO, Liliana, *Küme Miawmi/ Andás Bien. Ensayos*. Comodoro Rivadavia: Edición personal de la autora, 2016.
- AUGUSTA, Fray Félix José de, *Diccionario Araucano. Mapuche-Español. Español-Mapuche*. Temuco: Editorial Kushe, 1916 [1991].
- BACIGALUPO, Ana Mariella, *La Voz de Kultrún en la Modernidad: Tradición y Cambio en la Terapéutica de Siete Machi Mapuche*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2001.
- BORTIGNON, Martina, *Margen, espejo. Poesía chilena y marginalidad social (1983-2009)*. Pittsburgh: ILLI, 2016.
- BRIONES, Claudia / DELRIO, Walter, “La Conquista del Desierto desde perspectivas hegemónicas y subalternas”. En: *Runa XXVII* (2007), 23-48.
- CABNAL, Lorena, “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. En: Asociación para la cooperación (eds.). *Feminismos diversos: feminismo comunitario*. España: ACSUR - Las Segovias, 2010, 11-25
- CANIO LLANQUINAO, Margarita / POZO MENARES, Gabriel / LEHMANN-NITSCHKE, Robert, *Historia y conocimiento oral mapuche: sobrevivientes de la "Campaña del Desierto" y Ocupación de la Araucanía (1899-1926)*. Santiago de Chile: LOM, [1902] 2013.

CASTELBLANCO, Daniel Alejandro, "Leonel Lienlaf y el musgo sagrado de la poesía: aproximación etnobotánica a la poesía indígena contemporánea". En: *Revista canadiense de estudios hispánicos* 39.1 (2014), 201-212.

CATELLI, Laura, "Lo colonial en el presente: un modelo para armar". En: *Boca de Sapo* 25 (2017), 36-43.

CROW, Joanna, "Mapuche poetry in post-dictatorship Chile: confronting the dilemmas of neoliberal multiculturalism". En: *Journal of Latin American Cultural Studies* 17. 2 (2008), 221-240.

DELRIO, W. / GUIÑAZÚ, S. / BIANCHI, M. / BECHIS, F. / SAVATIER, Y. / ARIAS, P. / CAÑUQUEO, L, "Cartografías y construcciones de espacios fronterizos en Norpatagonia (fines del siglo XIX)". En: *Revista TEFROS* 16, 2 (julio-diciembre 2018), 6-50.

DELRIO, Walter / RAMOS, Ana, "Genocidio como categoría analítica. Memoria social y marcos alternativos". En: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 1 (2) (2011), 1-7.

ERCILLA, Alonso de, *La Araucana*. Santiago: Pehuén, 2001.

ESCOLAR, Diego, "El repartimiento de prisioneros indígenas en Mendoza durante la Campaña del Desierto y otros itinerarios del debate intelectual mendocino". En: LAGUARDA, P. / FIORUCCI, F. (eds.), *Intelectuales, cultura y política en espacios regionales de Argentina (siglo XX)*. Rosario: Prohistoria - EdUNLPam, 2012.

EVANS, John Daniel, *El molinero. Una historia entre Gales y la Colonia* 16 de octubre. Trevelin: BPR, 1994.

HIRSCH, Marianne, "The generation of postmemory". En: *Poetics Today* 29 (1) (2008), 103-128.

KVYEH, Rayen. *Wvne covyn ñi kvyeh/ Luna de lo primeros brotes. Temuco: Mapu Ñuke*, 1996.

LUGONES, María, "Colonialidad y género". En: *Tabula rasa* 9 (2008), 73-101.

MARTÍNEZ GENIS, María del Carmen, *Arte, signo y resignificación de la palabra en el movimiento indígena de América Latina*. Granada: Universidad de Granada, 2015.

MELLADO, Silvia, *La morada incómoda: Estudios sobre poesía mapuche*. Elicura Chihuilaf y Liliana Ancalao. General Roca: PubliFadecs, 2014.

_____, "Patagonia y arreo en el área cultural sur y su literatura: tensiones entre tácticas y estrategias en textos de Liliana Ancalao, Tulio Galantini, Jaime Luis Huenún y Gloria Dünkler". En: HAMMERSCHMIDT, C. (ed.), *Patagonia literaria II. Funciones, proyecciones e intervenciones de autoría estratégica en la nueva literatura patagónica*. Potsdam: INOLAS, 2016, 421-441.

MORAGA, Fernanda, "La emergencia de un corpus poético de mujeres mapuche". En: MORA CURRIBAO, M. / MORAGA, F. (eds.), *Kümedungun/ Kümewirin*. Versiones en mapudungun: Jaqueline Caniguan. Santiago de Chile: LOM, 2010, 221-245.

_____, "Políticas de la vergüenza y la exclusión: el sujeto mestizo en *Parías zugun* de Adriana Pinda". En: *Estudios Filológicos* 58 (2016), 161-186.

MORA CURRIBAO, Maribel, "De versos y voces: *ül* registrados y poesía mapuche contemporánea". En: MORA CURRIBAO, M. / MORAGA, F. (eds.), *Kümedungun/ Kümewirin*. Versiones en mapudungun: Jaqueline Caniguan. Santiago de Chile: LOM, 2010, 5-20.

MUYOLEMA, Armando, "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento". En: RODRÍGUEZ, I. (ed.). *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos sudamericanos: estado, cultura, subalternidad*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 2001.

PAREDES, Julieta, *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. México: El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, El cortito qu's palargo y Alifem AC, 2013.

PAREDES PINDA, Adriana, *Úi*. Santiago de Chile: LOM, 2005.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva, "Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina". En: *Conversaciones del Cono Sur* 3,1. Sección Debate. *Magazine of the Southern Cone Studies Section of LASA*, 2017. <<https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-intro-rodriguez.pdf>>

SPÍNOLA, Jorge, "Poesía mapuche, memorias y fronteras culturales. Adriana Paredes Pinda y Liliana Ancalao, dos poetas mapuche contemporáneas". En: VVAA, *Memorias del Coloquio Colonialidad/Decolonialidad del Poder/Saber*. Valdivia: Universidad Austral, 2011, 67-73.

STOCCO, Melisa, "'Mucho llorar y mucho reírnos también': Una conversación con Melisa Stocco". En: *Latin American Literature Today* 5 (2018). <<http://www.latinamericanliteraturetoday.org/es/2018/febrero/liliana-ancalao-mucho-llorar-y-mucho-re%C3%Adrnos-tambi%C3%A9n-una-conversaci%C3%B3n-con-melisa-stocco>>

VERDESIO, Gustavo, "Colonialismo acá y allá: Reflexiones sobre la teoría y la práctica de los estudios coloniales a través de fronteras culturales". En: *Cuadernos del CILHA* 17 (2012), 176-192.

_____, "Para repensar los estudios coloniales: sobre la relación entre el campo de estudios, las disciplinas y los pueblos indígenas". En: *Telar* 11-12 (2013-2014), 257-272.

ZAVALA CEPEDA, José Manuel / Dillehay, Tom, "El 'Estado de Arauco' frente a la conquista española: estructuración sociopolítica y ritual de los araucano-mapuches en los valles nahuelbutanos durante los siglos XVI y XVII". En: *Chúngara, Revista de Antropología Chilena* 42.2 (2010), 433-450.