

Dos aproximaciones narrativas a la cultura mapuche: problemas identitarios, reconfiguraciones territoriales y rearticulaciones discursivas en *Piñen* y *Weichafe**

Wilmar A. Ramírez-López

<https://orcid.org/0000-0001-8441-3889>

Universidad de La Serena

wnramirez@uc.cl

RESUMEN

Este artículo analiza los modos en que los textos *Piñen* de Daniela Catrileo y *Weichafe* de Marcelo Leonart elaboran representacionalmente, desde focos internos y externos, distintos problemas asociados a la cultura mapuche. En estas perspectivas, destacan cuestiones identitarias y territoriales situadas en contextos marcados por modelos multiculturales y por otros procesos de marginación social; además de reterritorializaciones que, a través de un efecto estético de ajenidad, movilizan la emergencia de otros paradigmas dialógicos interculturales.

Palabras clave: narrativa mapuche, identidad, multiculturalismo, oralidad

* Este artículo fue escrito como parte de mi investigación posdoctoral en el marco del Proyecto Anillo: “Patrimonio, Espacio y Género” (ATE 220054).



Two Narrative Approaches to Mapuche Culture: Identity Issues, Territorial Reconfigurations, and Discursive Rearticulations in *Piñen* and *Weichafe*

This paper analyzes the ways in which *Piñen* by Daniela Catrileo and *Weichafe* by Marcelo Leonart represent, from both internal and external focalizations, various issues related to Mapuche culture. Within these perspectives, identity and territorial questions stand out, situated in contexts marked by multicultural models and other processes of social marginalization, as well as reterritorializations that, through an aesthetic effect of estrangement, promote the emergence of new intercultural dialogic paradigms.

Keywords: Mapuche narrative, identity, multiculturalism, orality

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, en Latinoamérica, las literaturas indígenas han tomado especial importancia por la relevancia estética de sus producciones y por el tratamiento que en ellas se ha hecho de diversas problemáticas sociales, políticas y económicas, que afectan no solo a las propias comunidades indígenas, sino también a todos los seres humanos y no humanos que habitan el planeta. En este horizonte representacional, temas como el territorio, las subjetividades y los procesos de relacionamiento intra e intercultural han sido rebatidos más allá de los paradigmas hegemónicos occidentales, delimitados por lógicas coloniales y capitalistas. En consecuencia, algunas de estas producciones culturales han articulado simbólicamente otros modelos epistémicos y cosmovisionales, a la vez que han explicitado la sistematicidad de la violencia que ha recaído de forma directa sobre estas comunidades.

Particularmente, en el campo cultural chileno, las producciones literarias indígenas que mayor visibilidad han tenido han sido las elaboradas por los mapuche. Entre sus trabajos, la poesía ha sido el componente central de su expresión cultural y se ha convertido

en “un tema insoslayable”¹ en el panorama literario contemporáneo. En este escenario destacan autores/as muy diversos, con estéticas heterogéneas, como Sebastián Queupul, Elicura Chihuailaf, Graciela Huinao, Jaime Huenún, Adriana Pinda, Leonel Lienlaf, Roxana Miranda Rupailaf y Daniela Catrileo.

Asimismo, en los últimos años, ha tomado mayor fuerza la narrativa mapuche en diálogo con algunas de las primeras producciones realizadas en este campo, como las de Ruth Fuentealba Millaguir, Graciela Huinao y Miguel Ángel Antipan². En esta nueva codificación, desde distintas posiciones enunciativas, han sido reelaboradas ciertas problemáticas históricas, identitarias y corpo-territoriales. En esta línea, se encuentran los trabajos de Javier Milanca, Daniela Catrileo, Adriana Pinda, Kati Lincopil, Cristian Oyarzo y Kütral Vargas Huaiquimilla.

Igualmente, de forma más reciente, se han publicado otros trabajos narrativos, esta vez escritos por autores no indígenas, que se han ocupado de manera directa e indirecta de temáticas asociadas a las comunidades mapuche y su historia cultural y territorial³. Aquí se ubican textos como *Weichafe* (2017) de Marcelo Leonart, *Ecos* (2018) de Alex Saldías, *El vasto territorio* (2021) de Simón López, *Kawürwe* (2022) de Eugenia Toledo, *Panguipulli* (2022) de Diego Corvera y *Lanallwe* (2023) de Ángeles Donoso. Estos relatos producen miradas externas que ponen en tensión los discursos racistas y las retóricas extractivistas y coloniales que configuran unos imaginarios sobre los mapuche y sus territorios.

En el marco de este panorama, el presente texto busca hacer un análisis aproximativo a dos de las escrituras antes mencionadas, una realizada por una escritora de origen mapuche, Daniela Catrileo, y otra elaborada por un escritor no indígena, Marcelo Leonart. Estas

¹ Véase “Poesía Mapuche del siglo xx: Escribir desde los márgenes del Campo Literario” de Maribel Mora Curriao.

² Una relevante aproximación a estas narrativas puede verse en “La actual narrativa mapuche: Testimonio, memoria y “repetición”” de Mabel García (2011).

³ Estas escrituras son antecedidas por algunos trabajos como *Butamalón* (1994) de Eduardo Labarca, *Memorial de la noche* (1998) de Patricio Manns y *Sueño con menguante. Biografía de una machi* (1999) de Sonia Montecino.

propuestas estéticas disímiles, situadas en lugares de enunciación bien diferenciados, abordan desde esos espacios problemáticas intrasubjetivas e intraculturales atingentes a las comunidades mapuche, por una parte, y, por otra, polemizan la ajenidad y los mecanismos discursivos que justifican y reproducen la violencia material y simbólica ejercida contra estas comunidades.

PIÑEN Y LA DERIVA IDENTITARIA

La conflictividad identitaria y cultural de los sujetos mapuche que crecieron en espacios urbanos como Santiago es uno de los elementos centrales que es reiterado, a nivel representacional, en la escritura de algunas autoras y autores mapuche, lo que continúa con la reflexión poética, política y estética realizada por David Aníñir en *Mapurbe* (2005)⁴. En esta narrativa reciente, el tema identitario y los conflictos subjetivos asociados a él han sido abordados detenidamente por autoras como Daniela Catrileo, Marjorie Huaiqui o Kati Lincopil, entre otras. En los trabajos de esta generación de escritoras, cuyas infancias transcurrieron entre las décadas de los ochenta y noventa, este problema adquiere una importante densidad crítica gracias al lenguaje íntimo con el que es tratado y al despliegue experiencial que lo estructura en un contexto marcado por la *reemergencia indígena* (Pairican 2014) y por la consolidación de fuertes procesos de neoliberalización de la vida.

Específicamente, Daniela Catrileo, en los tres relatos que componen *Piñen* (2019), codifica los complejos procesos de subjetivación implicados para una mujer mapuche *champurria*⁵ que crece en San Bernardo, un barrio periférico de la ciudad de Santiago. En la experiencia vital de la protagonista, Carolina Calfuqueo, se interseccionan múltiples violencias que exponen sus condiciones

⁴ Un interesante análisis que explora esta clave identitaria en este poemario puede encontrarse en “La(s) identidad(es) mapuche(s) desde la ciudad global en *Mapurbe venganza a raíz* de David Aníñir” de María José Barros (2009).

⁵ A propósito de este concepto, véase el ensayo *Sutura de las aguas* (2024) de Daniela Catrileo.

de estructuralidad: capitalista, colonial y patriarcal, que cruza los cuerpos y las subjetividades en esos escenarios marginalizados, materializada en sistemáticos procesos de despojo, desplazamiento y discriminación⁶.

El problema de la configuración identitaria mapuche es abordado, de forma más directa, en el relato “Warriache”, en el que, entre otras tramas narrativas, se relata el proceso escolar de Carolina, marcado por una educación religiosa basada en la culpa y por diversas prácticas normalizadas de racismo. La escuela en este texto funciona como un escenario institucional en el que se cristalizan violentos modelos de relacionamiento social, político y cultural. Allí, dice Calfuqueo, “nos fueron seleccionando y categorizando desde un racismo muy solapado” (Catrileo 2019: 72). Ella y Yajaira Manque, su amiga, eran constantemente “elegidas” en el marco de las distintas actividades protocolares institucionales (actos del 12 de octubre, religiosos o patrios). Estos procesos de instrumentalización folclorizante se hicieron manifiestos para las jóvenes luego de que una profesora reemplazante llamara “uno a uno” a las/los estudiantes mapuche y les dijera el significado de sus nombres-apellidos, lo cual, a pesar de la aparente buena voluntad de la profesora, constituyó un abrupto señalamiento:

Ese día aprendimos que éramos mapuche para los ojos de los otros. Antes de ese día éramos sólo niñas y niños. Desde ese momento, cuando digo Calfuqueo, me siento otra. Cada vez que pronuncio esa palabra-nombre, creo que conjuro algo y mi cuerpo no es mío. No sé, es raro. Supongo que así se siente ser señalada. Nadie hasta ese momento nos había dicho que éramos diferentes o quizás no lo habíamos advertido (73).

El elemento central que polemiza este apartado del relato tiene que ver con las formas de construcción de la “diferencia”, en este caso, como un proceso de señalamiento y diferenciación que, arti-

⁶ Para un análisis específico sobre la interseccionalidad de la violencia en este texto, véase “Piñen, concepto estético que expresa la violencia interseccional padecida por mujeres mapuche-mapurbe” de Rodrigo Huaiquimilla (2021).

culado en la ajenidad y la desafección, categoriza a los sujetos. Este mecanismo de “ordenamiento” se contrapone a un proceso de reconocimiento y conciencia subjetivo e intracultural. Por tanto, lo hecho por la profesora produce un extrañamiento que, desde su arbitrariedad, violenta y aísla a las jóvenes, ya que no se constituye como un ejercicio afectivo de acogida, sino como un ejercicio autoritario de separación. La ajenidad de este gesto está enfatizada, además, en el carácter de “reemplazante” de la profesora y en la descontextualizada significación dada al nombre, Calfuqueo: “pedernal azul”.

En estos apartados de la experiencia escolar, situados temporal y contextualmente en el Chile de los años noventa, la narración abre un debate sobre los modelos de relacionamiento intercultural sostenidos en una noción de multiculturalismo neoliberal⁷. En él, más allá de los eufemismos propios de las políticas culturales del mercado, continúa operando un ejercicio de dominación colonial que, desde un marcado individualismo, asigna al sujeto indígena unos imaginarios, unos discursos y un lugar de despliegue y enunciación sociopolítica. En palabras de Claudio Alvarado Lincopi: “de lo que se trata, en últimas, es de un ejercicio de despolitización de la diferencia, en tanto la otredad queda arrojada como fetiche cultural, incluso posiblemente convertida en mercancía” (2021: 138). En esa misma línea, Enrique Antileo advierte que estas políticas instalan una ideología en la que se “valora la diferencia del otro en tanto un cuerpo cerrado, no histórico, tradicionalizado y folclorizado” (2012: 205). En esta dinámica se inscriben las prácticas escolares y sociales descritas por Carolina, en las que su amiga Yajaira y ella son capitalizadas institucional, social y relacionamente en función de una noción fetichizada de “diferencia”.

⁷ Este término, como advierte Claudia Zapata, es “utilizado por una parte de la intelectualidad mapuche que ha elaborado una lectura crítica de este periodo que está próximo a cumplir tres décadas [...]. Con este concepto se identifica la particularidad del proceso chileno, en comparación con otros en la región, especialmente de aquellos que se han producido en los países que han protagonizado el ciclo progresista [...]” (2019: 38).

El multiculturalismo en el contexto latinoamericano, si bien es diverso y responde a las lógicas propias de cada país, de acuerdo con posturas críticas como la de Claudia Zapata, “es un modelo político caracterizado por políticas de reconocimiento de la diversidad cultural, inscritas en una perspectiva hegemónica que pone en sintonía a un número importante de nuestros Estados nacionales con las lógicas actuales de acumulación del capital” (2019: 18). En esta perspectiva sobre el multiculturalismo, predomina una clave de lectura que visibiliza la estrecha relación existente entre este modelo político de “valoración” de la diferencia cultural y la fase actual del capitalismo global. Esta asociación permite explicitar las lógicas subyacentes y los mecanismos conceptuales y simbólicos que han operado sobre términos como diversidad y reconocimiento cultural; los cuales, bajo el paradigma del mercado, son redefinidos y suscritos en unas narrativas de consumo que convierten a los sujetos, las comunidades y sus territorios en agencias y materialidades susceptibles de ser mercantilizadas-consumidas a través de estereotipos, exotizaciones y otras prácticas de subalternización.

Específicamente, para el caso chileno, este proceso comenzó a consolidarse con el gobierno de la Concertación⁸ y abrió una posibilidad de inclusión de las comunidades indígenas en el diseño estatal. Esto representó “una serie de oportunidades políticas que marcan una distancia importante con la negación absoluta de la presencia indígena que había decretado la dictadura” (Zapata 2019: 39). No obstante, estas legislaciones no tocaron estructuralmente los problemas de fondo históricos, económicos y políticos concernientes a las comunidades indígenas y su relación con la estatalidad. En términos prácticos este modelo significó “una celebración de la diferencia (no sólo en el sentido étnico) y [de] un discurso de respeto a la diversidad, que genera cierta permisividad [...], pero que cercena las demandas o planteamientos colectivos que puedan alterar el *status quo* del funcionamiento del Estado o del sistema

⁸ Véase *Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación 1990-2010* de Patricia Richards (2016).

económico” (Antileo Baeza 2012: 205). En este orden, la “diferencia” fue rápidamente subsumida y codificada en función de un consumo político, estético y cultural.

Este complejo contexto sociopolítico es problematizado simbólicamente en los relatos de Catrileo a través de la voz de Carolina Calfuqueo y su proceso de configuración subjetiva e identitaria. En su narración experiencial de infancia y adolescencia, se condensan unos modelos de relacionamiento transversalizados por múltiples violencias interseccionales y por los diversos debates políticos y sociales que se estaban generando en el Chile posdictatorial. En este escenario, ella o su amiga, mujeres indígenas, pueden aparecer, por una parte, *tokenizadas*, como en el caso de los actos protocolares institucionales o en la performance musical a la que Carolina es invitada a participar como una de las *Spice Girls*, pues “nadie quiere ser la negra” (Catrileo 2019: 81); o, por otra parte, pueden ser simplemente violentadas de forma explícita como cuando son insultadas en una micro en Santiago (2019: 99) o cuando Yajaira es golpeada brutalmente por un grupo de neonazis (2019: 95).

Estas y otras escenas planteadas en los relatos le dan un espesor subjetivo a este conflicto social de relacionamiento intercultural y de conformación de políticas de reconocimiento en un contexto profundamente racista, regido por lógicas capitalistas y coloniales. De esta forma, la voz constituida en la narración traza una perspectiva íntima del problema que, además, pone de plano las sensibilidades y los afectos implicados en estos procesos de *cambio social* y de rearticulación subjetiva y comunitaria.

En este último sentido, en oposición a este modelo multicultural de inscripción identitaria, la narradora refiere otro tipo de procesos anclados en niveles experienciales y cotidianos. A propósito de esto, Carolina comenta lo siguiente: “yo sabía desde niña que era mapuche, pero no lo había modulado como una diferencia. Me resultaban cotidianos algunos ritos y sólo con el tiempo descubrí que no todos lo hacían” (2019: 74). Lo que ella enuncia en este punto es una forma de concebir la cultura, no como un rasgo diferencial que en el paradigma moderno occidental distancia y segrega, sino como un

gesto de integración y pertenencia. Como lo advierte Elisa Loncon: “[l]a identidad de la persona también se define con el *tuwun* ‘pertenencia territorial’ y el *küpalme* ‘pertenencia familiar sanguínea’” (2023: 96), es decir, esta se configura a través de mecanismos de pertenencia e identificación. La identidad modulada en términos de cercanía tiene unas implicaciones subjetivas que contrastan radicalmente con la constitución de esta únicamente como diferencia, en especial en contextos racializados como el chileno.

En consonancia con esto, puede remitirse aquí a la respuesta que da el padre de Pinda a su hija en el relato *Faunática* (2022) de Marjorie Huaiqui, quien, ante el cuestionamiento de ella sobre por qué no le había dicho que era mapuche, responde:

-Porque nunca nos enseñaron que debíamos transmitirlo directamente, yo pensé que aportando a tu crianza con una buena educación y dejando la libertad para que tú te formarás, permitiría que crecieras con una actitud más libre en la vida, así fue la mía, yo sabía que este origen está presente en la familia pero también yo hice mi propio camino [...] (2022: 18).

En esta perspectiva está implicada una forma de configuración de la pertenencia cultural estructurada a través de prácticas familiares y comunitarias, cargadas de dimensiones afectivas y experienciales, la cuales no necesariamente están exentas de las violencias implicadas en contextos asimétricos de relación intercultural. Sin embargo, desde su dialogicidad intracultural, y desde los niveles en ella implicados, constituye otro tipo de conformación identitaria performativizada en el tiempo. De esto da cuenta Carolina cuando afirma que desde sus primeros viajes familiares al sur aprendió “a comer maqui, a llamar a las gallinas y a pedir permiso cuando sacaba una ramita de algún árbol. Gestos sencillos que se aferraban a otros” (2019: 74). Finalmente, se trata de una forma de ser y pertenecer que esta imbricada con un modo de relacionamiento espiritual y material con el mundo, el cual es aprehendido en la interacción cotidiana y prolongada con la propia cultura.

IDENTIDADES EN MOVIMIENTO

En el marco de la misma cultura mapuche, el problema identitario y la subjetivación asociada a él se articulan de manera conflictiva, debido a los procesos de violencia simbólica, territorial y corporal que han recaído sistemáticamente sobre estas comunidades. Las distintas formas de violencia y sus repertorios, asociados a constantes desplazamientos, desposesiones y procesos continuos de precarización han producido profundos quiebres a nivel identitario y cultural en las comunidades. Frente a ellos, en las últimas décadas, se han materializado relevantes trabajos intelectuales, históricos y epistemológicos por parte de sujetos pertenecientes al pueblo mapuche, que ha concretado diferentes procesos de resistencia y agenciamiento cultural. A la complejidad de esta cuestión identitaria se refieren Antileo Baeza y Alvarado Lincopi en *Santiago Waria Mew* (2017) cuando señalan que

Es muy difícil para nosotros ponernos a hablar del ser y del no-ser mapuche o de las características que los/nos constituirían. Es probable que etiquetar —independientemente si viene del catálogo o del escrutador “blanco” que tasa la condición del otro— sea el acto de mayor arrogancia y soberbia que pueda ceñirse en las historias de las personas. Para nosotros, los procesos de identificación y des-identificación son incontenibles, difusos y además muchas veces se yerguen desde la marcación brutal (2017: 211-212).

Las condiciones que producen este denso entramado simbólico intracultural, que se asocian con una subjetivación identitaria mapuche, son también tratados narrativamente por Catrileo en *Piñen*, esta vez, a través de una estructuración poética del desplazamiento. En los relatos, esta modulación es una constante en diversos niveles, primero, como hecho histórico que remite a la *diáspora* mapuche y, segundo, como hecho ficcional que, materializado en los trayectos que hace la protagonista de un lado a otro de la ciudad, metaforiza los tránsitos subjetivos de ella misma y de otros personajes como Yajaira o Juan Huenchucheo.

El proceso de *ocupación de la Araucanía* (Pinto 2003, 2020; Pairican 2014; Bengoa 2008), iniciado en la segunda mitad del siglo XIX, y sostenido a lo largo de más de un siglo a través de distintos mecanismos de despojo territorial y otras prácticas de violencia, obligó a muchos mapuche a desplazarse de sus territorios y proletarizarse en grandes centros urbanos en condiciones muy precarias (Alvarado Lincopi 2021, Curivil 2012, Ancán 1994). Este movimiento migratorio que se ha mantenido hasta la actualidad, como advierte Antileo Baeza, no ha sido “un proceso voluntario derivado de decisiones libres y sin presiones”, sino que, por el contrario, responde a “factores estructurales de dominación, que se transforman constantemente” (2012: 193). De este modo, la operación colonial-capitalista llevada a cabo por el Estado chileno “desarticuló totalmente las relaciones socioculturales internas y externas del pueblo mapuche” preexistentes al periodo *reduccional* (Ancán 1994: 6) y generó tales condiciones de precariedad y empobrecimiento para las comunidades que fue cada vez más difícil para ellas permanecer en sus territorios.

En el caso de Santiago, el flujo más consistente y masivo de población mapuche se dio a partir de la segunda mitad del siglo XX. Dicha población se asentó en los espacios periféricos de la creciente urbe capitalina y fue desde allí que comenzaron a consolidarse nuevas dinámicas económicas, políticas y socioculturales, tanto para los mapuche como para otros grupos sociales marginalizados, cohabitantes de estas “nuevas” territorialidades e incluso para las mismas élites ciudadinas. La inscripción laboral de estas poblaciones se concentró en la realización de “trabajos mal remunerados, de alta explotación y bajo prestigio social” (Imilan y Álvarez 2008: 24). Esto, aunado a los condicionamientos preexistentes del desplazamiento y los nuevos factores de interacción intercultural en el espacio santiaguino, racista y elitista, configuró una compleja y desigual realidad social para los mapuche.

En el nivel ficcional este proceso de migración forzada es retratado en la mirada de Carolina, la cual elabora, fragmentariamente, no solo su historia familiar, sino la del espacio social en el que se

despliega su trayecto vital. En este mapeo territorial y subjetivo, la voz de la protagonista es una modulación que plasma el dolor y la nostalgia que impregna la relacionalidad e intimidad familiar a partir de esa violenta ruptura con el territorio, que los fue dejando en “la periferia de la periferia” (Catrileo 2019: 17). Desde ese lugar, a través de un juego representacional en el que se superponen los planos temporales y espaciales, ella evoca su propio lugar perdido: en las fiestas familiares de su infancia y en el regaloneo de sus abuelos; para luego construir la pregunta por la posibilidad de un retorno, que aquí ya no es solo suyo, sino también y, sobre todo, de su padre y su abuelo:

¿Sus ojos podrán volver? Me hago esta pregunta cada vez que veo juntos a mi padre y a mi abuelo. Ñi chaw, ñi laku. Imagino sus retornos como una posibilidad de sumergirse en ese verde que duele. Regresar al lugar donde el pensamiento se pierde en el tejido de las hojas. ¿Quisieran ellos volver? Mantengo en mi cabeza esa duda (2019: 67).

En los interrogantes abiertos por la protagonista, subyace la densa red simbólica que se articula en el trabajo del duelo (Freud 1989, a partir del cual el sujeto elabora la pérdida y trata de reconstituir su existencia desde la asimilación de una carencia fundamental. Por esto, la cuestión del *regreso* no es simplificable a un nuevo desplazamiento en el que solo debe invertirse la dirección de este. El argumento fundamental aquí problematizado es que para esta y para muchas otras familias, Santiago “significó un pedazo de suelo donde crear algo parecido a un hogar. Intentaron construir una vida y tacharon otra. [...] Tuvieron que aprender a germinar como quien muere lejos de su tierra” (2019: 67). En este punto, la narración da espesor al problema del desplazamiento forzado al ahondar en los complejos procesos de duelo y de agenciamiento frente al mismo que han estructurado los individuos y las comunidades mapuche, desde los cuales han conformado diversas prácticas comunitarias y de resistencia política y cultural que buscan retejer un lazo social fracturado.

En consonancia con lo anterior, el otro componente representacional que los relatos debaten en esa poética del movimiento-desplazamiento se encuentra asociado a los procesos de subjetivación de los mapuche que nacieron o crecieron en Santiago, sujetos *mapurbe* que germinaron “en la mierdópolis por culpa del buitre cantor” (Añiñir 2009:73). Para esta generación, la herida colonial del desplazamiento y la violencia cicatriza de otro modo, con otras “ayudas”, como la medicación psiquiátrica que obligan a tomar a Carolina (2019: 89), y en el marco de otras ofertas subjetivas determinadas por los derroteros de un mundo globalizado.

De este modo, la subjetivación de estos sujetos *champurria* está cruzada por una tradición cultural imbricada en la vida familiar y colectiva mapuche en la periferia santiaguina, y además por ciertos consumos culturales urbanos, como el fútbol, la música y el mundo del espectáculo. Esto se explicita de forma directa en personajes como Yajaira Manque, cuyo apellido da cuenta de su pertenencia cultural mapuche, y cuyo nombre fue tomado por su madre “de una reina de belleza venezolana” (2019: 69). En los significantes nominales de ella se concretizan algunas de las narrativas culturales que atraviesan a estos mapuche urbanos.

En Juan Huenchueco, uno de los personajes del relato “¿Han visto cómo brota la maleza de la tierra seca?”, se evidencia igualmente esta subjetividad dialógica que oscila entre distintas formas de agenciamiento. Él era uno de los socios del Pancho, hacía parte del grupo que expendía drogas en la población; se caracterizaba por su tosquedad y frialdad en los negocios. Sin embargo, también era amigo del “tío Cholo”, en este plano familiar se dejaba entrever una performatividad diferente, sonriente y hablador, a propósito de su pasado en el sur y su deseo de volver. Lo relevante de la dualidad presente en este personaje es la forma en que en él son expresados dos regímenes de relacionamiento en la periferia santiaguina, donde lo público se encuentra cooptado por la violencia y las economías asociadas a ella, y donde predomina un empoderamiento vinculado a su despliegue.

En el correlato más íntimo de este personaje, que llegó a Santiago durante su infancia, hay una posición crítica con su propio agenciamiento: “Al Juan le daba vergüenza andar metido con el Pancho, le daba vergüenza ser su soldado” (2019: 17) dice Carolina. En este gesto conflictivo persiste una resistencia frente a la subjetivación narcocapitalista que, en algunos escenarios marginalizados, instala unos ideales de sujeto orgullosos y ostentadores de su estatus violento y de los réditos de su violencia. El régimen subjetivo que contrarresta y conflictúa el accionar de Juan está asociado a su origen mapuche, el cual, anclado en su experiencia, instala para él otros horizontes de deseo: “una vez le escuché decir que quería juntar las lucas para volver al sur, armar su casita, tener su familia. A veces, cuando se curaba, decía: «¡Mari mari!», con ese tonito hacia arriba como cantadito” (2019: 17). El cambio de registro lingüístico puesto al final remite a esa otra codificación afectiva y cosmovisional que estructura su subjetividad y que habla de otro paradigma existencial posible.

En términos generales, los relatos que constituyen *Piñen*, a través de una voz en primera persona que reconstruye cronotópicamente su pasado, materializan los tránsitos temporales y territoriales de todo un pueblo. La infancia entre la escuela, su casa y la de su abuela; una adolescencia en la que emergen los clubes nocturnos, los amigos y los colectivos mapuche; y una adultez en otro Santiago. A ello se suma, por un lapso, el paso por un sur marcado por la violencia de su militarización y por la criminalización y persecución arbitraria de las acciones colectivas y sociales mapuche. Estos desplazamientos concretados en micros, taxis y buses son metaforizaciones que exponen el movimiento como patrón existencial, que, cruzado por la violencia capitalista y colonial contemporánea, va condensando e interseccionando corporalidades, discursividades y nuevos sentidos subjetivos y territoriales.

PRODUCCIONES SENSIBLES: DE LA AJENIDAD A LA ESCUCHA

Imagínense, por un instante siquiera, ¿qué sucedería si otro Estado entrara a ocupar este lugar y les entregara documentos con una nueva nacionalidad, iniciando la tarea de arreduccionarlos, de imponerles su idioma, de mitificarles -como forma de ocultamiento- su historia, de estigmatizarles su cultura, de discriminarlos por su morenidad? ¿Se reconocerían en ella o continuarían sintiéndose chilenos? ¿Qué les dirían a sus hijas y a sus hijos? ¿Y a los hijos y a las hijas de ellos? (Chihuailaf 1999: 12).

Este es uno de los apartados iniciales con los que Elicura Chihuailaf comienza su *Recado confidencial a los chilenos* (1999), surge ante la pregunta de un joven estudiante sobre su énfasis en distinguir entre los chilenos y los mapuche.

En esta respuesta, Chihuailaf plantea un escenario hipotético que visibiliza lo acontecido con los mapuche desde hace un siglo y medio con el proceso de la ocupación de la Araucanía. La premisa básica con este ejercicio es poner al sujeto no mapuche frente a la situación límite que ha vivido por décadas este pueblo, de modo que ese *otro* pueda dimensionar y entender de lo que se habla cuando se utilizan términos como ocupación, desposesión, fetichización y discriminación; y, sobre todo, comprender los discursos y las luchas identitarias, políticas y estéticas que durante décadas han reivindicado las comunidades mapuche.

El gesto retórico de inversión de la ocupación es uno de los mecanismos representacionales mediante los cuales Marcelo Leonart, en su novela *Weichafe*, polemiza el tema del *conflicto* entre el Estado chileno y el pueblo mapuche (Tricot 2023:29), y los procesos de ocupación territorial. En esta novela publicada en 2017, Leonart incursiona en el universo mapuche situando discursivamente la violencia que acontece en el *Wallmapu* en un espacio santiaguino de clase media, desde el cual se divisa la luminosa modernidad capitalina, materializada en el Costanera Center. En este espacio doméstico, claustrofóbico, de una atmósfera enrarecida, se despliega la *noche mapuche* a partir del relato testimonial de Felipe, un joven

mapuche que aparece inexplicablemente en medio de la reunión de una pareja de amigos cercanos.

Felipe, *un tipo flaco y moreno*, emerge oníricamente, en el sentido en que no se comprende de qué modo aparece-desaparece en este departamento, asistimos a su presencia, pero desconocemos el tránsito que lo puso ahí. En coherencia con la incertidumbre que lo rodea, su corporalidad y el relato traumático que va articulando, despliegan un proceso de extrañamiento espacial. Al respecto, comenta el narrador al inicio: “ALGO IRREAL SE respiraba. Como si nada fuera cierto. Yo no había fumado, pero igual sentía el ambiente enrarecido. Me pregunté si el humo y ese aroma picante podrían llegar hasta las piezas del fondo. Si los niños alcanzarían a respirarlo y reconocerlo” (Leonart 2017: 13). Estas alusiones son constantes: el narrador de forma reiterada procura dar cuenta del trastocamiento atmosférico y de la alteración de la dinámica social-individual que opera para el pequeño grupo de amigos. La familiaridad de la velada se ve fracturada por ese sujeto mapuche cuya modulación discursiva y corporal rompe con la cotidianidad; con su presencia, la violencia de su relato y el universo territorial y conflictual que este evoca.

El joven mapuche irrumpe en la nostálgica y monótona noche relatando de forma *caótica y desordenada* un incidente ocurrido en el sur. En él, describe una acción de reivindicación territorial que termina con la quema de una cabaña de colonos y el posterior asesinato de un adolescente mapuche y de una joven perteneciente a la familia que vivía en aquel fundo, esto último llevado a cabo por el grupo de colonos que vinieron a “proteger” la propiedad privada que había sido atacada. Este desarrollo narrativo se constituye a través de una doble mediación, una que se ensambla en la voz-cuerpo de Felipe, la cual presenta de forma trastocada un ir y venir del relato, lleno de reiteraciones, nuevas versiones y breves fijaciones que exponen la afectación implicada en el mismo. Otra, determinada por el narrador, quien narra a Felipe y es enfático en el trastocamiento que este sujeto y su relato vinieron a producir en su abstemia intimidad cotidiana.

En esta modulación dual, la narración de Felipe materializa la realidad del conflicto que se vive en el sur de Chile, donde las autoridades actúan en connivencia con guardias privados y con los mismos colonos. Por esto, ante el ataque que realizan los peñis, la respuesta es inmediata, llena de disparos, persecuciones y una violencia desproporcionada, que culmina con el doble asesinato. En el ejercicio metaficcional que sostiene la novela es evocado un territorio en conflicto altamente hostil, el cual, en la cotidianidad santiaguina, no es más que un espacio ajeno que a lo sumo se instrumentaliza, cada tanto, en función de determinadas agendas políticas.

En este escenario, la voz y la performatividad de Felipe corporizan los efectos de esa violencia, las pausas y el entrecortamiento de su narración son efectos de su intento por relatar el trauma. En esa noche oscura, él corrió hasta el agotamiento entre los disparos junto a sus compañeros, intentando salvar sus vidas; luego tuvo que permanecer tumbado, inmóvil, mientras el grupo de hombres interrogaba y después asesinaba a los dos adolescentes prendiéndoles fuego; escuchó los gritos de terror, luego los chistes y el baile de aquellos hombres embriagados de violencia. El correlato de esta historia es el cuerpo nervioso de Felipe en ese *living* de Santiago, su mirada perdida que evocaba el oscuro horizonte y sus silencios que revivían el horror y el dolor presenciado aquella noche. El testimonio de Felipe, codificado como cuerpo-relato, expone un régimen de afectación sensible que amplía las significaciones (corporales, materiales, estéticas, culturales y simbólicas) de los acontecimientos de violencia que articulan la cotidianidad de ese territorio en disputa. De esa manera, esta modulación cuestiona el vaciamiento producido por las discursividades dominantes que elaboran un relato despersonalizado e instrumentalizado emocionalmente en función de la criminalización de las poblaciones indígenas y sus reclamos políticos y territoriales.

La dinámica de la afectación, la reiteración y el corte que elabora esta propuesta narrativa interrumpe entonces el *status quo* de esa cotidianidad *progre* santiaguina. Allí se instala el desacomodo como patrón determinante: no hay una música adecuada, las copas de vino

rebozan, los pitos de marihuana se suceden, nadie se hace cargo de los niños, y el aire frío e invernal de la noche no refresca la habitación; por el contrario, había “inexplicablemente un viento cálido. Como si fuera a llover y estuviéramos en La Habana o Sao Paulo y no en el invierno austral de Chile” (Leonart 2017: 65). La escena constituye un desborde temporal, ritual y sensible, que instala una estesis alterada que a modo de caleidoscopio sacude las formas, los roles y las representaciones fetichistas e inmóviles que sostienen unos imaginarios sobre lo que acontece en el sur.

Claudia Rodríguez, en su artículo “Ajenidad en dos poetas mapuches contemporáneos: Chihuailaf y Lienlaf”, analiza la configuración de una poética de la ajenidad, asociada a “la no pertenencia, el sentirse foráneo, diferente, otro” y que se da como “resultado de diversas situaciones de extrañamiento (destierro, exilio, alejamiento)” (2004: 2). Este efecto estético, constituido en la poesía de estos y otros autores, remite a posiciones subjetivas experimentadas por muchos sujetos mapuche fuera de sus territorios y, aun en ellos, producto de la asimetría relacional que ha determinado históricamente sus contactos interculturales. La extrapolación de estas sensibilidades puestas en trama a través del lenguaje poético permitiría afirmar que el escenario representacional elaborado por Leonart plantea la inversión de este efecto a través de la intervención de Felipe. Él produce una conmoción estética en la espacialidad doméstica santiaguina que, por un intervalo, desplaza la ajenidad del sujeto mapuche al sujeto chileno.

Esta interrupción desarticuladora se hace posible desde la resistencia física y acústica que impone Felipe, en cuyo despliegue desacomoda a los sujetos y los reacomoda en función de su performance. Así, este logra imponer su voz y exigir la escucha como un principio básico de reconfiguración comunicativa:

El silencio se establecía en el living. Espeso como un caldo. Nadie decía nada. Pero Nadia, Valentina y yo parecíamos atragantados con las preguntas que no queríamos revelar. De eso estoy seguro. Cualquiera que nos hubiera visto, habría dicho que estábamos tranquilos. O aburridos. Pero nada de eso. Ya, pues, Felipe, pensá-

bamos por separado los tres. Contesta. ¿Te sentías culpable? ¿Te sentías aliviado? ¿Pensaste que era un fantasma? ¿Te importaba más la salud del perro que la vida o la muerte de un winka usurpador? Todavía no nos has dicho [...]. Ya, poh, indio conchetumadre. Sigue con el relato. Te estamos escuchando. Créenos cuando te decimos que tienes toda nuestra atención (2017: 43).

Esta disposición se da gracias a que el joven mapuche, desde su propio ensimismamiento, se hace cargo del ritmo del relato y, desde allí, hace frente a las constantes interrupciones iniciales de Valentina, Nadia y del mismo narrador, las cuales responden a la necesidad de estos de que el relato se acomode a sus expectativas. En estos puntos, el silencio, las pausas y el cerramiento de Felipe van instituyendo una autoridad no violenta sobre su narración; resistiendo el ejercicio subalternizador en el que esos otros pretenden adelantar y direccionar su relato; jugando al espectador de un thriller, que adivina quién es el asesino y cuál es el desenlace de espectaculares acontecimientos.

El régimen receptivo que instala Felipe dispone a los otros a escuchar y, por tanto, a abrirse a la afectación de su relato. De esta forma, la escucha opera como un mecanismo que permite la apertura sensible y racional de los sujetos implicados en el acto comunicativo. Esto resulta fundamental como posibilidad para retejer un lazo social fracturado y, sobre todo, para establecer un contrapunto a los discursos hegemónicos que justifican la violencia ejercida contra los mapuche, legitiman el despojo de sus territorios y los responsabilizan unívocamente del conflicto que se vive en el sur de Chile, desconociendo las raíces históricas del mismo.

En esta dinámica de marginación e invisibilización de las comunidades indígenas, la escucha se instala como un núcleo primario para dar vuelta a este estado de cosas, en el cual, precisamente, este ejercicio ha sido negado y desplazado por una actitud monológica que explica, decreta y habla por el indígena, desde un “saber” político e intelectual colonial. En este sentido, en el personaje de Felipe la novela allana representacionalmente un terreno dialógico, codificando un régimen dual: de escucha por un lado y de silencio por

otro, poniendo en pausa, con este último, el locus colonial de dominación y subalternización.

En este marco pueden alinearse diferentes trabajos estéticos, históricos y culturales mapuche que en las últimas décadas han puesto su foco en el establecimiento de una conversación argumentada y fundamentada históricamente entre los mapuche y los chilenos. Este proceso, que ha operado desde diferentes frecuencias, ha estado direccionado a la reflexión interna de las mismas comunidades y a la consolidación de nuevas formas de entendimiento con los chilenos y sus instituciones. En este horizonte argumental destacan importantes trabajos como el ya mencionado *Recado confidencial a los chilenos* (1999); *¡¡...Escucha, winka...!!* (2006) de Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil; y, más recientemente, *Azmapu* (2023) de Elisa Loncon; entre otros. En ellos se releva la epistemología y la historia cultural, política y social de las comunidades mapuche, que, proyectada desde sus propias voces, se instala como materia de reflexión y debate, y abre brechas para una nueva discusión, que ya no se sostenga ni en el desconocimiento histórico ni en la fetichización de la población y menos aún en su revictimización.

Específicamente, el recado confidencial planteado por Chihuailaf surge ante el desconocimiento mutuo: “¡Nos conocemos tan poco!” (1999: 10) advierte allí, e interroga “¿cuánto conoce usted de nosotros? ¿Cuánto reconoce en usted de nosotros? ¿Cuánto sabe de los orígenes, las causas de los conflictos de nuestro Pueblo frente el Estado nacional? ¿Qué ha escuchado del pensamiento de nuestra gente y de su gente que -en la búsqueda, antes que todo, de otras visiones de mundo, que siempre enriquecen la propia- se ha comprometido con el entendimiento de nuestra cultura y nuestra situación?” (1999: 10). Estos cuestionamientos definen la intención comunicativa de este *mensaje verbal que se dice en confianza*. Por su parte, *¡¡...Escucha, winka...!!*, escrito en otro contexto histórico, se posiciona desde un tono más confrontacional como un reclamo frente a la indiferencia de los sujetos y, sobre todo, como un reclamo por un lugar de enunciación frente a ciertos procesos de

subalternización en el que otros se apropian del relato de su historia. Así, desde el título, se modula este llamado de atención para “aquél que pasa de largo haciendo el ademán del desinterés” (1999: 13) para cuestionar en él esa inacción frente a la necesidad de “superar las condiciones de *colonialismo* que los ponen en una relación de poder respecto a las poblaciones indígenas” (1999: 13).

Estos ejercicios críticos, de carácter dialógico, ejemplifican cómo la escucha se posiciona como un mecanismo sociocultural que opera en una doble vía, una externa y otra interna; en la primera, planteada como acción y posibilidad política al pedir-exigir al otro que escuche y comprenda desde un nuevo entendimiento los acontecimientos que determinan la realidad sociopolítica e histórica del pueblo mapuche y del propio Estado chileno. En la segunda, interna, la escucha adquiere un lugar central como una modulación básica dentro de la epistemología y cosmovisión mapuche, ya que a través de ella se adquieren los conocimientos, la sabiduría y los modelos relacionales que estructuran internamente la cultura misma y su relación espiritual y ancestral con el territorio; de esto da cuenta Loncon en su texto *Azmapu*, cuando afirma que este “nace de escuchar a nuestros mayores, a nuestras autoridades originarias, a las niñas y jóvenes, nace de escuchar a tantas personas de nuestro pueblo que sienten, piensan y viven desde el azmapu” (2023: 10). En síntesis, en ambas frecuencias, intra e interculturales, la escucha es el principio modular de entendimiento, comprensión y, por tanto, de posible reformulación de un nuevo pacto social.

EL DES-ORDEN DEL DISCURSO

En el contexto de producción de esta enunciación, es decir, el Chile reciente, el discurso del sujeto indígena es uno que, en diversos escenarios, continúa siendo invalidado socialmente a través de la negación de sus derechos territoriales y de la criminalización de sus reclamos políticos. En este orden operan, siguiendo a Foucault, procedimientos de exclusión del discurso, que incluyen principios de *separación y rechazo* (2011: 15), los cuales determinan la

legitimidad o no de ciertas enunciaciones y los modelos de relación con estas; de esa forma, se les asigna a unas discursividades un valor diferencial de acuerdo con el sujeto de su enunciación. Estos mecanismos de inclusión y exclusión discursiva responden a las dinámicas de un campo de poder en el que se reconoce que “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que y por medio de lo cual se lucha” (Foucault 2011: 15).

En este escenario de disputa, el discurso de los indígenas mapuche asociado a su cosmovisión, su epistemología y sus prácticas de cuidado y relacionamiento territorial, representa un discurso *subversivo*. Desde la matriz racista y colonial que constituye los imaginarios hegemónicos del poder económico-político en Chile, esta modulación discursiva atenta contra los valores sociales e institucionales que definen el estado-nación chileno y, configura un obstáculo para los proyectos modernizadores del neoliberalismo económico y su noción instrumental del territorio. Por esto, como advierte Elisa García Mingo en *Zomo Newen*:

La principal lógica de la representación del pueblo mapuche en los medios de comunicación chilenos -locales, regionales y nacionales es la de la invisibilización o negación, la cual encaja en la lógica asimilacionista y de negación de derechos, que se complementa con la ausencia de aproximaciones interculturales en las políticas públicas. [...] La otra lógica de representación es la de la desfiguración, es decir, el pueblo mapuche es caracterizado de manera conveniente para las élites, las cuales tienden bien a cooptar o bien a reprimir sus demandas (2018: 24).

Esta ordenación representacional-discursiva invalida e instrumentaliza el discurso de estas comunidades a través de un proceso de exclusión, y le reserva un espacio de negación o sospecha, que deviene en la intensificación de procesos de marginalización y ampliación de determinados repertorios de violencia física y simbólica.

Las tensiones presentes en esta articulación discursiva son simbolizadas en *Weichafe* en la mediación que configura la aparición del discurso de Felipe y en la forma en que este es estructurado, fuera de ciertos parámetros de ordenamiento, progresión y linealidad. En el primer sentido, resulta relevante precisar que en la novela de Leonart el discurso-relato de Felipe es narrado a través de una segunda voz, la del narrador; un sujeto no indígena, parte del grupo de amigos-familia reunidos aquella noche en el departamento santiaguino. Esta estrategia narrativa, en la que resuena la pregunta de Spivak (2009) de si puede o no hablar el *subalterno*, explicita el artificio novelar y a la vez transparenta la exclusión discursiva del sujeto indígena. En tal sentido, permite la emergencia de un relato contrastivo que evidencia, por una parte, la indiferencia y la distancia con la que se mira una situación sociopolítica y, por otra parte, la afectación sensible, la implicación y los impactos corporales y psicológicos de esa realidad. Así, en una misma voz, la novela condensa un sujeto cruzado por la violencia territorial que acontece en el *wallmapu* y un sujeto ajeno a esta realidad que solo quiere continuar con la profiláctica rutina de su noche.

En la enunciación de este narrador se cristalizan algunos imaginarios del espacio social representado y las formas de relación con el *otro*, en este caso, con un sujeto indígena, sus demandas y sus luchas políticas. Por momentos, hay fugas en el discurso que evidencian una mirada apática, despectiva o paternalista sobre Felipe; particularmente, por la alteración que este materializa en el espacio de la cotidianidad del narrador. En esta línea, este último señala muy al inicio del relato, después de enfatizar en su propia hospitalidad (Leonart 2017: 16), “pensé que tenía que decir algo. Efectivamente poner agua caliente y despejarnos la cabeza. Ofrecerme o ir directamente a ver a los niños. Despedir a nuestro invitado, llamarle un taxi, preguntarle dónde vivía, dejar que pasara sus traumas y penas solo” (Leonart 2017: 21). Frente a ese relato vinculante, que altera la significación de una situación social y política, la intención de quien narra es de evitación y distancia, esta historia implica algo en lo que no interesa involucrarse, de ahí sus reticencias internas

y sus disociaciones que oscilan entre su amigo ausente, Joel, y el pasado rutinario del grupo de amigos. Finalmente, esto responde a un ensimismamiento asociado a la fuerte noción de individualidad que estructura el lazo social y sus ideales de sujeto en el escenario neoliberal chileno.

En el segundo sentido, vinculado con la forma y ordenamiento del discurso de Felipe, resulta relevante indagar por la forma en que él compone ese discurso que debe ser escuchado, aquel que testimonia, como se señaló, los repertorios de la violencia acontecida en el sur. Este relato, a ojos del narrador, es caracterizado enfáticamente desde el inicio como desarticulado, reiterativo y confuso; entre las pausas y silencios se conforman versiones en la que cada “nuevo relato borroneaba el anterior de un modo extraño” (Leonart 2017: 18). Esta caracterización discursiva corresponde a otra conformación lógica-temporal, la cual está cruzada por la oralidad, el trauma y la consecuente implicación psíquica y emocional de quien lo enuncia. En consecuencia, se configura un discurso que, ordenado de manera diferencial en términos estructurales, estéticos y sensibles, contribuye en la instalación del *desacomodo* como forma de producción de sentido.

Para los mapuche y para otros grupos indígenas latinoamericanos, la oralidad constituye uno de los ejes neurálgicos de organización social y cultural, por ser un mecanismo de transmisión social de saberes, de conocimientos ancestrales y de memorias; componentes que finalmente articulan sus rasgos cosmovisionales y su identidad comunitaria y cultural. Así pues, tradicionalmente, la oralidad ha ocupado y continúa ocupando un lugar muy significativo en el marco de esta cultura, convirtiéndose incluso en un componente central y definitorio de su producción poética⁹. En este escenario, en el que la palabra oral tiene tal relevancia, prácticas de producción y recepción comunicativa, como el habla y la escucha, adquieren una profunda significación política, social y cultural. A esto hace referencia Elisa Loncon cuando afirma que

⁹ Véase, por ejemplo, el concepto de oralitura.

la oralidad se basa en la enseñanza del valor de la palabra, escuchar las palabras, llevarlas, entregarlas, traerlas. [...] Es tan importante hablar como escuchar a otros, porque si no es así, el que no escucha se cree que él o ella es lo único que vale sobre los demás. Hablando y escuchando los niños y niñas, los adultos y los ancianos narran sus vidas, aprenden quiénes son, de dónde vienen y a dónde van (2023: 23).

De acuerdo con trabajos como los de Eric Havelock ([1986] 1996) o Walter Ong ([1982] 2006), la importancia de esta dimensión oral en las culturas instala unas formas de relación y estructuración del pensamiento asociadas, principalmente, hacia sentidos prácticos, situacionales y comunitarios, los cuales determinan procesos internos y externos de interacción social y territorial. En estas comunidades, la lengua es entendida más como “un modo de acción” que como “una contraseña del pensamiento” (Ong [1982] 2006: 39), como ocurriría en el plano de la escritura. En este orden, las palabras son concebidas como sucesos, como significantes acústicos que poseen una carga dinámica y agencial constantemente cambiante. Asimismo, el pensamiento aquí configurado posee un mayor carácter dialógico y comunitario, marcado por la necesaria interlocución que lo constituye y que posibilita su realización.

Entre otros elementos, que funcionan para la problematización ficcional aquí propuesta, Ong advierte que una de las características propias de los relatos constituidos en el paradigma de la oralidad es lo que podría denominarse su redundancia y copiosidad ([1982] 2006: 46). Con esto el autor remite a la forma en que la continuidad se despliega en este tipo de enunciación: mientras en la escritura esta se establece de una forma exterior fuera de la mente, dada la disponibilidad material en la que se hila el discurso, en la oralidad no hay nada a lo que volver, ya que “el enunciado oral desaparece en cuanto es articulado. Por lo tanto, la mente debe avanzar con mayor lentitud, conservando cerca del foco de atención mucho de lo que ya ha tratado. La redundancia, la repetición de lo apenas dicho, mantiene eficazmente tanto al hablante como al oyente en la misma sintonía” (Ong [1982] 2006: 46). Aquí, la reiteración opera

como un elemento de intensificación discursiva y, además, como un mecanismo de cohesión y coherencia estructural. En esta línea, los rasgos de reiteración y repetición con los que el narrador caracteriza la enunciación de Felipe en la novela, más que responder a una inconsistencia o falta de progresión en la narración, lo hacen a estrategias enunciativas propias de la naturaleza del pensamiento de Felipe, constituido más allá del paradigma escritural hegemónico de la cultura occidental.

Del mismo modo, pueden identificarse otras estrategias de esa estructuración oral del pensamiento en las *marcas mnemotécnicas* (Ong [1982] 2006: 41) que se proyectan de forma dispersa en la narración del joven mapuche y del narrador, por ejemplo, elementos de simbolización que son enfatizados y reiterados en el relato, como la *mancha oscura* (15, 16, 18, 22, 29, 30, 33) o la imagen del fuego en medio de la incursión (17, 18, 19, 22, 23, 25, 32, 42, 69); además de fórmulas adjetivales y epítetos, como los referidos a rasgos raciales como la *rubiedad* (jovencita rubia, niña rubia, niñita rubia, virgen rubia, deseada rubia), los cuales contrastan con las adjetivaciones sobre los indígenas (*indios de mierda*, *indio degenerado* e *indio conchetumadre*). Junto a la función mnemotécnica implicada en estos puntos de anclaje, que sostienen la secuencialidad del relato en la memoria del narrador y del receptor, hay unas evidentes cargas semánticas que materializan a nivel lingüístico los imaginarios profundamente racistas que constituyen el universo social representado.

La particular configuración discursiva que establece Felipe desborda la enunciación del narrador al producir un constante desacomodo y desacoplamiento comunicativo que fuerza a los receptores fuera de su paradigma representacional. De esta forma, su discurso no solo escapa a la captura subalternizante expresada en el modo en que se establece su enunciación en la novela, sino que también lo *chamपुरrea* al generar transferencias discursivas que exceden la discursividad propia del narrador. Justamente, este ordenamiento narrativo produce una estructura semántico-pragmática que genera un proceso de desnaturalización y extrañamiento, en

el que la incertidumbre y el desajuste exponen otros horizontes significantes sobre los escenarios en conflicto representados, y los imaginarios que sobre ellos han sido contruidos desde un poder político e institucional.

CONCLUSIONES

En la actualidad, son muchos los temas que aún requieren ser debatidos de forma argumentada, responsable y abierta a propósito de las poblaciones indígenas y otras comunidades que han sido sistemáticamente violentadas, criminalizadas e invisibilizadas en el contexto chileno y latinoamericano. En este escenario, en el que siguen siendo negados los derechos culturales y territoriales de estas comunidades, las producciones narrativas aquí trabajadas proponen relevantes entradas críticas a cuestiones identitarias y discursivas atingentes a los mapuche. Desde ese lugar, los textos simbolizan afectos, corporalidades y modos de relacionamiento que tensan los imaginarios maniqueos que se han construido sobre este grupo indígena y sus demandas políticas y territoriales.

Por una parte, *Piñen* ofrece una mirada interna de la cultura mapuche en la que se cuestionan los modelos de relacionamiento multicultural en Chile que, estructurados por lógicas capitalistas y coloniales, otorgan un estatus *diferencial* a los indígenas que los estereotipa como diferencia, a la vez que les demarca un derrotero agencial. Esta aproximación crítica se constituye desde la subjetividad de una mujer mapuche que crece en la periferia santiaguina. En su narrativa experiencial se cristalizan una serie de violencias y agencias que dan cuenta de distintas formas de relacionamiento y de diferentes tránsitos y consumos culturales urbanos, en los que se delinean unos procesos de subjetivación móviles y diversos, que articulan otros sentidos del territorio y de su pertenencia cultural.

Por su parte, *Weichafe*, configurado como una mirada externa de la cultura mapuche, propone un ejercicio de extrañamiento espacial y estético que produce un desplazamiento que invierte simbólicamente la *ocupación*. En ese trayecto emergen códigos

propios de la cultura mapuche como la importancia de la palabra, la escucha y la oralidad. Estos términos, que son rearticulados en la materialidad-corporalidad ficcional, instalan una semántica dialógica que interrumpe/fractura la enunciación colonial y traza otros horizontes de relacionamiento posibles.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVARADO LINCOPI, Claudio
2021 *Mapurbekistán: Ciudad, cuerpo y racismo. Diáspora mapuche en Santiago, siglo XX*. Santiago: Pehuén Editores.
- ANCÁN, José
1994 “Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea”. *Pentukun*. 1, 5-15.
- ANTILEO BAEZA, Enrique; y ALVARADO LINCOPI, Claudio
2017 *Santiago waria mew*. Santiago: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- ANTILEO BAEZA, Enrique
2012 “Migración Mapuche y continuidad colonial”. En *Ta in fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*. Comunidad de Historia Mapuche. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche. 193-213.
- AÑIÑIR, David
2009 *Mapurbe venganza a raíz*. Santiago: Pehuén Editores.
- BARROS, María José
2009 “La(s) identidad(es) mapuche(s) desde la ciudad global en *Mapurbe venganza a raíz* de David Añiñir”. *Revista Chilena de Literatura*. 75, 29-46.
- BENGOA, José
2008 *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*. Santiago: LOM.
- CATRILEO, Daniela
2019 *Piñen*. Libros del pez espiral.
2024 *Sutura de las aguas. Un viaje especulativo sobre la impureza*. Santiago: Kikuyo Editorial.

CHIHUAILAF, Elicura

1999 *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago: LOM.

CORVERA, Diego

2022 *Panguipulli en nueve relatos*. Valdivia: Tinta Negra Microeditorial.

CURIVIL, Felipe

2012 “Asociatividad Mapuche en el espacio urbano. Santiago, 1940-1970”. En *Ta in fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*. Comunidad de Historia Mapuche. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. 161-190. DONOSO MACAYA, Ángeles

CURIVIL, Felipe

2023 *Lanallwe*. Santiago: Editorial Planeta Chilena.

FOUCAULT, Michel

2011 *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Editores.

FREUD, Sigmund

1989 *Obras completas*. Vol. XIV *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

GARCÍA, Elisa (coord.)

2018 *Zomo newen*. Santiago: LOM.

GARCÍA, Mabel

2011 “La actual narrativa mapuche: testimonio, memoria y repetición”. En *Resultados finales del proyecto Dinfro D109-0010 Arte mapuche actual. Constitución de un sistema estético-cultural propio y diferenciado*. <www.academia.edu/6495677/La_actual_narrativa_mapuche_testimonio_memoria_y_repetición>.

HAVELOCK, Eric

[1986] 1996 *La musa aprende a escribir*. Buenos Aires: Paidós.

HUAIQUI, Marjorie

2022 *Faunática*. Des nouvelles d’Aïññeurs.

HUAIQUIMILLA, Rodrigo

2021 “*Piñen*, concepto estético que expresa la violencia interseccional padecida por mujeres mapuche-mapurbe”. *Actos*. 6, 50-62.

- IMILAN, Walter; y ÁLVAREZ, Valentina
2008 “El pan mapuche. Un acercamiento a la migración a la ciudad de Santiago”. *Revista Austral de Ciencias Sociales*. 14, 23-49.
- LEONART, Marcelo
2017 *Weichafe*. Santiago: Tajamar.
- LONCON, Elisa
2023 *Azmapu. Aportes de la filosofía mapuche para el cuidado del lof y la Madre Tierra*. Santiago: Editorial Planeta Chilena.
- LÓPEZ TRUJILLO, Simón
2021 *El vasto territorio*. Santiago: Penguin Random House.
- MARIMÁN, Pablo; CANIUQUEO, Sergio; MILLALÉN, José; y LEVIL, Rodrigo
2006 *¡ ... Escucha winka ... ! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM.
- ONG, Walter
[1982] 2006 *Oralidad y escritura*. Argentina: Fondo de la cultura económica.
- PAIRICAN, Fernando
2014 *Malon. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*. Santiago: Pehuén Editores.
- PINTO, Jorge
2003 *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche*. Santiago: Ediciones DIBAM.
- PINTO, Jorge
2020 *La Araucanía. Cinco siglos de historia y conflictos no resueltos*. Santiago: Pehuén editores.
- RODRÍGUEZ, Claudia
2004 “Ajenidad en dos poetas mapuches contemporáneos: Chihuailaf y Lienlaf”. *Estudios filológicos*. 39, 221-235.
- RICHARDS, Patricia
2016 *Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación 1990-2010*. Santiago: Pehuén Editores.
- SALDÍAS, Alex
2018 *Ecos*. Santiago: La Pollera Ediciones.

SPIVAK, Gayatri

2009 *¿Pueden hablar los subalternos?* Trad. Manuel Asensi. Barcelona: MACBA.

TOLEDO RENNER, Eugenia

2022 *Kawürwe*. Santiago: Servicios Editoriales Ofqui.

TRICOT, Tito

2023 *En pocas palabras: el conflicto chileno-mapuche*. Santiago: Ceibo ediciones.

ZAPATA SILVA, Claudia

2019 *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento indígenas*. Calas.

Recepción: 03/12/2024

Aceptación: 26/09/2025