

Representaciones del cuerpo como destinatario de la violencia (neo)colonial en la poesía mapuche contemporánea

María Fernanda Libro

Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina

fernandalibro@gmail.com

La poesía mapuche contemporánea escenifica una multiplicidad de procesos sufridos por este pueblo: desde las acometidas colonizadoras, hasta el desplazamiento forzoso y la reterritorialización en las periferias urbanas. En este artículo me interesa abordar las representaciones del cuerpo que proponen dichas poéticas, específicamente, en las obras de cuatro autores: Jaime Huenún, Adriana Paredes Pinda, David Aníñir y Liliana Ancalao. Allí analizo los procedimientos poéticos a través de los que tanto Huenún como Paredes Pinda representan el cuerpo indígena como destinatario de la violencia colonizadora, sostenida hasta la actualidad. Además, abordo las poéticas de Aníñir, Ancalao y Huenún, observando las representaciones de cuerpos reducidos, condenados a la precarización de la vida a partir de la división racial del trabajo. El punto de vista que guía esta lectura es el cuerpo, representado como territorio de ultraje y dominio en una operación metonímica entre la tierra y el cuerpo.

Palabras clave: colonialidad; cuerpos; poesía mapuche; violencia.

Cómo citar este artículo (MLA): Libro, María Fernanda. "Representaciones del cuerpo como destinatario de la violencia (neo)colonial en la poesía mapuche contemporánea". *Literatura: teoría, historia, crítica*, vol. 22, núm. 2, 2020, págs. 23-55.

Artículo original. Recibido: 03/12/19; aceptado: 05/03/20. Publicado en línea: 01/07/20.



Representations of the Body as a Recipient of (Neo)Colonial Violence in Contemporary Mapuche Poetry

Contemporary Mapuche poetry depicts multiple processes undergone by this people: from the colonizing attacks to the forced displacement and reterritorialization in the urban peripheries. In this article, I am interested in dealing with the representations of the body proposed by these poetries, specifically in the works of four authors: Jaime Huenún, Adriana Paredes Pinda, David Aníñir, and Liliana Ancalao. At first, I analyze the poetic procedures through which, both Huenún and Paredes Pinda, represent the indigenous body as a recipient of the colonizing violence, sustained until today. In second instance, I approach the poetries of Aníñir, Ancalao, and Huenún, observing the representations of reduced bodies, condemned to life precarization from the racial division of labor. The point of view that guides this reading is that the body is represented as a territory of outrage and dominion in a metonymic operation between the earth and the body.

Keywords: coloniality; bodies; mapuche poetry; violence.

Representações do corpo como destinatário da violência (neo)colonial na poesia mapuche contemporânea

A poesia Mapuche contemporânea retrata uma multiplicidade de processos sofridos por este povo: desde os ataques colonizadores, até ao deslocamento forçado e à reterritorialização nas periferias urbanas. Neste artigo estou interessado em tratar as representações do corpo proposto por essas poéticas, especificamente nas obras de quatro autores: Jaime Huenún, Adriana Paredes Pinda, David Aníñir e Liliana Ancalao. Eu analiso os procedimentos poéticos pelos quais, tanto Huenún como Paredes Pinda, representam o corpo indígena como receptor da violência colonizadora sustentada até hoje. Além do mais, aproximo-me da poética de Aníñir, Ancalao e Huenún, observando as representações de corpos reduzidos, condenados à precarização da vida a partir da divisão racial do trabalho. O ponto de vista que guia essa leitura é que o corpo é representado como um território de ultraje e domínio numa operação metonímica entre a terra e o corpo.

Palavras-chave: colonialidade; corpos; poesia mapuche; violência.

LA CORPORALIDAD INDÍGENA SE HA constituido históricamente como un territorio de posesión y dominio. Desde las violaciones a las mujeres, acometidas por los conquistadores/colonizadores (Segato, *La guerra* 72-73; Bengoa 35), hasta las orejas que los soldados cortaban para certificar la cantidad de indios muertos en combate (López 27), el cuerpo ha sido concebido a partir de una operación metonímica con el espacio a dominar. En el siguiente trabajo propongo un recorrido por la obra de cuatro poetas mapuche contemporáneos, Jaime Huenún, Adriana Paredes Pinda, David Aniñir y Liliana Ancalao, con el propósito de relevar las maneras en que estas poéticas abordan la corporalidad indígena y su derrotero histórico.

Sin dudas, el poemario que más recalca en la representación del cuerpo es *Reducciones* (2012), de Jaime Huenún, que, en distintas secciones y a través de diversos recursos, escenifica los modos en que, desde la Conquista hasta nuestros días, la corporalidad indígena se vuelve tanto territorio de conquista como objeto de estudio y exposición de la ciencia en su cariz más positivista. Aquí, como en la sección “Ceremonias de la muerte” del libro *Ceremonias* (Huenún, 1999), el cuerpo es el destinatario, primero, de la violencia colonial y, después, de la violencia estatal en su saqueo de las tierras indígenas. El *continuum* de violencia, trazado por Huenún, llega hasta el siglo XXI, al incorporar un poema dedicado a Matías Catrileo —joven mapuche muerto por Carabineros de Chile en 2008 en un proceso de recuperación de tierras— y es a partir de esta figura que su obra dialoga con *Parias zugun* (2014), de Adriana Paredes Pinda, texto en el que se conmemora tanto a este joven como a Alex Lemún, muerto en circunstancias similares.

Al mismo tiempo, en una serie de poemas de *Mujeres a la intemperie* (2009), de Liliana Áncalo, como de *Mapurbe, venganza a raíz y Guilitranalwe* (2005 y 2014), de David Aniñir, encuentro representaciones de cuerpos que exhiben las marcas que la pobreza inscribe en la “corporalidad reducida” de estos sujetos: este concepto, tomado de la historia del pueblo mapuche, me permite sostener la continuidad entre territorio y cuerpo desde la que se concibió el avance colonial. La reducción a una pequeña parcela de tierra infértil se trasladó a los cuerpos no solo por la sangrienta represión de estos procesos, sino también por la precarización de la vida a la que este ultraje los ha condenado. El cuerpo se vuelve índice de la pobreza, dada la exclusión y la escasez laboral a las que la historia de colonialidad condujo al pueblo

mapuche. Aquí ya no se trata de un cuerpo blanco de las balas de la violencia represiva, sino del efecto sobre los cuerpos de la precarización de la vida.

Propongo realizar un recorrido por estos textos en diálogo con una serie de aportes teórico-críticos que permiten profundizar la lectura de estas representaciones.

El cuerpo: territorio de inscripción de la violencia colonial

Para comenzar el recorrido por las obras propuestas, voy a adentrarme en los poemarios *Ceremonias* y *Reducciones* de Jaime Huenún, y *Parias zugun* de Adriana Paredes Pinda. El denominador común de este primer corpus es que, frente al relato celebratorio del progreso expansivo finisecular, el cual situaba a las tierras patagónicas como el confín hacia el que las naciones avanzaban con el doble propósito de la incorporación de esa rica y vasta superficie al territorio nacional, y de la civilización de esos “otros”, aún bárbaros, estos primeros poemas que aquí analizo representan un alegato rotundo. Como es sabido, los procesos de Conquista del Desierto y Pacificación de la Araucanía se completaban a partir de la promoción de reocupación del territorio por parte inmigrantes europeos: colonos capaces de dar a esas extensiones de tierra un uso provechoso de acuerdo a las aspiraciones de las jóvenes repúblicas. En “Entrada a Chauracahuin”, suerte de prólogo poético con el que Jaime Huenún inicia *Reducciones*, se lee:

Después de terminado el proceso de otorgamiento de propiedades a través de los títulos de Comisario [...] la población huilliche fue progresivamente sometida al tinterillaje, al montaje a sueldo y a la política implícita del Estado de “mejorar la raza”. La llegada de los migrantes alemanes a Chauracahuin, gracias a la Ley de Colonización de 1851, terminó por acorralar definitivamente a gran parte de la población huilliche en pequeñas reducciones situadas en la pre-cordillera de Los Andes y en la Cordillera de la Costa Osornina. (25)

La ocupación de la Patagonia a cada lado de la cordillera de los Andes tuvo, entonces, un doble movimiento: el otorgamiento de títulos de propiedad a los colonos europeos y la reducción de los indígenas en pequeñas parcelas de tierra. Así, la incorporación del territorio del sur de la frontera a las repúblicas consistió en el saqueo del centro organizador de la cosmovisión

mapuche: la tierra. La misma nominación *mapu-che*, gente de la tierra, da cuenta de la centralidad de la tierra en la cosmovisión indígena. La invasión del territorio indígena, por parte de los Estados nacionales, fue prologada por una fina operación mediática-propagandística consistente en transformar la concepción heroica que las naciones recientemente independizadas enarbolaban del indígena —primera línea de resistencia frente a la invasión de “lo extranjero”— en una concepción barbarizante, capaz de convertir a los antiguos héroes en una amenaza interna para el progreso civilizatorio.¹ Chilenos y argentinos debían reaccionar frente a ese factor desestabilizante de la seguridad poblacional, reacción a la que propongo leer junto con Michel Foucault (*Microfísica*) como un claro ejemplo de “racismo homeostático”. Este concepto-metáfora, que el filósofo formula para pensar el anverso de la biopolítica en tanto políticas destinadas a la optimización de la vida, implica la autorregulación del organismo-población a partir del ataque a los microorganismos que pongan en riesgo su correcto funcionamiento: “Es una tecnología, en consecuencia, que aspira, no por medio del adiestramiento individual sino del equilibrio global, a algo así como una homeostasis: la seguridad del conjunto con respecto a sus peligros internos” (Foucault, *Microfísica* 226). Destaco esta primera noción teórica que, junto a las que incorporaré hacia el final de este apartado, permitirán profundizar la lectura de las representaciones del cuerpo indígena como territorio de dominio y posesión.

El apartado “Ceremonias de la muerte”, incluido inicialmente en el poemario *Ceremonias* y posteriormente en *Reducciones*, se inicia con el sumario que redacta el Mayor Galvarino Andrade, Fiscal Militar, el 22 de noviembre de 1912 a poco más de un mes de la matanza de Forrahue. Se relata allí un episodio de desalojo en el que la policía y los carabineros, a través de una orden de “lanzamiento” firmada por el Presidente de la República, arremeten contra una comunidad de esta localidad. Los comuneros resisten.

1 Pinto Rodríguez realiza un exhaustivo recorrido por el discurso nacional que lleva a Chile a ingresar en la Patagonia. En el apartado dedicado al análisis de la operación planeada desde el Gobierno republicano, en alianza con la prensa, con el fin de promover la invasión del territorio araucano, el autor señala: “De esa convicción surgió otra: las fieras que se albergan en el bosque, acosan y ultrajan a los pacíficos pobladores del mundo civilizado. Las pobres víctimas eran los chilenos, y los mapuches los victimarios. Fue tal vez el argumento más utilizado por los partidarios de ocupar la Araucanía y de recurrir al empleo de la fuerza contra el indígena” (142).

El saldo del enfrentamiento, contabilizado en el mismo sumario, asciende a once indígenas muertos y ocho heridos, trasladados al hospital de Osorno, donde posteriormente fallecen cuatro más. A continuación, el apartado contiene una serie de poemas titulados con números. Transcribo el primero, “Uno (Forrahue)”, poema que funciona como contrarrelato del sumario de Galvarino Andrade, ahora desde la voz de un comunero:

Uno

(Forrahue)

...alzaban sus manos

ensangrentadas al cielo...

Diario *El Progreso* de Osorno,

21 de octubre de 1912

No hablábamos chileno, mi paisano,
castellano que lo dicen.

Copihue sí, blanco y rojo,
flor de michay,
chilco nuevo.

No sabíamos de Virgen ni de Cristo, padrecito,
ni del Dios en las Alturas.

Jugábamos tirándonos estiércol de caballo en los potreros;
robábamos panales a los ulmos y a los moscos,
y pinatras a los hualles de la pampa;
mirábamos desnudas bañarse a las hermanas
con manojos de quillay en el arroyo.

Malo era.

Sí.

Por eso vino envidia y litigio y carabina;
por eso se volvieron lobos los venados y los peces.

Malo era, paisanito, malo era.

Comíamos caliente el crudo corazón de un cordero
en el lepún;

rezábamos huilliche al ramo de laurel
junto a la machi;

matábamos con fuego al que mete huecuve
contra el cuerpo y contra el alma.

¡Brujo diablo, anda vete! decíamos escupiando,
y el bosque más espeso
escondía a la lechuza.
Malo era, malo era.
No sabía vivir el natural antes amigo, no
sabía.
Las mujeres se preñaban en lo oscuro y en lo claro,
y los hijos se criaban a la buena
de los bosques y los ríos.
Así era, mamita, así fue:
las estrellas dejaron de alumbrarnos
la sangre de repente,
y tuvimos que ocultarnos como zorros
en montañas y barrancos. (Huenún, *Ceremonias* 31-32)

El poema expone un contraste: por un lado, la vida comunal en contacto pleno y constante con la naturaleza y, por el otro, la llegada de “envidia y litigio y carabina”, el ingreso de los Estados nacionales a territorio mapuche. La repetición de los versos “malo era, paisanito, malo era” refiriendo a la vida comunal previa a la invasión, funciona como corte y distanciamiento en un relato que termina denunciando el ultraje republicano de las tierras indígenas: “las estrellas dejaron de alumbrarnos / la sangre de repente, / y tuvimos que ocultarnos como zorros / en montañas y barrancos”. Este contraste descansa sobre una ironía: la construcción bárbara que recae sobre el indígena y justifica una empresa civilizadora que se acomete a través de una masacre. Los dos versos finales del poema escenifican el proceso de reducción al que fue confinado el pueblo mapuche. Como afirma Lucía Guerra en *La ciudad ajena: subjetividades de origen mapuche en el espacio urbano*:

La expropiación por parte del Estado de un noventa por ciento del territorio mapuche no marcó, sin embargo, el cese de la violencia y el despojo, hostilidades que persisten hasta hoy. Engaños, fraudes, desalojos continuaron ocurriendo en contra de los comuneros mapuches e incluso en el caso de la matanza de Forrahue, en 1912, se les prohibió la entrada a la ciudad de Osorno. [...] Los cadáveres de estas víctimas fueron arrojados a una fosa común en el cementerio

de Osorno, hecho que en la historia del pueblo mapuche emblematisa, de cierta manera, la política del Estado chileno, el cual, aparte de imponerle el aislamiento en las zonas rurales, pone bajo tierra todo trazo cultural de su pueblo originario. (64-65)

La matanza de Forrahue representa un hito en la historia de despojo y “colonijaje” a la que los Estados nacionales sometieron al pueblo mapuche. En efecto, es rememorada aún por los mapuche que habitan esta región como un signo de la violencia estatal, pero también como un signo de la resistencia que este pueblo ha ofrecido a lo largo de esta larga historia de enfrentamientos. Los once muertos de la matanza de Forrahue son homenajeados en el poema “Cinco (Punotro)”, cuyos versos iniciales señalan la memoria como territorio irrenunciable del pueblo: “Pero nada se oculta en este cielo, hija, nada/ y el difunto corazón, podrido y todo, / no olvida bajo tierra:” (Huenún, *Ceremonias* 35). A continuación de estos dos puntos se nombran los once indígenas asesinados en la masacre de 1912: Francisco Acum, Anjela Rauque, Mariano, María Santos, Candelaria Colil, Carolina Guimay, Carmen Llaitul, Antonio Nilián, Tránsito Quintul, Candelaria Panguinao y Juan Acum. A cada uno de ellos los acompañan dos versos a modo de oración, de invocación, que devuelve sus vidas y sus muertes al presente. Sangre derramada que no desaparece, porque “Todos sueñan en el monte y la llanura / y en un hilo del alma de sus hijos” (Huenún, *Ceremonias* 36).

En *Reducciones*, Huenún vuelve sobre la barbarie que ha recaído sobre el pueblo mapuche a través de distintos episodios acaecidos a lo largo de la historia de contacto con la cultura chilena. En su prólogo “Los archivos de la niebla (notas para leer *Reducciones* de Jaime Luis Huenún)”, Sergio Mansilla Torres dice:

[T]ristes orfandades comunitarias de dioses y padres reducidos a hilachas; exilios en la propia tierra de pronto ocupada por extraños; ruka reducida a rancho o a barrancón municipal o a callampa urbana en barrios que no son barrios: de esto habla el libro *Reducciones*. Y habla de esto porque el libro es, por sobre todo, un documento de barbarie escrito con los materiales que conforman la obliterada historia del sistemático exterminio de la cultura indígena en los territorios Sur Patagonia del continente; alegato sostenido contra la cultura colonial y republicana que las agencias oficiales del Estado

chileno que tratan con la memoria nacional velan lo suficiente como para que los indígenas de antaño no pasen de ser héroes ficcionalizados de una historia más o menos remota.² (12-13)

Una de las secciones más evidentes en esta escenificación del cuerpo como territorio de inscripción de la violencia estatal es “Cuatro cantos funerarios”, donde Jaime Huenún incorpora fotos de los mapuche que fueron llevados como piezas de exhibición al Museo de Ciencias Naturales de La Plata. Cuatro cantos: “Canto I / Damiana”, “Canto II / Catriel”, “Canto III / Maish Kenzis”, “Canto IV / E 1867”. El material fotográfico y textual fue recuperado por el poeta de “una serie de publicaciones del Grupo Universitario en Investigación en Antropología (GUIAS), de la Universidad Nacional de La Plata” (Huenún, *Reducciones* 167). Huenún coloca la foto y, al costado de cada una, un fragmento de cartas o apuntes de los científicos que se abocaron al estudio de estos cuerpos. En los fragmentos se leen descripciones de anatomía, relatos de los modos en que fueron estudiados o de sus últimos días. Se trata de la expresión más positivista y lombrosiana del estudio del cuerpo. El epígrafe con el que se inicia la sección pertenece a una canción *aché-guayakí* y anuncia la exhibición de estas postales de la barbarie realizada en nombre de la ciencia:

Los Blancos, lo que caracteriza
a los eternos Blancos
es que ahora viven examinándonos
a nosotros, los muy viejos
a nosotros, los ya muertos. (Huenún *Reducciones* 69)

2 Este prólogo parece ampliar y profundizar las líneas de lectura que el mismo Mansilla Torres proponía en “Ceremonias: para alumbrar las viejas sabidurías: conversación de vivos y difuntos”, texto con el que prologa el poemario *Ceremonias*. Allí, Mansilla Torres señala el lugar de enunciación de la poética de Huenún: “Se escribe, entonces, desde y con el dolor de saberse ‘reducido’ por el poder marginador y degradante de la sociedad chilena blanca; pero también se escribe desde y con la conciencia de saberse poeta conversador, dialogante, que comparte con nosotros, los lectores, la conversación mapuche que entrelaza retazos de mitos, recetas medicinales e historias de parientes y vecinos vivos y difuntos” (11).

Como afirma Enrique Foffani en “Las lenguas abuelas: esto es todo lo que queda en el tintero”, el epílogo crítico sobre *Reducciones* que acompaña el poemario:

Esta tetralogía funeraria desplaza en la imagen la poesía de lo humano y deshumaniza, en contrapartida, la presunta verdad civilizatoria: el cuerpo desnudo de Damiana o el cuerpo vestido de Catriel, el ícono del cráneo, en el que se nota nítidamente la línea transversal serruchada como leemos en el texto, y el yámana con taparrabo llamado Maish Kenzis, a quien se lo obliga a preparar esqueletos humanos para su exhibición, son imágenes del archivo que ocupan el lugar vacante de la poesía. Es, por tanto, la iconografía el lugar del canto funerario, como si de la fotografía emanara un halo, un espíritu capaz de reparar tanta barbarie. [...] Recurso oblicuo, el poema habla desde su desaparición, pero se muestra como imagen documental que recupera la presencia (su aparición) con vida de una persona ya muerta. (175)

Estos “sujetos reducidos al museo” restituyen con su imagen la presencia de una ausencia. En este sentido Jaime Huenún señala en “El viaje de la luz. Entrevista a Jaime Huenún”:

O sea, el museo como entidad, como espacio representativo de lo mejor de Occidente, se convirtió en un campo de concentración y en una especie de carnicería en la cual el ganado era estos indígenas, mostrados en todas sus miserias, en su desnudez, etc. Y cuando ya no servían y morían, como en el caso de Damiana, que aparece ahí, se utilizaba su osamenta como otro insumo para la ciencia. Entonces, yo no puedo sino poner esos textos ahí y no decir nada más, ¿qué más puedo decir? Poner el texto y la foto. Debajo de todo eso está la barbarie, la derrota de estos pueblos, y está también el fracaso de Occidente, un fracaso que va a seguir, permanentemente, mostrándose a lo largo del siglo xx. (225)

La alianza científico-militar que lleva los cuerpos vivos de los sobrevivientes de la Conquista del Desierto al Museo de Ciencias Naturales de La Plata, descansa en la tesis lombrosiana según la cual existen rasgos de la criminalidad pasibles de ser examinados en la anatomía. El evolucionismo darwiniano ofrece su argumento no solo en la imposición del más fuerte, sino también

en el examen criminológico de la especie. La visión “orientalizante” de esa otredad interna, que constituye al indígena en las naciones recientemente independizadas, encuentra en la criminología biologicista de Lombroso una justificación científica de su propuesta de “mejoramiento de la raza”.

El poema “Úl de Catrileo”, perteneciente también al poemario *Reducciones*, funciona como una oración dedicada a Matías Catrileo, asesinado por carabineros en un enfrentamiento por toma de tierras en 2008. El cuerpo del joven, destinado a volverse materia de peritos forenses, es la evidencia rotunda de la contigüidad del ultraje tierra/cuerpo. La negativa de entregarlo para las pericias o para el espectáculo televisivo, pone en escena el debate por ese último reducto de privacidad y dignidad que es el cuerpo tras la muerte.

No entregaremos el cuerpo, no:
esta es la muerte que nos dejan,
las balas que cortaron al amanecer
el río de Matías Catrileo
en Vilcún.
Pero el volcán Llaima arde por ti
y la ceniza de tus ojos ocultos,
escribe en la nieve
la rabia y el misterio
de un pueblo ya sin bosques y sin armas,
cercado por tanquetas y bombas lacrimógenas,
sentado en el banquillo del Juzgado de Indios
de la modernidad.
Que vengan los barqueros de la noche
volando sobre el agua
y las muchachas azules
que alivian con sus voces
las heridas del guerrero.
No entregaremos el cuerpo
a la pericia del Juez,
ni a las cámaras que nunca
se sacian de muertos.
No entregaremos el cuerpo, dicen, los pumas emboscados de Vilcún,
nosotros somos la tumba de Matías Catrileo

el pasto somos de sus manos sangradas,
el río de justicia de sus padres,
las hondas raíces de su luz
en las tierras amarillas de Yeupeco.³ (155-156)

Un pueblo desarmado y despojado, que se ha convertido en tumba de los caídos en defensa del territorio. El racismo homeostático ha cobrado en Chile diversos matices: por un lado, tenemos la defensa de la “civilización” materializada en obras tales como Pacificación de la Araucanía y Conquista del Desierto, cuyo desarrollo se dio de forma paralela y, por el otro, situado en la historia reciente, podemos ver mecanismos legales/institucionales que se erigen en pos del mismo objetivo. El juzgamiento a las acciones mapuche a través de la Ley Antiterrorista, sancionada durante la última dictadura cívico militar, y cuya vigencia refrendaron los sucesivos gobiernos democráticos, da cabal cuenta de esa reacción —“mecanismo de defensa”— del organismo/nación frente a sus amenazas internas. El cuerpo es representado aquí en una doble acepción: por un lado, el cuerpo botín de guerra, disputado por peritos forenses y por cámaras de la prensa más amarillista; por el otro, el cuerpo diseminado en quienes continúan su lucha más allá de su partida. Vuelvo a los versos finales del poema “Cinco (Punotro)” de *Ceremonias*: “Todos sueñan en el monte y la llanura / y en un hilo del alma de sus hijos” (36).

Así como Jaime Huenún recupera el nombre de Matías Catrileo, Adriana Paredes Pinda también lo hace en su texto *Parias zugún*. A lo largo del texto, la poetisa introduce nombres y episodios que, entrelazados en el discurrir de este gran poema que conforma el poemario, recuperan esta historia de ultraje y saqueo. Estos nombres son los de los jóvenes mapuche muertos en defensa de la tierra en lo que va de este siglo, a manos de las “fuerzas de seguridad”: Alex Lemún Saavedra, joven de diecisiete años originario de la comunidad Requén Lemún Bajo, asesinado en 2002 por Carabineros de Chile en el proceso de recuperación de tierras pertenecientes a la *lof*, que en ese momento se encontraban bajo la propiedad de la Forestal Mininco; y Matías Catrileo, también

3 Este poema está acompañado por una nota al pie, en la que se lee: “Matías Catrileo Quezada, fue asesinado a quemarropa el 3 de enero de 2008 en la localidad de Yeupeco, comuna de Vilcún, región de la Araucanía. El activista, de veintidós años, participaba por una toma pacífica de terreno cuando fue baleado por el carabiniere Walter Ramírez, quien portaba una subametralladora UZI de 9 milímetros” (157).

asesinado por Carabineros de Chile durante la denominada recuperación territorial de 2008, en una toma de terrenos en el fundo de Jorge Luchsinger.

Te soñé Alex de los bosques,
encendido
(me brotan mis muertos en el cuerpo
con dulzor de borraja y palqui tierno)
levantada
en el arco de la muerte soy ahora
los muertos
que el balsero no cruzó
—*llanka mvlelay*—
con pezón de nodriza
prematura
escribo sus nombres en el arco de la vida
Alex Lemún Matías Catrileo Mendoza Collio
y a sus madres las sueño, a menudo
gimiendo
entre
los canelos de plata
buscándolos
rasgando el agua con sus ojos vacíos. (Paredes Pinda, *Parías* 28)

Y más adelante:

El monte ardiente
donde Matías Catrileo camina sin su cuerpo...
sólo el mar vaciante
en que Alex Lemún
cruzó al lomo de las *tremplkalwe*...
—este es el mundo
que hemos de heredar a nuestros hijos —dicen nuestros muertos cándidos
y delirantes
Kanillo anda suelto
—venid a ver las sangres entre las forestales— vociferan
las madres ballenas

—venid a ver el canto de los hualves
llorando sus adelantados muertos—
hijos
despojados
de su *aukinko*. (Paredes Pinda, *Parias* 51)

En estos fragmentos, Paredes Pinda retoma la profunda conflictividad que ha atravesado el pueblo mapuche en los procesos de recuperación de tierras durante la historia reciente. Sin duda, la única instancia de la historia chilena en que el pueblo mapuche fue reconocido como sujeto pleno de derecho por parte del Estado nacional fue durante el breve y eufórico período de la Unidad Popular. Sin embargo, este proceso fue rápidamente interrumpido por el Golpe Militar de 1973, encabezado por Augusto Pinochet. El auge organizacional mapuche, que para 1972 contaba con cuarenta organizaciones quedó definitivamente coartado, desapareciendo tanto las organizaciones como sus dirigentes, quienes corrieron la misma suerte que el movimiento social y popular chileno. La CORA, brazo estatal encargado de vehiculizar la expropiación y redistribución de tierras, otorgó a los mapuche solo el 25 % de los predios expropiados, cediéndole los títulos del 75 % restante a la CONAF (Confederación Nacional Forestal). Esta fue la primera instancia de un proceso de cesión de tierras a capitales privados que, mediante el decreto 701, accedieron a enormes extensiones a precios irrisorios.⁴ La segunda ley, resabio de la dictadura hasta la actualidad, es la Ley Antiterrorista 18.314, promulgada el 5 de mayo de 1984. A las comunidades en lucha se les ha aplicado sistemáticamente esta ley, tal como lo muestra el documental *Newen Mapuche* del 2008.⁵

4 El artículo primero del decreto establece: “Esta ley tiene por objeto regular la actividad forestal en suelos de aptitud preferentemente forestal y en suelos degradados e incentivar la forestación, en especial, *por parte de los pequeños propietarios forestales y aquella necesaria para la prevención de la degradación*, protección y recuperación de los suelos del territorio nacional”. Dos aspectos fundamentales del artículo hoy resultan casi una ironía: el incentivo destinado a los pequeños propietarios se repartió entre tres familias Angellini, Lucsik y Matte, principales accionistas de las actuales forestales transnacionales Mininco y Arauco. El segundo aspecto: beneficiar actividades forestales para la “prevención de la degradación” del suelo, un objetivo que, en definitiva, no fue alcanzado si se considera que en plena selva valdiviana las comunidades mapuche caminan hasta un kilómetro para conseguir agua, luego de años de monocultivo de pino y eucaliptos que seca el suelo y la napa subterránea.

5 *Newen Mapuche* fue filmada en 2008. Para entonces, habían pasado veinticuatro años desde la promulgación de la Ley Antiterrorista. Sin embargo, su vigencia quedó

Propongo ahora recuperar ciertos aportes teóricos que considero pertinentes para entablar un diálogo con las poéticas analizadas. Líneas arriba esboqué algunas consideraciones respecto a la definición de racismo homeostático, desarrollada por Michel Foucault en relación con la noción de biopolítica. A continuación, me interesa ampliar el horizonte teórico trazando relaciones con la propuesta de Achille Mbembe de “necropolítica” y el desarrollo teórico de Giorgio Agamben en torno a la categoría de estado de excepción. Según Mbembe, “la noción de biopoder es insuficiente para reflejar las formas contemporáneas de sumisión de la vida al poder de la muerte” (75). Si bien este autor está pensando en el continente africano poscolonial y en el modo en que la economía de la muerte está inserta en las relaciones de producción y poder, encuentro en su reflexión una rica perspectiva de diálogo con el análisis que me propongo. Desde su propuesta, la necropolítica recupera el viejo derecho de espada que otorgaba al soberano el poder de hacer morir y dejar vivir: si la biopolítica somete la vida al tamiz científico, optimizándola, la necropolítica devuelve al soberano su expresión última que se resume en decidir quién puede vivir y quién debe morir. Esta restitución del derecho de espada es habilitada por un estado de anomia, en el que se concatenan tres componentes: el biopoder, el estado de excepción y el estado de sitio.

Giorgio Agamben, por su parte, considera que el estado de excepción constituye un núcleo problemático de la relación entre anomia y derecho, relación a la que le dedica un minucioso análisis. El pensador italiano concibe el estado de excepción como un umbral, una zona de indiferenciación que no está ni dentro ni fuera del sistema jurídico y en la que dentro y fuera no se excluyen, sino que se indeterminan. Llega a la conclusión de que se

demostrada no solo en el procesamiento de decenas de mapuche, sino también en la acusación de asociación ilícita a su directora, quién tuvo que pagar dos años en cárcel de máxima seguridad. Después de la muerte de Lemún, motivo que incentivó la realización del documental, la lucha mapuche fue en aumento. Llegaron a recuperar diecisiete mil hectáreas en manos de empresas forestales. Pero, al mismo tiempo, las medidas estatales de control y la represión del reclamo se fueron intensificando. En 2002, durante la presidencia de Ricardo Lagos se implementa el operativo de inteligencia secreta denominado “Operación Paciencia”. El operativo sindicó y persiguió a la Coordinadora Arauco-Malleco como a una organización de carácter terrorista. Para acusar de “asociación ilícita terrorista” a dieciocho mapuche, los fiscales del Ministerio Público presentaron ciento cuarenta testigos, muchos de los cuales eran testigos “sin rostro”, recurso avalado desde la misma ley antiterrorista.

trata de un espacio vacío de derecho, una zona de anomia en la cual todas las determinaciones jurídicas son desactivadas.⁶ El *continuum* histórico que señalaba líneas arriba en la conflictividad entre los Estados nacionales y el pueblo mapuche ha escapado solo en esporádicas y extraordinarias circunstancias a esta encrucijada anómica que constituye el estado de excepción. Como afirma Pilar Calveiro en *Reunión: loflafken winkul mapu* (citada en Zelko y Maicoño), volumen que compila testimonios de mapuche pertenecientes a la comunidad en la que Rafael Nahuel fue asesinado por las fuerzas de seguridad en 2017:

El Estado chileno y el Estado argentino tratan de asimilar a los mapuche como terroristas. Es una forma de colocarlos en el espacio de excepción, o sea, de sacarlos de los derechos que amparan a la ciudadanía, de habilitar o justificar que sobre ese otro se puede hacer cualquier cosa. Toda acusación de terrorismo tiene ese objetivo y por eso es tan grave la aprobación de estas leyes antiterroristas que avalan una definición de terrorista tan imprecisa, tan vaga, tan amplia, tan difusa que es capaz de incluir a muchos otros étnicos, políticos, religiosos. La acusación de terrorista es funcional para sancionar casi cualquier práctica de oposición al sistema social económico, político, y así deslegitimar y colocar fuera de las protecciones de la ley a toda forma de rebelión, a toda forma de insurgencia. (82)

Tanto las investigaciones de Foucault en relación con la biopolítica, como las de Mbembe y Agamben respecto a la necro/tanatospolítica, encuentran en la noción de raza y en el ejercicio del racismo un punto de articulación que quiero recuperar para la lectura de este primer grupo de poemas. Mbembe retoma el racismo, desde la concepción foucaultiana,

6 Agamben va construyendo y ampliando la noción de estado de excepción a lo largo de todo el texto: “El estado de excepción se presenta como la forma legal de aquello que no puede tener forma legal” (28). Esta primera definición se completa más adelante cuando afirma: “El estado de excepción es un espacio anómico en el que se pone en juego una fuerza de ley sin ley (que se debería, por tanto, escribir: fuerza de no-ley)” (87). La notación *no-ley* es la forma que encuentro para “traducir” lo que en el original se encuentra tachado con una cruz. Finalmente, la noción queda perfectamente explicada cuando postula: “El estado de excepción es, en este sentido, la apertura de un espacio en el cual la aplicación y la norma exhiben su separación y su pura fuerza de no-ley actúa (esto es, aplica desaplicando) una norma cuya aplicación ha sido suspendida” (90).

para señalar que es en esa dimensión desde la que el biopoder permanece ejerciendo el derecho de espada:

La percepción de la existencia del otro como un atentado a mi propia vida, como una amenaza mortal o un peligro absoluto cuya eliminación biofísica reforzaría mi potencial de vida y de seguridad; he ahí, creo yo, uno de los numerosos imaginarios de la soberanía propios tanto de la primera como de la última modernidad. (24)

Desde su perspectiva, la raza es el determinante del encadenamiento del biopoder, el estado de excepción y el estado de sitio; la raza es el componente clave para que la biopolítica encuentre su envés: la necropolítica, a través de la reacción homeostática del racismo.

Raza y estado de excepción son, desde las perspectivas de Mbembe y Agamben, nociones indisociables del pensamiento colonial. Si la territorialización del Estado descansa en el principio de soberanía que determina sus fronteras en el contexto del nuevo orden mundial que supuso la emergencia de las naciones, se entiende que una guerra legítima sería una guerra entre Estados. El Estado está en el centro de la racionalidad de la guerra porque constituye, según Mbembe, un “modelo de unidad política, un principio de organización racional, la encarnación de la idea universal y un signo de moralidad” (39). Las colonias, en cambio, representan el lugar en donde las garantías del orden judicial quedan suspendidas y se habilita el estado de excepción en nombre de la “civilización”. En este mismo sentido se encauza la afirmación de Agamben quien, en su análisis de la teoría schmittiana en relación al poder soberano, entiende que el ordenamiento y la localización del *nomos* implica siempre una zona excluida del derecho, que configura un espacio jurídicamente vacío donde el poder soberano ya no reconoce los límites fijados por la norma. Nos encontramos nuevamente frente a la definición del estado de excepción, pero lo que me interesa rescatar en este punto en particular es la relación de esta definición con la concepción del derecho europeo de las zonas colonizadas:

Esta zona, en la época clásica del *ius publicum Europaeum* [derecho público europeo], se corresponde con el Nuevo Mundo, identificado con el estado de naturaleza, en el que todo está permitido [...]. El propio Schmitt asimila

esta *zona beyond de line* [más allá de la línea] al estado de excepción, que “de un modo evidentemente análogo se basa en la idea de un espacio delimitado, libre y vacío”, entendido como “el ámbito temporal y espacial de la suspensión de todo derecho”. (Agamben 64)

El Nuevo Mundo, América, constituye ante los ojos del derecho público europeo clásico una zona de exclusión de la norma, de suspensión del derecho, un sitio en permanente estado de excepción. Las colonias —y, agregó aquí, los territorios que fueron anexándose a los Estados nacionales, como es el caso de la Patagonia— han sido gobernadas con una ley distinta a la que el soberano aplica en su propio territorio, lo cual implica otras relaciones de soberanía derivadas de la negación racista del punto común entre el colonizador y el indígena. Ese racismo que suspende las garantías constitucionales está en la base de los episodios a partir de los cuales Huenún y Paredes Pinda construyen sus contrarrelatos, tales como: sujetos exhibidos en las vitrinas de un museo luego de haber sido arrancados de su territorio ancestral, sujetos masacrados en resistencia por la tierra que han habitado desde siempre, sujetos muertos por las fuerzas de seguridad estatales que accionan en nombre del cuidado de la ciudadanía. Como afirma Mbembe, “[e]n el marco del Imperio, las poblaciones vencidas obtienen un estatus que ratifica su expoliación” (42).

Cuerpos reducidos: la precarización de la vida

Hay un segundo grupo de poemas, como adelanté en la introducción, que representan al cuerpo ya no como el destinatario de la violencia estatal, sino como el territorio de inscripción de la precarización de la vida a la que se vio sometido el pueblo mapuche a partir de la desterritorialización forzada. Se trata de una serie de poemas en los que se representan las marcas corporales resultantes de trabajos físicos —por ejemplo: albañil, empleada doméstica de las haciendas de los colonos—; o bien, las marcas que la pobreza —el hambre y el frío, por ejemplo— ha dejado en los cuerpos de quienes la padecen.

Me propongo analizar, a partir de esta serie de poemas, los modos en que la poesía mapuche representa, a través de las marcas corporales, la

historia de empobrecimiento en la ruralidad, la reterritorialización en las periferias urbanas y la condena a la precarización laboral como resultado de una historia de despojos y saqueos que comienza con la conquista (pacificación) del territorio patagónico. La pretendida “purificación de la raza” a la que alude Huenún en el prólogo citado con anterioridad, establece la raza como criterio de jerarquización y organización social que, si en siglo XIX tenía como canal de expresión la aniquilación de esa otredad indómita a los fines de la posesión territorial, durante la segunda mitad del siglo XX, y lo que va del XXI, se expresará a través de la división social del empleo. Como afirma Bidaseca:

Las relaciones de poder que entonces se establecieron a partir de este imaginario, desde adentro hacia afuera, permitieron general clasificaciones a partir del encuentro con alteridades que diferían por fenotipo, es decir, en cuanto a rasgos físicos, color de piel, etcétera. Detrás de un marco de diferenciación racial, se escondió un sistema de jerarquías sociales que favoreció la producción de desigualdad social y naturalizó las diferencias. Pero ¿cómo estas formas de poder nombrar, enunciar otro, devinieron en desigualdad social, en proceso de dominación, sometimiento, invasión e imposición? El sistema de dominio ejercido en Latinoamérica se apoyó también en la *división racial del trabajo*, que implica una separación de espacios laborales con acceso restringidos o vedados para personas con determinado color de piel, nacionalidad, etcétera. La naturalización de la superioridad europea/blanca fue el criterio más utilizado en esta división del trabajo en el confinamiento de los nativos, mestizos y negros a esferas de trabajos con altos niveles de explotación, salarios magros, imposibilidad de movilidad social y a un estado de cuasi servidumbre. (232)

El poema “Testimonio”, que cierra el poemario *Reducciones*, recupera la imagen de las abuelas, depositarias de la memoria mapuche. Tanto en *Ceremonias* como en *Reducciones*, los dos poemarios de la obra de Huenún que más se aproximan al universo indígena, la abuela Matilde —“nutricia raíz nonagenaria”, como se lee en la dedicatoria de este último poemario— representa el puente que une la experiencia des(re)territorializada del autor con la cultura huilliche. Transcribo completo este extenso poema:

Testimonio

Seguiremos escribiendo sobre abuelas, Salazar,⁷
la mía por ejemplo trabajó 70 años
en las fraguas alemanas
y leyó los Himnos a la Noche
en los kuchen de frambuesa y de nata
y en la hiriente soda cáustica
que blanqueaba los retretes hacendales.
fue manceba de un navarro, carnicero y vagabundo
y habló en che sungún sus lentas y augurales pesadillas;
tuvo un hijo y fueron mil
las descendencias de sus manos
en las rocas, en las aguas cerriles
de una torva vecindad.
qué me dice, Salazar, cómo te explico,
sus albricias,
la carne que ha comido, el bacín debajo de su cama.
las abuelas, Salazar, son cosa seria,
son cuchillos de hoja ancha que cortan nuestros días.
mi abuela, por ejemplo, tuvo ollas y sartenes
de fierro y de latón
y un reloj que cobardes malandrines le robaron sin piedad
una mañana.
era de oro el relojito, Salazar, andaba a cuerda,
con minutos brillantes y precisos, minutos de oro.
hay que ser muy desalmado, muy carajo
para ir a quitarle a una señora
su única alegría;
más mi abuela abonó invernal las raíces de su huerto
y quemó sin titubear un nido de queresas
que colgaba cuan racimo
de las vigas de su casa;
y mi abuela tuvo cáncer, Salazar, tuvo diabetes

7 El interlocutor con el que el yo poético dialoga a lo largo de este poema es Gabriel Salazar, historiador social de Chile, ampliamente reconocido por su abordaje marxista de la historia económica de ese país.

como todas las ancianas de este mundo y del otro,
tuvo sueños, mil visiones donde ardían sapos y culebras
y ciudades tiradas por caballos sobre el agua.
sigue viva mi abuela, ya lo ves, y se mira
cada noche en el espejo,
sigue joven en la foto del cuarenta
colgada en la pared de su ranchita.
es ella y no es ella, claro está
con sus rulos de actriz hollywoodense,
con sus labios pintados por el rouge
de los blancos salones de belleza
provincianos.
qué hermosura perseguían las abuelas, dime tú,
qué canción cantaban para hinchar el corazón de sus amantes.
las abuelas tienen carne agazapada, Salazar,
epitelios ocultos nunca dados al placer,
una lengua en el fondo de la lengua
que ahora todos le quieren afanar.
el amor por los dialectos, dime tú,
¿no se transa hoy por hoy
cuan divisa intangible en la bolsa de valores?
las abuelas como momias de altiplano ante las cámaras
parloteando en plano abierto
los idiomas desterrados
por la iglesia y la república;
la parodia del canto en sus gargantas,
el bolero ancestral acompañado por el son
de un turístico kultrung.
Nadie ve la cicatriz occidental en sus palabras,
ni el apero de las siervas medievales
que cargan como bueyes taciturnos a la tumba.
Oh, abuelas del jardín y la cocina
esperando en la mesa del pellejo
un destello de ternura y de respeto
en los ojos de sus hijos impostados.
seguiremos escribiendo sobre abuelas, Salazar,

sobre el tiempo detenido y pegoteado a sus enaguas,
seguiremos sacudiendo sus memorias en alzheimer,
sus orales epopeyas y canciones
de locas jubiladas y pueriles.
eso es todo lo que queda en el tintero, Salazar,
y el relato de un país de capellanes y de huachos,
de patronas coronadas por la muerte
en las páginas sociales,
de poetas y soldados que se dan de tarascones
por piltrafas,
mientras marcha hacia la tierra reducida
—¡oh, visión inagotable!—
en silente fila india,

LA CALLAMPA POBLACIÓN DE LOS VENCIDOS. (165)

Coincido con Enrique Foffani cuando afirma que este poema es “una de las composiciones más intensas de la poesía latinoamericana de las últimas décadas” (169). Me interesa, principalmente, concentrar el análisis en las representaciones del cuerpo. En primer lugar, encontramos el cuerpo puesto al servicio de los colonos, generalmente en el trabajo doméstico en las haciendas alemanas: la “hiriente soda cáustica que blanqueaba los retretes hacendales”, manos curtidas tras años de limpiar las casas de los nuevos habitantes del territorio perdido. En segundo lugar, encontramos el cuerpo colonizado por la imagen hollywoodense de los salones de belleza provincianos, eternizada en la foto del cuarenta que cuelga en la pared de su ranchita en donde vemos el lacio pelo mapuche imitando los rulos de las actrices de moda; el *rouge* como artificio cómplice de la impostación. Una imagen para la trascendencia fotográfica y la supervivencia cotidiana que camufla tanto la imagen como la lengua y esconde en un fondo intocable esa memoria colectiva, ese tiempo “detenido y pegoteado en las enaguas”. En tercer y último lugar, encontramos el cuerpo momificado, vuelto una vez más pieza viviente de museo ante las cámaras ávidas de traficar el exotismo de las lenguas desterradas “por la iglesia y la república”. Imágenes de abuelas capturadas “en plano abierto”, como mercancía multicultural, como suvenir turístico de un pueblo cercado por las tanquetas y fusiles de carabineros y gendarmería. Esta imagen de abuela que ofrece “Testimonio”, en la que las

manos curtidas por la soda cáustica son el reverso no incluido en la foto del cuarenta —donde “es ella y no es ella”—, nos devuelve a la división racial del trabajo a la que alude Bidaseca. Esta noción, a la que volveré desde diferentes autores, es la que relevo en la serie de poemas de este segundo grupo. Como afirma Andrea Echeverría,

La migración a la ciudad trae muchos cambios internos en la vida y la constitución de las comunidades mapuche. Por ejemplo, comienza una fuerte proletarización del grupo de mapuche migrantes quienes trabajan como empleados y asalariados en las ciudades y en Santiago específicamente, debido a la carencia de educación formal, muchos hombres se dedican a trabajar de garzones, albañiles, panaderos, jardineros, y en el caso de las mujeres, como empleadas domésticas. (226)

En *Guilitranalwe*, David Aníñir hace desde el título un juego de palabras entre su segundo apellido, Guillitraro, y *witranalwe*, que denota ser mitológico mapuche que representa la muerte.⁸ El poema “Perros CSM (no hay mano)” —la sigla que acompaña el título abrevia “conchasumadre”, insulto típico en Chile— toma las manos como sinécdoque de un cuerpo transido por el trabajo en la construcción:

Estas que acarician con ternura de padre
con pasión de vehemente amante
y buscan autotatisfacción al recordar que te desnudan,
estas manos de mogoso enfierrador
cariñoso, bruto y gruñón
las mismas curtidas por el óxido y el frío
heridas por el filo del sol
o a golpes de alicate con helada matinal y puteada incluida [...]
Estas manos que ciñen sus migajas cada quincena y fin de mes,
malditos canes de gris pelaje
hijos de perra, nietos del perraje.

8 Esto no implica, sin embargo, una negatividad absoluta ya que, desde esta cosmovisión, la vida no existiría sin la muerte, así como el bien no existiría sin el mal. Se trata de una dualidad complementaria que conlleva al equilibrio o *kume felen*, objetivo superior dentro de la cultura mapuche.

Manos enclavadas por colmillos que roen en busca de mí
persiguen la flema de mi existir, la médula de este sobrevivir
las mismas que escriben poemas y las avienta a vendavales torrenciales
de ahí al espacio, al ocaso, el horixonte, a la sombra del sol y su encrucijada.
Si preguntaran a Víctor Jara por sus manos, lo diría cantando y apuntando
lo mismo a Galvarino, señalando la crónica del calendario rojo. (42-43)

Esas manos raídas por el trabajo rudo a la intemperie, manos obreras que aprietan las migajas de un salario magro que se escabulle insuficiente, son las mismas del amor y las caricias. Las manos tienen acá ese doble cariz: son las que moldean el hierro duro de la construcción y, a su vez, son las que ejercen el trabajo suave y delicado del amor y la escritura. Esta sinécdoque del cuerpo da cuenta de la múltiple inscripción de un poeta como Aníñir. Por una parte, tenemos el duro e inestable trabajo en la construcción, que se cobra, con el tiempo, el cuerpo entero. Estos trabajos son asumidos por esa comunidad de desplazados, los habitantes de “la pobla”,⁹ en gran medida, conformada por los mapurbes reterritorializados en las periferias urbanas. Por otra parte, nos presenta las manos de la escritura, de la creación artesanal con la palabra, trabajo en el que el poeta se configura siempre como un excursionista, desde el borde hacia el centro.¹⁰ Leo en esta representación de las manos, como lo hacía en la del poema “Testimonio”, una forma de inscripción en el cuerpo de la precarización de la vida, del derrotero de infortunio que condena al pueblo mapuche a abandonar su tierra y migrar hacia las periferias urbanas, y que lo confina allí a trabajar en los puestos por los que no optan quienes pueden elegir. Y, a su vez, puedo identificar una escritura labrada por esas mismas manos que se abren camino desde un “Santiago ultrajado y ultrajante, ladino y mestizo”, como afirma Jaime Huenún en su prólogo poético: “Un zombi mapuche con bototos punk” que acompaña esta edición.

9 *La pobla* es el nombre abreviado de lo que en Chile se denominan poblaciones callampas: barrios urbano-marginales, conformados al fragor de la toma de terrenos y construcciones improvisadas de los excluidos del sistema, entre ellos, los mapuche desplazados del campo a la ciudad. El término “callampa”, a su vez, tiene en Chile dos acepciones: es, por un lado, una especie de hongo comestible que crece por doquier, y este crecimiento vertiginoso podría aludir a la conformación de las poblaciones; y, por otro lado, refiere directamente a un tipo de casa precaria construida con materiales de descarte.

10 Ver, para ejemplificar, el poema “Autoretraxto” incluido en este mismo poemario.

En una segunda lectura a este fragmento del poema de Añir, quiero agregar que, en los versos finales de lo transcrito, hay una reapropiación de dos sujetos históricos que sufrieron la misma suerte al enfrentarse al poder: Víctor Jara, secuestrado por la dictadura pinochetista, fue torturado y, antes de ser asesinado, le cortaron ambas manos. Y Galvarino, *lonko* combatiente de la Guerra de Arauco quien, en represalia por derrocar a las tropas del sucesor de Valdivia, García Hurtado de Mendoza, le amputaron las manos. Las manos ultrajadas del “enfierrador mogoso”, lastimadas por el frío y el óxido, se entroncan en la genealogía de otras manos igualmente vejadas.¹¹ Aquí, como en el poema “Cartografía de un inmigrante”, hay una apelación al sometimiento del cuerpo en la faena laboral como continuidad de las antiguas vejaciones:

Buscar un trabajo en la Construcción
como mogoso y oxidado Enfierrador
es un desafío que exige constancia,
paciencia
sobre todo confianza.
Puerto Madero apuesta su glam society
metrópolis ascendente con su economía malograda
quebrantada por apellidos facturados.

Por allí voy
a tajo abierto
aplanando calles
en busca de mi esclavitud moderna. (25)

El contraste entre la imagen de “metrópoli ascendente” de Puerto Madero y la de “esclavitud moderna” que el yo poético procura conseguir, señala el abismo cada vez más insalvable entre la periferia y el centro, entre los sujetos subalternos y “los apellidos facturados”. Pero, sobre todo, el desfase entre una Modernidad tardía dominada por el capital financiero internacional —del que Puerto Madero es claro epicentro— y el pueblo

11 Posteriormente a la edición de este libro, David Añir sufrió un accidente doméstico que tuvo como consecuencia la pérdida de su mano izquierda. Se trata de un dato biográfico que no puede soslayarse a la luz de esta relectura.

mapuche que, una y otra vez, “sentado en el banquillo del Juzgado de Indios / de la modernidad”, como rezaban los versos de “Ül de Catrileo”. En la misma línea se encuentra el poema “Mapurbe”, que da título también a su primera obra poética publicada:

Somos mapuche de hormigón
debajo del asfalto duerme
nuestra madre
explotada por un cabrón.

Nacimos en la mierdópolis por culpa del buitre cantor
nacimos en panaderías para que nos coma la maldición.

Somos hijos de lavanderas, panaderos, feriantes y
ambulantes
somos de los que quedamos en pocas partes.

El mercado de la mano de obra
obra nuestras vidas
y nos cobra.

Madre, vieja mapuche exiliada de la historia
hija de mi pueblo amable
desde el sur llegaste a parirnos
un circuito eléctrico rajó tu vientre
y así nacimos gritándole a los miserables
marri chi weu!!!!
en lenguaje lactante.

Padre, escondiendo tu pena de tierra tras el licor
caminaste las mañanas heladas enfriándote el sudor.

Somos hijos de los hijos de los hijos
somos los nietos de Lautaro tomando la micro
para servirle a los ricos
somos parientes del sol y del trueno

lloviendo sobre la tierra apuñalada.

La lágrima negra del Mapocho
nos acompañó por siempre
en este santiagóniko wekufe maloliente. (75-76)

Retomo el análisis que Bidaseca ofrece sobre otredades y nuevas formas de esclavitud, para reafirmar que es la raza, en tanto signo de una historia de desposesión, la que habilita estas formas de exclusión y precarización, estas nuevas formas de esclavitud en la era del capitalismo financiero. Aquí Bidaseca hace eco de la definición de raza brindada por Segato, que entiende que

raza no es necesariamente signo de pueblo constituido, de grupo étnico, de pueblo *otro*, sino trazo, como huella en el cuerpo del paso de una historia otrificadora que construyó “raza” para construir “Europa” como idea epistémica, económica, tecnológica y jurídico-moral que distribuye valor y significado en nuestro mundo. El no blanco no es necesariamente el otro indio o africano, sino otro que tiene la marca del indio o del africano, la huella de su subordinación histórica. Son estos no-blancos quienes constituyen las grandes masas de población desposeída. Si algún patrimonio en común tienen estas multitudes es justamente la herencia de su desposesión, en el sentido preciso de una expropiación tanto material —de territorios, de saberes que permitían la manipulación de los cuerpos y de la naturaleza, y de formas de resolución de conflictos adecuadas a su idea del mundo y del cosmos— como simbólica —de etnicidad e historias propias. (23)

Es decir, esta huella en el cuerpo de una historia “otrificadora”, que reúne a las grandes masas de desposeídos, descansa en la raza, pero ya no exclusivamente a partir de una determinación fenotípica —el tono moreno de la piel indígena—, sino en lo que Segato llama “la marca del indio o del africano, la huella de su subordinación histórica” (23). Es, en este sentido, que los habitantes de las poblaciones callampas —en las que casi todos son mapuche y los que no lo son, no son vistos como *wingkas* porque jamás estarán del lado de la opresión del poder, como aclara Ancan Jara en su prólogo a *Mapurbe*— constituyen la masa de desposeídos desde el momento

en el que son ellos los receptores de la “nueva esclavitud”. La división racial del trabajo de la que habla Bidaseca ya no encuentra su argumento en la clasificación fenotípica que sustentó la idea de raza durante el siglo XIX, sino en la concepción de raza en tanto marca en el cuerpo de una historia de construcción de otredad.

En *Mujeres a la intemperie*, Liliana Ancalao incluye cuatro extensos poemas: “EL FRÍO¹². Las mujeres y el frío”, “LA LLUVIA. Las mujeres y la lluvia”, “EL VIENTO. Las mujeres y el viento” y “Cuando me muera”. Como con los poemas de Aníñir, propongo rastrear la representación del cuerpo como lugar de inscripción de la precarización de la vida, como línea de lectura transversal en este segundo subgrupo de poemas, específicamente de la experiencia del frío y la intemperie como relato (*nütram*) transmitido a través de las generaciones. Transcribo un fragmento de “EL FRÍO. Las mujeres y el frío”:

yo al frío lo aprendí de niña en guardapolvo
estaba oscuro
el rambler clasic de mi viejo no arrancaba
había que irse caminando hasta la escuela
cruzábamos el tiempo
los colmillos atravesándonos la poca carne
yo era unas rodillas que dolían
decíamos qué frío
para mirar el vapor de las palabras
y estar acompañados

las mamás
todas
han pasado frío
mi mamá fue una niña que en cushamen
andaba en alpargatas por la nieve
campeando chivas
yo nací con la memoria de sus pies entumecidos
y un mal concepto de las chivas

12 Mantengo las mayúsculas sostenida del original.

esas tontas que se van y se pierden
y encima hay que salir a buscarlas
a la nada. (8)

Al igual que en los poemas analizados de Aníñir, en este fragmento, es posible detectar la representación diacrónica de un cuerpo como bastidor de la pobreza: la intemperie, la poca carne, unas rodillas que duelen por el frío penetrante. Como afirma Mellado: “La genealogía no está solamente en el nombre sino en la memoria del cuerpo: los pies maternos del arreo de las chivas transitan, ahora, en y con los pies barriales que cruzan la calle” (83). La noción de arreo que Ancalao toma de “... *Y Felix Manquel dijo...*” de Enrique Perea, texto con el que entabla un diálogo en ocasión del ensayo presentado en el “xxviii Encuentro de Escritores Patagónicos”, es recuperada por Mellado para pensar la “huella sobre los cuerpos en tanto recursos. La ‘Conquista del Desierto’ más que leerse en términos de éxodo y exilio, supone para Ancalao una lectura en términos de ocupación y transacciones de tierras y cuerpos” (85). La transacción consiste en desplazar los cuerpos sobrevivientes hacia las periferias urbanas y, en su lugar, introducir como nueva población del territorio desertificado, el ganado. Si bien, como ya quedó dicho, las tierras patagónicas se promocionaban para la instalación de colonos europeos, la principal protagonista de esta nueva ocupación fue la ganadería. De allí que el *nütram* del arreo, tal como lo interpreta Mellado, relate este doble desplazamiento: el de los cuerpos indígenas hacia los centros urbanos y el del ganado —en tanto nuevo agente de ocupación— hacia la Patagonia. En palabras de Mellado, “La lectura de la occidentalización de América y de los tránsitos —desde la periferia al centro o desde la frontera hacia más allá o más acá de ella— leídos en tanto arreo acentúan la idea de un cuerpo como mercancía” (85). Al mismo tiempo, se produce una actualización genealógica de las vivencias corporales que trae al cuerpo del yo poético, por ejemplo, el frío que la madre sufriera campeando chivas. Esas rodillas que dolían continúan la misma genealogía de los pies entumecidos de la madre, evocando la experiencia de intemperie y frío. Leo en los versos “yo nací con la memoria de sus pies entumecidos / y un mal concepto de las chivas / esas tontas que se van y se pierden” (8) una configuración del cuerpo como catalizador de una memoria genealógica que hace trascender, en el relato de esas experiencias, el conocimiento sensible del frío.

Es el *nütram*, en tanto discursividad mapuche, la base de transmisión de las vivencias genealógicas y comunales. Como define Mansilla Torres en su prólogo a *Ceremonias*, es en esos relatos, “conversación fascinante de los vivos y los difuntos que se vuelve interpelación a la conciencia histórica y moral del lector” (11), que el cuerpo repite su lugar de inscripción de esta violencia transhistórica. El *nütram* del arreo al que alude Felix Manquel es retomado luego por Liliana Ancalao que imprime en los pies la fatiga de la huida por la supervivencia al tránsito desterritorializador (16).

Concluyo el análisis de este segundo grupo de poemas recuperando los aportes realizados por Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein en *Raza, nación y clase*. En este texto fundamental, los autores procuran responder dos preguntas claves: ¿cuál es la especificidad del racismo contemporáneo? y ¿cómo puede relacionarse con la división de clase en el capitalismo y con las contradicciones del Estado-nación? Desde una perspectiva marxista, ambos teóricos abordan el racismo como componente decisivo en el estadio presente del capitalismo y desde el que —como en Mbembe y Agamben— se articulan prácticas de segregación, opresión y exterminio.

En el segundo capítulo de esta antología de ensayos, Wallerstein advierte que el racismo no solo implica el miedo o el desprecio hacia aquellos sujetos cuyos fenotipos o adscripciones culturales difieren de las propias, más bien implica una organización en la economía-mundo capitalista ante la que el desprecio es, aunque parezca extraño, un fenómeno secundario y contradictorio. Desde su análisis, en la tradición xenófoba, el racismo derivaba en la expulsión del “bárbaro” del espacio físico de la comunidad o grupo interno, expulsión que, en caso extremo, implicaba la muerte. La contradicción señalada por el autor radica en que la expulsión de ese otro, aunque haga ganar en “pureza” a la comunidad que expulsa, hace perder la fuerza de trabajo del expulsado y, en consecuencia, la pérdida del excedente del que “hubiéramos podido apropiarnos periódicamente” (55). Cuando la lógica del sistema se funda en la acumulación continua del capital, esta pérdida resulta costosa. Por eso, Wallerstein concluye que si se pretende acumular el máximo de capital, hay que reducir al mínimo los costos de producción y, por ende, el costo de la fuerza de trabajo, como así también los conflictos derivados de sus reivindicaciones en tanto fuerza. “El racismo es la fórmula mágica que favorece la consecución de ambos objetivos” (Wallerstein 56). Al igual que Bidaseca y Segato, el autor entiende

que el capitalismo se encuentra, desde sus orígenes, atravesado por lo que denomina “etnificación de la fuerza de trabajo”:

en todo momento ha existido una jerarquización de profesiones y remuneraciones proporcionada supuestamente a ciertos criterios sociales. Pero mientras el modelo de etnificación ha sido constante, sus detalles han variado con el lugar y con el tiempo, dependiendo de la localización de los pueblos y de las razas que se encontraban en un espacio y tiempos concretos y de las necesidades jerárquicas de la economía en ese espacio y tiempo. (56)

Esa marca de indio o de negro, es decir, de una historia de producción de otredad, que jerarquiza profesiones y remuneraciones, es lo que exhiben los cuerpos representados en esta segunda serie de poemas. Cuerpos que no solo funcionan como el bastidor sobre el que la historia inscribe el sometimiento del pueblo mapuche, sino que funcionan también como catalizadores de una memoria de generaciones de excluidos.

Conclusión

A lo largo de estas líneas he rastreado las representaciones que, del cuerpo indígena, proponen los cuatro autores trabajados. La hipótesis de lectura que guio esta indagación postula que existe una relación metonímica entre el territorio a dominar y sus habitantes, en la medida en que la posesión del primero ha implicado el ultraje y la dominación de los segundos. Así, en el primer apartado observé cómo una de las formas de representar el cuerpo se vincula con la inscripción de la violencia sobre el territorio corporal, volviéndose este el destinatario de la barbarie civilizatoria, sea en su expresión represiva o bien en su expresión científico-positivista. En el segundo apartado, relevé las representaciones del cuerpo en las que ya no media una violencia explícita, sino la distribución racial del trabajo: cuerpos transidos por el deterioro acumulado tras años de poner su fuerza al servicio de faenas que otros pueden elegir no hacer. En ambas modulaciones se trata de cuerpos reducidos, vueltos bastidores de inscripción de la violencia o mano de obra descalificada. Aquí, la metonimia entre territorio y cuerpos se actualiza: el sistema de reducciones que acorraló al pueblo mapuche en pequeñas e infértiles parcelas es el inicio de un empobrecimiento paulatino, pues condenó a los

mapuches a la diáspora, a la reterritorialización en las periferias urbanas y a la precarización laboral. Concluyo diciendo, entonces, que son los cuerpos los que guardan la memoria de un pueblo reducido, cuerpos que, incluso desde su reducción, siguen reclamando el derecho al territorio.

Obras citadas

- Agamben, Giorgio. *Estado de excepción*. Traducido por Flavia Costa e Ivana Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.
- Ancalao, Liliana. *Mujeres a la intemperie. Pu zomo wekuntu mew*. Buenos Aires, EL suri porfiado, 2009.
- Aniñir Gulitraro, David. *Guilitranalwe*. Santiago de Chile, Editorial Quimantú, 2014.
- . *Mapurbe, venganza a raíz*. Santiago de Chile, Pehuen, 2009.
- Balibar, Etienne, e Immanuel Wallerstein. *Raza, nación y clase*. Madrid, Iepala, 1988.
- Bengoa, José. *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuche en el siglo xx*. Santiago de Chile, Planeta, 1999.
- Bidaseca, Karina. *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América latina*. Buenos Aires, Paradigma Indicial, 2010.
- Echeverría, Andrea. “Los rostros de la migración mapuche: representación de la identidad escindida en tres poetas mapuche contemporáneos”. *Chasqui. Revista de Literatura latinoamericana*, vol. 44, núm. 2, 2015, págs. 216-228.
- Fofani, Enrique. “Las lenguas abuelas: esto es todo lo que queda en el tintero”. Huenún, *Reducciones*, págs. 169-180.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Traducido por Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000. Web. 27 de noviembre de 2019.
- . *Microfísica del poder*. Traducido por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Ediciones de la Piqueta, 1979. Web. 27 de noviembre de 2019.
- Guerra, Lucía. *La ciudad ajena: subjetividades de origen mapuche en el espacio urbano*. La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, 2013.
- Huenún, Jaime. *Ceremonias*. Santiago de Chile, Editorial Universidad de Santiago, 1999. Web 27 de noviembre de 2019.
- . “El viaje de la luz. Entrevista a Jaime Huenún”. *Afpunmapu. Frontetas. Borderlands*. Editado por Tatiana Calderón Le Joliff y Edith Mora Ordóñez, Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2015, págs. 221-235.

- . *Reducciones*. Santiago de Chile, LOM, 2012.
- López, Antonio. “Sobre el buen hacer del conquistador. Técnicas y tácticas militares en el advenimiento de la conquista de las Indias”. *Revista de Historia Iberoamericana*, vol. 5, núm. 2, 2012, págs. 10-36. Web. 27 de noviembre del 2019.
- Mansilla Torres, Sergio. “Ceremonias: para alumbrar las viejas sabidurías: conversación de vivos y difuntos”. Huenún, *Ceremonias*, págs. 11-14.
- . “Los archivos de la niebla (notas para leer *Reducciones* de Jaime Luis Huenún)”. Huenún, *Reducciones*, págs. 167-168.
- Mbembe, Achille. *Necropolítica*. Traducido y editado por Elisabeth Falomir Archambalt, Madrid, Editorial Melusina, 2011. Web. 02 de diciembre de 2019.
- Mellado, Silvia. *La morada incómoda. Estudios sobre poesía mapuche. Elicura Chihuailaf y Liliana Ancalao*. Gral. Roca, Publifadecs, 2013.
- Paredes Pinda, Adriana. *Parias zugun*. Santiago de Chile, LOM, 2014.
- Perea, Enrique. *Y Félix Manquel dijo*. Viedma, Imprenta del Banco de Río Negro, 1989.
- Pinto Rodríguez, Julio. *De la inclusión a la exclusión. La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche*. Santiago de Chile, Universidad de Santiago, 2000.
- República de Chile, Ministerio de Agricultura. “Decreto ley n.º 701, de 1974”. *Conaf.cl*. Web. 27 de noviembre del 2019.
- Segato, Rita. *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires, Prometeo, 2018.
- . *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- Varela López, Elena. *Newens Mapuches: la fuerza de la gente de la tierra*. Ojofilm Productora, 2011.
- Zelko, Dani, y Soraya Maicoño. *Reunión: lof Lafken Winkul Mapu*. Buenos Aires, Editorial Reunión, 2019.

Sobre la autora

Licenciada en Letras Modernas, realiza su investigación doctoral sobre la poesía mapuche contemporánea. Es becaria de Conicet e integra el equipo de investigación “Territorialidades y cuerpo en la escritura latinoamericana actual”, dirigido por la doctora Nancy Calomarde, Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.