

Poesía Mapuche: Literatura y Memoria

Ponencia grupal del grupo de investigación MECESUP UCO 0203/0602 “Literatura, etnia y nación” leída en el 5° Seminario de Investigación, el 22 de Octubre de 2008

Integrantes del grupo:

Dra. Susan Foote, coordinadora

Prof. Mauricio Ostria

Dra. Patricia Henríquez

María Amanda Saldías

Alejandra Oyarce

Luis Bravo

Arnaldo Donoso

Brandi Townsend (invitada)

Ponencia leída por la estudiante de doctorado María Amanda Saldías, acompañada en la mesa redonda por Dra. Susan Foote y Alejandra Oyarce

La temática de nuestro grupo de investigación, “Literatura, etnia y nación”, que en una primera etapa este año se había concentrado en la poesía y el testimonio mapuche, se ha ampliado para incluir dentro de su análisis el teatro indígena, la ecopoesía y la ecocrítica, en cuanto áreas afines a la problemática que nos interesa. Sin embargo, en esta ocasión nos hemos detenido en nuestro objetivo inicial, para lo cual expondremos los distintos conceptos teóricos de acuerdo a los cuales procuramos dar cuenta de la temática mencionada.

Por un lado, hemos coincidido en aproximarnos a los textos estudiados tomando en consideración el concepto de literatura menor postulado por Deleuze y Guattari, distinguiendo que menor “no califica ya a ciertas literaturas, sino las condiciones revolucionarias de cualquier literatura en el seno de la llamada mayor (o establecida)” (31). Por otro lado, nuestra reflexión en torno a esta producción textual, se encuentra en estrecha relación con la interacción entre los conceptos de heteroglosia y dialogismo, vista esta como “el proceso de subjetivación que define al Yo y al Otro como sujetos de nación y

etnicidad” (Arteaga, 1), nociones que nos remiten, a su vez, a las teorías de Jacques Derrida y Mijaíl Bajtin, entre otros, y a una perspectiva más general, que podríamos denominar “la crítica del discurso colonial”, tal como postula Alfred Arteaga en An Other Tongue (3).

Asimismo, nuestros trabajos buscarán revelar las prácticas discursivas mediante las cuales se ha llevado a cabo el intento sistemático por borrar de la cultura occidental dominante, hegemónica y normalizadora, a ciertas minorías que alteran la afirmación homogénea de nación que los grupos de poder han insistido en construir. Este cuestionamiento del concepto unitario y esencialista de nación institucionalizado tanto por la narración historiográfica como por el establecimiento de rígidos cánones literarios y lingüísticos en Latinoamérica, requerirá “encontrar la nación como está escrita”, junto con presentar la “temporalidad de la cultura y la conciencia social más a tono con el proceso parcial, sobredeterminado, por el cual el significado textual es producido a través de la articulación de diferencia en el lenguaje” (Bhabha, 1990: 3). Un ejemplo de esta articulación lingüística lo encontramos cuando el poeta y autodenominado “oralitor”, Elicura Chihuailaf, reflexiona acerca de la definición de cultura, en oposición al proyecto político de nación que se ha esgrimido desde la segunda mitad del siglo XIX en Chile:

“Durante largo tiempo se consideró la cultura en singular. No se habló de culturas. Para los mapuche se habló de “cultura de resistencia”, de “subcultura”. Hoy los más criteriosos hablan por fin de diversidad. El problema y el desafío es cómo concretizar esa diversidad. Problema porque significa reconocer que la concepción de Estado nacional “homogéneo y unitario” en su acepción decimonónica no puede seguir sosteniéndose, está diciendo mi hermano Arauco” (*Recado confidencial a los chilenos*, 49).

La construcción de un Uno Mismo homogéneo en oposición a un Otro igualmente homogéneo, definido desde afuera, ha sido una idea históricamente manipulada por parte de la élite literaria y política en Latinoamérica, que pretende no sólo mantener simbólicamente, sino también físicamente el sistema de inclusiones/exclusiones que define,

al mismo tiempo, a la nación como construcción discursiva y como expansión territorial geográfica. Al respecto, en el prólogo de su poemario *Ül*, Adriana Paredes Pinda afirma que:

“la cultura escritural nos convierte en desolados y desoladas, nos hace herederos de su imperialismo discursivo de su poder simbólico y nos desarmamos, nos filosofamos, nos hermetizamos por todos lados, nos semantizamos, nos construimos y reconstruimos socialmente, sabemos que sabemos (tanto que no sabemos) y el mundo se hace de lo que decimos; nos confundimos todas esas tentadoras escaramuzas huincas, de la caza huinca, ¿cómo ver que en el wall y el wallontu mapu (tierra alrededor) no hay soledad, sentir el cuanto en la sangre ¿somos cuanto dicen hoy los científicos eminentes, ya lo sabían los chacha pues, que somos partículas fugaces de eternidad visible (al Gonzalo sí le creerían, no ve que dice García Márquez que dijo el glotón de Neruda en Los cuentos peregrinos que solo la poesía es clarividente; ven que ambiciosa es la cultura escritural” (*Ül*, 2005: 10-11).

Dilucidar las generalizaciones y exclusiones de la cultura escritural a la que hace mención Paredes Pinda, conllevará la necesaria delimitación de las formas discursivas utilizadas por los propios grupos excluidos para representarse a sí mismos, grupos que han experimentado progresivamente -o de los que se ha esperado- una asimilación al discurso de la cultura dominante, expresada en la citada tradición escritural.

En lo que concierne al testimonio mapuche, podemos hablar de la estratificación de discursos y de interacciones desiguales, en términos dialógicos, con la palabra de la cultura dominante. Esos textos testimoniales ponen en evidencia una jerarquización discursiva, en una suerte de competencia por imponer la visión del centro (llámese editores, periodistas, etc.), o la de los márgenes (es decir, aquellos que entregan su testimonio).

Fundamentalmente, nos ocupa el asunto de determinar cómo desde el centro se ha construido una representación simbólica del mapuche como “otro”, hasta llegar a establecer la creencia común que esta representación, esta imagen social y literariamente formulada, corresponde a un orden natural de las palabras y las cosas.

-Expresiones (discursivas) de una literatura menor: Poesía y testimonio mapuche

Situados en los márgenes del discurso oficial según el cual se construye el imaginario de la identidad nacional y, al mismo tiempo, rechazando adscribirse a ese centro discursivo hegemónico y totalizante, la poesía y el testimonio mapuche podrían ser leídas como expresiones de una literatura menor, entendida esta como la producción discursiva de una minoría dentro de una mayoría lingüística. En la afirmación de su diferencia cultural, los sujetos de la enunciación de los textos testimoniales y líricos mapuche se aproximan a la lengua mayoritaria desterritorializándola, haciendo uso de ella de manera “intensiva”, revolucionando sus significados y estructuras al “oponer su carácter oprimido a su carácter opresor”, al “encontrar los puntos de no-cultura y de subdesarrollo, las zonas de tercer mundo lingüísticas por donde una lengua se escapa, un animal se injerta, un dispositivo se conecta” (Deleuze y Guattari: 44). Asimismo, por tratarse de un discurso que da cuenta de una forma distinta de ser dentro de esa lengua dominante, todo lo expresado en la poesía y el testimonio mapuche tendría un carácter político, ya que “su espacio reducido hace que cada problema individual se conecte de inmediato con la política”, como advertimos en este poema de Chihuailaf:

“Solo buscamos una última oportunidad
para tomar las riendas de nuestro destino
Estamos lejos porque nos han desterrado
pero nacen hijos que llevan nuestra sangre
con ellos volveremos, una mañana, al terruño
(¿la vida no es acaso como el alba
la hora en que el día y la gente esperan
nacer en paz?)” (116)

En este texto incluido en *Recado confidencial a los chilenos*, el hablante que expresa su subjetividad es también la voz de una conciencia colectiva –expresada en la forma verbal en primera persona plural-, tercera característica que nos permite

aproximarnos a esta producción literaria desde el concepto de literatura menor. De manera similar, los demás textos escritos en castellano que recogen los testimonios y poemas de otros autores mapuches, como Lonko Pascual Coña, Leonel Lienlaf, Bernardo Colipán, Jaime Huenún, Rosa Reuque Paillalef, Graciela Huinao, César Millahueique, Adriana Paredes Pinda, por nombrar algunos, participarán de esas tres características, con diferentes grados y matices, reuniéndose en torno al Azul de la cosmovisión mapuche, elemento fundamental y diferenciador de su ser social dentro de ese ámbito mayor que es la sociedad chilena.

Por ende, observamos que la producción literaria en cuestión no representará aquel precepto discursivo occidental moderno que privilegia la individualidad del autor, sino la voz de un pueblo. El autor en estos textos será un dispositivo de enunciación, una posibilidad de expresión para la colectividad lingüística de esa minoría que intenta manifestar su concepción de mundo y su modo de existir en esta lengua. Si “la máquina literaria releva a una futura máquina revolucionaria, no por razones ideológicas, sino porque solo ella está determinada para llenar las condiciones de una enunciación colectiva, condiciones de las que carece el medio ambiente en todos los demás aspectos: *la literatura es cosa del pueblo*” (Deleuze y Guattari: 30), constatamos que al utilizar el registro castellano, el hablante mapuche logra intervenir el discurso oficial de la lengua dominante desde dentro, apropiándose de los signos que les han sido impuestos por la cultura oficial, invirtiendo las posiciones de poder que históricamente lo han relegado a una subordinación discursiva y, por ende, cultural. Aún más: podríamos afirmar que el sujeto mapuche de enunciación en lengua castellana, en comparación con el sujeto chileno, se ubica en una posición privilegiada por su doble referencia cultural, la dominante y la subordinada, logrando desplazarse desde la tradición mapuche a la chilena y occidental, y viceversa, en

el momento de producción textual, un doble agenciamiento cultural que para la gran mayoría de los chilenos resulta privativo:

“Despertar en mapuzungun es el origen
designio
soñar. El rewe descifre el universo
a borbotones. Los que ya partieron
cantan
a sus hijos los secretos
porque cada quien tenga su espíritu
vaya de boca a sueño a danza
el poder”. (2, “Ralun”)

En este texto de Paredes Pinda, el hablante se desplaza desde y hacia el mapudungun, atravesando el español. En los años 90 del siglo recién pasado, los integrantes de una nueva generación de mapuches mestizos, muchos de los cuales ya no hablan la lengua de sus padres y abuelos ni viven en sus comunidades, llegan a un punto tal de crisis de identidad que se hace manifiesta la urgente necesidad de descolonizarse, de autorrepresentarse, de decir lo que les están pidiendo sus lenguas rebeldes- como la lengua indómita de la poeta chicana Gloria Anzaldúa, cuando dice *wild tongues can't be tamed, they can only be cut out* (las lenguas salvajes no pueden ser domadas, solo pueden ser cortadas, arrancadas) (Anzaldúa, 54)¹. Así, estos mapuches mestizos, educados formalmente por el sistema educativo chileno, hacen uso de la lengua del colonizador, la lengua que mejor han aprendido en algún liceo con número de algún pueblo o ciudad chilena, para dar expresión a una poesía que poco a poco llegará a ser interlingüe. Esta

¹ Al respecto, Deleuze y Guattari expresan de forma muy parecida el problema de la literatura menor, al preguntar: “¿cómo arrancar de nuestra propia lengua una literatura menor, capaz de minar el lenguaje y de hacerlo huir por una línea revolucionaria sobria? ¿Cómo volvernos el nómada y el inmigrante y el gitano de nuestra propia lengua?” (33)

poesía, aparecida, al comienzo, en antologías de jóvenes poetas chilenos², exhibirá las huellas y las referencias a esa lengua postergada por el discurso de nación dominante, por lo que el ejercicio poético significará una recuperación territorial y simbólica de la lengua de sus padres y abuelos. Es así que podríamos caracterizar a la poesía mapuche como multivocálica, pensada, cantada y escrita entre dos lenguas, rasgo que puede ser llevado al extremo, como es el caso de la obra de David Añiñir, poeta urbano que recurre al inglés, el castellano de las poblaciones periféricas de Santiago y el mapudungun para articular el cuerpo de sus poemas, dando origen a lo que él denomina “flaitedungun”.

El carácter desterritorializado, político y colectivo de estos textos no implica que estos pierdan, en cuanto textos literarios, su valor estético, considerando que sus autores no se limitan a denunciar o expresar preocupaciones y cuestionamientos en relación a temáticas contingentes, sino también hacen de su ejercicio escritural una búsqueda personal por un lenguaje más representativo y sugerente, no exento de humor e ironía, como ocurre en “Se te advirtió que tengas cuidado, de Bernardo Colipán (“cambiaste a la Rosita Rupailaf por la Lulú Salomé”) y en muchos textos de Añiñir:

“La libertad no vive en una estatua allá en Nueva York
La libertad vive en tu interior
Circulando en chispa de sangre
Y pisoteada por tus pies

Amuley wixage anay
Mapunky kumey kuryMalen
LA AZCURRÍA ES GRATIS” (“Mapurbe”)

² *En el país de la memoria* (1988) y *El invierno, su imagen y otros poemas* (1991) de Elicura Chihuailaf; *Se ha despertado el ave de mi corazón* (1989), de Leonel Lienlaf; *Rabeles al viento* (1991) de Sonia Caicheo, por nombrar algunos (Huenún, 15-16)

Junto con ese humor que desacraliza la palabra poética y entrega una visión crítica, pero también lúdica de la realidad, cabe señalar la incorporación del erotismo en varios de estos textos poéticos, dentro de los cuales destaca la obra de César Millahueique:

“Imagino Pucatrihue en esta noche.
Es el perimuntun sagrado
Así puedes volver,
Desde otras latitudes
Puedo volar y volver a la aldea.
Exhaustos
En esta noche nos besamos por última vez y rendidos de tanto
Amor nos quedamos quietos en medio de nuestras naturalezas
En la paz de estar desnudos entre los aromas que inundan el cuarto.”
 (“Oratorio al señor de Pucatrihue”)

Desconocer estas particularidades, sería caer en la misma homogeneización discursiva que buscamos evitar, al pretender limitar toda la producción lírica y testimonial mapuche a un discurso único, totalizante y permanente:

“Es otra tu palabra”
me habló el copihue,
me habló la tierra.
Casi lloré.
“Tus lágrimas debes
dársela a las flores”
me habló el pájaro chucao” (“Palabras dichas”)

La íntima correspondencia entre lenguaje de la tierra y palabra poética expresada en este poema de Lienlaf, nos da otro ejemplo de la diversidad que es posible descubrir dentro de la producción lírica y testimonial mapuche y que nos impide atribuirle una caracterización única.

Será precisamente en esa variedad de voces que residirá la riqueza de estos textos, donde el mapudungun coexiste con el castellano o lo “contamina”, o la lengua indígena es la evocación apesadumbrada del hablante mapuche que ya no la domina. El hablante

mapuche de estos textos se debatirá constantemente entre las dos lenguas, la dominante y la subordinada, propiciando el dialogismo como síntoma inequívoco de su naturaleza mestiza, híbrida³, como se hace patente en los siguientes versos de Graciela Huinao:

“Me asusté
nunca había visto a mi padre tan pequeño.
Dijo una oración en mapudungun que no entendí.
Sin embargo, me transmitió la pena
de ese árbol que vio nacer
todas las generaciones que corren por mis venas.” (“A filo de hacha”)

Si el español es la lengua de la escritura y en la cual cree expresarse mejor, no deja de sentirla como una lengua impuesta y extranjera, en comparación a “la palabra sostenida en la Memoria, movida por ella, desde el hablar de la fuente que fluye en las comunidades”, como sostiene Chihuailaf en *Recado confidencial* (1999: 62) o como insiste Bernardo Colipán en *Pulotro. Testimonios de vida de una comunidad huilliche (1900-1950)*:

“Se puede separar en el discurso de un huilliche, aquellos elementos indígenas de los que no son, pero llegamos a una zona, en que lo uno y lo “Otro” se encuentran tan imbricados, tan unidos, que el “yo” también es el “otro”, y separarlos es violentar al Ser que lo lleva”. (18)

Sin embargo, la lengua negada por el discurso monológico de la cultura hegemónica, tampoco le pertenece completamente ni satisface a cabalidad sus necesidades expresivas y constitutivas. De ahí que encontremos poetas mapuches que se constituyen como sujetos en lengua española, otros en mapudungun, y en otros casos se presente un cruce lingüístico, donde se piensa y se escribe en español, traduciendo en la misma página al mapudungun, como es el caso de Graciela Huinao, o bien realizando la práctica inversa. La convivencia entre las dos lenguas, inseparables ya, en armonía o en conflicto,

³ “¿Cuántos viven hoy en una lengua que no es la suya? ¿Cuánta gente ya no sabe ni siquiera su lengua o todavía no la conoce y conoce mal la lengua mayor que está obligada a usar?” (Deleuze y Guattari: 33).

debatiéndose en una relación de desigualdad histórica, llevará a estos poetas a constituirse como sujetos múltiples que luchan por elaborar un nuevo tipo de representación, en la que tengan cabida esa lengua oral, musical, que ya no se habla, pero que ha dejado sus huellas, acentos y mística, y aquella lengua escrita, colonizadora, que pide una resignificación urgente y a la que *hay que hacer estallar para sentirla como propia*:

“Los árboles anoche amárense indios: mañío e ulmo, pellín
e hualle, tineo e lingue nudo a nudo amárense
amantísimos, peumos
bronceáronse cortezas, coigües mucho
besáronse raíces e barbas e renuevos, hasta el amor despertar
de las aves ya arrulladas por las plumas de sus propios
mismos amores trinantes”. (“Ceremonia de amor”)

Al apropiarse del estilo y del léxico y gramática arcaica del romancero español, Jaime Huenún hace dialogar la lengua de su comunidad con la lengua del colonizador, generando una convivencia lingüística donde los términos alusivos a la naturaleza nativa aportan una intensidad sensual nueva y fascinante al español contemporáneo de la conquista de América. Los textos poéticos y testimoniales revisados nos demuestran que la única vía de diálogo con la cultura dominante será aquella que se establezca mediante la apropiación de la lengua colonizadora, pues de otra manera no existirá ningún tipo de respuesta por parte del interlocutor chileno, ya que los hablantes del discurso cultural monológico no se esforzarán por aprender la lengua subordinada. En cuanto a este imperativo lingüístico, Adriana Paredes Pinda expresa bella y agudamente la ambivalencia discursiva que reside al interior de los textos testimoniales y poéticos mapuches, al confesar que “la lengua hispana nos ha violentado, lo confieso, nos ha socavado, por eso escribo; la lengua castellana me ha perdido, sin retorno tal vez, me ha mordido los pensamientos y yo “pecadora”, pobre de mí, me he enamorado de la lengua castellana meretriz” (2005: 9). Si

percibimos a la poesía y al testimonio mapuche como textos básicamente políticos, ya sea en su búsqueda de una autorrepresentación discursiva o en su constante *negociación* con ese otro que desea su asimilación, veremos que es absolutamente necesario escribir en español. Escribir en español significará rebatir en la lengua colonizadora la idea de nación que se ha pretendido imponer, a la vez que ofrecer un canal para que se reconozca la necesidad de respetar la diversidad cultural y social que compone nuestra realidad nacional:

“Yo creo que las vías de comunicación están distanciadas. Yo no sé si las comunidades o el 80% de las comunidades que viven en las zonas urbanas nos vayan a leer. Ahora, eso no está ajeno a otros movimientos sociales en el mundo. Es responsabilidad de quienes están haciendo una lectura mucho más fina el generar los vasos comunicantes, los que están convocados a comprender y generar son los que están en la creación para que asuman un rol más protagónico en esta disyuntiva. No el mundo social mapuche. La responsabilidad es de aquellos que han tenido la posibilidad de leer y ver desde otra mirada”.

Con estas palabras, el poeta César Millahueque expone la compleja y contradictoria situación del hablante mapuche, pues experimenta no solo las exigencias de su propio quehacer poético, sino también aquella que le impone la contingencia social externa a su comunidad, que atribuye al poeta mapuche un rol comprometido con su cultura, sin tomar en cuenta las diferencias individuales, denunciando el grado de responsabilidad que los políticos e intelectuales chilenos tienen en la preservación de cánones culturales y estéticos que desconocen la mínima posibilidad de un discurso alternativo frente a lo que entendemos por nación y por literatura nacional.⁴

Luego, hacer poesía entrecruzando ambas lenguas, la dominante y la subordinada, será una decisión política, donde el mapudungun constituirá una bandera de lucha, como

⁴ Foucault, en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, sostiene que: “El papel del intelectual ya no consiste en colocarse “un poco adelante o al lado” para decir la verdad muda de todos; más bien consiste en luchar contra las formas de poder allí donde es a la vez su objeto y su instrumento: en el orden del “saber”, de la “verdad”, de la “conciencia”, del “discurso”. (25)

recuperación cultural simbólica que tiene su paralelo en la recuperación territorial. Por lo tanto, dicha poesía será aquella que “habilita diálogos entre discursos sociales” (Arteaga glosando a Bajtín), que interroga el discurso escrito, homogeneizante y tautológico, agotado por volverse constantemente sobre sí, de la lengua colonizadora, dejando en claro que la palabra no es privilegio exclusivo de ella:

“Volvemos a decir: al mundo lo reencantan todas las culturas o no lo reencanta ninguna. Nosotros sí reclamamos y luchamos, cada cual desde lo que hace cotidianamente, para seguir viviendo en ella. La Palabra, el Canto, la Poesía es –sin duda- una manera de reivindicar la tierra, dice nuestra gente. Su pensamiento es nuestra oralitura, que de otro modo no existiría”. (1999: 205-206)

Chihuailaf expone la intrínseca relación entre Palabra y tierra dentro de la cultura mapuche, concepción de mundo que la distingue notoriamente de la chilena. A la luz de sus palabras, resulta paradójico que sea una *lengua indígena, supuestamente agonizante*, la que interroga al discurso monológico oficial y se encargue de traer a la memoria un pasado oscuro y no tan lejano, en el cual se silenciaron las lenguas de un vasto número de hablantes, no solo en Chile, sino en toda Latinoamérica. La interpelación del hablante mapuche a la lengua dominante, originaría un estallido al interior de esta, en un proceso inconsciente, donde la lengua (la anatómica y la hablada, como plantea Gloria Anzaldúa)⁵ no obedece a su hablante, sino a un impulso motivado por la herencia que está pidiendo hacer estallar el discurso oficial. Si como afirma Zurita, refiriéndose al caso de Irlanda, la producción poética irlandesa ha hecho estallar la lengua del colonizador, llevándola a las más grandes alturas de la creación literaria en lengua inglesa, ¿no podría acontecer algo similar con las lenguas indígenas que finalmente interrogan y hacen estallar el español,

⁵ Nuevamente podemos establecer un paralelo con Deleuze y Guattari, cuando indican que “La boca, la lengua y los dientes encuentran su territorialidad primitiva en los alimentos. Al consagrarse a la articulación de los sonidos, la boca, la lengua y los dientes se desterritorializan” (33).

como es el caso del mapudungun, llevándola por nuevos derroteros, amplificándola, resignificándola? ¿o este fenómeno solo se puede producir entre lenguas europeas?

Hoy en día, las lenguas de las distintas comunidades minoritarias supeditadas al predominio de un discurso logocéntrico y normalizador, luchan por surgir. En el suroeste de Estados Unidos, por ejemplo, la lengua inglesa ha colonizado el español desde mediados del siglo XIX, en una práctica que desconoce la tradición existente mucho antes de la anexión de algunos estados del norte de México a ese país. En una situación similar y, por cierto, también particular, en el sur de Chile el español es la lengua que se ha empleado para efectuar la colonización del mapudungun. Al igual que sus pares Chicanos en Estados Unidos, serán los poetas y “oralitores” mapuches quienes desde su posición de “entrelenguas” harán explícita la cualidad dialógica de su palabra, construyendo un discurso donde la tradición occidental se confrontará con la tradición mapuche, por la misma condición lingüística fronteriza de los hablantes –“a orillas del bosque de la escritura, diría Chihuilaf-, debatiéndose entre la lengua del colonizador y la lengua ancestral de sus comunidades. Esta práctica discursiva fronteriza, Gloria Anzaldúa la sintetiza en la imagen de la lengua indómita y pregunta (en inglés): “How do you tame a wild tongue, train it to be quiet, how do you bridle and saddle it? How do you make it lie down? (*¿Cómo domas una lengua salvaje, cómo la entrenas para que se quede quieta? ¿Cómo la encinchas y la ensillas? ¿cómo haces para que permanezca abajo, se recueste*)

Nos encontramos en un momento que podría ser interpretado como la oportunidad que la historia nos da como pueblo y como individuos no solo para revisar y replantearnos la problemática mapuche, sino, además, la idea de nación que hemos construido y defendido. Esta oportunidad será viable mediante el reconocimiento y la aceptación de las diferencias culturales, como signo de un verdadero avance hacia una sociedad más justa,

dentro de la cual conviven identidades y no una identidad monolítica y homogénea. A la luz de estos principios, consideramos que la propuesta de análisis e investigación que postulamos para releer la poesía y el testimonio mapuche como expresiones de una literatura menor y desde la perspectiva de la crítica del discurso colonial, nos ofrece una línea de trabajo que nos puede ayudar a profundizar en la complejidad de esta producción textual, en la cual el lenguaje y el poder se encuentran íntimamente entrelazados. En este sentido, instalar este espacio de lectura representa la voluntad de establecer un diálogo con ese otro que el discurso oficial del Estado se esfuerza afanosamente por asimilar a la cultura dominante, ignorando que, como afirma José Bengoa, “la sociedad si dialoga, puede abrir espacios e impedir que los mutuos enconos se levanten como las únicas voces válidas” (2007: 356).

Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- 1987. “How to Tame a Wild Tongue”, en *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 53-64.
- Arteaga, Alfred. 1994. “Introduction: The Here, The Now”, en *An Other Tongue. Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*. Durham: Duke University Press, 1-6.
- 1994. “An Other Tongue”, en *An Other Tongue. Nation and Ethnicity in the Linguistics Borderlands*. Durham: Duke University Press, 9-33.
- Bhabha, Homi K. 2000. “Narrando la nación”, en Álvaro Fernández Bravo (comp.), *La invención de la Nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial, 211-219. <http://www.cholonautas.edu.pe/BibliotecaVirtual> de Ciencias Sociales.
- Chihuailaf, Elicura. 1999. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago: LOM.
- Colipán, Bernardo. 1999. *Pulotre. Testimonios de vida de una comunidad Huilliche*. Santiago: Editorial Universidad de Santiago.

- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 2001. *Kafka. Por una literatura menor*. México, D.F.: Ediciones Era, cuarta reimpresión.
- Hall, Stuart. 1989. “Etnicidad: identidad y diferencia”, en <http://www.ramwan.net/restrepo/hall>.
- 1996. “Introducción: ¿quién necesita “identidad”?”, en Stuart Hall y Paul Du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003, 13-39.
- Millahueique, César. 2007. “Mi poesía es política. Entrevista a César Millahueique”, en http://www.culturaenmovimiento.cl/ul/mapu/index.php?option=com_content&1.
- Paredes Pinda, Adriana. 2005. *Ül*. Santiago: LOM.
- VV.AA. 2008. *Kalfv Mapu. Tierra azul. Antología de la poesía mapuche contemporánea*, selección de Néstor Barron. Buenos Aires: Continente, edición bilingüe.
- 2003. *Epu mari iilkatufe ta fachantü. 20 poetas mapuches contemporáneos*, selección de Jaime L. Huenún. Santiago: LOM, edición bilingüe.