

# La ciudad ajena: subjetividades de origen mapuche en el espacio urbano

**The Alien City: Subjectivities of Mapuche Origin in Urban Space**

**Cidade alheia: subjetividades de origem mapuche no espaço urbano**

**Lucía Guerra**

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, IRVINE

Profesora del Departamento de Español y Portugués de la Universidad de California, Irvine. Entre sus libros de crítica se destacan *La narrativa de María Luisa Bombal* (Playor, 1980), *Mujer y sociedad en América Latina* (Editorial del Pacífico, 1980), *Téxto e ideología en la narrativa chilena* (The Prisma Institute, 1980), *La mujer fragmentada: historias de un signo* (Cuarto Propio, 1996). Es además autora de varios libros de ficción, entre ellos: *Muñeca brava* (Monte Ávila, 1993), *Los dominios ocultos* (La Oveja Negra, 1998) y *Las noches de Carmen Miranda* (Sudamericana, 2002). Correo electrónico: lcunning@uci.edu

Artículo de reflexión

SICI: 0122-8102(201301)17:33<299:LCASOM>2.0.TX;2-O

## Resumen

En este ensayo se analizan los imaginarios urbanos en la poesía de Elicura Chihuailaf, Leonel Lienlaf y David Añiñir. La invisibilidad atribuida al mapuche urbano por una nación que se concibe a sí misma como homogéneamente blanca se corporiza a través de estos textos interculturales que exhiben subjetividades étnicas insertas en la tensión entre lo propio y lo ajeno. La inscripción de una cosmovisión mapuche como reafirmación de la identidad se realiza en el espacio urbano (emblema de la nación-cultura chilena). En esta polarización conflictiva deviene en intersticio colonizador (Chihuailaf), ámbito fraturador de la unidad cuerpo-naturaleza-divinidad (Lienlaf) y desecho de la nación neoliberal (Añiñir).

*Palabras clave:* memoria mapuche, interculturalidad, reflexión identitaria, alienación urbana, minorías étnicas.

*Palabras descriptor:* Mapuches, Etnicidad, Multiculturalismo, identidad cultural, Sociología urbana, Chile.

## Abstract

The present paper analyses urban imaginaries in the poetry of Elicura Chihuailaf, Leonel Lienlaf and David Añiñir. The invisibility attributed to urban Mapuche people by a nation that conceives itself as homogenously white is somatised through these intercultural texts exhibiting ethnic subjectivities inserted in the tension between belonging and feeling alienated. The inscription of a Mapuche worldview as a reaffirmation of identity is carried out in urban space (an emblem of Chilean nation-culture). Within this conflictive polarisation they become colonial interstice (Chihuailaf), space that breaks the body-nature-divinity unity (Lienlaf) and waste of the neoliberal nation (Añiñir).

*Keywords:* Mapuche Memory, Intercultural, Reflection on Identity, Urban Alienation, Ethnic Minorities.

*Keywords plus:* Mapuches indians, Ethnicity, Multiculturalism, cultural identity, Urban Sociology, Chile.

## Resumo

Este ensaio analisa os imaginários urbanos na poesia de Elicura Chihuailaf, Leonel Lienlaf e David Añiñir. A invisibilidade atribuída ao mapuche urbano por uma nação que concebe-se a si própria como homogeneamente branca corporifica-se através destes textos interculturais que exibem subjetividades étnicas insertas na tensão entre o próprio e o alheio. A inscrição de uma cosmovisão mapuche como reafirmação da identidade realiza-se no espaço urbano (emblema da nação-cultura chilena). Nesta polarização conflituosa devém interstício colonizador (Chihuailaf), âmbito fraturador da unidade corpo-natureza-divinidade (Lienlaf) e descarte da nação neoliberal (Añiñir).

*Palavras-chave:* memoria mapuche, interculturalidade, reflexão identitária, alienación urbana, minorías étnicas.

*Palavras-chave descritores:* Mapuches, Etnicidade, Multiculturalismo, identidade cultural, sociologia urbana, Chile.

RECIBIDO: 23 DE JULIO DE 2012. EVALUADO: 28 DE AGOSTO DE 2012. ACEPTADO: 1° DE SEPTIEMBRE DE 2012.

LA CIUDAD HA sido una construcción cultural que intenta imponer un orden reflejado en la simetría geométrica de su diseño, a la vez dividido en centros y periferias. Si en sus orígenes se orientó hacia los cuatro puntos cardinales emulando una armonía cósmica, en la Edad Media sus centros se establecieron en términos de lo sagrado y una estructura feudal que, al ser sustituida por el capitalismo, engendró la ciudad moderna. En su función de espacio de la producción y circulación de un orden social y político, lo material arquitectónico aloja también en sus muros una trama ideológica en la cual confluyen factores económicos y políticos como fuerzas modeladoras de una deseabilidad social dictada, tras la Revolución francesa, por la nación.

No obstante la simetría de sus calles, edificios y plazas, la ciudad como espacio del orden y emblema de la nación es también el sitio de la transgresión, de rearticulaciones espaciales en una reapropiación de lo cívico e institucional. En la conjunción oximorónica de orden/desorden, los privilegios, las exclusiones y las prohibiciones del Estado se cancelan momentáneamente en un flujo urbano heterogéneo y dispar de simultaneidades raciales, sociales y genéricas que contradicen la supuesta homogeneidad de la nación. En un contexto urbano de pluralidades, diferencias y dispersiones, los monumentos nacionales y sus edificios emblemáticos pierden su carácter simbólico mientras afiches y anuncios comerciales crean, como postula Michel de Certeau, otra utopía de la felicidad fundada en el consumismo y en el placer del cuerpo (*Culture in the Plural* 17-27).

A esta heterogeneidad se agrega la contigüidad y yuxtaposición de diferentes temporalidades (García Canclini), no solo presentes en la iglesia colonial reflejada en el ventanal del edificio posmoderno sino también en temporalidades culturales y genéricas.

Densa urdimbre que es también inabarcable e indefinible, excepto en el plano de la ciudad con sus líneas escuetas. Por esta razón Julio Cortázar afirma: “De la ciudad solo tenemos los párpados, la piel, la risa o el rechazo, la moviente superficie de los días” (45), mientras en *Las ciudades invisibles* de Italo Calvino el voluminoso catálogo de las ciudades del Gran Kan da paso, en los últimos mapas, a diluidas “retículas sin principio ni fin, ciudades con la forma de Los Ángeles, con la forma de Kioto-Osaka sin forma” (148). Calvino postula que la ciudad, en su complejidad y espesor, trasciende toda noción de forma, elemento fundamental de la cultura de Occidente para un conocer que es también sinónimo de control del entorno.

La ciudad, esquiva a un saber y a una representación plena, postula así un problema: cómo dar forma a una pluralidad de formas que incluso están más allá de toda forma; cómo escribir la ciudad trasladando/traduciendo esa multitud de

signos heterogéneos, de transeúntes desconocidos y lugares que nunca conoceremos. Los textos urbanos de Walter Benjamin resultan señeros al rechazar la posibilidad de cualquier desciframiento unívoco y totalizante de la ciudad, por ser un espacio fluido y multiforme donde transita lo fugaz y huidizo en una relación que desestabiliza nuestra noción del saber. En la ciudad se da “una multitud inabarcable en la que nadie está del todo claro para el otro y nadie es para otro enteramente impenetrable” (64). En “Nápoles” (1924) y otros paisajes urbanos (*Denkbilder*), Benjamin establece que la ciudad, por su carácter poroso en una pluralidad y simultaneidad de elementos heterogéneos, impide cualquier interpretación o análisis sistemático. Solo es posible un acercamiento subjetivo a través del fragmento, de la imagen instantánea o de la memoria como tentativas provisionarias.

Se descarta, así, la objetividad cartesiana para dar paso a la vivencia de quienes habitan la ciudad definida por Roland Barthes como el espacio de encuentro con el otro y lo otro en una relación dialógica en la que los signos emitidos por la ciudad reciben una réplica que va del eco aprobatorio a la disidencia y la transgresión. Si el simple hecho de caminar por la ciudad en una rutina diaria implica, según Certeau, una retórica urbana que modifica la cartografía oficial con sus prácticas espaciales institucionalizadas para crear una ciudad otra, los imaginarios urbanos en el arte y la literatura son el intento parcial y fragmentario de decir la ciudad en un proceso que la inventa, la redice y contradice, desde la perspectiva de una subjetividad inserta en un contexto corporal, social y cultural. Como destaca William Soja, esta deviene en una conjunción que crea una densa trama de interdependencias, articulaciones y rearticulaciones.

En la literatura de corte canónico abundan los imaginarios urbanos en los que la ciudad funciona como metáfora utópica o contestataria de la nación, como espacio de la memoria o sitio transgresor de las minorías genéricas. Ciudad siempre presente, espacio que, a pesar de las subversiones, sigue siendo propio tanto a nivel ontológico como cultural. Muy distinto es el caso de los textos creados por escritores mapuches en los que predomina la ciudad ausente, los trazos escuetos de una ciudad que se rechaza para reafirmar la cultura mapuche o el fragmento de una periferia urbana que degrada y contamina lo propio. Fenómeno que nos induce a utilizar el concepto de subjetividad, desde la perspectiva de los estudios culturales, como difusa o en constante redefinición, vinculada tanto a la etnicidad como a los desplazamientos y migraciones. Estas subjetividades de origen mapuche en el espacio urbano están marcadas por el conflicto, la disidencia, la negociación y la pérdida. Es más, la yuxtaposición de lo propio y lo ajeno engendra un entre-lugar tanto espacial como cultural y lingüístico.

### Las raíces ajenas de la ciudad

Dominar indígenas y fundar ciudades fueron los objetivos estratégicos de la conquista de América. La ciudad sirvió al Imperio como vital instrumento de colonización. La disposición en damero que arrancaba de los extremos de la plaza hacía de ella el centro donde simbólicamente se erigían la iglesia y el cabildo en nombre de Dios y del rey. La plaza y su mercado congregaban a colonizadores y colonizados en un tránsito teñido por el poder. Allí, junto al agua, se encontraban la horca y la picota de piedra o madero en forma fálica donde se ataba a los condenados para azotarlos o cortarles las manos y las orejas. En la picota también se exhibían los restos de los cadáveres, como viva advertencia para aquellos que desobedecieran.

La ciudad era sinónimo del orden impuesto al otro indígena y en su materialidad encarnaba lo imperecedero. Por ello, en el discurso de la época fundar ciudades equivalía a perpetuarse. Perpetuación fallida en el caso de Chile donde la doble persistencia de la voluntad colonizadora y la rebeldía mapuche hicieron de la praxis de construir ciudades un constante reconstruir y refundar. Gabriel Guarda afirma que a la lista de 104 fundaciones habría que agregar el largo historial de refundaciones que, en el caso de Angol, resultaron ser 13 entre 1553 y 1862.

A diferencia de la conquista de Perú y México donde invadir la ciudad indígena significó destruir el punto nodal de todo un imperio, el pueblo mapuche, organizado a partir de la familia en una economía protoagraria, resultó ser un enemigo con una cohesión muy distinta. Aparte del uso del caballo, los mapuches muy pronto adoptaron la noción de guerra de exterminio y la meta de sus batallas fue destruir ciudades baluartes del poder imperial que luego fueron símbolo de la civilización para el proyecto liberal de nación. Esta meta alcanzó su punto máximo en 1598 con la destrucción de Osorno, Valdivia, Villarrica, Imperial, Confines de Angol, Santa Cruz de Loyola, Arauco y Cañete. Se inició así la Guerra Fronteriza que forzó al pueblo mapuche a sedentarizarse en viviendas apartadas por temor a las campearadas de los españoles. Este fue el inicio también de una marginalidad espacial con respecto a la ciudad que se incrementó con las Paces de Quilín (1643) y el desarrollo de una economía agropecuaria en la Araucanía y las pampas argentinas. Si bien el Bío-Bío, como toda frontera territorial, era también una zona de intercambios, llama la atención que los mapuches no cruzaban la frontera para entrar a pueblos y ciudades sino que esperaban que un comerciante llegara a sus territorios. Esta marginalidad fue desplazada por la invasión violenta de chilenos e inmigrantes extranjeros a partir de 1848, las incursiones de Cornelio Saavedra hacia 1859, los exterminios de José Manuel Pinto en 1869 y la derrota en 1881 que relegó al pueblo mapuche a reducciones.

De manera significativa, las invasiones propiciadas por la nación chilena conllevaron también la fundación y refundación de ciudades como imposición material y cultural. Lautaro, Temuco, Victoria y Cholchol, fundadas en 1881, fueron parte de esas veintiuna ciudades utilizadas, nuevamente, como estrategia de dominio (Hernández 178). Y esa función se cumplió plenamente; la ciudad fue el enclave del poder *winka* para estas comunidades rurales forzadas por la miseria a enviar allí, a partir de 1930, a un hijo o una hija quienes, en el espacio urbano, tendrían como oficio ser obrero panificador o empleada doméstica.

El exilio en la ciudad engendra una doble invisibilidad. La que otorga la nación en un mestizaje no asumido y la que adopta el otro mapuche en una realidad performativa fundada en lo que se ha dicho de él y no en lo que realmente es. No obstante que el imaginario nacional fundó sus orígenes en una etnicidad ficticia (Balibar y Wallerstein) basada en algunos personajes creados por Ercilla y Zúñiga en *La araucana*, el proceso de consolidación de la nación dio origen a discursos denigratorios acerca del mapuche como ente histórico y no como personaje araucano creado desde una perspectiva eurocéntrica.

Esta situación de exilio e invisibilidad en la ciudad ajena conllevó una constante reconceptualización de la identidad étnica en el cruce lleno de tensiones de la cultura originaria y la cultura hegemónica. Flujo de rupturas, reformulaciones y continuidades con la cultura mapuche (Aravena), y en procesos de integración en la cultura mayoritaria. Surgimiento de ese tercer espacio (Bhabha) que permite la emergencia de un nuevo discurso provisoriamente propio.

### La ciudad como dispositivo de una identidad otra

“La *waria* – ciudad– ahora un camino que hay que considerar para no ser derrotados definitivamente como cultura”.

ELICURA CHIHUAILAF, *RECADO CONFIDENCIAL*

A LOS CHILENOS

Esta aserción pone de manifiesto el carácter contradictorio de la ciudad para subjetividades de origen mapuche. A pesar de constituir un espacio ajeno, es precisamente este extrañamiento el que produce la fuerza de la nostalgia y la memoria que intensifican los elementos identitarios en un exilio donde ya no están presentes las constelaciones de los afectos (familia), del entorno físico (casa, paisaje cotidiano) y de un espacio cultural con sus creencias y valores. No obstante su ajenidad, la ciudad es también el espacio que permite legitimar la

cultura originaria. En una típica estrategia del colonizado, la apropiación de los recursos que ofrece la ciudad hace posible que un sector periférico se introduzca en el centro hegemónico, no en un acto de docilidad sino en un gesto político de supervivencia, resistencia y reivindicación.

*En el país de la memoria* (1988), Chihuailaf plantea el exilio en la ciudad como una desarticulación tanto a nivel espacial como en una cosmovisión que se fractura por la pérdida de las interrelaciones entre sujeto, naturaleza, universo y divinidad. Metafóricamente hablando, se han fracturado las gradas del *rewwe* que unen, de manera vertical, el espacio de lo divino y lo terrenal (“No veo la Escala Ritual, ni / wüñelfe el lucero del alba veo / ni la blanca cordillera me ve / (perdido yo entre los edificios)” [70]). De allí que este texto se elabore inicialmente a partir de una poética del desamparo y la orfandad, de un no pertenecer, de un qué hacer y adónde ir (Qué hacer ahora que ya no se cree / ni en la inocencia de la nieve” [9]).

La ciudad deviene, entonces, en el obstáculo para el enlace identitario con el entorno natural sagrado y en un espacio donde prevalecen la tecnología, el consumismo y la discriminación hacia el mapuche. Temuco ha sufrido la invasión de su orden cósmico y lo que fue tierra sagrada ahora está cubierta de cemento y alquitrán (“El cemento crece-ahora-crece y metales / relucientes giran cuando el carbón vegetal / nos oscurece por tus avenidas” [19]). El espacio urbano crea una sensación de desamparo que es también gemido y reclamo frente a una cultura ajena e invasora que ha hecho de lo mapuche promoción turística o pieza de museo de la otredad subalterna, ahora convertida en el otro exótico y vendible, de un dios blanco y de cuencas vacías que permite la discriminación étnica. Ciudad: espacio opresivo que silencia las vivencias de la niñez cuando se recogían, como el trigo, los sueños sembrados por el viento (*En el país* [9]) y el tiempo se vivía como un eterno retorno en el espacio de cuatro esquinas en cuyo centro habitaba el pueblo mapuche.

Lejos de la armonía cósmica, esta subjetividad enajenada enfrenta la clausura, la pérdida, la nada (“Y el tiempo, los lugares / eran el Metro de Santiago de Chile / con puertas que vertiginosas / se cerraban se cerraban” [*En el país* 64]). Sin embargo, la memoria, en el espacio contingente de la ciudad, surge como una luz y matriz que permite rearticular la identidad a través de la historia del pueblo mapuche y la historia propia en la cotidianeidad familiar. Desde una oralidad ahora inserta en la cultura letrada y mayoritaria, la poética de la memoria se intersecta con la poética del desamparo urbano y produce un entrecruce desestabilizador de lo rural mapuche de carácter ancestral y la modernidad de la ciudad chilena. Simultáneamente, la nación como comunidad imaginada se intersecta con otra noción de comunidad fundada en la familia, el territorio sagrado y la hermandad

(“En las manos ahuecadas de antiguas gentes / deposito mis versos sin telón ni luminarias / porque no son aventura impensada de tardes / lúgubres / y porque arrastran su carreta filial / por los caminos” [11]).

Este entrecruce prolifero en tensiones está signado por un desequilibrio dispar impuesto por el poder de la nación chilena. Asimetría que infunde aún otra tensión: “Tengo, padre, intacto el hilo umbilical / atado a la matriz de nuestra tierra [...]. Extiéndeme tus brazos, ¡soy el mismo!” (*En el país* 27), dice contradictoriamente el hablante lírico cuando su contacto con la nación/ciudad chilena ya le ha impedido seguir siendo el mismo (“pues aunque mis manos se nutrieron de vocales / las estrellas, a años luz de nuestro pan / quedaron mudas” [26]). Y es precisamente su contacto con la cultura ajena en la ciudad lo que le permite a esta subjetividad subalterna en constantes rearticulaciones prever a orillas del fogón ancestral la circunstancia histórica nuevamente amenazante para el pueblo mapuche (“El nuevo mundo se cierne / sobre nuestras cabezas” [34]; “La procesión recién comienza / Treiles sonámbulos / Copihues desangrados / Huemules muertos / Onas voces robles / muertos muertos muertos” [37]).

Frente al poder avasallador de la nación chilena simbolizada por “el viento norte” (47), el sujeto se reconfigura en la ambivalencia de un *entre*, como se observa en las yuxtaposiciones al final del libro de *sueños*, definidos por Chihuailaf como “sabiduría en la memoria de mis antepasados”, y *contrasueños*, “los elementos negativos que, en la ciudad actual, acechan para contradecir el espíritu mapuche que me habita” (Entrevista 3). Desde el espacio de la nación/ciudad ya no es posible el gesto identitario que mantiene ambas categorías en una división binaria. Desde la oscilación de un *entre* siempre fluctuante, la identidad también se nutre de lo interétnico en movimiento y da paso a la ambigüedad o a signos no resueltos simbolizados por *anchimallén*, ese niño o niña de fuego que hace el Bien o el Mal de acuerdo a las órdenes caprichosas del *kalku* (“Tristes sonreímos: anchimallén con fuego juega” [69]).

Es entonces desde el intersticio fluido de dos culturas en contacto que surge “el país de la memoria”, definido por Elicura Chihuailaf como esa zona fronteriza y transcultural en un acto de resistencia que “ya no puede ser, para mis hermanos, propuesta de lenguaje único” (76).

## La ciudad: contratexto del enlace sagrado del cuerpo, el espíritu y la naturaleza

“En esta ciudad camino y no encuentro  
las historias: no están, se me borran”.

LEONEL LIENLAF

Si en el libro de Chihuailaf el sujeto se reconstituye en la intersección de la cultura chilena y la cultura mapuche, en *Se ha despertado el ave de mi corazón* (1990), de Leonel Lienlaf, la ciudad es apenas un trazo, el margen desechado para una subjetividad que retorna a sus orígenes. La inclusión de un imaginario urbano escueto no borra, sin embargo, la tensión creada por el enfrentamiento con la ciudad. El tono y la emotividad de la voz poética ponen de manifiesto una subjetividad que, como el cántaro de greda roto, busca y encuentra sus fragmentos en la cultura mapuche. Reafirmación que se expresa en la estructura del libro dividido en cuatro partes, como el cultrún; las dos primeras secciones corresponden al norte y el oeste con sus connotaciones negativas, mientras las dos siguientes representan el este, el sur y lo benéfico. Además, se añaden los elementos primordiales del aire, el fuego, el agua y la tierra.

En el escueto escenario urbano, transita una subjetividad entre la frialdad anónima de los edificios y la ininteligibilidad de palabras ajenas (“Sueños y sueños encadenados, / palabra desconocida, / grito de mi corazón / que busca su principio” [53]). No obstante la materialidad urbana impuesta por la nación, esta subjetividad proveniente de una cultura que dialoga con su entorno natural puede percibir el llanto del río Cautín y la mirada del cerro Ñielol que, al contemplar las casas de Temuco, sabe que sus moradas ya no pertenecen a sus verdaderos dueños.

La ciudad en *Se ha despertado el ave de mi corazón* es el espacio que mutila y disgrega, como se hace evidente en el poema “Confusión” (59). El cuerpo, ya sin ojos ni manos, se desprende de los pies y queda mutilado entre los edificios de la ciudad alienante donde el sujeto fragmentado ha sufrido también el despojo del pensamiento y el lenguaje. La imagen del cuerpo entre la materialidad manufacturada de la ciudad es, así, la metáfora de la pérdida del enlace del cuerpo, el espíritu y la naturaleza como anclaje sagrado de la identidad.

Contradiendo los paradigmas identitarios de la cultura de Occidente, en *Se ha despertado el ave de mi corazón* la identidad se sustenta en la carnalidad del cuerpo y la naturaleza (ave/corazón/tierra), en una conjunción de carácter sagrado en la que el cuerpo es también espíritu y el entorno natural está habitado por los muertos que hablan a través de ese entorno, como se hace evidente en el

poema “El río del cielo”. Es precisamente desde el cuerpo, relegado a la barbarie en la filosofía positivista, que el otro subordinado, al reconstituirse, inserta una axiología mapuche que contradice y subvierte las oposiciones binarias establecidas entre el Cuerpo (instintos) y el Espíritu (inteligencia sublime), la Ciudad (baluarte de la civilización) y la Naturaleza (espacio que debe ser dominado y controlado por el impulso racionalizador).

El epígrafe que inicia el texto marca, de manera señera, la zona semántica y axiológica correspondiente a la cultura mapuche. Allí se dice: “Se ha despertado el ave de mi corazón / extendió sus alas / y se llevó mis sueños para abrazar la tierra” (27). El despertar del canto propicia que los sueños retornen a su lazo originario con el ámbito sagrado de la tierra, que es también el elemento primordial de la identidad mapuche.

Este canto, sin embargo, debe sufrir los avatares del otro colonizado interferido por la cultura colonizadora; de allí que la primera sección se inicie con el epígrafe: “El sueño de la tierra / grita / en mi corazón” (29). Grito, sangre y llanto son el estallido del subalterno frente a la invasión violenta, por siempre en la memoria del pueblo mapuche. Así, en “Le sacaron la piel”, se inscribe la historia del bisabuelo durante la guerra de Arauco (“Le sacaron la piel de la espalda / y cortaron su cabeza / ;A nuestro valiente Cacique! / y la piel de su espalda / la usaron como bandera” [33]). Pero el incidente histórico que en la cultura oficial asume la forma de un texto leído, aprendido y a veces conmemorado, aquí deviene en una carnalidad absoluta (“y su cabeza me la amarraron / a la cintura” [33]). Herida que le permite asumir su historia como testigo vivencial en la tierra invadida (“Corro a ver mi gente, / a mi sangre, / pero ya están tendidos sobre el suelo. / Sobre ellos pasan los winkas / hiriendo de muerte la tierra, / dividiendo mi corazón” [37]).

En su posición de otro, víctima del despojo, esta subjetividad encuentra un soporte en el espíritu heroico de Lautraro (“camina cerca de mi corazón / mirando / escuchando / llamándome todas las mañanas” [41]). Anclaje ancestral complementado por la figura de la abuela que teje la historia a través de sus narraciones orales y el murmullo del agua sobre el rostro de la madre que forma otros rostros del presente y el pasado. De este modo lo reconfigura y hace del hablante lírico un tronco que arde en el fuego de su lar originario. Este es el fuego reconfigurador de una subjetividad que despierta con la tierra, sus orígenes y su cultura, y transforma, en la tercera sección, la alienación creada por la ciudad en “espíritu florido” (67).

De manera significativa, la reconstitución del otro subalterno en sujeto se delinea como una génesis en la cual la energía cósmica de la pampa “recoge” sus

huesos y “amasa” su espíritu, antes de indicarle que debe cantar la poesía del infinito que lo trasladará al “gran fuego de las estrellas” (83), al ámbito del más allá sagrado. Y es a través de la palabra y el canto que esta subjetividad, íntegra como la luna llena, símbolo de la fertilidad, ahora se integra a la naturaleza en el lazo originario que la ciudad/nación chilena había tronchado. En su posición de sujeto es, además, capaz de recoger las voces de su pueblo en la actividad de la pesca, de la madre muerta que recibe al hijo viajero, del gran río del cielo donde habitan las almas de sus antepasados.

La cuarta sección completa la reconstitución del sujeto en un canto cósmico que es también reafirmación de la identidad en el ritual religioso. Si en el poema “Llamaradas”, de la segunda sección, la subjetividad, en su angustia por la alienación/mutilación que le produce el contacto con la ciudad, llora sobre el *rewe*, ahora en “Rewe del pillán”, la mano de la *machi* que sostiene el cultrún le entrega la imagen del universo mientras se despliega ante sus ojos la figura del *pillán*, el espíritu ancestral de su linaje (“Rewe del pillán / grita mi corazón / y pude verlo al mirar / hacia el horizonte de mi misterio” [107]).

La reconstitución del sujeto mutilado resulta del encuentro con su propia sombra, del descenso para recibir el beso de la piedra, el abrazo del mar y el ascenso al universo, y logra así la plenitud (“Mi risa es el sol del mediodía, / mis lágrimas las vertientes, / mi dormir es el descanso del amor / y mi despertar la vida de los peces. / Es así mi existir, / es así mi palabra / y las aguas me continúan cantando” [76-77]). Reintegración a una consustancialidad sagrada donde el cuerpo, el espíritu y la naturaleza poseen una misma esencia y una misma sustancia.

### La voz del subalterno desde la “mierdópolis”

“Somos hijos de los hijos de los hijos  
Somos los nietos de Lautaro tomando la micro”.

DAVID AÑIÑIR GUILITRARO, *MAPURBE*

Añiñir, autodidacta nacido en Santiago y criado en la población Colo-Colo, escribe los poemas de *Mapurbe* (2004) desde la periferia urbana, espacio donde se gesta una poética que pone de manifiesto la doble marginalización de los mapuches. Desde este lugar, el espacio y la cosmovisión mapuches ya ni siquiera representan lo vivido que se recuerda con nostalgia. Para esta segunda generación de inmigrantes mapuches, ese cosmos identitario ha sido transmitido por sus mayores muy lejos del fogón ancestral y soportando los avatares de la pobreza en la ciudad. Fragmentos interrumpidos por los ruidos de la calle, las voces de los

vecinos y alguna redada policial. El allá que en la poesía de Lienlaf permitía un retorno a la identidad es aquí un acullá, la parte opuesta del que habla anclado en la periferia urbana donde se erigen los “pewenes electrocutados” (7).

En “la selva gris de la ciudad” (10), la enajenación del hablante lo hace sentir un imbécil, “parado aquí mirando a uno y a ningún lado” (10), configurándose como el contratexto del *flaneur* burgués que pasea por el centro de la ciudad. En una mímica irónica del discurso letrado, se define a sí mismo como: “Inconstructivo involutivo, insatisfecho / Como el cóndor con diarrea / En el asta de las banderas estatales / Y contagiado por el tumor del ahuevonamiento en masa” (10). Por otra parte, la periferia cancela las connotaciones de la poesía con la belleza y los sentimientos sublimes para ser desplazada por lo abyecto (eructo, vómitos, alcantarillado).

En un espacio sitiado por el hambre, las drogas, la policía y la Internet, esta subjetividad se encuentra en una situación enajenante que lo hace vivir una muerte en vida (“Muero en el asiento trasero de una micro llena / Muero al contar mis dientes y de los pocos que me quedan / Muero las ocho horas regaladas por día” [18]). La ciudad, definida como “babylon warriache” (18), es el contrasello desgarrador de la nación afincada en una falsa homogeneidad. Aquí prima un hacinamiento heterogéneo de gente y de desperdicio, de tráfico de drogas en “una gris neblina de tentaciones” (18), como el hábitat de los inmigrantes mapuches para quienes la ciudad es sinónimo ahora de alienación y una degradación que inunda de suciedad y de tristeza. Se inserta, así, un fragmento urbano, como margen devaluado a nivel de lo étnico y lo socioeconómico, en una yuxtaposición antitética del Santiago oficial con su riqueza y sus avances tecnológicos simbolizados por la torre de Entel, nueva luna globalizadora que emite su luz como ese centro que sustituyó a la antigua plaza de Armas.

La Entel es el reflejo distante del progreso de una nación que, tras su fachada, esconde e invisibiliza todo aquello considerado desecho y chatarra: conventillos, poblaciones callampas, vagabundos. La escoria que debe ser eliminada, según discursos políticos desde los inicios de la consolidación de la nación. Así, en 1872, Benjamín Vicuña Mackenna propuso construir un camino amurallado que separaría la “ciudad propia” de los sectores pobres considerados por él como “una especie de Cairo infecto, repleto de lodo, vicios y muerte” (24). Si bien este proyecto no se concretizó, la discriminación territorializadora de los grupos hegemónicos sigue siendo un rasgo que caracteriza a nuestra nación. Para ella, las periferias urbanas asociadas con el vicio, la perversión y la enfermedad deben ser excluidas de la comunidad tan nítidamente imaginada; y sus habitantes, como en cualquier gueto de subalternos discriminados, requieren estar bajo constante

vigilancia. En estos espacios urbanos el Estado ausente solo se hace presente a través de la policía. “Llegaron despacito” es el verso que se reitera como un estribillo en el poema “Pewkajeal podrido dinero” (“Llegaron despacito como el sueldo del fin de mes / [...] llegaron despacito a maniatarme las manos / las hojas / y un sueño / y llegaron DES-PA-CI-TO” (19).

Tanto en la esfera de lo material como en el ámbito de los derechos de los ciudadanos, el espacio de la población configura otro mundo encajado en la ciudad oficial, otra zona que Añiñir denomina la Mapurbe, espacio de la pobreza habitado por los mapuches en una versión degradada, tanto de la comunidad originaria como de la nación y sus eufemismos de igualdad y solidaridad. Asumiendo una voz colectiva, el hablante, en su posición de subalterno no silenciado, declara: “Somos mapuche de hormigón / Debajo del asfalto duerme nuestra madre / Explotada por un cabrón / Nacimos en la mierdópolis por culpa del buitrecantor / Nacimos en panaderías para que nos coma la maldición / Somos hijos de lavanderas, panaderos, feriantes y ambulantes / [...] La lágrima negra del Mapocho / Nos acompañó por siempre / En este santiagóniko wekufe maloliente” (24-25).

En la mapurbe, espacio infernal designado por la palabra *wekufe*, la gloriosa raza mapuche ha perdido todo contacto con sus orígenes mientras el entorno natural se ha transformado en “mierdópolis”, ciudad de la inmundicia que emblematiza una nación que relega al mapuche al margen de la miseria y la injusticia. Ciudadano discriminado que es también víctima de una espacialización urbana que divide a Santiago en un arriba y un abajo. El río Mapocho (en mapudungun, río de los Mapuches) nace con sus prístinas aguas en la cordillera de los Andes, a medida que va bajando recibe los desechos de los alcantarillados ubicados en los sectores pudientes hasta llegar al Santiago “de abajo” convertido en un lodazal de lo abyecto.

En este espacio polucionado, la tierra y lo femenino –raíz del cuerpo, la familia y la cultura mapuche– son ahora la efigie del basural, el vicio y la persecución policial. Muy atrás ha quedado la noción de la mujer como prolongación fecunda del vientre de la tierra y aliada del orden natural, como la mítica Kuze Ñuke (madre anciana que, como las arañas, tensiona el vellón del hilado para tejer la memoria ancestral) o Kallfümallen (doncella que vive en el cielo e inspira y protege a héroes y guerreros).

María Juana, la Mapunky de La Pintana, ha dejado de ser doncella, *Fütapura*, palabra que significa “la que un marido de calidad teñirá con armonía y dejará bella su alma”. Tampoco es esposa, *Kure*, término que alude a aquella concavidad que teje y construye haciendo pura y fecunda la energía de la vida. María Juana es la modalidad degradada de la mujer mapuche en el destierro de la población

marginal (“Eres tierra y barro / mapuche sangre roja como la del apuñalado / Eres Mapuche en F.M. (o sea, Fuera del Mundo) / eres la mapuche “girl” de marca no registrada / de la esquina fría y solitaria apegada a ese vicio” [7]). En la “oscura negrura of Mapulandia Street” (7), sufre la persecución policial y el hablante, desde una posición política que es también conmiseración, le dice: “amuley wixage anay / Mapunky kumey kui Malén” (8). (“levántate, Mapunky, morena hermosa”) y agrega que la *azcurria* (entender, darse cuenta) es gratis ahora que hasta el cuerpo tiene un precio.

*Mapurbe* se elabora a través de la voz del subalterno que asume una posición de sujeto para dirigirse a otros habitantes de la población o ser el portavoz de un “nosotros”. Contradiendo la suposición poscolonial de que el subalterno no puede hablar en una dicotomía tajante entre centro y periferia, el hablante, desde el margen multicultural de medios masivos y digitales, emite su protesta. En su discurso, priman la blasfemia y la irreverencia hacia la nación. Inserta el coa, como dialecto ilegítimo, modificando ciertos vocablos en abierto sarcasmo. Se crea, así, una poética de la población marginal, poética de la inmundicia, pero también de la injusticia.

Dentro de esta poética, los orígenes mapuches son apenas el trazo de un allá lejano que dejó de ser (“así era allá / En el lugar donde nuestros cuerpos eran otros / Éramos la raza oscura de tantas noches / Así era allá / Desnudos de espíritu / Desnudos de poesía / Desnudos de tristezas” [11]). Pasado que ya no existe por sí solo porque ahora está interferido y trizado por la cultura marginal de la Mapurbe, espacio donde la antigua noción de mestizaje adquiere un significado muy diferente. Los inmigrantes mapuches, exiliados en la periferia urbana, entran a la matriz heterogénea de la pobreza donde basura y desperdicio, sobrevivencia y vigilancia policial transforman lo lárlico ancestral en degradación y lucha cotidiana. El mestizaje aquí no es la sencilla mezcla de dos razas; tampoco, la hibridez cultural tan teorizada en círculos intelectuales. Se trata de una contaminación en la que la cultura originaria, que ha pasado por un proceso de reivindicación en el espacio de los mapuches letrados, es un amasijo de culturas dispares en el espacio de la pobreza adonde llegan las imágenes y discursos de la nación chilena junto a palabras en inglés e imágenes de medios masivos digitales. Tras esta polifonía dispar y en un susurro, apenas se oyen las voces de la cultura ancestral.

## Obras citadas

- Añiñir Guiltraro, David. *Mapurbe, venganza a raíz*. Santiago: Odiocracia, 2004. [Versión ampliada: Pehuén, 2009].
- Aravena, Andrea. “Los mapuche-warriache: migración e identidad mapuche urbana en el siglo XX”. *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas*. Ed. G. Boceara. Quito: Abya-Yala, 2002. 359-385.
- Balibar, Etienne e Immanuel Wallerstein. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Londres: Verso, 1991.
- Barthes, Roland. “Semiology and the Urban”. *The City and the Sign: An Introduction to Urban Semiotics*. Nueva York: Columbia University Press, 1986. 87-98.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Nueva York: Routledge, 1994.
- Benjamin, Walter. *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, 1980.
- Calvino, Italo. *Las ciudades invisibles*. Madrid: Siruela, 1994.
- Certeau, Michel de. *Culture in the Plural*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *The Practice of Everyday Life*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- Chihuailaf, Elicura. *En el país de la memoria*. Temuco: Quechurewe, 1988.
- \_\_\_\_\_. Entrevista. *El Mercurio*. 21 sep. 1996. 3.
- \_\_\_\_\_. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago: LOM, 1999.
- Cortázar, Julio. *Buenos Aires, Buenos Aires*. Fotos de Alicia D'Amico y Sara Facio. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968.
- García Canclini, Néstor. “¿Ciudades multiculturales o ciudades disgregadas?”. *Debate Feminista*. 9.17 (abril de 1998): 3-19.
- Guarda, Gabriel. “Influencia militar en las ciudades del reino de Chile”. *El proceso de urbanización en América desde sus orígenes hasta nuestros días*. Buenos Aires: Editor del Instituto, 1966. 261-299.
- Hernández, Isabel. *Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina*. Santiago: Pehuén, 2003.
- Lienlaf, Leonel. *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Santiago: Editorial Universitaria, 1990.
- Soja, Edward. “History: Geography: Modernity”. *The Cultural Studies Reader*. Ed. S. During. Nueva York: Routledge, 1995. 135-150.
- Vicuña Mackenna, Benjamín. *La transformación de Santiago*. Santiago: O. I. Tornero, 1872.