



## POESIA EM *DOBLE REGISTRO*: UMA ESTRATÉGIA DE RESISTÊNCIACULTURAL DO POVO *MAPUCHE*

DÍAZ MERINO, Ximena Antonia (UNIOESTE)<sup>1</sup>

RESUMO: A situação dos *mapuche*, povo indígena chileno, durante a conquista, não foi diferente ao dos demais povos originários da América, pelo que seu processo de independência foi também uma resposta à dominação espanhola. Mas, hoje, depois de mais de duzentos anos de “independência” mecanismos coloniais têm permanecido articulados às situações culturais, sociais e literárias dessa nação. Por ser considerado bárbaro, o povo *mapuche* foi deixado à margem do projeto nacional no processo de formação da Nação chilena, pois representava um retrocesso para a modernização que estava sendo implantada. O que inicialmente foi uma guerra de resistência por terras se transformou em resistência e reivindicação social, política, cultural e educacional. A resistência *mapuche* pode ser rastreada desde os primeiros séculos da conquista. Uma resistência que não se resume às armas, nem à defesa de terras, se não que à persistência e continuidade de sua cultura. Na atualidade, a passagem da oralidade para a escrita tem sido um recurso utilizado pelos poetas *mapuche* para registrar no papel os testemunhos vitais no momento de pensar sua reconstrução como povo. Los *mapuche* resistiu ao conquistador entre os séculos XVI e XVIII. Resistência que se estendeu ao século XIX contra o estado chileno, e que a finais do 1900 foi subjugada pela força militar.

PALAVRAS-CHAVE: Resistência cultural; poesia *mapuche*; Elicura Chihuailaf.

RESUMEN: La situación de los mapuche, pueblo indígena chileno, durante la conquista, no fue diferente a la de los demás pueblos originarios de América, por lo que su proceso de independencia fue una respuesta a la dominación española. Pero, hoy, después de más de doscientos años de “independencia”, mecanismos coloniales han permanecido articulados a las situaciones culturales, sociales y literarias de esa nación. Por ser considerado bávaro, el pueblo mapuche fue dejado al margen de proyecto nacional en el proceso de formación de la Nación chilena, pues representaba un retroceso frente a la modernización que estaba siendo implantada. Lo que inicialmente fue una guerra de resistencia por tierras, se transformó en resistencia y reivindicación social, política, cultural y educacional. La resistencia mapuche puede ser rastreada desde los primeros siglos de la conquista. Una resistencia que no se resume a las armas, ni a la defensa de tierras a la persistencia y continuidad de su cultura. Actualmente el paso de la oralidad a la escrita ha sido un recurso utilizado por los poetas mapuche para registrar en el papel los testimonios vitales en el

momento de pensar su reconstrucción como pueblo. Los mapuche resistieron al conquistador entre los siglos XVI y XVIII. Resistencia que se extendió al siglo XIX contra el estado chileno, y que a fines del 1900 fue subyugada por la fuerza militar.

PALABRAS CLAVE: Resistencia cultural; poesía *mapuche*; Elicura Chihuailaf.

La historia de un pueblo es un árbol vivo cuyas raíces y savia son sus tradiciones culturales, su tronco se renueva al compás de la procreación, sus ramas son resultados de los grandes procesos que han transformado sus modos de vida y sus hojas son los acontecimientos que alguna vez tuvieron vida, pero luego se secaron y pasaron a formar parte de un pasado ya muerto que no necesitamos recordar, salvo en la parte de ellos que siga viva en el presente.

Canihuate Toro, 1999.

Históricamente, a análise das situações coloniais foram realizadas sob a perspectiva hegemônica das culturas colonizadoras, mas atualmente, a partir da pluralidade das tradições culturais, novas perspectivas são construídas. Para Walter Mignolo (1996), a crítica pos-colonial tem construído um importante espaço de discussão na América Latina a partir de década de cinquenta do século passado. Pode citar-se também a Edmundo O’Gorman que em 1952 publicou *La idea del descubrimiento de América* e em 1958 publicou *La invención de América*, ou o crítico uruguaio Ángel Rama que nos anos oitenta publicou seu estudo *La ciudad letrada* (1982). Em sua obra Rama discute o controle, a dominação e o poder exercido pelos europeus a partir da escrita alfabética. O crítico uruguaio faz uma reflexão sobre a formação discursiva latino-americana revelando que os discursos de resistência datam do período colonial.

Edmundo O’Gorman e Ángel Rama, interessados em pesquisar as diferentes formas do colonialismo intelectual, têm desenvolvido um novo conceito sobre “*los otros*” que não são meramente povos e culturas com um pequeno contato com o Primeiro Mundo, mas, ao contrário, a otredade tem um lugar na produção intelectual mundial que, según Mignolo, O’Gorman e Rama, apresenta [a otredade] uma perspectiva científico-social e humanista que da voz ao Tercer Mundo. Trata-se do “outro intelectual” que tem sido relegado, esquecido, oprimido pelos interesses e pelos intelectuais do Primeiro Mundo. Diante desta situação se faz necesario descentralizar ou multiplicar o *locus* de enunciação do discurso colonial. Ou seja, há que llevar em consideração o lugar de enunciação criado no acto de postular à categoria de discurso colonial e, também, do lugar de enunciação criado no processo de resistência no

Terceiro Mundo, pois é importantíssimo compreender o *locus* enunciativo a partir de onde se origina o texto.

A reflexão sobre os sistemas de opressão e subjugação vivenciados pelos povos da América Latina faz emergir um sujeito denunciador que se revela nos processos de resistência. Resistência mediante a qual esse sujeito denunciador se transforma em um sujeito social que através de seu discurso torna possível a recuperação de sua história e de sua cultura. De acordo com Daniel Gutiérrez (2000), os indivíduos se transformam em "*sujetos sociales*" quando:

[...] recuperan su historia e identidad cultural, para si mismos y frente a otros grupos y sujetos sociales; tienen una propia opción de futuro, y una de lucha; poseen sus intelectuales orgánicos; constituyen una organización sólida; se convierten en actores políticos; están en condiciones de plantear sus problemas en forma independiente y con plena legitimidad social. (GUTIERRES, 2000, p. 119)

A partir do texto de Gutiérrez se pode afirmar que o sujeito latino-americano comprometido com os processos de resistência, compreendidos como a luta que objetiva a recuperação de uma história e de uma cultura, se transforma em um sujeito denunciador e, logo, de emancipação cultural. Para Darcy Ribeiro (2007), os processos de resistência se inter-relacionam com os questionamentos identitários porque estão imbricados com os conceitos de dominação, alienação e imposição cultural. Ribeiro, enfatiza também que para entender a conformação cultural e a identidade construída pelos povos latino-americanos é necessária uma integração étnica de maneira que os "povos-testemunho" passem a constituir "povos emergentes" onde a resistência e as rebeliões étnicas adquiram importância e valorização histórica em um espaço de construção de identidades. De acordo com Ribeiro (2007, p. 79) os povos-testemunho são "[...] resultantes modernos da ação traumatizadora daquela expansão [europeia] e de seus esforços de reconstituição étnica como sociedades nacionais modernas". Enquanto que os denominados povos emergentes são os

Integrados pelas populações africanas que ascendem, em nossos dias, da condição tribal à nacional [...] Essa categoria não surgiu na América, a pesar do avultado número de populações tribais que, ao tempo da conquista, contavam com centenas de milhares e com mais de 1 milhão de habitantes. [...] dominação, primeiro europeia, que se prolongou por quase quatro séculos, a que estiveram submetidos os povos tribais americanos. (RIBEIRO, 2007, p. 86)

Com tudo, para Coutinho (1983, p. 12), o maior obstáculo que encontra o processo de des-colonização é o sentimentalismo "[...] em relação às chamadas

matres pátrias, que procuram manter os laços colonizadores até pelo domínio lingüístico”. Ao considerar o idioma como um instrumento que concentra uma carga ideológica, os escritores pós-coloniais ficam aprisionados à *adrogación* e à *apropiación* do idioma castiço recebido na metrópole, fenômeno que segundo Bonnici (2000, p. 19) ocorre porque a *'adrogación'* é: “[...] a rejeição das categorias da cultura imperial, de sua estética, de seu padrão normativo e de uso correto, assim como de sua exigência de fixar o significado das palavras”. E a *'apropiación'* é um processo pelo qual a língua ao ser absorvida pela cultura marginalizada somete o idioma a uma versão popular que absorve o peso da experiência e das circunstâncias históricas da cultura subjugada.

A visão distorsida do passado latino-americano resulta da história escrita pelos europeus. De acordo com essa versão, a chegada do europeu à América tem sido conhecida como *“el descubrimiento y la conquista de América”*, fato que teria permitido que os habitantes dessas *“nuevas tierras”* tivessem acesso a uma língua e a uma civilização. Mas, o que realmente sucedeu foi uma *“invasión”* que teve início com o saqueio dos recursos naturais desses povos, seguido de um processo colonizador que visou a des-humanização do indígena e a degradação de sua cultura, posto que através da *'deshumanización'* do indígena o europeu justificava o tratamento ao qual submetia os habitantes do Novo Mundo: disciplinar, vestir, dominar e pacificar. O ensaísta antilhano Franz Fanon (1983, p. 25), ao tentar compreender a ação colonizadora, constatou que:

El colono [colonizador] hace la historia y sabe que la hace. Y, como se refiere constantemente a la historia de la metrópoli, indica claramente que está aquí como prolongación de esa metrópoli. La historia que él escribe no es, pues, la historia del país al que despoja, sino la historia de su nación, en tanto que ésta piratea, viola y hambrea. La inmovilidad a que está condenado el colonizado no puede ser impugnada sino cuando el colonizado decide poner término a la historia de la colonización, a la historia del pillaje, para hacer existir la historia de la nación, la historia de la descolonización.

Condenado à imobilidade, o colonizado somente terá condições de contestar à ação colonizadora quando tenha consciência da violência física, cultural e psíquica à qual está submetido, exercício que o transformará num indivíduo emancipado. Ao sair dessa 'imobilidade' o colonizado será capaz de restabelecer sua dignidade, de recriar-se e de transformar-se num novo homem. Walter Mignolo em seu estudo *Histórias locais/Projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar* (2003, p. 35) aponta para a emergência de novos *locus* enunciativos, entendidos

como:

[...] formas de conhecimento produzidas pelo colonialismo moderno na interseção com as modernidades coloniais [...] uma gnosiologia poderosa e emergente, que, na perspectiva do subalterno, está absorvendo e deslocando formas hegemônicas de conhecimento. Não se trata de uma nova forma de sincretismo ou hibridismo, mas de um sangrento campo de batalha na longa história da subalternização colonial do conhecimento e da legitimação da diferença colonial.

De acordo com Mignolo esses novos *locus* de enunciação constituem a razão subalterna, a que se esforça para colocar em primeiro plano a força e a criatividade dos saberes que foram subjugados ao longo do processo de colonização no mundo. Pelo que a teorização pós-colonial deve ser pensada a partir das fronteiras e da perspectiva da subalternidade por um sujeito epistêmico que reflita desde e sobre as fronteiras, a partir de um *locus* de enunciação localizado na América Latina.

A partir do encontro de culturas as crônicas revelam uma luta sistemática entre colonizador e colonizado. Os nativos das terras “descobertas” desenvolveram uma resistência permanente, ora pela luta corporal, ora pela oposição silenciada, manifestada em suicídios coletivos, abortos por parte de mulheres violentadas ou pelo isolamento. Lembrar a resistência indígena é resgatar a figura de homens e de mulheres esquecidas que se opuseram a seus invasores com heroísmo, mantendo vivos os ideais de liberdade.

A situação dos *mapuche*, povo indígena chileno, durante a conquista, não foi diferente ao dos outros povos originários da América, pelo que seu processo de independência foi também uma resposta à dominação espanhola. Mas, hoje, depois de mais de duzentos anos de “independência” mecanismos coloniais têm permanecido articulados às situações culturais, sociais e literárias dessa nação, como o explica Holdenis Casanova (1998, p. 62):

La visión heroica del extraordinario guerrero, defensor de su tierra y de su libertad, fue quedando atrás al tiempo que se reafirmó la imagen del bárbaro [...]. Bárbaros, bestiales, indómitos, quienes así visualizaron al mapuche, dejaron la imagen de un sujeto irracional, o con muy poca razón, con el cual sólo cabía entenderse a través de la fuerza militar.

Por ser considerado bárbaro, o povo *mapuche* foi deixado à margem do projeto nacional no processo de formação da Nação chilena, pois representava um retrocesso para a modernização que estava sendo implantada, como pode ser constatado no discurso promulgado em 1868 pelo historiador e político chileno

Benjamín Vicuña Mackenna, que afirmou “*la historia había demostrado que el indio no era sino ‘un bruto indomable’, enemigo de la civilización, porque sólo adora los vicios en que vive sumergido [...]*”, enfatizando que a única solução possível era “*la conquista*”, justificando dessa maneira a denominada *Pacificación de la Araucanía* (PINTO, 1998, p. 101). Fato que resultou na invasão militar ordenada pelo Estado chileno (1861), que despojou quase totalmente a cultura dos povos indígenas que habitavam desde o rio *Bíobío*, pelo norte, e o *Toltén* pelo sul.

Como se pôde observar, no processo de independência ou interdependência da Colônia surgiu no imaginário social e na construção da Nação chilena um colonialismo interno originado na elite *criolla*, um poder que exercia o controle sobre aspectos da sociedade, um colonialismo fundamentado na diferença colonial.

No Chile os livros de história narram a visão dos europeus onde os invasores são retratados como heróis. O professor chileno Gustavo Canihuate Toro (1999, p. 9) denuncia distorções no ensino da História patria ao afirmar que é necessário “[...] *rectificar una función tan esencial en la vida de un pueblo como es asumir con fidelidad y entereza su propio pasado*”. Fidelidade e integridade pela que o povo *mapuche* continua lutando, como o confirmam as palavras do antropólogo e historiador chileno José Bengoa (2000, p. 7), ao afirmar que os *mapuche* escrevem sua história:

[...] buscando sus raíces en el pasado, digno pasado, se proyectaron hacia el futuro exigiendo una nueva manera de establecer sus relaciones interétnicas o interculturales en el país. Hay mucho que investigar aún sobre la historia de los contactos y confrontaciones entre el país del centro, occidental mestizo, y el país indígena del sur. Chile, se ha dicho, se ha construido en la oposición a “lo indio”. Primero la guerra de Arauco y su marca indeleble sobre la colonia y el origen de la nacionalidad. Luego la guerra denominada eufemísticamente en nuestra historiografía, como el de ‘La pacificación de la Araucanía’.

Os *mapuche* possuem uma cultura de tradição oral que transmite o *ethos* de seu povo – que constitui o caráter comum ou forma de vida que adota um grupo de indivíduos de uma mesma comunidade – de geração para geração. Na atualidade, a passagem da oralidade para a escrita tem sido uma estratégia utilizada pelos poetas *mapuche* para registrar no papel os testemunhos vitais no momento de pensar sua reconstrução como povo. Ao considerar as múltiplas riquezas dos relatos orais, esta poesia é o registro da resistência desses povos que se opuseram ao conquistador entre os séculos XVI e XVIII. Resistência que prosiguiu no século XIX frente ao estado chileno e que a fins do 1900 foi subjugada pela força militar. Em *Recado confidencial a los chilenos*, o poeta *mapuche* Elicura Chihuailaf (1999, p. 12) explica

como seu povo foi despojado de suas terras e a discriminação da que têm sido vítimas:

Yo nací y crecí en una comunidad mapuche en la que nuestra mirada de lo cotidiano y lo trascendente la asumimos desde nuestra propia manera de entender el mundo: en mapuzungun y en el entonces obligado castellano; en la morenidad en la que nos reconocemos; y en la memoria de la irrupción del Estado chileno que nos 'regaló' su nacionalidad. Irrupción constatable 'además' en la proliferación de los latifundios entre los que nos dejaron reducidos [...] Imagínense, por un instante siquiera, ¿qué sucedería si otro Estado entrara a ocupar este lugar y les entregara documentos con una nueva nacionalidad, iniciando la tarea de arreduccionarlos, de imponerles su idioma, de mitificarles – como forma de ocultamiento – su historia, de estigmatizarles su cultura, de discriminarlos por su morenidad? ¿Se reconocerían en ella o continuarían sintiéndose chilenos? ¿Qué les dirían a sus hijas y sus hijos?

A história narrada por Chihuailaf não tem sido esquecida, o povo *mapuche* continúa reivindicando suas terras e sua cultura. Na atualidade a estratégia de resistência que o povo *mapuche* tem adotado contra o processo de aculturação e dominação é a “*poesía bilingüe*” que visa a conservação da etnia *mapuche*. Uma textualidade que constitui a marca identitária do povo *mapuche* contemporâneo. A escrita em *mapudungun* e em castelhano é um dos elementos relevantes de seu presente cultural que alcança seu ápice na poesia. Esta textualidade poética constitui um ato de resistência posto que o legado de seus antepassados é sua base inspiradora.

Dessa maneira a poesia *mapuche* abre um leque de possibilidades estéticas, biculturais e bilingües recuperando o passado cultural das comunidades indígenas a partir de uma visão comunitária e pessoal. A literatura indígena, escrita por indígenas propõe pensar a partir de outras perspectivas o mundo conhecido e habilitar um novo diálogo baseado no respeito pela diferença, cumpre-se dessa maneira a conhecida aseveração de José Carlos Mariátegui (2002, p. 306) de que “*una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla*”. Esse novo espaço de enunciação elaborado por um sujeito que se encontra entre duas culturas e que é capaz de articular dois legados culturais, configura de acordo com Pratt (2010) um discurso transcultural que estabelece um diálogo com o colonizador e seus modelos discursivos, originando um processo de negociação cultural a partir de um pensamento fronteiriço que leva à de-colonização intelectual e possibilita a reconstrução de uma realidade fraturada. Isto constitui, na concepção de Mignolo (2003, p. 10), “*el derecho a una diferencia que fue impuesto en el ejercicio de la colonialidad del poder, y que es asumida ahora por quienes fueron identificados como el OTRO desde el siglo XVI hasta la fecha*”.

A partir dos planteamentos apresentados, se objetiva verificar a permanência da colonialidade e do pensamento fronteiriço como opção de-colonial na poesia *mapuche* contemporânea de Elicura Chihuailaf. Uma criação poética que se articula a partir de um sujeito subalterno, na que ocorre a interação de duas culturas – a *mapuche* e a chilena – e que é manifestada em duas línguas – *mapudungun* e castelhano – configurando uma expressão poética situada num *locus* enunciativo que revela a visão de mundo de quem habita a fronteira entre o mundo indígena e o ocidental.

Uma das características da poesia *mapuche* é sua referência à história, seus temas falam das vivências, raízes culturais, evocam os antepassados, fala de seus heróis e aborda a história recente. Um espaço textual em que passado, presente e futuro encontram um *locus* de enunciação para resgatar sua memória histórica e reafirmar a essência *mapuche*.

A tradição literária *mapuche* monolíngüe-oral se constitui do *epeu* (contos), do *koneu* (adivinhanzas) e do *ül* (canto). Já o texto bilingüe é a expressão *mapuche* utilizada a partir do século XX, momento em que os poetas fazem da escrita um meio de assunção de sua identidade, uma poesia que revela uma resistência através do tom melancólico com que lembra de um mundo que se perdeu como resultado da injustiça social que tem feito sumir sua etnia e sua cultura, fato registrado pelo poeta Elicura Chihuailaf (1988, p. 77) em *El país de la memoria*:

Nacimos mapuche, moriremos siéndolo y la escritura hermanos, es una de las más grandes maneras de dignificarnos, de guardar y recuperar ... para y por nosotros mismos el alma de nuestro pueblo. La poesía es creación literaria y a la vez acción dignificadora y continuidad del 'alma araucana'.

Como se pôde perceber no fragmento citado, Chihuailaf não se expressa somente através da poesia, ele desenvolve paralelamente à criação poética uma narrativa crítica que registra a memória histórica e étnica da comunidade *mapuche*. Para o pesquisador chileno Iván Carrasco (2000, p. 204), Chihuailaf,

[...] toma como base la situación de interculturalidad asimétrica que soportan los mapuche y elabora una lúcida reflexión histórica cultural sobre ella, como fundamento de su poesía [...]. Con ella quiere revitalizar, reconstruir o gestar un modo de ser genuinamente mapuche, porque piensa que la poesía como manifestación artística no sólo resguarda los elementos de la identidad cultural de su pueblo, sino también el país de la memoria los genera.

Alguns dos autores *mapuche* que têm incursionado na poesia são: Guillermo Igayman, Antonio Painemal, Anselmo Quilaqueo, A. T Antillanca y Teodoberto Neculmán, mas é indiscutível que a partir das publicações de Elicura Chihuailaf e de Leonel Lienlaf essa expressão poética alcançou uma relevância que tem ocupado pesquisadores chilenos e estrangeiros. O processo de incorporação da poesia *mapuche* ao canone literário chileno tem enfrentado obstáculos devido à conformação da noção de identidade nacional como mono-cultural, questionamento abordado por Chihuailaf em *Recado Confidencial a los chilenos* (1999, p. 49):

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.

A escrita *mapuche* objetiva a defesa, a preservação e a re-escrita do passado, como poderá ser observado nos versos e na prosa de Chihuailaf (1952), escritor *mapuche* que resgata a palavra dos antepassados a partir dos relatos ouvidos nas conversas familiares que teve ao longo de sua vida com seus avós e seus pais, diálogos que constituem a primeira aprendizagem dos *mapuche*. Em *Sueños azules y contrasueños*, Chihuailaf (2002, p. 7) narra suas experiências:

Por las noches oíamos los cantos, cuentos y adivinanzas a orillas del fogón, respirando el aroma del pan horneado por mi abuela, mi madre, o la tía María, mientras mi padre y mi abuelo – Lonko de la comunidad – observaban con atención y respeto. Hablo de mi memoria de mi niñez y o de una sociedad idílica. Allí, me parece, aprendí lo que era la poesía. Las grandezas de la vida cotidiana, pero sobre todo sus detalles, el destello del fuego, de los ojos, de las manos. Sentado en las rodillas de mi abuela oí las primeras historias de árboles y piedras que dialogan entre sí, con los animales, y con la gente. Nada más me decía, hay que aprender a interpretar sus signos y a percibir sus sonidos que suelen esconderse en el viento. [...].

Os poetas *mapuche* contemporâneos podem ser associados à figura do *weupüfe* (parlamentador) que na sociedade *mapuche* era o porta-voz de seu povo frente aos *winka* detentores do poder, ou seja, os inimigos. Na língua *mapudungun* a palavra *winka* significa pessoa que vêm de lonje. Ou seja, um termo que faz referência aos não *mapuche*. Fato ilustrado por Chihuailaf (1999, p. 201) no poema transcrito a seguir:

<p>Femgechi amuley ñi pewma ñi wenche pelon kintun</p> <p>Tami ugun ta Kultrun zugun kechiley fey feypiyeenew ñi pu kuyfikeche welu Wvnewkvley ñi kizu kimneel chi kimvn mu egvun Feymew tami azkan kimvun mew nvtramkay mu tami pu wenviemu ka fey weupimeamy pu wigkaemu</p> <p>Wente relmu mew pvalen ta wifentu yawvliñ mapu Meli Gen kvrvf ta afkazineenew Kam tromv mu chi kewan taiñ kyñe iñchiñ chi-pilerpuy ñi rakizwam kam kiñe antv mollfvñ ta kolotualu trokiwvnt añi pu che ñi rvpv.</p>	<p>Así transcurren mis Sueños, mis Visiones</p> <p>Las palabras son como el sonido del Kultrun me están diciendo mis Antepasados pues se sujetan en el misterio de la Sabiduría Por eso con su lenguaje florido conversarás con los amigos e irás a parlamentar con los winka</p> <p>Montado sobre un arcoíris viajo por el mundo los Cuatro Dueños del viento me acompañan Tal vez en las nubes deba combatir contra nuestros enemigos –voy pensando- tal vez un día con sangre pintaré los caminos de mi Pueblo.</p>
---	--

Os escritores(as) *mapuche* devem ser considerados agentes literários e artísticos inovadores, pois ao escrever em *mapudungun* e em castelhano estabelecem relações de igualdade com as funções desempenhadas pelos indivíduos da sociedade *mapuche* ancestral e se transformam em elementos sincréticos de sua cultura. Os versos bilingües de Chihuailaf fazem referência à oralidade como uma das características fundamentais da cultura *mapuche*, versos em que o poeta assume a voz de seu povo. Esse diálogo intercultural, entre a língua *mapudungun* e a castelhana, foi comentado pelo poeta Jaime Hueñún (2003, p. 7), na apresentação de sua obra *20 poetas mapuche contemporáneos*, publicada em 2003:

Estas palabras se han soñado, se han buscado y se han escrito en dos idiomas (el mapudungun y el español) y en dos mundos (el mapuche y el chileno); ambos no terminan todavía de encontrarse y entenderse en plenitud. Pero los nudos de la historia y de la sangre podrán – quizás – ser desatados por la poesía. Porque el fulgor y el misterio del canto y la palabra alumbran y estremecen sin mezquindad a todo aquel que sepa disponer el corazón hacia ellos [...]. Estos poemas, quedan por ahora, en el limbo de dos lenguas, esperando se despeje el camino, hacia la memoria del país, su verdadero territorio, su destino.

A poesia em duplo registro configura uma textualidade escindida, composta

pela etno-literatura em *mapudungun* e, a tradição europeia apresentada em castelhano. Trata-se de duas versões de um mesmo texto colocadas no mesmo nível, o que permite um diálogo entre duas culturas em contato, pero não integradas. O conceito de etno-literatura se refere ao conjunto de manifestações textuais de caráter verbal, consideradas como próprias pelo povo que as produz e que cumprem diversas funções na vida das comunidades; se desenvolve no âmbito da tradição oral e implica uma meta-língua específica, contextos socio-culturais e situações pragmáticas determinadas. Por seu caráter oral, é possível encontrar uma quantidade indefinida de versões e variantes, produtos inter-pessoais re-traditionalizadas, normalmente geradas na língua materna, mas também se comunicam nas línguas de contato das culturas alheias. (CARRASCO, H. 1984)

Chihuailaf revela através de seus escritos a problemática resultante do contato inter-étnico e inter-cultural como a discriminação, o etnocídio e a injustiça social com o intuito de re-descobrir seu passado e re-definir sua identidade pessoal e social. O etnocídio, conceito que se refere ao extermínio cultural de um povo por meio da imposição forçada de um processo de aculturação a uma cultura por outra mais poderosa, que conduz à destruição dos valores sociais e morais da sociedade dominada, se constitui em um dos fatos vivíveis ao longo da formação da sociedade chilena. Portanto, para decodificar a expressão poética escrita em '*doble registro*' é necessário fazer referência às duas culturas implicadas (*mapuche* e chilena) nessa formação e colocá-las em contato, interpretá-las.

O pensamento fronteiriço *mapuche* se realiza numa língua outra, não somente bilingüe, mas "*bilingüajante*" que habita duas formas de pensamento e se traduz em dois mundos diferentes. Essa língua outra é um dos instrumentos mais poderosos da de-colonização já que executa os sons da diferença.

A poesia de Chihuailaf é um grito de esperança que se levanta sobre o passado e o presente de crueldade física e moral dos *winka* contra seu povo, sua cultura, sua história e sua terra. A estratégia discursiva de Chihuailaf inverte a "*inmovilidad*" de que nos falava Fanon, fato ratificado por Edward Said (1995, p. 64):

Muitos dos escritores pós-colonialistas mais interessantes carregam dentro de si seu passado como cicatrizes de feridas humilhantes, como estímulo para práticas diferentes, como visões potencialmente revistas do passado tendendo a um novo futuro, como experiências a ser urgentemente reinterpretadas e reapresentadas, em que o nativo outrora calado, fala e age em territórios recuperados ao império.

A partir do pensamento de Said se pode afirmar que a expressão escrita,

estratégia de poder utilizada pelo europeio durante a conquista e a colonização, hoje é utilizada como meio de resposta mediante a que poetas *mapuche* realizam o resgate de sua memória e de sua cultura. A poesia *mapuche* em duplo registro constitui, como afirma Hugo Carrasco (2002), uma proposta inter-cultural, posto que aborda a problemática do contato inter-étnico e, conseqüentemente, temas como a discriminação, a desigualdade, a aculturação e o respeito à diversidade. Dentro desse contexto cabe destacar as seguintes palavras de Chihuailaf (1988, p. 170):

[...] a los chilenos les decimos que deben aceptar que este es un país pluricultural, que nosotros tenemos una cultura distinta de la chilena, y que consideramos que es legítimo que los mapuche sigamos siendo tal cual somos. Que nosotros queremos seguir existiendo como Pueblo. Queremos que siga nuestro idioma, que siga existiendo Lonko y Machi. Queremos recuperar nuestros derechos como Pueblo, queremos ser nosotros los que diseñemos y controlemos nuestro propio proyecto de vida.

Observa-se nas palavras do poeta *mapuche* um esforço auto representativo através do testemunho e construi uma imagem social e literária para perpetuar-se na história. Um processo discursivo que configura uma resposta às representações do indígena marcadas tanto pelo discurso hegemônico europeio quanto pelo discurso nacional chileno. A poesia em duplo registro constitui também um cambio epistêmico e uma oposição à colonialidade do poder, do saber e do ser por parte do colonizado, processo que pode ser identificado com o denominado giro de-colonial, pois desconstrói o estereotipado imaginário indígena construído no discurso europeio que tinha por objetivo reduzir as civilizações ameríndias a simples sujeitos arqueológicos, apagando seu passado e colocando em suspense sua história. Porém o povo *mapuche* tem refletido sobre esse atropelo e tem estabelecido diálogos com o “outro” memorialístico. Um diálogo conflictivo que responde e resiste ao estereótipo indígena mediante um discurso que questiona a representação de si e do outro, reafirmando o pensamento de Pratt (2010, p. 252) quando afirma que “*lo que los colonizadores matan como arqueología suele vivir entre los colonizados como autoconocimiento y conciencia histórica, dos importantes ingredientes de los movimientos de resistencia anticolonialista*”. Um diálogo com o “outro” memorial que pode ser observado na seguinte reflexão registrada por Chihuailaf (1999, p. 212) em “Mapuche Pewenche. Gente de la Tierra del Pewen”,

Tal vez estas desordenadas y reiteradas palabras sean tan solo un grito de mi memoria. Por eso, me digo: escuchar y comprender el lenguaje del espíritu, el lenguaje del corazón, es la metáfora del Silencio [...]. A mi espíritu llegaron las voces doloridas de

mi gente, mientras en el viento bailaban las nubes la danza 'sagrada', haciendo que –  
de repente– cantara emocionado mi corazón.

Kom lakaimvn am?  
¿Están todos muertos?  
preguntó, levantándose  
Iñche ta moglekan  
yo estoy vivo, dijo  
y lloraron. Lloraron.

[...] Viejo estoy y mi espíritu de niño  
sigue oyendo el respirar de nuestros campos  
Sueñan aquí, dice el Azul, nuestras Semillas  
Vuelan entre los bosques, en las nieves del futuro  
Creyeron exterminarnos los winka, nos están  
.....hablando nuestros Brotes  
sí, porque ellos no entendieron el lenguaje del  
Silencio,  
.....Dice la Ternura [...]

En sua procura por estratégias de escrita que possibilitem a transformação epistémica, a palavra poética se põe no centro do discurso colonialista e, dessa forma, inverte a atitude inmóvil com que o europeu vê o indígena e os mecanismos que suscitaram a invisibilidade ontológica do homem ameríndio. Ao inverter a prática da “*reducción*” pelos mesmos elementos que a originaram [a língua] surge o relato de testemunho dando visibilidade ao acontecido. O conceito de “*reducción*” utilizado pelo estado chileno foi explicado por Chihuailaf (1999, p.27) como a ação na que:

[...] mucha de nuestra gente fue asaltada en sus hogares, castigada, torturada, y trasladada – ‘relocalizada’ – fuera de sus parajes habituales; o asesinada. Porque *reducción*, ‘privatización’, dicen algunos, es un concepto usado por los Estados chileno y argentino desde mediados del siglo diecinueve, y materializado a finales del mismo. Contiene el hecho de que nuestro Pueblo, fue reducido, ‘reubicado’, en las tierras generalmente menos productivas de nuestro País Mapuche. Ahora, a poco más de cien años de guerra – ofensiva por parte de los chilenos y defensiva por parte de nuestra gente –, el concepto de *reducción* el estado chileno lo ha encubierto en el ‘comunidad legalmente instituida’. Los sentidos son como ve, diferentes para nuestro Pueblo y para el Estado.

A realidade *mapuche* relatada por Chihuailaf explica como o espaço *mapuche* foi ficando reduzido a umas poucas terras, o que os fez afundar-se na miséria e os obrigou a migrar à *waria* (cidade), local em que tiveram que se adaptar para não serem extintos definitivamente. Na atualidade a vida na *waria* desperta no *mapuche* o desejo de conhecer ao outro sem agressão, sem desejos de conquista, se não com o intuito de estabelecer uma convivência pacífica e justa, como o explica Chihuailaf em *Recado confidencial a los chilenos* (1999, p. 28):

[...] como usted ya habrá augurado, este escrito se verá obligado también a interrumpirse, a explicarse quizá, a cambiar de tono y de acto [...]. Y es que usted y yo nos estamos hablando, ¿nos estamos escuchando?, desde dos culturas, desde las diferentes concepciones de mundo que nos habitan, diversas y aún muy distantes: la cultura mapuche y la cultura chilena [...]

Como se pôde apreciar o pensamento fronteiriço presente na poesia e nas reflexões de Elicura Chihuailaf revela uma realidade paralela às categorias hegemônicas e às resoluções estéticas da literatura contemporânea, configurando uma atitude crítica, não para denunciar o que o discurso colonial ocultou, mas como meio de repensar a partir de outra lógica, ou seja, "pensar a partir de conceitos dicotômicos ao invés de organizar o mundo em dicotomias" (MIGNOLO, 2003, p. 126). A inclusão cada vez maior de novos escritores e escritoras indígenas em espaços de difusão internacional, re-planteia também nossa capacidade para ouvir outras vozes, outras línguas e visões de mundo. Assim, a literatura indígena atual, através das categorias apresentadas de-colonializa as opções hegemônicas da literatura contemporânea e participa de um enfoque inovador em que as tradições subsistem e se revitalizam nas línguas indígenas.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Docente do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Letras, nível Mestrado e Doutorado da Unioeste. E-mail: x-diaz-merino@bol.com.br.

#### REFERÊNCIAS

BAUER, J. Arnold. *La sociedad rural chilena: Desde la Conquista Española a nuestros días*. Santiago de Chile: Ed. da Andrés Bello, 1994.

BENGOA, José. *Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX)*. 6.ed. Santiago de Chile: LOM, 2000.

BONNICI, Thomas. *O Pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. EDUEM, Maringá,

2000.

CANIHUATE TORO, Gustavo. *Historia viva de Chile*. Pehuén, Santiago de Chile, 1999.

CASANOVA G. Holdenis. "La Araucanía colonial: discursos, imágenes y estereotipos (1550-1800)". In: PINTO RODRIGUEZ, Jorge (Editor). *Del discurso Colonial al Proindigenismo. Ensayos de Historia Latinoamericana*. Ediciones Universidad de La Frontera, 1998. p. 43-84.

CARRASCO, Iván. "Poesía mapuche etnocultural". In: *Anales de Literatura chilena*. Año 1, Diciembre 2000, N. 1, 195-214.

CARRASCO, Hugo: "Rasgos identitarios de la poesía mapuche actual". In: *Revista Chilena de Literatura*. n.61. Santiago: Universidad de Chile, 2002. p. 83-110.

CARRASCO, Hugo. "Notas sobre el ámbito temático del relato mítico mapuche". In: *Actas de lengua y literatura mapuche*. Temuco: UFRO, 1984.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGUEL, Ramón (compiladores). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CHIHUAILAF, Elicura. "Arte poética". In: *Selección de textos: 25 Años de Poesía Chilena (1970 - 1995)*. Disponible en: <http://www.serindigena.cl/territorios/recursos/biblioteca/libros/pdf/elicura.pdf>

CHIHUAILAF, Elicura. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: LOM, 1999.

CHIHUAILAF, Elicura. *De sueños azules y contra sueños*. Madrid: Ed. Huerga & Fierro, 2002.

CHIHUAILAF, Elicura. *En el país de la memoria*. Temuco: Quechurewe, 1988.

COUTINHO, Afrânio. *O processo da descolonização literária*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 1983.

ERCILLA Y ZÚÑIGA, Alonso. "La Araucana". *Colección Los mejores libros Chilenos*. Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello, 1983.

FANON, Franz. *Los condenados de la tierra*. 7ª reimp. Trad. Julieta Campos. Prefacio de Jean-Paul Sartre. México: FCE, 1983.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. "El colonialismo interno". In: *Sociología de la explotación*. Editado por Pablo González. México: Siglo XXI, 1978. p. 221-250

GUTIÉRREZ, Daniel. "En busca del Ecuador por venir". In: Hidalgo Flor, Francisco. *Alternativas al neoliberalismo y bloque popular*. Ecuador: Universidad de Cuenca, CINDÉS, 2000.

HUEÑÚN, Jaime Luis. *20 poetas mapuche contemporáneos*. Santiago de Chile: LOM, 2003.

KHATIBI, Abdelbebir. "La decolonisation de la sociologie". In: *Maghreb pluriel*. Paris: Donoel,

1983.

MARIATEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 5.ed. México D.F.: Era, 2002.

MIGNOLO, Walter D. "Herencias coloniales y teorías postcoloniales". In: González Stephan, Beatriz. *Cultura y Tercer Mundo*. I. Cambios en el Saber Académico. Cap. IV, 99-136. Venezuela: Nueva Sociedad, 1996.

MIGNOLO, Walter D. *Historias locais/Projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar*. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter D. "La semiosis colonial: La dialéctica entre representaciones fraguradas y hermenéuticas pluri-tópicas". *Revista de semiótica AdVersus*. Año II, - N. 3, agosto 2005. ISSN: 1669-7588 I. Disponível em: <http://www.adversus.org/indice/nro3/articulos/articulomignolo.ht>

MIGNOLO, Walter D. "La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso". In: *Tabula Rasa*. Colombia, n. 8, enero – junio, 2008. pp. 243-281.

PRATT, Mary Luise. *Ojos Imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Trad. Ofelia Castillo. México: FCE, 2010.

PINTO RODRIGUEZ, Jorge. "Del antiindigenismo al Proindigenismo en Chile". In: PINTO RODRIGUEZ, Jorge. *Del discurso Colonial al proindigenismo. Ensayos de Historia Latinoamericana*. Ediciones Universidad de la Frontera, 1998. pp. 85-117.

PUMA de AYALA, Wuaman. *Nueva corónica y buen gobierno*. Eds. John Murra e Rolena Adorno. México, Siglo XXI, 1980.

RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.