

LA IDENTIDAD EN DISPUTA

María Fernanda Libro*

RESUMEN

Uno de los interrogantes más frecuentes en la crítica de la poesía mapuche contemporánea, es la pregunta por la identidad. Frente a una clara heterogeneidad de poéticas que evidencia los procesos de transculturación atravesados por las comunidades indígenas, el debate en torno a nociones como identidad, nación y territorialidad, parece, a primera vista, reflatar concepciones esencializantes tendientes a cristalizar la diversidad. Sin embargo, el reconocimiento de un “nosotros mapuche” constituye un sema constante en estas poéticas, más allá y más acá de los trazos poéticos divergentes que conforman lo que hoy llamamos poesía mapuche. Entrampada entre las denominaciones identitarias globalizadas y el multiculturalismo ornamental de los estados nacionales, la poesía indígena exige nuevas acepciones de la reflexión en torno a la identidad. Este artículo se centra en las formas en que ese “nosotros mapuche” configura una territorialidad en la que se conjugan el reclamo por la identidad en la diferencia y la reivindicación de una nación mapuche que rechaza el asimilacionismo y brega por el reconocimiento cultural.

Palabras clave: Ch’ixi – Fricción – Identidad – Nación – Sustituto – Territorialidad

ABSTRACT

One of the most frequent question in the critique of contemporary Mapuche poetry is the question of identity. Faced with a clear heterogeneity of poetics that shows the processes of transculturation traversed by indigenous communities, the debate around notions such as identity, nation and territoriality seems, at first glance, to reflect essentialist conceptions tending to crystallize diversity. However, the recognition of a “mapuche us” is a constant sign of these poetics, beyond and beyond the divergent poetic lines that make up what we now call Mapuche poetry. Encased between globalized identity denominations and the ornamental multiculturalism of national states, indigenous poetry demands new meanings of reflection on identity. This article focuses on the ways in which this “mapuche us” configures a territoriality in which the claim for identity in the difference and the claim of a Mapuche nation that refutes the assimilationism and struggle for cultural recognition are conjugated.

Keywords: Ch’ixi – Friction – Identity – Nation – Substitute – Territoriality

* Doctoranda en Letras, becaria de CONICET. Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidad, UNC. [fernandalibro@gmail.com].

Recibido: 29-05-2017 Aceptado: 11-07-2017

Una alteridad históricamente constituida

“En mi argumento, la complicidad entre, por un lado, etnicidades congeladas por una política de identidades globalizadas y afín al neo-liberalismo y, por el otro, el universalismo inherente al Estado moderno, impide que las tramas históricas particulares urdan creativamente el tiempo heterogéneo y rico de la Nación”. (Segato, 2007: 21)

La reflexión en torno a la identidad indígena -o india- convoca múltiples voces y posicionamientos. El derrotero de esta reflexión se manifiesta cuando retomamos categorías que, habiendo intentado designar la complejidad que atraviesa a estas identidades, fueron posteriormente impugnadas por su carácter reduccionista o, muchas veces, totalitaristas. Así, nociones como las de mestizaje, hibridez o, incluso, el mismo multiculturalismo, fueron agotando su capacidad heurística frente al abigarrado entramado constitutivo de estas identidades.

El epígrafe que antecede a estas líneas muestra la objeción que la antropóloga Rita Laura Segato realiza de nociones que, aun cuando proveen categorías que visibilizan identidades alternas, producen nuevamente el gesto que las fija en una esencia común, sin contemplar las especificidades históricas, políticas y sociales que las fueron forjando como tales. Así, la categoría “pueblos originarios”, por ejemplo, habilita una nominación que permite hacer visibles problemáticas comunes a, en este caso, los indígenas de América y, en esta globalización de la identidad, es posible evidenciar reivindicaciones comunes como lo es el reclamo por la tierra. Sin embargo, cada una de estas alteridades se constituyeron como tales al interior de lo que Segato denomina como el horizonte de sentidos de la Nación, es decir, en relación al Estado-nación dentro del cual quedan insertas y ante el cual reclaman reconocimiento. En este sentido, la autora opone la “formación nacional de alteridad” a las “identidades políticas globalizadas” (2007: 28). Estas últimas tienen la capacidad de nombrar e inscribir el sufrimiento común de sujetos que no conforman una comunidad, o, en todo caso, crea una comunidad global a partir de un soporte nominativo para el reconocimiento de un sufrimiento. Pero es al interior de las fronteras nacionales y de su específica organización de la alteridad que las diferencias raciales cobran sentido. Por ello propone la noción de alteridades históricas: aquellos perfiles humanos resultantes de los procesos de identificación, racialización y etnitización propios de la construcción de los Estados Nacionales, que se fueron formando a lo largo de las historias nacionales como formas de interrelación idiosincráticas.

En *Recado confidencial a los chilenos*, Elicura Chihuailaf reconstruye el universo cultural mapuche escogiendo como enunciatarios a los chilenos que, aclara, no necesariamente son “winka”.¹ Mientras el “winka” representa a “los no mapuche invasores, los usurpadores, que no serán desde luego nuestros amigos” (1999: 69), el chileno a quien se dirige es un interlocutor capaz de entablar un diálogo bajo los preceptos de la interculturalidad. Así, su reclamo por el reconocimiento va dirigido a un Estado nacional cuyos representantes, bajo el lema de la civilización, tomaron por la fuerza un territorio que nunca fue un desierto.

Yo civilizo, nosotros civilizamos’, dijeron. Así los Selknam, los aoniken desaparecieron; los kawáshkar, los yámanas, algunos sobrevivieron. Del escudo de armas del Estado de Chile, ¿como presagio?, en 1819 fueron

borrados también los indígenas y la razón de la espada y la evangelización fue trocada por una advertencia: ‘por la razón² o por la fuerza. (1999: 41)

Los mapuche conforman un perfil humano que, siguiendo a Segato, podemos entender como una alteridad histórica. Es posible incorporar su reclamo por el reconocimiento en una nominación que los agrupe con otras alteridades igualmente no reconocidas -llámese “pueblos originarios” o incluso el mismo genérico de “subalternidades”- pero es a partir del horizonte de sentidos de la nación que lograremos discernir la configuración y especificidad de su ser alterno.

Esta primera afirmación corre el riesgo de ser leída como un reduccionismo de la identidad a “lo mapuche”, acaso como si todos los sujetos y sus prácticas se redujeran a la reivindicación de dicha mapuchidad/alteridad. Reducir la identidad a su carácter de alteridad no dista demasiado de la “reducción”³ a la que fue sometida el pueblo mapuche tras los procesos de Pacificación de la Araucanía y Conquista del Desierto. La lectura más fugaz de las poéticas mapuche entendería que la heterogeneidad de experiencias por las que la comunidad atravesó y de las cuales las poéticas dan cuenta, hace que éstas no se correspondan necesariamente con el orbe cultural mapuche. Los sucesivos procesos de desterritorialización sufridos por esta cultura deshabilitan la posibilidad de entender la identidad en tanto esencia fija e integral, casi como si se tratara de compartimentos estancos y homogéneos, ajenos a la historia y a las transformaciones que ésta inevitablemente impone. Sin embargo, tampoco podríamos incurrir en posiciones posmodernas, defensoras de una identidad construida, situacional, flexible, móvil y fragmentaria.

Estamos tratando de deconstruir la identidad: como ya dijimos, no se trata de una identidad integral, originaria y unificada. Deconstruir, como señala Stuart Hall, es tachar ciertos conceptos claves. “La línea que los tacha permite, paradójicamente, que aún los siga leyendo” (1996: 13). En este punto de inflexión piensa Hall: una inflexión en la que las concepciones clásicas del sujeto y su identidad ya no alumbran y no acaban de surgir conceptos que echen luz nuevamente. Inflexión entre una noción de sujeto autónomo y homogéneo, ubicado en el centro de la metafísica occidental postcartesiana, y una posmodernidad celebratoria de un yo incesantemente performativo. Hall aporta dos asertos claves que nos permiten introducirnos en nuestra reflexión: el primero, la identidad es procesual y no original: “No el presunto retorno a las raíces sino la aceptación de nuestros derroteros” (1996: 18). El segundo: las identidades se construyen a través de las diferencias y no al margen de ellas, es una construcción a través de la relación con el Otro, con lo que justamente no es, con lo que le falta, con su afuera constitutivo. Identidades procesuales y contrastivas, no esenciales ni puramente performativas. Hasta aquí el aporte de Hall abre la discusión a nuevas nociones/concepciones de la identidad que ya no sean sólo el concepto tachado, deconstruido, sino que promuevan nuevas formas en entender el objeto en cuestión.

Claudia Briones, antropóloga con una larga trayectoria de trabajo con las comunidades mapuche de la provincia de Neuquén, en consonancia con el planteo de Hall retoma una frase de Marx para decir que “los sujetos se articulan como tales a partir de un trabajo de identificación que opera suturando identidades personales y colectivas (para sí y para otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues su trabajo de articulación opera bajo circunstancias que ellos no han elegido”⁴ (2007: 59). Tanto Briones como Hall están pensando la identidad en la relación

establecida entre la estructura -las circunstancias no elegidas- y la agencia -procesos de identificación-.

En este sentido, encontramos cuatro nociones, concebidas en espacios, tiempos y disciplinas diversas, que logran abordar este intrincado pensamiento sin tropezar, otra vez, con la piedra de los esencialismos identitarios ni entender la identidad en términos de la pura agencia. Se trata de la noción de “ch’ixi”, de Silvia Rivera Cusicanqui; la de “heterogeneidad no dialéctica”, de Antonio Cornejo Polar; el concepto de “sustituto” de Hommi Bhabha; y el de “fricción”, de la ya mencionada Claudia Briones. El denominador común de estas cuatro propuestas teóricas consiste en la conformación de imágenes que logran “pensar la coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y que tampoco producen un término nuevo, superador o englobante” (Rivera Cusicanqui, 2010:7). Profundizaremos estas nociones en el apartado que sigue.

¿Cómo inteligir, si no, poéticas tan disímiles como las de Elicura Chihuailaf, basada en gran medida en el repertorio cultural clásico mapuche, y David Aníñir, escritura atravesada por la experiencia de los márgenes de la urbe? ¿O, incluso en un mismo autor, obras tan distantes como lo son *Ceremonias* (1999) y *Puerto Trakl* (2001) de Jaime Huenún? Ninguna de estas obras podría dar cuenta de una identidad esencial, al tiempo que en cualquiera de ellas sería imposible entender que los procesos de identificación puestos a operar son el resultado de una performance ilimitada de los sujetos. El siguiente poema de *Palimpsesto* Paulo Huirimilla ilustra claramente la inflexión planteada por Hall y Briones:

CANTO DE GUERRERO

Yo cazador recolector
urbano de chaqueta ‘e cuero
Peinado a la gomina
nacido de la chingada
De Pedro Eriazo
Con una armónica
música entre dientes
Hablo tartamudo por los muertos
de mis antepasados
Con el ceño partido
Parco de palabra
se me ha perdido
El carnet de identidad. (2001: 118)

La experiencia del tráfago de la ciudad es un sema notable en las poéticas mapuche actuales. El desplazamiento forzoso desde las comunidades rurales hacia los barrios periféricos de la ciudad y la puesta en contacto con la cultura urbana, implica un fuerte impacto al interior de las poéticas. El impacto no sólo se produce en relación a la escisión del sujeto respecto al universo cultural sacro de la cosmovisión mapuche, el territorio, sino también a partir de lo que con Ángel Rama (1982) llamamos “transculturación”,⁵ es decir, la interacción entre las tradiciones culturales encontradas.⁶ El siguiente poema de David Aníñir da cuenta de esta circunstancia:

SALMO 1997

A Simón

Padre nuestro que estás en el suelo
Putificado sea tu nombre
Vénganos de los que viven en los faldeos de La Reina
Y en Las Condes
Hágase señor tu unánime voluntad
Así como lo hacen los fascistas en la tierra
-nuestra tierra -
Y los pacos en la comisaria
Danos hoy nuestro pan que nos quitan día a día
Perdona nuestras verdades
Así como nosotros condenamos
A quien no las entiende
No nos dejes caer en esta invasión
Y más líbranos del explotador.
Maaaaaaaaaaaaammeeeeeeén
En el nombre del padre soltero
Del hijo huérfano
And the saint spirit.
Q.E.P.D. (2009: 47)

Aniñir es un referente fundamental de la poesía mapuche urbana y de la generación por él denominada “mapuche de hormigón”, es decir, nacidos en las ciudades. La irascibilidad de su poética escenifica las tensiones que atraviesan esa ciudad, donde la alteridad histórica se cristaliza en un escenario tan impuesto como ajeno.⁷ En el apartado que sigue nos adentraremos en cuatro nociones, previamente mencionadas, que habilitarán una perspectiva de abordaje del debate en torno a la identidad indígena capaz de contemplar su complejidad sin caer en los reduccionismos que analizamos hasta aquí.

Cuatro nociones para echar luz

Silvia Rivera Cusicanqui en *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, piensa en las identidades indígenas, puntualmente en la identidad aymara en Bolivia, hoy. La primera advertencia clave radica en la palabra “hoy”: “los indígenas somos y fuimos seres contemporáneos, coetáneos. (...) No hay ‘post’ ni ‘pre’ en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica” (2010:54-55). La aclaración apunta especialmente a la posición que las hegemonías nacionales asignan al sujeto indígena: aquel “multiculturalismo ornamental” al que refiere la autora, de cuyas variantes más perversas destaca el etno-turismo y el eco-turismo, teatralizaciones ambas de la “condición originaria, anclada en el pasado e incapaz de conducir su propio destino” (Cusicanqui, 2010:58). Es, ni más ni menos, que la orientalización⁸ de las poblaciones indígenas. Contra esta “ciudadanía recortada” (2010:61), subalternizada y ornamental, contra esta teatralización de la identidad originaria es que propone la noción de ch'ixi:

La palabra ch'ixi tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. (...) La noción de ch'ixi, como muchas otras, obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. (...) La potencia de lo indiferenciado es que conjuga los opuestos: (...): lo ch'ixi conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él. (2010: 69-70)

No es la hibridación cultural de la que hablaba García Canclini: hibridez connota esterilidad, e implica una hibridación cultural que Cusicanqui define como “light, conformista con la dominación cultural contemporánea” (2010: 70). Pero, sobre todo, la noción de “hibridez” como la de “mestizaje” suponen la mezcla de los opuestos, del dos del que emerge un tercer término nuevo, inédito y sintético. La noción de ch'ixi, en cambio, “plantea la coexistencia en paralelo que múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan y complementan” (2010: 70). Esta definición primera de ch'ixi nos permite indagar otras tres nociones que, al igual que la propuesta por la intelectual aymara, construyen una acepción de identidad en términos de una coexistencia abigarrada de elementos que se yuxtaponen sin fundirse, sin generar una identidad “nueva”, resultante de la convivencia de estos. Pero antes de adentrarnos a esas nociones, compartamos un fragmento del poema “En la ruka de David”, de *Reducciones* (2012) de Jaime Huenún Villa:

EN LA RUKA DE DAVID

Los posters de mis bandas favoritas

RAMONES/ THE CLASH/ FISKALES AD HOK⁹

Cuelgan ya tiznados de la tibia paja seca

Y mi honda originaria

/el witruwe ancestral/

Aún me sirve para darle franca caza

A las vacas y avestruces

En los fundos colindantes.

(...)

Aquí cocino/ canto/ hablo

y me emborracho

aquí aprendo/ recitando/ viejos trucos

de los wingkas literaritis

y escribo/ por encargo de la CAM¹⁰/

soñadas lyrics

para el coro de las machis

del futuro Nguillatún cordillerano. (2012: 160-161)

La presencia de elementos centrales de la cosmovisión mapuche como el Nguillatún¹¹ junto con los posters de las bandas favoritas, el uso simultáneo del mapudungún, el español y el inglés sin que medien traducciones, la sigla no explicada de la Coordinadora Arauco-Malleco,¹² no parecen representar una síntesis o una fusión, como plantean los términos de hibridez y mestizaje, sino una coexistencia en simultáneo de términos que se antagonizan y complementan a la vez. En este sentido se orienta la lectura de Sergio Mansilla Torres al poemario de Huenún, en cuyo prólogo advierte:

La polifonía no obedece tampoco a archirrepetido tópico de la fragmentación o la muerte del sujeto, a un juego citacional sustentado en la tesis de que todo es lenguaje y/o que el simulacro ha copado todo el espacio de lo real. Nada de eso. Si hay algo determinante en *Reducciones*, es su poderoso realismo poético que se expresa precisamente en la diversidad textual que viene a evidenciar la diversidad instituyente del sujeto lírico, al que, por otra parte, no hay que ver como *un* sujeto, *un* yo particular, sino como una instancia plural de dialogicidad y romanceo. (2012: 18)

En el artículo “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrante en el Perú moderno” Antonio Cornejo Polar (1996) recrea una escena narrada por Mario Vargas Llosa. Lo que el novelista narra en su autobiográfica novela *La tía Julia y el escribidor* es su estado de ofuscación al salir de la Biblioteca Nacional de Lima y encontrar en las calles de la ciudad la indomable y plebeya invasión de lo serrano, de lo indio. La Biblioteca, epítome aquí de las Letras, queda rodeada por la voz caótica, masiva e invasiva del Otro: el migrante de la sierra. La reconstrucción de la anécdota aquí tiene un doble propósito: en primer lugar, introducir las transformaciones producidas en Lima a partir de los fuertes procesos migratorios de la sierra a la ciudad de los últimos cincuenta años, transformaciones ante las que Vargas Llosa queda ofuscado y evocando, nostálgico, el paisaje perdido de la calle Abancay. Las oposiciones que sugiere la anécdota, como advierte Cornejo Polar, son claras: “el austero silencio de las salas de lectura y el orden escrupuloso de índices y catálogos frente al ruido y al caos de la calle-mercado” (1996: 838). En segundo lugar, tiene el propósito de hacer foco en las auto-representaciones discursivas de los sujetos migrantes, representaciones en las que es posible leer las tensiones que atraviesan al Perú moderno, entre la Costa portuaria, desarrollista y occidentalizada, y la Sierra campesina/india, feudal y orientalizada desde la Costa. En la experiencia del migrante, entonces, se tensionan estos dos sistemas culturales distintos, razón por la cual el autor elige colocar allí una clave de lectura de ese vasto segmento de la literatura latinoamericana al que designa con el nombre de “heterogénea”. El migrante encuentra en la ciudad un espacio hostil, aunque fascinante, a la vez que sitúa el origen campesino como una positividad sin fisuras vinculada a una naturaleza que es signo de plenitud e identidad. La hipótesis planteada por Cornejo Polar es que el discurso migrante es no dialéctico porque no intenta sintetizar las experiencias vitales disímiles, asimétricas y contradictorias que ha atravesado el sujeto. Es decir, no pretende lograr una resolución armónica como lo sugiere la idea de mestizaje:

Mi hipótesis primaria tiene que ver con el supuesto que el discurso migrante es radicalmente descentrado, en cuanto se construye alrededor de ejes varios y asimétricos, de alguna manera incompatibles y contradictorios de un modo no dialéctico. Acoge no menos de dos experiencias de vida que la migración, contra lo que se supone en el uso de la categoría de mestizaje, y en cierto sentido en el del concepto de transculturación, no intenta sintetizar en un espacio de resolución armónica; imagino -al contrario- que el allí y el aquí, que son también el ayer y el hoy, refuerzan su aptitud enunciativa y pueden tramar narrativas bifrontes y -hasta si se quiere, exagerando las cosas- esquizofrénicas. (1996: 841)

Las similitudes con la noción de ch'ixi son notables y, si bien no es el propósito aquí forzar coincidencias en categorías teóricas producidas desde disciplinas y contextos disímiles, entendemos que ambos constructos son propuestos para pensar las identidades indígenas desde una perspectiva ni esencializante ni puramente performativa. Lo que nos interesa destacar de estas proposiciones es, en todo caso, la capacidad alumbradora con la que logran abordar la complejidad identitaria de estas producciones discursivas, la sociología de la imagen en el caso de Rivera Cusicanqui y el discurso migrante en el caso de Cornejo Polar. Es desde allí que pretendemos entablar un diálogo con nuestro corpus de poesía mapuche, para no anquilosarlo en concepciones que fijen su discurso en lo “etno”, pero que tampoco desconozcan ese sustrato cultural que está permanentemente activando en las poéticas.

En tercer lugar, proponemos indagar sobre la definición de sustituto brindada por el teórico indio Hommi Bhabha. Bhabha es un sujeto migrante que escribe en los márgenes de la cultura de otros, en un entre-medio de la cultura resultado de la conectividad y la contaminación producida por la migración colonial. El objeto de reflexión de Bhabha es, por consiguiente, la identidad cultural. La noción de sustituto que nos interesa recuperar aquí, es el puerto de arribo de una larga reflexión en torno a la identidad cultural en la tarea común de deconstrucción de la Nación en tanto esencia/símbolo de un tiempo, un territorio, una tradición y un pueblo.

Lo que estoy tratando de formular en este ensayo son las estrategias complejas de identificación cultural y exposición discursivas que funcionan en nombre del pueblo o la nación, y los convierten en los sujetos y objetos inmanentes de un espectro de narrativas sociales y literarias. (Bhabha, 2010: 386)

Al igual que Rivera Cusicanqui, Bhabha plantea la pregunta por la concepción del tiempo, impugnando la linealidad progresiva que impuso el pensamiento occidental para pensar a la Nación y a los sujetos que la habitan, es decir, impugnando el ideal progresista de la Ilustración cuya manifestación local será la dicotomía civilización y barbarie. Así como la pensadora aymara objetará la noción de posmodernidad aludiendo que “No hay ‘post’ ni ‘pre’ en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto”(Cusicanqui, 2010:54-55), Bhabha arrojará la pregunta por cómo narrar la nación moderna, respondiendo que “Necesitamos otro tiempo de escritura, que pueda inscribir las intersecciones ambivalentes y quiasmáticas del tiempo y el espacio que constituyen la problemática experiencia moderna de la nación occidental” (2010: 388). En este mismo sentido irá la réplica a la nominación de “pueblos originarios” que realiza Rivera Cusicanqui, ya que implica situar a los indígenas en un origen que los excluye de la contemporaneidad.¹³

Bhabha señala dos dimensiones yuxtapuestas en la representación de una Nación: la dimensión pedagógica, que señala un origen constitutivo y constituyente que se vuelve símbolo de lo nacional; y la dimensión performativa en tanto proceso repetitivo de resignificación de lo nacional que interrumpe la temporalidad continua de la nación, introduciendo una temporalidad del “entre-medio”. La pedagógica son todos los objetos nacionalistas -y no nacionales- que le confieren autoridad al discurso a partir del señalamiento de un origen ya dado o constituido, aquellos harapos de la vida cotidiana

vuelos signos de la cultura nacional. Esta es una temporalidad continua y acumulativa. La performativa es en cambio lo procesual, lo que está en permanente resignificación en detrimento de un origen. La enunciación de sujetos que abisman el objeto nación, que alteran su representación y la tendencia al anquilosamiento. La tensión entre ambas dimensiones podemos entenderla como la fricción entre “lo dicho” -lo pedagógico, el símbolo nacional-, y “el decir” -lo performativo, que resignifica la temporalidad de la Nación, minándola-.

¿Qué sucede con las identidades culturales en este planteo de Nación? Bhabha recupera a Franz Fanon y su detracción de la operación nacionalista que enraiza su origen en un pasado “verdadero”. No es en un pasado original que legitima el presente de donde emerge la identidad cultural. En todo caso hay un presente con temporalidades disyuntivas, dirá Bhabha, que funciona como una zona oculta de inestabilidad cultural: hay un espacio de profunda indecibilidad, donde emerge la noción de sustituto. Este sustituto es el “además” que permite reestructurar lo dado, lo original; este sustituto es lo que reafirma el carácter liminar de la cultura nacional en constante apertura y unido a esa posibilidad de reestructuración. Un además no es un y, no es el discurso de la pluralidad. Es el espacio donde se abisma la narrativa nacional y donde logra emerger la voz de las minorías. Es importante aclarar que Bhabha no está planteando el reemplazo de la noción de identidad nacional por una suerte de relativismo cultural, sino que pretende restituirle a la representación de lo nacional sus contradicciones constitutivas. Un “entre-medio” de la cultura que es preciso pensar en su condición de migrante, de *otro* de una cultura nacional que representa el uno/mismo. Las performatividades, o contranarrativas de la nación, están permanentemente alterando la posibilidad de una fijación de la esencia de la nación, que no es otra cosa que el desplazamiento de lo plural, lo múltiple y abigarrado, en un Uno de tiempo, territorio, tradición y pueblo.

¿Cómo concibe Bhabha a esas minorías culturales? Desde su punto de vista, las diferencias culturales implican una distribución de saberes y prácticas que conviven una al lado del otro, resistiéndose a la teleología de la superación dialéctica. Es la tensión de la que habla Antonio Cornejo Polar para pensar el sujeto migrante en el Perú: una heterogeneidad no dialéctica que implica una tensión irresoluta, pero en cuya liminaridad, dirá Bhabha, encuentra el punto más productivo la narrativa de la Nación. Es la singularidad significante del otro que se resiste a la totalización. La diferencia cultural que agrega pero que no suma, no resume.

En el ensayo “eso es lo que é”, escrito por Liliana Ancalao con motivo de la invitación a la mesa central “200 años escribiendo la Argentina”¹⁴ a propósito del Bicentenario de la Independencia, se lee:

De dónde me puedo agarrar para pensar el Bicentenario. 1810 no me sugiere nada, 25 de mayo... menos. (La nieve al costado de la ruta, bajo la nieve, los brotes del año nuevo. 24 de junio. Este año no pude llegar al lefün¹⁵. Este año le dejé el agua al sereno en el patio y después le mojé la cabeza a Naza...) Volvamos al 25 de mayo, a ver qué tiene que ver conmigo esta fecha... cómo me cuesta ser objetiva, no personalizar. (2014: 167)

Este fragmento de Ancalao resulta muy ilustrativo de las temporalidades quiasmáticas que permiten una narración *otra* de la nación, como propone Bhabha. La poeta entiende no tener nada que decir respecto a esa fecha clave de la historiografía nacional argentina

y, en todo caso, propone recuperar la voz de Félix Manquel, a partir de la lectura del volumen de Enrique Perea, para hablar del “nútram del arreo. De cuando el ejército argentino nos arreó como a animales. De cuando encontraban placer en nuestra agonía” (2014:169). El sustituto emerge aquí en este “además” situado en la memoria de los que no ingresaron a la historiografía oficial y que desde su experiencia reestructuran el sentido de la fecha patria. No resume un sentido de lo nacional, de su pedagogía, en la suma de un elemento excluido. No totaliza. En todo caso, agrega en la tensión, en el conflicto.

Vemos, además, que la disputa se entabla dentro del horizonte de sentidos de la Nación, como planteábamos con Segato al inicio de este ensayo, y repone desde ahí la alteridad históricamente construida. No cabe en esta reflexión un genérico del tipo “pueblos originarios”, no sólo por su anclaje en un pasado que les quita contemporaneidad, sino porque su reclamo, su impugnación, está dirigida al Estado-nación, más allá de que el pueblo mapuche sea una configuración transnacional que se extiende a ambos lados de la cordillera. Véase el siguiente poema de David Aníñir en el que se tematiza la experiencia periférica de la urbe.

MAPURBE

Somos mapuche de hormigón
Debajo del asfalto duerme nuestra madre
Explotada por un cabrón.
Nacimos en la mierdópolis por culpa del buitre
cantor
Nacimos en panaderías para que nos coma la maldición
Somos hijos de lavanderas, panaderos, feriantes
y ambulantes
Somos de los que quedamos en pocas partes
El mercado de la mano de obra
Obra nuestras vidas
Y nos cobra
Madre, vieja mapuche, exiliada de la historia
Hija de mi pueblo amable
Desde el sur llegaste a parirnos
Un circuito eléctrico rajó tu vientre
Y así nacimos gritándoles a los miserables
Marri chi weu¹⁶!!!
en lenguaje lactante.
Padre, escondiendo tu pena de tierra tras
el licor
Caminaste las mañanas heladas enfriándote el sudor
Somos hijos de los hijos de los hijos
Somos los nietos de Lautaro tomando la micro
Para servirle a los ricos
Somos parientes del sol y del trueno
Lloviendo sobre la tierra apuñalada
La lágrima negra del Mapocho
Nos acompañó por siempre
En este santiagóniko wekufe¹⁷ maloliente. (2009: 75-76)

En este poema, como en otros, Aníñir introduce una serie de neologismos que, en general, son el resultado de la fusión de dos vocablos. Así, “mierdópolis”, es la combinación de mierda y polis, ciudad. Lo mismo sucede con “santiagónico”, palabra en la que se unen Santiago -capital del país trasandino- y agónico. El uso de la letra “k” es propia de la tipología del punk, género al que el poeta acudirá permanentemente en la construcción de esta poética urbana y disidente. Como en el fragmento del ensayo de Ancalao, la historia -la historiografía nacional- veda el ingreso de este sujeto a partir de la etapa de la consolidación del estado nación¹⁸: el mapuche ya no representa un ícono heroico de la resistencia frente al conquistador español y pasa a ser configurado, desde el discurso oficial, como una amenaza para la civilización “blanqueada” que busca imponerse. El exilio de la historia es la contracara de la incorporación de las Patagonias al dominio de los estados nacionales, tras los procesos -paralelos- de “Pacificación de la Araucanía” y “Conquista del Desierto”.

Por último, nos interesa abordar el concepto de “fricción” propuesto por Claudia Briones. La antropóloga parte de una objeción: a partir de la consolidación de lo que denomina como dos abigarrados marcos teóricos, la posmodernidad y el entramado neoliberal, se consolidan nociones que terminan por funcionar como “asertos de sentido común” (2007: 57) al momento de definir las identidades. Desde luego, Briones hace referencia aquí a los postulados que sostienen la performatividad infinita de las identidades, esa especie de “constructivismo cliché” (2007: 58), que nos lleva a sostener, como en una afirmación prescriptiva, que las identidades son construidas, contrastivas, situacionales, fragmentadas, fluidas y flexibles. Le interesa retomar estas cuestiones de identidad a causa del largo estudio sobre el Pueblo Mapuche, porque reconoce allí una lucha por el derecho a la identidad y a la diferencia.

Como dijimos en el primer apartado de este artículo, Briones está pensando en los procesos de identificación en la relación entre estructura y agencia. Es en esta grieta entre lo dicho y el decir o entre lo pedagógico y lo performativo, en palabras de Bhabha, que los sujetos se articulan como tales y producen identificaciones. Encontramos aquí una coincidencia con la propuesta de Hall en tanto las identidades no son puramente performáticas -existe una estructura que condiciona el hacer- al tiempo que la praxis no necesariamente se corresponde con la estructura -lo que Hall llama “correspondencia no necesaria” (1996: 33)-.

Briones postula entonces el concepto de fricción para analizar la manera en que los sujetos construyen identificaciones para sí y para el resto a partir de condiciones dadas/no elegidas entablando un juego de filiación/detracción con sus otros “liminares”. Lo piensa puntualmente en relación a su etnografía con comunidades mapuche urbanas y especialmente a partir del diálogo con los estratos jóvenes del sector.

Prestando atención a sus prácticas, políticas y reflexiones, me vi llevada en otra parte a sostener que la idea de fricción resulta más elocuente que la de fusión para explicar no sólo cómo cuestionan lugares de identidad que examinan desde fuera, sino cómo desestabilizan los que habitan provisoriamente desde dentro. (2007: 78)

En este momento de su desarrollo teórico, la autora introduce una extensa nota al pie que consideramos fundamental para el entendimiento de la noción de “fricción”, razón por la cual la transcribimos a continuación:

Brevemente, este concepto apuntó a iluminar cómo, en lo inmediato, sus posicionamientos hacen fricción con lo que llaman “el sistema”, conjunto de valores hegemónicos, prácticas de control social y efectos de la economía política que los colocan en los barrios marginales y en los márgenes de lo social, demasiado cerca de la represión policial y demasiado lejos de los jóvenes “conchetos” con acceso a puestos de trabajo, viviendas dignas o escolarización y futuros predecibles. Pero también entran en fricción con otros jóvenes como ellos con quienes se identifican, jóvenes que, actuando el estigma de su pobreza, se entregan a distintas adicciones, a la vida en “banditas”, a la paternidad prematura o a la violencia doméstica, y no reconocen sus orígenes mapuches por vivir en las ciudades. Hacen asimismo fricción con la mapuchidad de adultos igualmente excluidos, mayormente sus padres, de quienes se sienten distanciados por la pasividad que aparentemente muestran ante las injusticias y por haber aceptado su invisibilización como Mapuches al llegar a los pueblos en busca de trabajo, empujados por la escasez de tierra en las comunidades o por los desalojos a manos de los capitales privados y del mismo estado. Por último, se construyen en fricción con quienes promueven una idea de lo Mapuche como pertenencia centralmente ligada al campo y la ruralidad, o con activistas culturales que también se reivindican como “luchadores”, pero se habrían dejado seducir por la política wigka o “la vieja política”, centrándose en demandar servicios al estado, en aceptar financiamiento multilateral para sus emprendimientos, o en viajar por el mundo en tanto “representantes” de bases de las que cada vez estarían más distanciados. En suma, no es sólo ante el poder que mapunkies y mapuheavies se colocan en un lugar incómodo. Su estética corporal hace fricción también con la discursividad dominante dentro del mismo pueblo mapuche al que dicen pertenecer, y no sólo con la discursividad del mundo de los adultos, sino también la de otros jóvenes que, aunque también se construyen como indígenas antes que nada, viven y proyectan su pertenencia mapuche de otras maneras. (2007: 78)

La fricción establece un roce entre zonas liminares que no se funden, que no se mezclan como dice Rivera Cusicanqui. En este sentido, Briones cree necesario recuperar ciertos aspectos del constructivismo, aquel cliché que critica al principio, para afirmar que las identidades están en proceso de construcción y que, al menos en parte, involucran una performatividad. Postula entonces una definición preliminar de identidad, entendiéndola como el punto de sutura emergente de procesos de identificación en una relación de correspondencia no necesaria con la estructura. Si retomamos la cita anterior, veremos que en los jóvenes mapuche en los que está pensando, y entre quienes podíamos incluir a Aniñir, hay una construcción en fricción no sólo con lo wingka -lo no mapuche invasor, como definíamos líneas arriba junto a Chihuailaf-, sino también con otros mapuche respecto de los cuales no construyen identificaciones más allá del origen común. Sin embargo, hace una salvedad respecto al rescate de estas dimensiones del constructivismo: hablar de flexibilidad, en una era en la que se ha flexibilizado realmente es la distribución del capital, resulta al menos discutible. Reconoce, empero, que los análisis constructivistas aciertan al postular que

las tradiciones no son una entelequia, algo que por pasado resulta inmodificable, sino que las praxis transformativas se apropian resignificando la tradición. En este sentido, podemos analizar los aportes de Briones en dos direcciones: por un lado, en la objeción de la tradición como una homogeneidad esencial y sin fisuras. La sola denominación de *mapuheavies* y *mapunkies* daría cuenta de ello. Por otro lado, la construcción de estas identificaciones en fricción, es decir, por oposición y filiación simultánea a los otros liminares. Al igual que en las nociones previamente abordadas, la idea de fricción nos permite pensar en formas de contacto y rozamiento que no se funden, sino que se rozan y desestabilizan al mismo tiempo, y en ese movimiento, producen identidad.

Algunas conclusiones

El propósito de este artículo fue entablar un diálogo meta-teórico a partir de nociones que exploran una definición de identidad que pueda dar cuenta de la especificidad alterna de las identidades indígenas. La larga y profusa discusión en torno a las políticas de identidad guarda aún muchos desafíos y zonas de vacancia. Las temporalidades y espacialidades disyuntivas parecen estar siempre apurando la reflexión. Por lo pronto, estas cuatro nociones exploradas aquí buscan saldar el viejo déficit de las concepciones esencialistas y su contracara, las del “constructivismo cliché”.

Quisiéramos concluir apelando a los aportes de Renato Ortiz en relación a la noción de “territorialidad dilatada” (1996: 36): hemos pensado la identidad mapuche a partir de los procesos de desterritorialización, es decir, del apartamiento del medio físico, de su territorio ancestral. Podemos decir que hay un desborde de lo “etno” desde el momento en que la cultura ya no encuentra allí su asiento y pierde su posibilidad de ser una e indivisa. La reterritorialización, la dimensión social en la que se relocaliza la cultura, es esta territorialidad dilatada en la que emergen procesos de identificación en tensión de múltiples elementos que no terminan por confluir en un elemento superador y sintético. El desafío radica, entonces, en hallar perspectivas que nos permitan seguir leyendo estos discursos poéticos, sin pretender reducirlos a la forma y al alcance de las categorías que nos quedan cómodas. La incomodidad será, así, síntoma de buenas praxis.

Bibliografía

- Aniñir, David (2009) *Mapurbe, Venganza a raíz*. Pehuén Ediciones, Santiago.
- Bhabha, Homi K. (2010) *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Sigo XXI, Buenos Aires.
- Briones, Claudia (2007, enero-junio) “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”. Revista *Tábula Rasa*. [On line], N° 6, Bogotá, pp. 55-86. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n6/n6a04.pdf> (Consultado en 29-05-17).
- Chihuailaf, Elicura (2016) *Recado confidencial a los chilenos*. LOM Ediciones, Santiago.
- Cornejo Polar, Antonio (1996) “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”. Revista *Iberoamericana*, vol LXII/N° 176, Pittsburgh, pp. 837-844. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/38796397/heterogeneidad-no-dialectica> (Consultado en 29-05-17)
- Hall, Stuart (1996) *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu, Madrid.
- Huenún Villa, Jaime (1999) *Ceremonias*. Editorial de la Universidad, Santiago.

_____ (2001) *Puerto Trakl*. LOM Ediciones, Santiago.

_____ (2012) *Reducciones*. LOM Ediciones, Santiago.

Huirimilla Oyarzo, Juan Paulo (2001) *Palimpsesto*. [On line] Ñuke Mapuförlaget, Santiago. Disponible en: http://www.mapuche.info/wps_pdf/Huirimilla031100.pdf (Consultado en 29-05-17)

Ortiz, Renato (1996) *Otro territorio. Ensayo sobre el mundo contemporáneo*. Convenio Andrés Bello, Bogotá.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010) *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre las prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón, Buenos Aires.

Rodríguez Pinto, Jorge (2000) *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación, el pueblo mapuche*. Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Santiago.

Segato, Rita Laura (2007) *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Prometeo, Buenos Aires.

¹ “Winka”, “wingka”, “wigka” o “wigkvn” en mapuzugun significa extranjero, hombre blanco, opresor, ladrón. Para las traducciones del mapuzugun al español, utilizaremos el diccionario del Equipo de Educación Mapuche Wixaleyñ, disponible en <https://sites.google.com/site/wixaleyin/>. (Consultado 29-05-17).

² En mayor tamaño en el original.

³ Se conoce con el nombre de “reducciones” a las parcelas de tierras asignadas a los mapuche una vez que los Estados nacionales expropiaron sus tierras. Dice al respecto Elicura Chihuailaf: “Y usted, seguramente, se preguntará: ¿qué significa una ‘reducción’? Significa que mucha de nuestra gente fue asaltada en sus hogares, castigada, torturada y trasladada –“relocalizada”- fuera de sus parajes habituales. (...) Contiene el hecho de que nuestro pueblo fue reducido, ‘reubicado’, en las tierras generalmente menos productivas de nuestro país.” (1999: 25)

⁴ La frase de Marx es citada por Briones de la siguiente manera: “La preocupación que me acompaña a lo largo de todo el desarrollo es encontrar maneras de trabajar la tensión entre estructura y agencia que atraviesa las Ciencias Sociales desde que Marx la colocara en agenda con su célebre frase de *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (Marx, 1978: 595): «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen simplemente como a ellos les place; no la hacen bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente encontradas, dadas y transmitidas desde el pasado.» (2007: 59)

⁵ No profundizaremos sobre la relevancia de este concepto en esta oportunidad, pero no desconocemos el aporte fundamental que constituye no sólo para el debate en torno a las políticas de identidad, sino también para la crítica latinoamericanista en general.

⁶ Tampoco ignoramos el componente conflictual y tensionante que este encuentro supone. Será analizado a continuación, en el desarrollo de las cuatro nociones propuestas para pensar las identidades.

⁷ Recomendamos el poema I.N.E. (Indio no estandarizado), del mismo autor. Desde el título, Aniñir ironiza entre las siglas del Instituto Nacional de Estadísticas y los censos poblacionales que realiza y la reversión de la misma sigla. Proponemos principalmente la versión recitada del poema, a la que puede accederse en https://www.youtube.com/watch?v=Uk_s-CVIRHM

⁸ Con este término aludimos a *Orientalismo*, de E. Said (1978): reflexión fundamental para el entendimiento de los procesos de otrificación de las alteridades.

⁹ En mayúscula en el original.

¹⁰ CAM: Coordinadora Arauco Malleco, es una organización política que religa a las comunidades mapuche en conflicto, principalmente en la lucha territorial y en relación al Estado nacional chileno.

¹¹ Ngillatún o gijatvn, según el diccionario del Equipo de Educación Mapuche Wixaleyñ significa ceremonia o rogativa.

¹² La Coordinadora Arauco-Malleco (CAM) es una organización política que reivindica la autonomía del pueblo mapuche respecto al estado de Chile.

¹³ Dice Rivera Cusicanqui: “Se les otorga un status residual, y de hecho, se las convierte en minorías encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza” (59).

¹⁴ Este texto fue incluido en *La morada incómoda*, de Silvia Mellado (2014). En este volumen, síntesis de la tesis doctoral de la autora, se analizan las poéticas de Elicura Chihuailaf y de Liliana Ancalao, razón por la cual se edita, a modo de apéndice, este texto inédito leído en el en el “XXVIII Encuentro de Escritores Patagónicos” celebrado en Puerto Madryn, Chubut.

¹⁵ Según el diccionario del Equipo de Educación Mapuche Wixaleyiñ, “lelfün” o “lelfvn” significa terreno llano, pampa.

¹⁶ En mapuzugun, “Diez veces venceremos”.

¹⁷ En mapuzugun, “espíritu dañino”.

¹⁸ Léase Pito Rodríguez, Jorge. *La formación del Estado y la nación y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago, 2003.