

**“LOS ESBIROS NO HAN LOGRADO / APAGAR  
LA LUZ DE LA LUNA”: RAYEN KVEEH**

---

JUAN GUILLERMO SÁNCHEZ MARTÍNEZ\*  
West Virginia University, Estados Unidos

\*sanchez.juan731@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 23 de junio del 2014 · Aprobado: 14 de mayo del 2015

## RESUMEN

La primera parte del artículo es una breve introducción al imaginario poético de Rayen Kvyeh, *Flor de luna* (en mapudungun), en sus tres libros: *Wvne Coyvn Ñi Kvyeh* (*Luna de los primeros brotes* 1996), donde propone una versión personal de la historia colonial chilena; *Luna de cenizas* (2011), su testimonio sobre la dictadura chilena; y *Pu coyvn apoy kvyeh mew* (*Brotos de luna llena* 2012), una apuesta desde el viaje y el erotismo. La segunda parte se ocupa del análisis de estos últimos temas en su obra. La tercera parte propone un diálogo acerca de la identidad, la diferencia cultural y el territorio, desde la perspectiva de los estudios culturales y las discusiones propuestas desde la teoría social y el modo como aborda la naturaleza en su obra poética. Este ensayo se inspiró en una entrevista con la autora, durante la primavera del 2012, en Temuko (Ngulumapu, Chile).

*Palabras clave: diferencia cultural, estudios culturales, ética de la posicionalidad, nativo migrante, oralitura, Rayen Kvyeh, Renate Eigenbrod, territorio.*

## HENCHMEN HAVEN'T FADED THE MOON'S LIGHT: RAYEN KVYEH

### ABSTRACT

The first part of this article is a brief introduction to Rayen Kvyeh' poetic imagery, Moon's flower (in mapudungun) in her books: *Wvne Coyvn Ñi Kvyeh (Moon of the First Outbreaks 1996)*, in which she proposes a personal version of the Colonial Chilean history; *Ashes' Moon (2011)*, her testimony on Chilean dictatorship; y *Pu coyvn apoy kvyeh mew (Full Moon Outbreaks 2012)*, a bet made from travel and eroticism. The second part deals with the analysis of these last topics in her works. The third part proposes a dialogue on identity, cultural difference, and territory from the perspective of cultural studies and social theory; and also the way her poetry deals with nature as a central topic This essay was inspired in an interview made with the author during the Spring 2012 in Temuko (Ngulumapu, Chile).

*Keywords:* cultural difference, cultural studies, ethics of situated knowledge; native migrant, orality, Rayen Kvyeh, Renate Eigenbrod, territory.

## “OS ESBIRROS NÃO CONSEGUIRAM / APAGAR A LUZ DA LUA”: RAYEN KVYEH

### RESUMO

A primeira parte deste artigo é uma breve introdução ao imaginário poético de Rayen Kvyeh, *Flor da lua* (em mapudungun), em seus três livros: *Wvne Coyvn Ñi Kvyeh (Lua dos primeiros desabrochares)* (1996), em que propõe uma versão pessoal da história colonial chilena; *Lua da cinzas* (2011), seu testemunho sobre a ditadura chilena, e *Pu coyvn apoy kvyeh mew (desabrochares de lua cheia,* 2012), uma aposta a partir da viagem e do erotismo. A segunda parte trata da análise destes últimos temas em sua obra. A terceira propõe um diálogo sobre a identidade, a diferença cultural e o território, sob a perspectiva dos estudos culturais e das discussões propostas da teoria social e do modo como aborda a natureza em sua obra poética. Este ensaio foi inspirado numa entrevista com a autora durante a primavera de 2012, em Temuko (Ngulumapu, Chile).

*Palavras-chave:* diferença cultural, estudos culturais, ética de posicionalidade, nativo migrante, oralitura, Rayen Kvyeh, Renate Eigenbrod, território.

**R**ayen Kvyeh nació en Huequén, provincia de Malleko (Ngulumapu, Chile). Es dramaturga y poeta. Ha dedicado su vida a la defensa de los derechos humanos y de la libertad entre la nación mapuche. Fue parte del Taller Experimental de Teatro durante la presidencia de Salvador Allende (1970-1973). Estuvo en prisión, en 1981, durante la dictadura militar de Augusto Pinochet y fue desaparecida por cuarenta noches y torturada en la cárcel de castigo de Talcahuano. Tuvo que viajar como refugiada a Alemania y a Nicaragua entre 1981 y 1987. En Nicaragua, recorriendo el Pochote por unos meses y, después, la costa atlántica por Puerto Cabezas, Tasba Pri, Waspan (región de los Miskitos y los Sumus<sup>1</sup>), también vivió la guerra civil del país centroamericano. Tras su regreso al Ngulumapu, en 1990, fundó la Casa Mapu Ñuke (madre tierra) de Arte, Ciencia y Conocimiento Mapuches, donde ha apoyado la investigación del *mapudungun* y ha publicado a poetas locales en la revista que lleva el mismo nombre. En 1989, su libro *Mond der ersten Knospen, Wvne Coyvnñi Kvyeh (Luna de los primeros brotes)* fue editado por primera vez en Alemania por la editorial Schmetterling Verlag en versión bilingüe *mapudungun*-alemán. Por diversas circunstancias, Kvyeh ha llevado su “palabra errante” —como ella misma la llama— por distintos países fuera del Walmapu (el territorio tradicional de los Mapuches, el cual atraviesa Argentina y Chile) y, así, en el 2000, de vuelta en Alemania, sus versos fueron testigos de las protestas masivas contra la guerra en Yugoslavia. En el 2007, recibió, en Calabria (Italia), mención de honor en el Premio de Poesía Nosside en Reggio. Desde el 2012 ha organizado, cada año y de manera independiente, el Festival de Poesía del Walmapu.

Entre los poetas mapuches<sup>2</sup> que empezaron a publicar a comienzos de los años noventa, y que crecieron en el sur, hablando el *mapudungun*

- 
- 1 En palabras de la autora, en un correo electrónico del 26 de marzo del 2014: “Fue una escuela, estuve viviendo las experiencias de estos pueblos en una guerra permanente de la contrarrevolución. La universidad de la vida me enseñó a soñar, a sobrevivir y a vivir con menos de los que se necesita”.
  - 2 Según la explicación de Kvyeh, las mujeres y hombres mapuches asumen un segundo nombre, de acuerdo con el lugar donde nacen y viven en el territorio ancestral, el cual se divide, a su vez, en el *Gulumapu* (las comunidades del Oeste) y el *Puelmapu* (las comunidades del Este). Del lado del Ngulumapu, se encuentran los mapuches-pikunches, gente del Norte; los mapuches-pewenche,

(Elicura Chihuailaf, Leonel Lienlaf, María Teresa Panchillo, Graciela Huinao y Lorenzo Aillapán, entre otros), Rayen Kvyeh tiene un lugar especial como activista y gestora cultural. Su poesía tiene un tono particular que responde al exilio durante la dictadura. Sus versos políticos denuncian la injusticia no solo en el Ngulumapu sino también en Kosovo y Nicaragua. Este artículo es un primer acercamiento a su concepción del territorio, la memoria, el cuerpo y el erotismo, a partir de su propio testimonio, tanto oral como escrito, y es, además, un desafío a la literatura contemporánea, que define la migración como sinónimo del desarraigo y de las “identidades siempre-en-construcción”. Como señalaré a lo largo de las siguientes páginas, la convicción de Kvyeh en cuanto al poder de las palabras, es una invitación a repensar el significado de la poesía más allá de la estética, la autoría y los discursos académicos sobre la identidad y la “diferencia cultural”.

En noviembre del 2012 tuve la oportunidad de visitar Temuko (Ngulumapu, Chile); presentaba una ponencia sobre *Puerto Trakl* —el profundo homenaje de Jaime Luis Huenún al poeta alemán Georg Trakl— en la Conferencia Sobre Literatura Mapuche, organizada por la Universidad de La Frontera. Allí escuché a los escritores Elicura Chihuailaf y Graciela Huinao, así como al investigador kawésqar Juan Carlos Tonko. En los días siguientes a la conferencia, visité a María Teresa Panchillo, a quien había conocido recientemente en la Universidad de Concordia (Montreal, Canadá) gracias a Roberto Viereck-Salinas. Siguiendo el consejo de María Teresa y de otro gran amigo, Daniel Castelblanco, finalmente visité a Rayen Kvyeh.

Con este breve recuento, quiero aclarar que el texto que sigue no pretende ser objetivo, pues se ha tejido con las enseñanzas y recuerdos que logré retener de cada uno de dichos encuentros. Por ello, como explicaré en la tercera parte, tras mi interés académico en la poesía de Kvyeh y la “diferencia cultural” reposa mi propia experiencia como “lector in-migrante” (Eigenbrod 2005), escritor e investigador entre-culturas. Por lo anterior, agradezco a cada una de las personas que he nombrado, pues sin sus palabras y sin nuestra conversación, el presente documento no hubiera sido posible.

---

gente de la cordillera, donde crece el árbol pewen; los mapuches-lafkenche, gente del mar o de las aguas; y los mapuches-huilliche o wijiche, gente del Sur.

### 1. “LOS ESBIRROS NO HAN LOGRADO / APAGAR LA LUZ DE LA LUNA”

Rayen Kvyeh me recibió en su casa el 17 y el 18 de noviembre del 2012. Un puñado de historias se dieron cita en esos dos días. Grabamos la siguiente entrevista al final del segundo día. Sorprende cómo la poesía se cuela en el discurso oral de la poeta mapuche:

JUAN: ¿Cuándo comenzaste a escribir poesía?

RAYEN: Empecé a escribir poesía cuando [...] el aire no podía acariciar mis mejillas. Empecé a escribir poesía cuando no podía sentir el sol en mi cuerpo, cuando no podía ver la luz de la luna, no podía conversar con las estrellas. Empecé a escribir poesía cuando mi cuerpo no podía nadar en las limpias aguas de los ríos. Empecé a escribir poesía cuando quisieron acallar mi voz.

JUAN: ¿Quisieras contarnos un poco sobre esa experiencia? ¿Quisieras hablar sobre eso?

RAYEN: Mira [...], yo escribía teatro, ¿no? Escribía obras de teatro, críticas a la dictadura militar, y estaba prohibido, y por eso fui tomada presa y torturada. Y ahí [...] brotó dentro de la prisión, brotó la poesía como un mar imparable. Fueron aguas que se desbordaron dentro de la celda y que se escaparon a través de los orificios de los barrotes.

JUAN: ¿Memorizabas, hablabas en voz alta, escribías, o cómo era el proceso [...]?

RAYEN: Mira, la verdad es que yo busqué la forma de no vivir en la oscuridad. Y hay una historia, que es una historia real en el libro que te regalé de la *Luna de cenizas*, se llama “Abuela luna”. Es una historia real. En la noche, yo ponía mis libros sobre la cama, los libros que me llevaban de regalo, hacía una escalera con los libros, arriba de la celda. Yo estaba en una celda sola, había una pequeñita ventana, y ahí yo esperaba el momento en que la luna llegaba en la posición en la que estaba yo esperándola. Ahí empecé a conversar con la luna y aprendí que era posible iluminar mi encierro con su luz. Así empecé a escribir poesía por primera vez, porque yo escribía mucho ensayo antes, crónicas y obras de teatro, pero la poesía nació ahí.

Este es el poema “Abuela luna” de *Luna de cenizas*, al cual Kvyeh hace referencia:

Mi celda tiene  
cuatro metros cuadrados  
con muros de color café.

El interruptor de la luz  
se enciende desde afuera.  
Con la caída del sol  
cada tarde  
la carcelera la apaga.  
En la parte superior  
de la pared del fondo  
hay una pequeña ventana  
con barrotes de fierro negro.  
Una colchoneta delgada  
me sirve de cama  
y por cobija  
la vieja manta  
que me regalara mi padre.  
Mis libros yacen  
en una desordenada algarabía.  
Cada noche, con ellos  
construyo una montaña  
hasta alcanzar la ventana.  
Noche tras noche  
llega mi Abuela luna.  
Conversamos y compartimos  
la oscuridad de la prisión  
y la angustia  
de tener hijos pequeños  
en la vieja casa de la población.  
Ella [...] me escucha en silencio.  
Mis hijos duermen.  
Una luz misteriosa  
ilumina la humilde casita.  
Sonriente,  
mi Abuela luna, les besa.  
Por la mañana,  
mis libros yacen  
en una desordenada algarabía.  
Los esbirros no han logrado  
apagar la luz de la luna.

(Kvyeh 2011, 21)

Como en “Abuela luna”, en la poesía de Kvyeh existe una profunda relación entre la naturaleza y la resistencia; esta última entendida como la lucha por hacer respetar el territorio ancestral y su modo tradicional de “estar en el mundo”. La investigadora Mabel García lo llama “ethos mapuche” en su artículo “El discurso poético mapuche y su vinculación con los temas de resistencia cultural” (2006). Allí, García explica que tras cuatro siglos de cronistas, etnógrafos, antropólogos e historiadores apropiándose de la voz y la imagen de “lo mapuche” para justificar los discursos coloniales del Estado-nación; escritores como Rayen Kvyeh, Bernardo Colipán (2005), Graciela Huinao (2001) y César Millahuque (2004) se han encargado hoy de “tomar la palabra” en los discursos públicos (como la literatura y el periodismo) para corregir los abusos de la “historia oficial” en una suerte de *funa* mapuche (denuncia, alegato, rebelión)<sup>3</sup>.

Con este proyecto ideológico de fondo, Kvyeh explora distintas formas de entender hoy la naturaleza: algunas veces es objetivo de empresas transnacionales (forestales y mineras) o del propio gobierno winka (no mapuche) y sus proyectos extractivistas de “desarrollo”; pero otras veces es madre protectora, espejo del cuerpo femenino. “Kvyeh”, sin ir más lejos, significa ‘luna’ en *mapudungun* (*dungun* ‘la lengua’, *mapu* ‘de la tierra’), y es una palabra que está presente en el título de sus tres libros. Podemos decir que, en su propio nombre, la poeta carga la memoria de sus ancestros, es decir, el nombre de su abuela —como ella misma llama a la luna, en el poema que leíamos unas líneas arriba—. Así, Kvyeh hace uso constante de la conexión naturaleza-memoria-cuerpo y, de esta forma, dibuja un universo en el que las mujeres mapuches están alimentando, en su vientre, semillas de revolución, trayendo a la vida niños y niñas rebeldes y guerreros. En el poema que da título al poemario, Kvyeh advierte:

---

3 “Es este lugar, como eje axial de la cultura y topos discursivo, en y desde el cual el sujeto textual se posiciona para corregir y/o desmentir la visión estigmatizada, distinguiendo en el discurso foráneo a lo menos dos sujetos representados, “aquel sobre el que se habla” y “aquel que habla”, ambos sujetos percibidos en su imagen cristalizada, identificándose con el primero y al que busca reconstruir positivamente, y desmintiendo los argumentos del segundo, en tanto imagen que se ha fijado en el tiempo” (García 173).



[...] Junto al telar  
la abuela choclos desgrana.  
Te besa el pewen,  
recoges piñones,  
sudando en el horno  
amarras tus lágrimas  
por las militarizadas calles  
de la sitiada ciudad.  
Un bosque de ternuras  
se anuda en mi vientre  
dando vida  
a un embrión rebelde.

(Kvyeh 2011, 20)

En *Luna de cenizas*, árboles, riachuelos, arroyos, montañas no son solo “lugares”, referencias de una geografía o de un paisaje, sino que son considerados “abuelos” y “abuelas” testigos de las múltiples invasiones a los territorios ancestrales. Preservada en la naturaleza misma, hay una historia de encuentros, injusticias y saberes silenciados: mayores como el *lonko* Kayupan (el *lonko* es el cacique de la comunidad), guerreros paradigmáticos como Lautaro y Caupolicán, y mártires contemporáneos como Alex Lemun (asesinado en octubre del 2002); todos son presencias vivas en esta poesía, y, desde la mirada de Kvyeh, cada uno de ellos está regresando a la vida a través de la naturaleza:

Lemun, Lemun tu sangre rebelde  
riega de savia inocente los caminos libertarios del  
Walmapu.  
Lemun, Lemun  
florecerás en canelos y araucarias.

(Kvyeh 2011, 28)

A pesar de los reiterados intentos del proyecto nacional chileno y de sus alianzas con las empresas transnacionales para borrar y “reducir” el saber y el territorio mapuche<sup>4</sup>, la poesía de Kvyeh empodera este saber

---

4 Estoy pensando en el libro del poeta Jaime Luis Huenún, *Reducciones* (2013), un poemario que toma mano del Archivo Nacional y demuestra, a partir de

y cuestiona la “historia oficial”, al proponer una concepción no-lineal del tiempo, señalando que, más allá del olvido y los silencios de sus propios habitantes, los lugares mismos preservan la memoria. En el poema anterior, Lemun regresa con las flores y las semillas de los árboles sagrados del Walmapu. Podemos decir que el tiempo que habita esta poesía no es quebrado, no responde a esa línea en la que el pasado se escapa y el futuro implica un cambio irremediable. No, este es un tiempo que, afectado por las vicisitudes de la historia, fluye siempre, continuo, rebelde, y vuelve como las olas y los ciclos de la naturaleza.

Acaso una breve anécdota sirva para aclarar esta concepción del tiempo. Recientemente, y en el otro extremo del continente, tuve la fortuna de ser invitado a la ceremonia del agua en territorio delaware-chippewa (nación ojibwe-anishinaabe) en los alrededores de la ciudad de London (Ontario, Canadá). En presencia de las medicinas tradicionales (el tabaco, el cedro, la grama dulce y la salvia blanca), del tambor-niño de agua, y con la dirección de las mujeres midewiwines, celebramos la primera luna de una de las niñas de la comunidad, quienes, por un año, habrían de ayunar fresas y arándanos. Aunque no es el momento ni el lugar para ahondar en este ritual (con sorprendentes conexiones con “la pelazón” tikuna, y con el encierro wayuu, entre otras celebraciones de paso del Abya-Yala), lo que quiero señalar es que para las mayores midewiwines, esta fiesta es la historia de la creación misma: el agua del origen no ha parado de fluir, el río y las olas son como el pensamiento-con-corazón del Gran Espíritu Dzhe Man’ido. Esa agua es el centro mismo de la celebración; toda la creación (la luna, las nubes, la comunidad) está en suspenso acompañando el origen de esta nueva mujer, el milagro de la vida que ha fluido desde la oscuridad primigenia hasta la niña que llega a la pubertad; su ayuno será ofrenda para que las estaciones continúen su curso; ella será respetada por el resto de la vida, aprenderá de templanza y sacrificio, sabrá conservar y proteger la vida de su familia y, cada

---

fotografías e intertextos tomados de cartas y documentos legales, cómo el Estado chileno, en un proyecto sistemático, ha tratado por siglos de desplazar, reducir y destruir el territorio y la cultura nativa. Para un informe detallado y reciente de la industria extractiva de pino en el Ngulumapu y el daño que está ocasionando en el acuífero y los yacimientos de agua en territorio mapuche, ver el artículo “El caso de la coordinadora Arauco Malleco en lucha contra las compañías forestales en Chile” de Enrique Pineda (2014).

año, durante la temporada de fresas y arándanos, la naturaleza misma guardará con dulzura su memoria. Quiero decir que esta convicción, el modo de entender el agua, el tiempo, las semillas, la fertilidad, el vientre, la mujer, son parte también de la oralidad que subyace en la poesía de Kvyeh. Que Lemun esté floreciendo en canelos y araucarias no es solo una imagen poética, sino una certeza enmarcada en un sistema específico de creencias, no negociable, en el que el tiempo sigue fluyendo y el misterio de la creación se hace presente cada día.

Por eso la poesía de Kvyeh es testimonio de resiliencia: poesía en donde el ritmo y la imagen no son solo asuntos estéticos, sino instrumentos para la movilización social, herramientas para construir a partir de los vacíos de la historia y para cimentar las bases de las luchas por venir. En *Wvne Coyvn Ñi Kvyeh (Luna de los primeros brotes)* (1996), acaso su libro más contestatario, Kvyeh escribe:

Caupolicán [...]  
Las voces del pasado  
graban su nombre  
en las estrellas  
descifran los abuelos  
los designios del futuro.  
Manke veloz.  
El kukxug  
su corazón palpita  
agun purun, purun agun  
rewe y canelo  
purun agun, agun purun  
en el toqui guerrero  
cuerpo y espíritu se elevan.  
La luna de los primeros brotes  
guía a Caupolicán  
erguido como el pewen  
Seguro como sus raíces  
avanza con su columna guerrillera

(Kvyeh 1996, 38)

James Banhart-Park (2001) ha estudiado la importancia del tiempo y el espacio en esta poesía, y ha señalado que *Wvne Coyvn Ñi Kvyeh (Luna*

*de los primeros brotes*) es el primer esfuerzo de un escritor mapuche por contar la historia de su comunidad. Según el autor, Kvyeh teje su libro a partir de la memoria colectiva, cifrada en tradiciones como el *vl* (canción), el *epeu* (cuento) y el *theweupin* (discurso), reconstruyendo así geografías culturales y míticas de hondos significados rituales, y ofreciendo nuevos argumentos para la lucha por el territorio y la soberanía<sup>5</sup>.

Por todo lo anterior, en el imaginario poético de Kvyeh no es posible el olvido. Un poema tras otro nos lleva hacia la misma certeza. Si miramos detenidamente alrededor y dentro de nosotros mismos encontraremos signos, señales del pasado: las estrellas y los árboles son abuelos y abuelas que conservan la memoria y están ahora mismo organizando una revolución. En esta concepción del tiempo subyace una sugerencia más: la historiografía del “tiempo quebrado” (o lineal) es una trampa, una construcción pasajera, humana; en cambio, los eventos grabados en la naturaleza sobrepasan la empresa escrita del historiador, cuyo oficio es fijar lo inasible.

Kvyeh es consciente de que los eventos del pasado siempre serán más que el registro historiográfico, y que, a pesar de nuestros intentos por traerlos de vuelta o re-presentarlos con palabras (incluida la propia literatura *nativo-migrante*), esos eventos existen aún en algún lugar y de alguna forma. Caupolicán resiste en la templanza del árbol pewen, los *nien* (espíritus protectores del agua) son mucho más fuertes que el agresivo neoliberalismo de las represas y las empresas forestales, y el abuelo Bíobío continúa trayendo noticias de las montañas nevadas, andinas, como si él mismo fuera el guardián de la memoria mapuche.

---

5 “They are a reconstruction of place and time which preserve much older meanings for a people still struggling to maintain cultural independence and fighting to regain political autonomy.” (Banhart-Park 2001, 4) “Not until now has there been a telling of the history of the Mapuche by Mapuches. *Luna de los primeros brotes - Wvne Coyvn Ñi Kvyeh* is Rayen Kvyeh’s attempt at this telling. Kvyeh’s draws from various oral traditions of the people of the earth: the *vl* (song), the *epeu* (story), and *theweupin* (speech). This is an account, through a collective memory, of the most destabilizing moments in the history of this thin band of land, locked between the Andes, the Pacific, and the desert of Atacama.” (Banhart-Park 2001,11)

2. ENTRE LA SELVA NEGRA ALEMANA,  
LAS SERRANÍAS NICARAGÜENSES Y LOS ANDES  
PEWENCHE: MIGRACIÓN Y EROTISMO

La poesía de Rayen Kvyeh no permite que el lector la encasille, mucho menos su conversación y reconstrucción oral del tiempo, ¡ambas impredecibles! Así fue como nuestra breve entrevista fluyó hacia la concepción del viaje:

Juan: Estos días hemos compartido un montón de historias, pero yo quería preguntarte, después de todos estos años de viajes, de encuentros, de compartir la poesía y, también, de exilios [...], ¿qué es para ti el viaje? Digamos, tú, como una mujer mapuche que lleva la palabra, ¿qué significa para ti?

RAYEN: Bueno [...], a mí la poesía me ha llevado a viajar por otros mundos, conocer otras culturas, otras lenguas. Y viajar ha sido aprender a nadar entre muchedumbres de gente que no conozco. Me ha ayudado también a escuchar qué hay detrás de las grandes metrópolis, tratar de ver qué hay detrás de la gente que camina pero no sabe por dónde camina. Entonces, me ha enseñado a caminar por los pequeños senderos de la vida, y conocer gente que me ha aportado en sabiduría, en conocimiento, en amistad, en amor. Porque yo creo que en todos los pueblos del mundo uno puede encontrar el amor. Y el amor es como un círculo, es como el agua que fluye, donde nadas, te limpias, y quedas para recibir de nuevo otra gota de agua. Entonces los viajes me han enseñado a escuchar lo que uno cree que no existe.

JUAN: ¿Y te gustaría contarnos de pronto alguna anécdota?

RAYEN (risas): Uuu, tengo tantas [...]. Te voy a contar la primera anécdota que me pasó. Bueno, yo vengo de una familia muy muy humilde, pero muy rica en amor, yo recibí mucho amor cuando niña. Mira, yo no sabía que era pobre hasta que llegué a estudiar al liceo (risas). ¡Ahí me di cuenta que era pobre! Ahí aprendí lo que es la pobreza, pero antes yo solo era feliz y nada más. La primera vez que salí llegué a Alemania, y vivía en Freiburg, que es una ciudad del sur. Es una ciudad muy bonita, arquitectónicamente, tiene poesía. Y sabes que al segundo día tenía que ir a dar una conferencia. Y bueno [...], entonces me dieron la dirección, y me perdí. Entonces tenía el teléfono de una mujer chilena, así que miré el nombre de la calle, y decía *Einbahnstrasse*. Anoté el nombre de la calle, fui a llamar a la chica y le dije: “Mira, estoy en una calle que se

llama *Einbahnstrasse* frente a un parque, y no sé cómo llegar, me perdí y tengo que llegar a dar la conferencia”. Al otro lado del teléfono ella se moría de la risa, ¿no? Y se reía y se reía, y yo estaba tan enojada. Yo dije: “¿Por qué te ríes?” Me dijo: “Ay, mande, es que calle es *strassen*”. Y yo: “Pero cómo es que estos alemanes le ponen a todas las calles el mismo nombre”. “Noo —me dijo— si eso significa *en un solo sentido*” (risas). Yo te digo, esa fue la primera anécdota que me ocurrió cuando llegué a Alemania, y siempre me acuerdo porque [...] digamos te da un índice de lo difícil que es vivir en una tierra en que tú no conoces ni el idioma.

Juan: Pensando un poco en eso, en esa estadía tuya en Alemania y después en Nicaragua, ¿cómo ves la situación de muchos hermanos y hermanas mapuches que de pronto se tienen que mover de su territorio y que están en las grandes ciudades, tú cómo ves esa relación de ellos con la tierra, con sus procesos sociales?

RAYEN: Mira, es cierto que yo viví el exilio político, pero las hermanas y los hermanos mapuches que tienen que vivir, por ejemplo, en Santiago [de Chile]. Ellos están viviendo como exiliados también, porque aunque conocen el idioma castellano, ellos no pueden practicar el idioma con nadie [el *mapudungun*] porque la otra gente no lo habla, y si los niños van naciendo allá, de segunda y tercera generación, van perdiendo su idioma, su cultura, van perdiendo digamos [...] el origen del universo en que nacieron y de donde vinieron. Entonces, es como vivir también en el exilio. Es cierto que tienen posibilidades de estudiar, de trabajar, pero la gente mapuche que emigró a las grandes ciudades, no lo hizo porque quería, sino que [...]. Tú sabes que el 95 % del territorio mapuche fue reconocido en varios tratados internacionales con la Corona de España, sobre todo en el pacto de Quillín [Parlamento de Quillín, 1641], donde se reconoció la nación libre e independiente al sur del río Bío-Bío. Pero luego fue la invasión militar chilena, que se inicia en el año 1830, hasta 1881, cuando el pueblo mapuche perdió la guerra contra el Ejército chileno, y ahí se invadió el territorio, pero no solamente se ocupó la tierra, sino que se quemaron los sembrados, las rukas, se robaron los ganados. Es decir, el objetivo era reducir a tal pobreza al pueblo mapuche para que nunca más pudiera luchar por sus derechos ni pudiera levantarse. Entonces, el territorio reconocido al sur del río Bío-Bío, que es la frontera natural, se ocupó dejando a un 5 % reducido el territorio mapuche. Se les entregaron las tierras más malas. Y después en todo el periodo

constitucional posterior, se ha ido usurpando más y más y más la tierra. Así llegamos a fines de los años 70, con 250.000 hectáreas del territorio original, que es nada<sup>6</sup>. [...] y por eso la migración de jóvenes buscando vivir, porque la mayoría de ellos trabajan para mantener a los abuelos de las comunidades, poderles dar su alimento.

Ahora yo te digo, hay como un resurgimiento del pueblo mapuche. Yo creo que las mujeres y los hombres poetas, el *kantvnche*, ¿no? Somos gente que con la palabra hemos ido creando un respeto en Chile, en América y en el mundo, a donde nos ha tocado ir con nuestra palabra, con nuestro canto mapuche, con nuestra poesía, la poesía que nace desde lo más profundo de las entrañas de la tierra. Y creo que hemos abierto un pequeño espacio en otras tierras, en otros mundos, a través de la palabra. Y es por eso que para mí la poesía es una fuente inagotable de vida, ¿no? Es como el agua que cada día bebemos. Cuando estamos tomando un vaso de agua, estamos bebiendo vida y eso es la poesía: beber vida para entregar vida para parir vida, porque tú sin agua no puedes parir vida. Si tú tienes en el vientre un bebé, ese bebé necesita

---

6 Este breve recuento es corroborado por el líder Juan Pichun, de la Asociación Comunal Ñankucheu, en su artículo “Chile: la resistencia mapuche frente a las plantaciones forestales”; también es referido por Bahart-Park en su artículo: “In 1641, ninety-one years after the start of the declared war, Spain and the Mapuche chiefs signed a peace treaty that recognized the Mapuche Nation, the land, and the people between the Bio-Bio and Toltén rivers as independent and not part of the *Capitanía General de Chile*. The place and name of the treaty is Quillin (or Parlamento de Quillin), a clearing not far from the confluence of two other rivers, the Quilín (or Quillem) and the Chol-Chol [...]. The railroad and modern weapons technology combined with the forces of the Catholic Church and colonization by European settlers aided the Chilean military in imposing a final peace treaty in 1881 on a few surviving *longko* at the site of *La Patagua* on Ñielol hill in Temuco, the capital of the ninth region [...]. The indigenous populations in Chile as a whole have been under siege by an encroaching neoliberal state which has repeatedly sliced away at the pseudo autonomy given to them in the most recent, postdictatorial *Ley Indígena* of 1993 [...]. Current, high-profile, legal battles deal with lands being used by government projects to improve the highways, such as a bypass around the city of Temuco, the planned Pacific Coastal Highway, and the flooding of valleys along the Bio-Bio River basin in the highlands for construction of reservoirs and dams used in the production of hydroelectric power” (2001, 2-4).

nutrirse ¿verdad? Por eso cuando tomas un vaso de agua, estás nutriendo tu cuerpo y estás pariendo vida con la poesía.

Como leímos en la primera parte de este artículo y ahora corroboramos en la entrevista, Rayen Kvyeh tiene una forma particular de tejer el territorio, la cultura mapuche, el cuerpo femenino y la memoria. Al mismo tiempo y desafiando los estereotipos y las posiciones esencialistas, su poesía también explora otros territorios, memorias y culturas, más allá del Walmapu. Su poesía nativo-migrante es consecuencia de años de exilio, y de una concepción solidaria con la resistencia de otros pueblos, en la cual la literatura puede y debe respaldar la lucha por la libertad. Como en la obra de otros poetas nativo-migrantes del Abya-Yala, y sin perder la conexión con el territorio ancestral, en esta poesía el territorio está todo el tiempo en expansión<sup>7</sup>. Como Kvyeh dice en la entrevista, cuando ella viaja, trae consigo sus cantos y palabras Mapuches, y así va aprendiendo de otros, enriqueciendo su conocimiento, sin dejar a un lado su propia percepción del espacio y del tiempo.

En *Luna de cenizas* (2011) hay varias pistas para entender ese modo de conocer y de estar en el mundo. Aquí, la poeta incluye un apéndice (“adenda”) en el cual comparte los lugares en los que fueron escritos los poemas. Por esto sabemos que algunos nacieron en Temuko o junto al río Bíobío, y otros en Freiburg, Alemania. También hay una sección final del poemario titulada “Mentiras modernas”, en cuya introducción leemos que ese apartado fue escrito en el 2000, durante un viaje por Europa, cuando la OTAN bombardeaba la vieja Yugoslavia:

En el 2000, cuando el imperialismo de los Estados Unidos, de acuerdo con los Estados europeos, decidieron hacer la guerra, con la gran mentira de salvar a los albaneses, yo viajaba en el tren con mi mochila de poemas, bajo un cielo cubierto de aviones con su mensaje de muerte y por las calles las voces de protesta de miles de mujeres y hombres contra la guerra. Los pueblos tienen que luchar por su liberación. Sin la intervención imperialista. Les acompañé con un lápiz y un papel, escribiendo estos pensamientos. (Kvyeh 2011, 45)

---

7 La idea del “territorio en expansión” surgió de una entrevista con el poeta k’iche’ Humberto Ak’abal (“Poesía de confluencias” 2011), de la cual surgió, a su vez, un artículo sobre su poesía nativo-migrante: “*Detrás de las golondrinas, territorio en expansión: los libros peregrinos de Humberto Ak’abal*” (2013)



Desde el gran Walmapu hasta Kosovo, las palabras de Kvyeh son armas que saben herir con la ironía. En “Delirio verde” escribe:

El hombre  
en su delirio  
creyó que era un árbol.  
Se vistió de verde.  
Vacío está su tronco.  
Sus ramas  
multiplican  
billetes verdes.  
Su cabeza  
bombas dispara.

(Kvyeh 2011, 49)

Sin embargo, tras años de migraciones, exilios, encuentros e intercambios, ¿cómo saber cuál es ese “modo de conocer” que perdura en la poesía de Kvyeh? Sin duda, hay una pista en sus poemas migrantes: su actitud hacia la tierra y su relación con la naturaleza (recordemos que mapuche significa en *mapudungun* “la gente, *che*, de la tierra, *mapu*”). El punto de vista de Jane Sequoya, Scott Momaday y Leslie Silko, escritores de las primeras naciones de la Isla Tortuga (Norteamérica) encaja perfectamente con la presente lectura de la poesía de Kvyeh: para ellos —según Eigenbrod (2005)—, más allá de los discursos raciales y los esencialismos identitarios, “lo indígena” o “la indigeneidad” son realidades que responden no solo a un “sentido geocéntrico de la identidad” ni “solo a una cuestión construida biológicamente o racialmente” (citado en Eigenbrod 2005, 33), sino que son experiencias de vida sustentadas en historias (*stories*) personales y colectivas, y en responsabilidades adquiridas con lugares específicos y comunidades. Desde donde escribo este artículo, hoy mismo, mayores de la nación haudenosaunee, como el abuelo Bruce Elijah<sup>8</sup>, aún enseñan a su comunidad las instrucciones

---

8 El abuelo Bruce Elijah es médico tradicional oneida del río Thames (Onyota'a:ka). Participa activamente de las ceremonias de la Casa Larga. Guía a jóvenes y adultos en su trabajo espiritual. Acompaña a los jóvenes estudiantes de la Universidad de Western Ontario, a través del programa de Servicios Indígenas. Además, trabaja en SOAHAC (South West Ontario Aboriginal Health Access Centre) con pacientes que requieren desintoxicación, empleando hierbas

originales (*the original instructions*) que, a pesar de la pesada historia colonial del estado de Nueva York y de la provincia de Ontario, han sido preservadas por siglos, gracias a la oralidad. Uno de estos principios es justamente el del “hogar” (*home*), la conciencia de pertenecer a un lugar y la responsabilidad de regresar a él como se regresa a la madre, para respetarla y protegerla.

Con la mención de tales perspectivas de “lo indígena” en relación con la poesía nativo-migrante de Kvyeh, mi propuesta es descentrar las expectativas y estereotipos sobre las categorías de grupo (lo indígena, lo mapuche, etc.) y, al mismo tiempo, señalar que, incluso durante el exilio y la migración, uno de los motores principales de la escritura de Kvyeh es el Walmapu, así como la certeza de que la naturaleza (en cualquier punto del planeta) sabe cómo conservar la memoria. Por ello, es el lugar, el espacio, el territorio (ya sea de la nación mapuche o albanesa) lo que enciende los sentidos, las palabras, las revoluciones en esta poesía. Mirémoslo en la recta final de nuestra entrevista:

JUAN: Finalmente, quería, porque claro, podríamos hablar de un montón de cosas..., conversar un poco sobre tu libro *Pu coyvn apoy kuyeh mew* (*Brotos de luna llena*), que incluye algunos poemas eróticos. Es claro que como escritora, gestora y activista tienes muchas facetas, has trabajado teatro, poesía, y además te has entregado a la revista y al diálogo con las comunidades... Cuéntanos un poco qué es la poesía erótica para ti.

RAYEN: Para mí ese libro fue como el parto de la luna, porque nació de una historia muy sencilla, y fue de hace varios veranos atrás. Yo estaba en la cordillera, y a mí me gusta ver cómo las montañas se desnudan por la mañana. Es tan bello cuando se van desprendiendo de su ropaje, de sus velos transparentes, y eso te produce una tremenda sensación erótica. Y yo inicié ese libro con una historia real. Venía una vaca, era una vaca Clavela muy bella, muy linda, y detrás venía un toro, ¿no? Entonces yo estaba observando el desnudarse de las montañas, y sabes que la vaca movía su cola muy coqueta, y había tanta ternura en el preludio del amor del toro con la vaca... El toro la olía con una ternura,

---

y aceites con los que masajea las manos y los pies de sus pacientes. Elijah es un maestro y líder reconocido como guardián de la sabiduría tradicional entre toda la comunidad haudenosaunee.

le olía los ojos, la boca, toda ella, y yo dije: “Madre mía, qué ternura, a veces ni en los hombres se encuentra esa ternura”, cómo él iba hablando el lenguaje del amor y la iba incentivando a estar con él. Y ahí empecé a escribir poesía erótica...

De la misma forma que algunas escritoras Mapuches, tales como Adriana Paredes Pinda, Faumelisa Manquepillan Calfuleo y Roxana Miranda Rupailaf<sup>9</sup>, Kvyeh construye un universo erótico a través de su poesía y, más allá de los estereotipos de la mujer indígena sumisa, silente y pasiva, revela una alternativa política en el universo del cuerpo femenino. En *Pu coyvn apoy kuyeh mew (Brotos de luna llena)* (2012) hay un constante juego con los pronombres, los cuales pueden ser dotados de significado por el lector, generando múltiples caminos para la interpretación. Los pronombres ‘él’, ‘tú’, ‘Amor’ son intercambiables con sustantivos como ‘libertad’, ‘revolución’ o ‘comunidad’:

El fuego de tu ausencia / juega en mi vientre (12)

//

Deja [...] Amor / que penetre mi canto en tu cuerpo. (16)

//

Aquí nos conocimos / compartiendo *mudai* (20)

//

Para amarte necesito verte liberado (40)

//

Mas tu huella deja su surco en la tierra generosa (58)

Como en la poesía mística y su juego de pronombres intercambiables entre el amado y Dios (estoy pensando en “Noche oscura” de San Juan de la Cruz), la poesía de Kvyeh propone un juego poético y político entre la revolución y el amado<sup>10</sup>. Al final, parece como si todos los grandes temas de la poesía de Kvyeh se dieran cita en el cuerpo. Como escuchábamos de Sequoya, Momaday y Silko, y como explico en la última parte de este artículo, aunque hoy es problemático generalizar acerca

9 En *Hilando la memoria*, vol. i (2006) y vol. ii (2009), editado por Soledad Falabella y Graciela Huinao, el lector encontrará una importante antología de poetas mujeres contemporáneas mapuches.

10 Estrategia que ha sido empleada también por reconocidos poetas latinoamericanos como Nicolás Guillén, Ernesto Cardenal (*Epigrams*) y Ariruma Kowii (*Tsaitsik* 1996).

de “cultura mapuche”, “literatura mapuche” o “literatura indígena”, sobre todo por los múltiples tonos de las historias locales y personales; la actitud hacia la tierra-madre y el diálogo con la naturaleza-cuerpo parecen ser constantes en los poetas nativo-migrantes como Kvyeh. En “*Fíu fíu - Bío bío*” leemos:

Corren los ríos como sangre por la tierra  
llevando los sueños de mis abuelos  
alimento de nuestra liberación.  
Por eso Bío Bío  
te encarcelan en represas.  
fuxaleufu  
Tú que llevas el aliento de las araucarias.  
Tú que cuentas las historias en  
el LAFKENMAPU  
Y transmites el mensaje de la nieve  
en el llanto frío del invierno  
que riega a mis hermanos.  
Por eso te codician  
Bío Bío, gran río.  
Hombres extranjeros  
no ven el palpitar de nuestra historia  
en tus Aguas.  
Quieren detener tu canto  
y acallar nuestras voces ancestrales.  
Cóndores del sol tus aguas besan.  
Mis abuelos se levantan.

(Kvyeh 2011, 24)

### 3. ENCRUCIJADA TEÓRICA: HABLEMOS DEL TERRITORIO

En su artículo “Beyond ‘Culture’: Space, Identity and the Politics of Difference” (1992), Gupta y Ferguson llaman la atención sobre lo que consideran dos prejuicios comunes, a propósito del término “cultura”: primero, que *cultura* y *territorio* están “naturalmente” conectados, lo que se conoce como “naturalismo etnológico”; y, segundo, que hay una convergencia esencial entre la *nación*, la *cultura* y el *Estado*, lo que

ellos llaman “naturalismo nacional”<sup>11</sup>. Estos autores argumentan que la concepción colonial del espacio como un mapa político de tribus, naciones, Primer-Tercer Mundo, Oriente-Occidente, ha perpetuado el determinismo, el cual a su vez ha camuflado el hecho de que la “diferencia cultural” es una construcción histórica. Lo explican de la siguiente forma:

[...] los espacios han estado siempre interconectados, al contrario de naturalmente desconectados, y por esto la cultura y el cambio social no son temas sobre culturas que se articulan o que están en contacto, sino horizontes para repensar la diferencia a través de la conexión. (Gupta y Ferguson 1992, 8)<sup>12</sup>

Si para Ferguson y Gupta la “diferencia cultural” no es un elemento naturalmente dado, la conclusión es que cualquier discurso basado en ella, reposa, consciente o inconscientemente, en un proyecto ideológico, un empoderamiento, o una movilización política, a partir de la cual, tanto la postura colonial (en este caso el Estado chileno) como la poscolonial (la misma voz de Kvyeh), conservadora o progresista, puede encontrar una poderosa estrategia para argumentar su propia “verdad”. Así, basados

---

11 Cuando Gupta y Ferguson hablan de “nacionalismo”, sin embargo, no problematizan las posibilidades poscoloniales del término; me refiero a los senderos de la autodeterminación y el gobierno propio del *American Indian Literary Nationalism* (nacionalismo literario indígena americano), trabajado por Weaver, Womack y Warrior (2005); o la soberanía maya en Guatemala, abordada por Emilio del Valle Escalante en *Maya Nationalism and Postcolonial Challenges in Guatemala* (2009). Si bien es cierto que es la misma palabra, el “nacionalismo del Estado-nación” y el “nacionalismo indígena” son dos perspectivas enfrentadas, donde la apropiación indígena del término “nacional” es justamente un desafío a los proyectos del Estado-nación: a su homogeneidad cultural, sus fronteras, sus formas de gobierno centralizado, sus diseños económicos. Desde las múltiples posibilidades del nacionalismo, vale la pena recordar lo que observaba Benedict Anderson en 1983: “The reality is quite plain: the ‘end of the era of nationalism, so long prophesied, is not remotely in sight. Indeed, nationness is the most universally legitimate value in the political life of our time’” (3).

12 En lo que resta del artículo, he decido traducir al español las citas en inglés y, por tanto, pido disculpas de antemano, si hay alguna imprecisión. Texto original: “[...] spaces have always been hierarchically interconnected, instead of naturally disconnected, then cultural and social change becomes not a matter of cultural contact and articulation but one of rethinking difference through connection”.

en ese planteamiento, conceptos como “la frontera”, el multiculturalismo o la hibridación, y juicios basados en generalizaciones como “nuestro territorio”, “nosotros” o “ellos” revelarían cuán fluctuantes son las distinciones entre el espacio, la cultura y la identidad. Esta, justamente, parece ser la preocupación de Mabel García, cuando analiza *Wvne Coyvn Ñi Kvyeh* (*Luna de los primeros brotes*):

Hablamos, evidentemente de una expresión poética que narrativa su propia historia marcada por el despojo y por la resistencia; resistencia como lucha histórica, pleno acontecimiento, y como estrategia de un discurso que propone un “otro” sujeto que se va construyendo también a partir de una cierta mirada esencialista, poniendo en tensión el objetivo de la diversidad por una diferencia radical. (García 2006, 193)

Gupta y Ferguson suman al debate una paradoja: “La ironía de estos tiempos, sin embargo, es que mientras los lugares y lo local parecen cada vez más borrosos e indeterminados, las ideas sobre la diferencia cultural y étnica parecen más marcadas” (Gupta y Ferguson 1992, 10)<sup>13</sup>. Comentario que desentona al hablar de territorios ocupados, donde literalmente existen muros que dividen el espacio ancestral (pensando en los muros físicos que dividen Palestina o los que se levantan entre Estados Unidos y México sobre el territorio Lipan Apache o el territorio Yoemem). La conclusión de Gupta y Ferguson quisiera abrir nuevas posibilidades para acercarnos a esa vieja tensión entre la diferencia y la distancia, es decir, entre la identidad cultural y la geografía política:

La localización física y el territorio, por mucho tiempo los único elementos para mapear la diferencia cultural, necesitan ser reemplazados por factores múltiples que nos permitan entender que la continuidad y la conexión —comúnmente la representación del territorio— varían según la clase, el género, la raza y la sexualidad. (Gupta y Ferguson, 1992 20)<sup>14</sup>

---

13 Traducción del autor. “The irony of these times, however, is that as actual places and localities become ever more blurred and indeterminate, ideas of culturally and ethnically distinct places become perhaps even more salient”.

14 Traducción del autor. “Physical location and physical territory, for so long the only grid on which cultural difference could be mapped, need to be replace by multiple grids that enable us to see that connection and contiguity —more gene-

La pregunta que surge tras leer este entramado de argumentos es: ¿por qué habría “necesidad” de reemplazar esos antiguos “factores” (la localización física y el territorio)? Si bien hoy la conexión entre las luchas indígenas o *transindígenas*, a lo largo y ancho del planeta demuestran cómo la identidad puede ser construida a partir de conexiones que sobrepasan la continuidad geográfica (por ejemplo el Movimiento Idle No More o el trabajo del Indigenou Environmetal Network); por otra parte, debemos aclarar que Gupta y Ferguson, al desconocer la importancia del “territorio naturalmente dado”, parecen imponer su propia visión sobre los planteamientos de algunos movimientos sociales indígenas y algunos escritores nativo-migrantes contemporáneos.

Así, pues, las ideas centrales de su artículo resultan polémicas: aunque los “paisajes políticos” (*political landscapes*), la cartografía nacional y sus divisiones étnicas, así como el espacio discontinuo sustentado en la “diferencia cultural” son todos constructos, también es cierto —como se puede ver en la obra de autores nativo-migrantes contemporáneos como la propia Kvyeh— que los lugares de referencia (ríos, montañas, desiertos, lagos) de las cartografías locales son “cargadores de memoria”, son espacios en los que la comunidad se ha alimentado, lugares en los que los abuelos y las abuelas han transitado y de los que han recibido enseñanzas. Aunque en muchas historias-de-antigua o mitos, las migraciones han sido parte de la creación, no hay duda de que cada lugar conserva su propio conocimiento y su propia tradición: las serranías, los lagos, el desierto, la selva son todos lugares que invitan a pensar y a sentir de formas específicas. Por todo esto Kvyeh no duda en afirmar que el Bíobío trae noticias de las montañas nevadas, pues en su poesía —así como en la oralidad mapuche— él es uno de los abuelos que preserva y reproduce la memoria.

Así, por momentos, los versos de Kvyeh desafían la tesis de Gupta y Ferguson, pues en su poesía los lugares no son solo “espacio”, sino fuerzas que moldean a sus habitantes, incluso más allá de su raza, su sexo y su clase. Sin embargo, al mismo tiempo, esos mismos versos simpatizan con la idea de la “diferencia cultural” como una estrategia para construir “paisajes políticos” y así descolonizar el espacio

---

*rally the representation of territory— vary considerably by factors such as class, gender, race, and sexuality.” (20)*

y el territorio del Estado-nación: esencialismo estratégico. Por supuesto, esta ambigüedad va más allá de la discusión sobre la “diferencia cultural” y de los “naturalismos etnológicos y nacionalistas”, ya que sugiere una “ética de la posicionalidad” (*ethics of positionality*, según Eigenbrod 2005) entre los propios lectores, críticos y teóricos sociales.

En este punto, tocamos una de las contribuciones más importantes del investigador Stuart Hall, “el lugar de enunciación” (cfr. “Cultural Identity and Diaspora” 1992, y *Questions of Cultural Identity* 1996). Es tan importante la autorreflexión entre los teóricos sociales y críticos literarios que el debate llega hasta nuestros días y, por ello, casi dos décadas más tarde encontramos la investigación de Renate Eigenbrod (2005), crítica con la que he dialogado a lo largo de este artículo. En la investigación de Hall, el autor jamaicano piensa en las representaciones afro-caribes; en la propuesta de Eigenbrod, la investigadora germano-canadiense analiza a los escritores contemporáneos de las primeras naciones de la Isla Tortuga.

En los años noventa, las preguntas formuladas por Hall develaron relaciones de poder en la producción del conocimiento académico:

¿Desde dónde habla él o ella? Las prácticas de representación siempre implican una posición desde donde hablamos o escribimos —la posición de la enunciación [...]. Desde luego, el “yo” que escribe aquí debe ser pensado también como, el mismo ‘enunciado’. Todos escribimos y hablamos desde un lugar y un tiempo específico, desde una historia y una cultura específica. (1992, 222)<sup>15</sup>

Por supuesto, el “lugar de la enunciación” (Hall) o esta “ética de la posicionalidad” (Eigenbrod) tocan al mismo tiempo tanto a los lectores como a los escritores. Desde la perspectiva del lector, por ejemplo, yo debería expresar brevemente que soy un escritor y crítico bogotano (Colombia), que nació y creció en una familia católica de clase media, y que comenzó, trece años atrás, un largo camino de des-colonización (aún en

---

15 Traducción del autor. “From where does he/she speak? Practices of representation always implicate the positions from which we speak or write - the positions of enunciation [...]. Of course, the ‘I’ who writes here must also be thought of as, itself, ‘enunciated’. We all write and speak from a particular place and time, from a history and a culture which is specific.” (*Cultural* 222)



proceso) de sus propios presupuestos acerca de la religión, la naturaleza, la nación, el género y la literatura. Este camino me ha llevado a viajar por algunos territorios indígenas en los que he tenido conversaciones con mayores, amigos y escritores, las cuales me han llevado a confrontar y re-crear mi propia identidad, así como mis perspectivas en cuanto el espacio, el tiempo y la cultura.

Ahora bien, desde el punto de vista del escritor, además de sus versos, he decidido incluir pasajes de una entrevista con Kvyeh, en la que se puede leer su propia “ética de la posicionalidad”. Tanto sus poemas como su testimonio oral son muestra de una experiencia única que va más allá de las clasificaciones críticas, incluido el término “poeta mapuche”. Como Claudia Briones explica en “Our Struggle Has Just Begun: Experiences of Belonging and Mapuche Formations of Self” (2007), al igual que en el caso de cualquier comunidad móvil y dinámica, la nación mapuche es heterogénea y dependiendo de la región, el estatus socioeconómico, la edad, el género, la educación y el compromiso político, cada miembro de la comunidad ha desarrollado diferentes estrategias para pertenecer a algún tipo de “mapuchidad” (*mapucheness*), al mismo tiempo que su particular manera de confrontar los proyectos nacionales de Chile y Argentina.

Como Hall, Gupta y Ferguson, durante la década de los años noventa, son numerosos los investigadores —Claudio Guillén (1993), Eduard Said (1998), Walter Dignolo (2000)— que, desde la literatura comparada y los estudios poscoloniales, han reflexionado en torno a la “diferencia cultural” y la “ética de la posicionalidad”. Por ese camino se han encontrado con una antigua tensión entre la unidad y la diferencia, entre lo universal y lo diverso<sup>16</sup>. En esa década, Hall propone dos extensas avenidas para pensar la “diferencia cultural”; 1) como una *unidad* (*oneness*) histórica y compartida, o 2) como una *unicidad* (*uniqueness*) de rupturas y discontinuidades:

16 Claudio Guillén, en *The Challenge of Comparative Literature* (1993), señala que la literatura comparada no es solo una rama de la investigación literaria en la que se ensamblan fenómenos supranacionales, sino que además es un análisis de diversas literaturas como un ejercicio dialéctico, en el que se tensan y se entretienen lo particular con lo general, lo local con lo universal, lo nacional con lo supranacional, lo histórico con lo trashistórico, el cambio con la permanencia, la memoria con la invención.

La identidad cultural, en este segundo sentido, es un asunto de ‘llegar a ser’ al mismo tiempo que de ‘ser’. Pertenece tanto al futuro como al pasado. No es algo que existe de antemano, y que trasciende el espacio, el tiempo, la historia y la cultura. (1992, 225)<sup>17</sup>

Como leíamos unas líneas antes, con Gupta y Ferguson, Hall también “desnaturaliza” la relación entre territorio e identidad. La siempre indefinida re-construcción de la identidad es —para Hall— una travesía que conlleva a las subjetividades afrocaribes al presente-ausente encuentro entre Africa, Europa y América.

Pero es otra vez la experiencia de Kvyeh (afuera y adentro de su territorio) la que contradice estos postulados sobre la identidad. Hall afirma:

[...] la diáspora no significa para nosotros lo que representa para esas tribus aisladas, cuya identidad solo puede ser asegurada en relación a un territorio sagrado al que ellos deben regresar a toda costa, incluso si eso significa empujar a otros pueblos al mar. Esta es la vieja forma, imperial y hegemónica de etnicidad. (1992, 235)<sup>18</sup>

Si bien es cierto que el comentario de Hall pudo ser una crítica indirecta a la actitud del Estado de Israel con el pueblo palestino, la misma idea de un “territorio sagrado” sustentando la identidad es justamente uno de los argumentos que emplean los movimientos sociales mapuches contra el Estado winka (chileno no-mapuche), así como las innumerable marchas de las naciones indígenas de la Isla Tortuga contra el gasoducto Keystone XL<sup>19</sup>. Así, la pregunta que subyace

---

17 Traducción del autor “Cultural identity, in this second sense, is a matter of ‘becoming’ as well as of ‘being’. It belongs to the future as much as to the past. It is not something that which already exists, transcending place, time, history and culture” (*Cultural* 225).

18 “[...] diaspora does not refer us to those scattered tribes whose identity can only be secured in relation to some sacred homeland to which they must at all cost return, even if it means pushing other people into the sea. This is the old, the imperializing, the hegemonizing, form of ‘ethnicity’” (Hall 1993, 235).

19 Durante todo el 2014 y hasta noviembre del 2015, la gran preocupación en toda la Isla Tortuga fue la de detener la construcción de Keystone XL, el cual pretendía atravesar todo el caparazón de la tortuga, abriendo una herida irreparable

es si la crítica de Hall funciona igual, tanto para ciertos proyectos coloniales como para ciertos discursos de la resistencia indígena. La respuesta —como Gupta y Ferguson lo señalaban— es que los mismos discursos, basados en etnicidad, identidad cultural, lucha por la tierra y desplazamiento, pueden ser usados tanto para movilizaciones coloniales como poscoloniales.

En *Travelling Knowledges*, “The Problem of Essentializing” (El problema de esencializar), Eigenbrod opta por un sugestivo epígrafe del poeta Abenaki Cheril Savageau con el que me gustaría dejar abierta la discusión:

Nunca encontré la palabra “esencialista” antes de venir a la escuela de estudios de pregrado, fue entonces cuando me la arrojaron como una palabra sucia, principalmente porque escribí en un artículo algo sobre escritores nativos en relación a su tierra [...]. El mismo profesor que me clasificó como “esencialista” dijo que no había una verdad, no una sola historia, sino simplemente muchos puntos de vista. Yo argumenté que algunas cosas realmente han ocurrido. Que algunas versiones de la historia no son solo puntos de vista, sino distorsiones y mentiras. (Savageau, citado en Eigenbrod 2005, 111)<sup>20</sup>

---

desde los pozos de Athabasca, entre Alberta y Saskatchewan (Canadá) hasta los puertos de Texas en Estados Unidos. Después de que la casa de representantes de los Estados Unidos aprobara el proyecto, en noviembre del 2014, la nación sioux ha advertido públicamente que está dispuesta a ir a la guerra por proteger su territorio. Paradójicamente, Keystone XL ha desviado la atención sobre nuevos oleoductos como la Línea 9, que atraviesa, esta vez, solo Canadá, desde las Arenas Bituminosas de Athabasca, pasa por zonas deprimidas y barrios afroamericanos de Chicago, Detroit, así como por el lago Hurón, justo en la reserva Aamjiwnaang (“la corriente para el desove de los peces” en lengua anishnaabemovin, Sarnia) hasta Quebec. En efecto, el operador Enbridge recibió, en el 2014, el permiso de la Dirección Nacional de Energía (NEB) de ese país, de aumentar la producción en un 25 % del crudo, lo que implica una apuesta más agresiva en su red de refinerías y oleoductos. Para un resumen detallado de las luchas del 2014 contra la minería extractiva en los Estados Unidos, ver el artículo “How Native Americans have shaped the year’s biggest environmental debates” de Krista Langlois. Consultado el 1.º de diciembre del 2015. <http://www.hcn.org/articles/native-americans-shaped-biggest-environmental-debates>

<sup>20</sup> Traducción del autor. I never even encounter the word “essentialist” before coming to grad school, and then it was thrown at me like a dirty word, mostly

Con esta anécdota, Savageau no solo devela la tensión entre “modos de conocer” que, hasta aquí, hemos venido discutiendo, sino que señala la palabra incómoda “esencialismo” para los análisis de la teoría social, los estudios culturales y la crítica literaria. Lo que nos recuerda Savageau es que ‘esencialismo’, ‘naturalismo etnológico o nacional’, ‘diferencia cultural’, son todos términos arreglados (*fixed*) por la academia, los cuales no consiguen aprehender los matices de la experiencia individual y colectiva. Incluso el esencialismo es una experiencia múltiple, en la cual existen por lo menos dos clases:

Si el esencialismo en los discursos indígenas, entendido, con Smith, como una estrategia para exigir una posicionalidad autodefinida (incluyendo conceptos de la espiritualidad), es un empoderamiento de los pueblos indígenas, las definiciones esencialistas producidas por personas exógenas a la comunidad, tienen el efecto opuesto. (Eigenbrod 2005, 117)<sup>21</sup>

Desde esta “crítica a la crítica”, y más allá de las apuestas posmodernas sobre la identidad cultural como una reconstrucción indefinida de múltiples filiaciones, hoy en día, hay escritores como Rayen Kvyeh y Cheryl Savageau (o Hugo Jaimoy, Vito Apūshana y Fredy Chikangana en Colombia) que conciben su identidad desde la conexión con un territorio específico. Estos escritores desafían la literatura y la teoría contemporánea que presenta la migración, como sinónimo del desarraigo y de la “pérdida de la identidad”. Esencializar estratégicamente —como Renate Eigenbrod nos recuerda—, o ser ambiguo y contradictorio, no son solo privilegios “occidentales”, sino parte de la agenda de los nativos migrantes de hoy.

---

because I wrote something about Native writers and the land in a paper [...]. The same professor who labelled me “essentialist” said there was no truth, no history, just lots of people’s viewpoints. I argued that some things actually did happen. That some versions of history are not just a point of view, but actual distortions and lies (Savageau, Eigenbrod: 111).

- 21 Traducción del autor. “If essentialism in Indigenous discourses, understood in Smith’s sense as strategically claiming a self-defined positionality (including concepts of spirituality), is empowering for Aboriginal people, essentializing definitions from outsiders effect the opposite” (*Travelling* 117)

Por lo demás, hasta aquí he empleado la expresión *nativo-migrante* como un gesto crítico para abordar este corpus, más allá de las categorías raciales de grupo, así como de los estereotipos que confinan al pasado y a los espacios remotos “lo indígena”. Desde mi punto de vista, nativo-migrante son dos palabras enfrentadas que, al acoplarse, tejen un horizonte flexible, rico en complementariedades, ideal para visualizar los retos y las oportunidades de las “literaturas indígenas contemporáneas”, cuya naturaleza es el cruce de caminos (culturales, lingüísticos, literarios). Es, en últimas, un lente que ensancha las posibilidades del lector y quiebra la costumbre de clasificar la literatura por géneros, países, razas, lenguas o periodos: adjetivo y nombre.<sup>22</sup>

#### 4. CONCLUSIÓN

Hoy en día, las estadísticas de sujetos que se autorreconocen como indígenas en las grandes ciudades de Estados Unidos, México, Guatemala, Colombia, Chile o Argentina, demuestran cómo esos sujetos están negociando un modo de vida entre la memoria y la invención, tomando control sobre los discursos que definen “lo local” y “lo global”, e incluso reclamando soberanías y emprendiendo luchas políticas por su propia comunidad desde la migración: los quechuas, en Nueva York, los wayúes en Bogotá, Riohacha y Caracas, los mayas y los mixtecas en California, los mapuches en Santiago y Buenos Aires, los anishinaabes, haudeausonees y crees en Toronto o Montreal<sup>23</sup>. Sin embargo —como advierte Clifford en su “Varieties of Indigenous Experience: Diasporas, Homelands and Sovereignities”—, si bien estos encuentros ven nacer nuevos movimientos sociales, expresiones artísticas, negociaciones identitarias y rutas de intercambio trans-indígenas, esto no quiere decir que la opción de quedarse o retornar no siga firme. Debido a que “la condición migrante” no se puede generalizar, Clifford propone: “No asumir que las experiencias cosmopolitas son históricamente

22 El término es ampliado en mi tesis de doctorado “Nativos migrantes: poesía en la encrucijada”, <http://ir.lib.uwo.ca/etd/2107/>

23 El artículo “Mexican American Indian Now Make up the Fourth Largest Tribal Group in the United States” por Esmeralda Ojeda (publicado en *Newspaper-tree* el 24 de octubre del 2013.) explica con detalle los giros identitarios en los censos recientes y la importancia del autorreconocimiento de las nuevas generaciones en la diáspora.

más progresistas —no importa si nuevas escalas y dimensiones de la vida indígena proliferen en una posmodernidad interconectada global y localmente flexible”. (Clifford 2007, 199)<sup>24</sup>

La propuesta de Clifford —sin hacer mención directa a artistas o escritores— es rastrear las dimensiones y conjunciones de la diáspora, y encontrar en el lenguaje de la migración una oportunidad para observar la complejidad de los intercambios culturales. Si el exilio es esa condición de ausencia forzada y ese continuo anhelo por regresar (Clifford 2007, 202), acaso las literaturas nativo-migrantes sean el sendero para empezar la corrección de esa fractura. Autores nativo-migrantes como David Aníñir, Humberto Ak’abal, Jaime Luis Huenún, Odi Gonzales, Allison Hedge Coke, Kateri Akiwenzie-Damm, Vito Apūshana y Rayen Kvyeh, le apuestan a las palabras para enmendar versiones de la historia y traducir la riqueza heredada: ¡lección de resiliencia!

Ahora bien, el debate, por venir, en torno a las literaturas nativo-migrantes acaso esté llegando a un punto más allá de las producciones mismas y los debates étnicos, históricos y sociopolíticos que los circundan. En efecto, las reflexiones aparecen una y otra vez giran en torno al “lugar de enunciación” y “la ética de la posicionalidad”, así como a los modos en que los lectores y las lectoras y los autores y las autoras entendemos el ser, el lenguaje, el tiempo y el espacio. Como vimos en el caso de la obra de Rayen Kvyeh, esta literatura exige una pausa para que el lector cuestione sus “presupuestos” y revise su propia epistemología y su ontología. Como dice Renate Eigenbrod, al final de su investigación de los “conocimientos viajeros”, la tarea del lector es continuar el ejercicio autorreflexivo y filosófico, verbalizar sus lugares de enunciación, y diseñar su propia ruta de lectura, consciente (hasta donde sea posible) de los “fundamentos” que atraviesan sus nociones sobre la naturaleza, la identidad, la diferencia cultural y el arte.

La poesía de Rayen Kvyeh y la del *kantvynche* en general (los poetas cantores nativos migrantes del Abya-Yala) es celebración por la memoria de la naturaleza, ese espacio vivo que recuerda lo que los libros

---

24 Traducción del autor. “Nor does it assume that cosmopolitan experiences are historically more progressive —even though new scales and dimensions of indigenous life are proliferating in a globally interconnected, locally inflected postmodernity.” (Clifford 199)

y los hombres olvidamos con facilidad: que los cerros, los ríos, las rocas, las semillas han estado presentes miles de años antes que las epopeyas, las migraciones, las guerras, la escritura. En el caso de Kvyeh, es poesía que celebra un espacio y un tiempo específicos: el Walmapu, como un continuo inquebrantable, más allá de los discursos pasajeros de la religión, las fronteras geopolíticas, el progreso y la globalización. Poesía como el agua: “[...] beber vida para entregar vida para parir vida”, como dice Kvyeh en su entrevista. Entre el territorio ancestral, la migración, la memoria y el erotismo, estos versos nos regalan una certeza: la conciencia de que el cuerpo es territorio y de que el cuerpo del territorio es el hogar del que recién llega. Así, ríos, montañas, mareas habitan el cuerpo de la madre, y cualquier tipo de violación es violencia en el territorio y en el cuerpo. Nacer es como la primavera: ¡pura revolución! Las metáforas se reproducen en el agua: somos cuerpo para proteger a la madre; somos parte del cuerpo del territorio para construir comunidad.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Akiwenzie-Damm, Kateri. 1993. *My Heart is a Stray Bullet*. Cape Croker, Ontario: Kegedonce Press.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London [England]: Verso Editions and NLB.
- Barnhart-Park, James. 2001. “Geopolitics and Historicism in Mapuche Poetry of Chile: Lorenzo Aillapán and Rayen Kvyeh”. En *Latin American Indian Literatures Journal* 17.1: 1-21.
- Briones, Claudia. 2007. “Our Struggle Has Just Begun: Experiences of Belonging and Mapuche Formations of Self”. En *Indigenous Experience Today*, editado por Marisol de la Cadena y Orin Starn, 99-121. Oxford-New York: BERG.
- Clifford, James. 2007. “Varieties of Indigenous Experience: Diasporas, Homelands, Sovereignties”. En *Indigenous Experience Today*, editado por De la Cadena, Marisol y Starn, Orin, 197-223. Oxford-New York: BERG.
- Colipán Filgueira, Bernardo. 2005. *Arco de interrogaciones*. Santiago de Chile: LOM.
- Del Valle Escalante, Emilio. 2009. *Maya Nationalism and Postcolonial Challenges in Guatemala*. Santa Fe, N. M.: School for Advance Research.
- Eigenbrod, Renate. 2005. *Travelling Knowledges. Positioning the Im/Migrant Reader of Aboriginal Literatures in Canada*. Winnipeg: University of Manitoba Press.

- Falabella, Soledad, Graciela Huinao y Allison Ramay, eds. 2006. *Hilando la memoria I*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Propio.
- Falabella, Soledad, Graciela Huinao y Roxana Miranda Rupailaf, eds. 2009. *Hilando la memoria II*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Propio.
- García Barrera, Mabel. 2006. “El discurso poético mapuche y su vinculación con los ‘temas de resistencia cultural’”. *Revista Chilena de Literatura* 68: 169-197.
- Gonzales, Odi. 2002. *Tunupa (El libro de las sirenas)*. Lima: Ediciones El Santo Oficio.
- Guillén, Claudio. 1993. *The Challenge of Comparative Literature*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gupta, Akhil and James Ferguson, 1992. “Beyond ‘Culture’: Space, Identity, and the Politics of Difference”. *Cultural Anthropology* 7/1: 6-23.
- Hall, Stuart. 1992. “Cultural Identity and Diaspora”. *Framework* 36: 222-237.
- Hall, Stuart and Paul du Gay, eds. 1996. *Questions of Cultural Identity*. London, Thousand Oaks y New Delhi: SAGE Publications.
- Huenún, Jaime Luis. 2013. *Reducciones*. Santiago de Chile: LOM.
- Huinao, Graciela. 2001. *Walinto*. Santiago de Chile: Ediciones La Garza Morena,
- Kowii, Ariruma. 1996. *Tsaisik, poemas para construir el futuro*. Quito: Abya-Yala.
- Kvyeh, Rayen. 1996. *Wvne Coyvn Ñi Kvyeh (Luna de los primeros brotes)*. Temuko-Gulumapu: Mapu Ñuke.
- Kvyeh, Rayen. 2011. *Luna de cenizas*. Temuko-Gulumapu: Mapu Ñuke.
- Kvyeh, Rayen. 2012. *Pu coyvn apoy kvyeh mew (Brotos de luna llena)*. Temuko-Gulumapu: Mapu Ñuke.
- Langlois, Krista. 2014. “How Native Americans have shaped the year’s biggest environmental debates”. En *High Country News*. <http://www.hcn.org/articles/native-americans-shaped-biggest-environmental-debates>.
- Mignolo, Walter. 2000. “The Many Faces of Cosmo-Polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism”. *Public Culture* 12.3: 721-748.
- Ojeda, Esmeralda. 2013. “Mexican American Indian Now Make up the Fourth Largest Tribal Group in the United States”. En *Newspapertree*. Consultado el 1.º de diciembre del 2015. <http://newspapertree.com/articles/2013/10/24/mexican-american-indians-now-make-up-fourth-largest-tribal-group-in-the-united-states>
- Pichun, Juan. 2000. “Chile: la resistencia mapuche frente a las plantaciones forestales”. En *Ecología política* 19: 161-166.



- Pineda, Enrique. 2014. "El caso de la coordinadora Arauco Malleco en lucha contra las compañías forestales en Chile". En *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, editado por Composto, Claudia y Mina Lorena Navarro, 180-202. México: Bajo Tierra Ediciones.
- Said, Edward. 1998. *The Myth of the Clash of Civilizations*. Media Education Foundation.
- Sanchez M., Juan Guillermo. 2011. "Poesía de confluencias: una entrevista a Humberto Ak'abal". *Revista de Literaturas Populares*, año XI.2: 461-469.
- Sanchez M., Juan Guillermo. 2013. "Detrás de las golondrinas, territorio en expansión: los libros peregrinos de Humberto Ak'abal" En *Revista de Humanidades* 26: 119-142.
- Weaver, Jace, Craig Womack y Robert Warrior. 2005. *American Indian Literary Nationalism*. Albuquerque: University of New Mexico Press.