



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E CULTURA

RICARDO HORACIO PIERA CHACÓN

**ESCUTAR O SONHO DA PALAVRA DE ELICURA CHIHUAILAF:
ECOS DA HISTÓRIA, PENSAMENTO E GESTOS DE UM *NŪTRAM***

Salvador
2020

RICARDO HORACIO PIERA CHACÓN

**ESCUTAR O SONHO DA PALAVRA DE ELICURA CHIHUAILAF:
ECOS DA HISTÓRIA, PENSAMENTO E GESTOS DE UM *NÛTRAM***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Literatura e Cultura.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Suzane Lima Costa

Salvador
2020

Piera Chacón, Ricardo Horacio.

Escutar o sonho da palavra de Elicura Chihuailaf: ecos da história, pensamento e gestos de um nüttram / Ricardo Horacio Piera Chacón. - 2020.
376 f.: il.

Orientadora: Profa. Dra. Suzane Lima Costa.

Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, Salvador, 2020.

1. Chihuailaf, Elicura, 1952- - Estilo literário. 2. Chihuailaf, Elicura, 1952- . Recado confidencial a los chilenos. 3. Chihuailaf, Elicura, 1952- . De sueños azules y contrasueños. 4. Discurso direto na literatura. 5. Oralidade na literatura. 6. Conversação. I. Costa, Suzane Lima. II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Letras. III. Título.

CDD - 808.5

CDU - 808.5:82

RICARDO HORACIO PIERA CHACÓN

**ESCUTAR O SONHO DA PALAVRA DE ELICURA CHIHUAILAF
ECOS DA HISTORIA, PENSAMENTO E GESTOS DE UM NÜTRAM**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Letras, Literatura e Cultura, Instituto de Letras, da Universidade Federal da Bahia. Área de Concentração Teorias e Crítica da Literatura e da Cultura.

Salvador, 01 de dezembro de 2020.

Banca Examinadora:

Suzane Lima Costa – Orientadora _____

Doutora em Letras, Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Universidade Federal da Bahia

Carla Dameane Pereira de Souza _____

Doutora em Estudos Literários, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Universidade Federal da Bahia

Luciene de Almeida Azevedo _____

Doutora em Literatura Comparada, Universidade do Estado Rio de Janeiro (UERJ)

Universidade Federal da Bahia

Luciana Sacramento Moreno _____

Doutora em Linguística e Letras, Universidade Católica Rio Grande do Sul (PUCRS)

Universidade do Estado da Bahia

Maria Hilda Baqueiro Paraíso

Doutora em História Social, Universidade de São Paulo (USP)

Universidade Federal da Bahia

*Ao futuro que se constrói enquanto
tentamos trilhar novas sendas entre caminhos
gastos. Aos que um dia talvez me seja
permitido chamar de peñi e lamgen.*

AGRADECIMENTOS

Al llegar al último peldaño de la salida de la estación Baquedano que daba al Parque Bustamante, pude ver la Avenida Providencia cuajada de coches que subían hacia los barrios de mi juventud. Miré el reloj. Eran las seis menos veinticinco. Aunque luego anochecería, podían verse las siluetas de algunos cerros que bordeaban la cordillera. Los pocos que aún no han sido tapados, evoqué con una sonrisa desdibujada. Cientos de rascacielos de cemento y espejos escondían el paisaje que en mis años universitarios habían cubierto arrayanes, cipreses y boldos. ¿Por qué me había bajado antes? No lo sabía. Un impulso me había arrastrado hacia fuera del vagón. El frío me recorrió la espalda y tuve que sacar los guantes y la bufanda de la mochila. Todos estos años en el trópico me han cambiado el termostato de la piel, recordé arropándome con un gesto que buscaba afanoso el calor de la lana. La frase tantas veces repetida a mis amigos me hizo sonreír, pues sabía que la palabra era inadecuada, pero nunca nadie me la había cuestionado. Bien abrigado, caminé en dirección a las Torres de Tajar y, una vez allí, seguí hasta la Galería Drugstore. Todo me parecía ajeno. Los rostros reducidos a pares de ojos que se asomaban por tras de bufandas y gorros, el paso acelerado de cuerpos indiferentes, las vitrinas que lucían una riqueza a crédito obtenida a costa de grandes sacrificios humanos y sociales. Una prosperidad de pacotilla, murmuré entre dientes. Entré en el Drugstore. Las mismas librerías. Los mismos cafés. Pedí un expreso. Un grupo de estudiantes a mi lado reía. No llegaba a mis oídos, sin embargo, el sonido de las risas. Pero reían. Las bocas abiertas, las cabezas inclinadas hacia atrás. Ademanos que acusaban una alegría que no me contagiaba. Ahora lo sé, razoné. Me he bajado antes para constatar que en esta ciudad yo no podría vivir. Mañana, después del funeral, me marchó.

Muitos anos passaram-se
desde que deixei a cidade
do meu pai.
O último verão mediterrâneo
trouxe-a de volta,
envolta nas
Palavras
que ouvia de Elicura:
Folha após folha
tive de ir
desembrulhando
os pedaços que carregava
comigo.
Todos
de alguma maneira
temos conhecido
o exílio da cidade,
ouço-o dizer, me digo.

Meu muito obrigado

A Gabi Chacón e Carlos Piera, meus amados pais, que me deram a base afetiva sobre a qual me sustento hoje, para dialogar com o *Recado* do poeta.

A Eduardo, companheiro de todas as horas e todos os humores, ainda nas ausências em que experimentamos mútuas saudades;

A Suzane Lima Costa, minha professora orientadora, que me resgatou das horas mais confusas que tenha eu vivido em terras da Bahia e teve a paciência de me escutar enquanto eu mostrava uma dificuldade enorme em ser recíproco. Por todas as leituras incisivas que das minhas propostas textuais e de conteúdo ela fez.

A Luciene Azevedo, Florentina Souza, Denise Carrascosa, Tânia Lobo, Lígia Telles, Márcia Parraquett e Henrique Freitas, pelo acúmulo de afeto, conhecimento e questionamento.

A Alba e Goret, que me ajudaram a carregar por vários quarteirões a escrivinha resgatada dos restos de móveis deixados em uma calçada de Valencia, a qual tem sido alicerce e refúgio para a escrita desta tese.

A Goret e Zélia, que me presentearam com a revisão deste material textual e a produção do Abstract, respectivamente.

É dessa teia de pequenas ações que se constroem os afetos que sustentam o mais valioso conhecimento.

PIERA CHACÓN, Ricardo. **Escutar o Sonho da Palavra de Elicura Chihuailaf: ecos da história, pensamento e gestos de um *nütram***. Orientadora: Suzane Lima Costa. 2020. 376 f. Tese (Doutorado em Literatura e Cultura) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

RESUMO

A presente tese tem por objetivo desenvolver um exercício de escuta da produção de palavra do poeta, pensador e ativista mapuche Elicura Chihuailaf. O texto toma como base para a conversação o livro *Recado confidencial a los chilenos* (1999; 2015), e o poemario *De Sueños Azules y Contrasueños* (1995; 2002). Em 2000, há dez anos do retorno à democracia no Chile, Chihuailaf publica o seu *Recado*, em um gesto que pretende denunciar o avanço de conglomerados nacionais e internacionais na construção de barragens e plantação de espécies exóticas, o qual tem redundado em uma paulatina desertificação do solo e na expropriação de terras ancestrais. Busca chamar atenção da opinião pública em um movimento escritural que pretende desestabilizar as assimetrias em que tem se pautado a vida social, política e cultural entre o povo chileno e o povo Mapuche, ao fazer evidente que a depredação movida por interesses econômicos tem deteriorado, também, as condições de vida da sociedade chilena em geral. A operação tem como fim último a aproximação entre os dois povos, baseada em uma revisão histórica e cultural, a qual deveria redundar na refundação de um Estado plurinacional. A gestualidade empregada na construção do *Recado* baseia-se, por sua vez, no modo de expressão ancestral do *nütram*, a conversação entendida como arte de escutar, retomado e atualizado em um fazer literário que o poeta nomeia de *oralitura*. O inespecífico traduzido na presença tanto de uma variedade de assuntos, modos de expressão e formas “proso-gráficas”, quanto do conhecimento do povo Mapuche, o *kimün*, aprendido da fonte ouvida à beira do fogão, são a matéria que desenha o *nütram* do poeta. Na procura pelo diálogo, a tese se constrói, então, como um exercício experimental de escrita, baseado em uma textualidade em que se justapõem traços do modo de expressão ancestral com formas convencionais da tese acadêmica ocidental. Nesse mesmo caminho, a tese toma como principal assunto a arte da palavra mapuche, sintetizadora do seu pensamento ancestral ressignificado por Chihuailaf, para revisar, por meio de uma *mise-en-scène* dessa diversidade acima aludida, a sua história, as formas e os campos de interesse pelos quais se manifesta na atualidade, e a maneira em que se constitui como a principal ferramenta para enfrentar o conflito denunciado pelo poeta no seu *Recado*. Dessa maneira, esta tese defende a ideia de que esse exercício de escuta pode revelar tanto possibilidades de questionamento do discurso oficial, como uma via para a superação de pressupostos enraizados, quanto outros caminhos para o exercício de crítica literária, a partir da ideia de “conversar com” em lugar de “analisar/discorrer sobre”. Assim, toda a conversação procura dialogar com as ideias, descrições, narrativas e poéticas encenadas por Chihuailaf, de maneira a fazer dessa voz o principal motor teórico da tese. O exercício de busca por outras formas de construir conhecimento na América Latina fundamenta-se, implicitamente, nas ideias de desobediência epistêmica, de Walter Mignolo (2010), descolonização e transmodernidade, de Enrique Dussel (1994, 2015), e práticas e discursos descolonizadores, de Silvia Rivera Cusicanqui (2010, 2018). A tese se apresenta, enfim, como uma forma singular de dialogar com a palavra mapuche do poeta, sem a pretensão de constituir-se em uma gestualidade aplicável a outros textos de autoria indígena ou ocidental.

Palavras-chave: Elicura Chihuailaf. Mapuche. *Oralitura*. Palavra. Escutar.

PIERA CHACÓN, Ricardo. **Escuchar el Sueño de la Palabra de Elicura Chihuailaf: ecos de la historia, pensamiento y gestos de un *nütram***. Directora de Tesis: Suzane Lima Costa. 2020. 376 p. Tesis (Doctorado en Literatura y Cultura) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

RESUMEN

Esta tesis se propone como un ejercicio de escuchar la producción de palabra del poeta, pensador y activista mapuche Elicura Chihuailaf. El texto toma como base para la conversación el libro *Recado confidencial a los chilenos* (1999, 2015), y el poemario *De Sueños Azules y Contrasueños* (1995, 2002). En 2000, tras diez años del retorno a la democracia en Chile, Chihuailaf publica su *Recado*, en un gesto que pretende denunciar el avance de conglomerados nacionales e internacionales tanto en la construcción de represas como en la plantación de especies exóticas, de lo cual ha resultado una paulatina desertificación del suelo y la expropiación de tierras ancestrales. Busca llamar la atención de la opinión pública en un movimiento escritural que pretende desestabilizar las asimetrías en las que se ha pautado la vida social, política y cultural entre el pueblo mapuche y el pueblo chileno, al evidenciar que la depredación llevada a cabo por intereses económicos ha deteriorado, también, las condiciones de vida de la sociedad chilena en general. La operación parece tener como finalidad una aproximación entre los dos pueblos, basada en una revisión histórica y cultural, la cual debería conllevar la refundación de un Estado plurinacional. La gestualidad empleada en la construcción del *Recado* se basa, a su vez, en el modo de expresión ancestral *nütram*, la conversación entendida como arte de escuchar, retomado y actualizado en un quehacer literario que el poeta considera como “oralitura”. En busca del diálogo, la tesis se construye, entonces, como un ejercicio experimental de escritura, basado en una textualidad en la que se yuxtaponen trazos del modo de expresión ancestral con formas convencionales de la tesis académica occidental. Lo inespecífico traducido en la presencia de una variedad de asuntos, modos de expresión y formas “proso-gráficas” es marca fundamental de todo el organismo interno del *nütram* del poeta. De esta manera, la tesis toma como principal asunto el arte de la palabra mapuche, para revisar, mediante la puesta en escena de dicha diversidad, su historia, las formas y los campos de interés por los que se manifiesta actualmente, y la manera en la que se constituye como la principal herramienta para enfrentar el conflicto denunciado por el poeta en su *Recado*. Así, esta tesis defiende la idea de que ese ejercicio de escuchar puede revelar tanto posibilidades de cuestionamiento del discurso oficial, una vía para la superación de presupuestos arraigados, como otros caminos para el ejercicio de crítica literaria, a partir de la idea de “conversar con” en vez de “analizar/disertar sobre”. Toda la conversación procura seguir y dialogar con las ideas, descripciones, narrativas y poéticas escenificadas por Chihuailaf, de tal manera que es su voz el principal motor teórico de la tesis. El ejercicio de búsqueda de otras formas de construir conocimiento en América Latina se fundamenta, implícitamente, en las ideas de desobediencia epistémica, de Walter Dignolo (2010), descolonización y transmodernidad, de Enrique Dussel (1994, 2015), y prácticas y discursos descolonizadores, de Silvia Rivera Cusicanqui (2010, 2018). La tesis se presenta, en suma, como una forma singular de dialogar con la palabra mapuche del poeta, sin pretender constituirse una gestualidad aplicable a otros textos de autoría indígena u occidental.

Palabras Clave: Elicura Chihuailaf. Mapuche. Oralitura. Palabra. Escuchar.

PIERA CHACÓN, Ricardo. **Listening to the Dream of the Word of Elicura Chihuailaf: echoes of the history, thought and gestures of a *nütram***. Advisor: Suzane Lima Costa. 2020. 376 f. Thesis (Doctorate in Literature and Culture) - Institute of Letters, Federal University of Bahia, Salvador, 2020.

ABSTRACT

This thesis aims to develop an exercise in listening to the word production of the poet, thinker and activist mapuche Elicura Chihuailaf. The text is based for the conversation the book *Recado confidencial a los chilenos* (1999; 2015), and the *poemario De Sueños Azules y Contrasueños*, (1995; 2002). In 2000, ten years after the return to democracy in Chile, Chihuailaf published his *Recado*, in a gesture that intends to denounce the advance of national and international conglomerates in the construction of dams and the plantation of exotic species, which has resulted in a gradual desertification on soil and expropriation of ancestral lands. It seeks to draw the attention of public opinion in a writing movement that aims to destabilize the asymmetries in which the social, political and cultural life has been based, among the Chilean people and the Mapuche people, by making it evident that the depredation carried out by economic interests has deteriorated, also, the living conditions of Chilean society in general. The purpose of the operation is to bring the two peoples closer together, based on a historical and cultural revision, which should result in the refoundation of a plurinational state. The gesture used in the construction of the *Recado* is based, in turn, on the ancestral expression of *nütram*, the conversation understood as the art of listening, taken up and updated in a literary work that the poet calls *oralitura*. The non-specific translated in the presence of both a variety of subjects, modes of expression and “prose-graphic” forms, as well as the knowledge of the Mapuche people, the *kimün*, learned from the source heard by the stove, are the material that draws the poet's *nütram*. In the search for dialogue, the thesis is constructed, then, as an experimental writing exercise, based on a textuality in which features of the ancestral mode of expression are juxtaposed with conventional forms of western academic thesis. Along this same path, the thesis takes as its main subject the art of the word Mapuche, synthesizing its ancestral episteme reinterpreted by Chihuailaf, to review, through a *mise-en-scène* of this diversity alluded to above, its history, forms and fields of interest for which it is manifested today, and the way in which it is constituted as the main tool to face the conflict denounced by the poet in his *Recado*. Thus, this thesis defends the idea that this listening exercise can reveal both possibilities of questioning the official discourse, as a way to overcome rooted assumptions, as well as other ways to exercise literary criticism, from the idea of “talk to” instead of “analyze / talk about”. The entire conversation seeks to dialogue with the ideas, descriptions, narratives and poetics staged by Chihuailaf, in order to make this voice the main theoretical engine of the thesis. The search for other ways of building knowledge in Latin America is implicitly based on the ideas of epistemic disobedience, by Walter Dignolo (2010), decolonization and transmodernity, by Enrique Dussel (1994, 2015), and decolonized practices and discourses, by Silvia Rivera Cusicanqui (2010, 2018). Finally, the thesis presents itself as a singular way of dialoguing with the poet's mapuche word, without the intention of constituting a gesture applicable to other texts of indigenous or western authorship.

Keywords: Elicura Chihuailaf. Mapuche. Oralitura. Word. Listen.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Capa <i>La Araucana</i> (ZIG-ZAG, 1974)	81
Figura 2	<i>Cuando la Flor Crezca</i> (Mario Zapata).....	110
Figura 3	<i>Tañi Kuku Isolina / Tañi Laku Pedro</i>	168
Figura 4	América do Sul (1776)	206
Figura 5	Santiago (1973)	221
Figura 6	Gabriela Mistral.....	230
Figura 7	Manifestação em Cunco	244
Figura 8	V. Coñoeacán / P. Aguirre Cerda.....	265
Figura 9	El Tren Popular de la Cultura.....	286
Figura 10	Tear Mapuche.....	319

SUMÁRIO

O CONVITE DAS PALAVRAS	11
KIÑE.....	27
APRESENTAÇÃO: NO HORIZONTE DA MEMÓRIA	27
1.1 Chaves da conversação: uma cultura dos <i>Pewma</i>	45
1.2 Chaves da conversação: <i>Kalfy</i> , o Azul do Leste	60
1.3 <i>Oralitura</i> : a palavra escrita na beira do fogão	74
1.4 <i>Nütram</i> : a conversação como arte de escutar	99
EPU.....	124
SAUDAÇÃO: DO ANDAR DIVERSO DAS PALAVRAS.....	124
2.1 (Re)tomadas de fronteiras: a renovação dos modos de expressão.....	130
2.2 Uma palavra de todas as partes: as tendências atuais da poesia.....	155
2.3 Sentar-se em casa renovada: os gestos da fala metaliterária	172
2.4 O <i>Nütram</i> : expressão da leveza do <i>Kimün</i>	191
KÜLA	204
MENSAGEM: ESCUTAR O RECADO DE ELICURA	204
3.1 A Apresentação das vozes: as duas pacificações.....	220
3.2 A Saudação das línguas: escutar a diferença.....	250
3.3 Entre a proso-grafia da Mensagem: sinais de uma morenidade negada.....	254
3.4 Seguir os passos da Documentação: uma carta para o bem-viver	286
MELI	310
DOCUMENTAÇÃO: A CONTEMPORANEIDADE ANCESTRAL DO RECADO	310
4.1 Ao encontro dos frutos conhecidos: sobre a aparente desordem das palavras	319
4.2 A palavra e o gesto nas redes: o <i>weberken</i> -recadeiro	340
ATÉ AQUI CHEGOU	352
REFERÊNCIAS DO <i>NÜTRAM</i>	357
REFERÊNCIAS AUDIO-E-VISUAIS (ESPAÇOS DE <i>NÜTRAM</i> NA REDE).....	373
REFERÊNCIA JORNALÍSTICA	374
TEXTOS BASE DA CONVERSAÇÃO	376

O CONVITE DAS PALAVRAS

“Pelas noites ouvimos os cantos, contos e adivinhações na beira do fogão, respirando o aroma do pão fornado pela minha avó, minha mãe ou a tia Maria, enquanto meu pai e meu avô – *Lonko* / chefe da comunidade – observavam com atenção e respeito. Falo da memória da minha infância e não de uma sociedade idílica. Ali, me parece, aprendi o que era a poesia. As grandezas da vida cotidiana, mas sobretudo seus detalhes: o clarão do fogo, dos olhos, das mãos.”¹, está me dizendo Elicura Chihuailaf (Pedra Transparente e Neblina Estendida sobre o Lago).

Embora o recurso não seja comum, peço permissão para começar por uma transcrição direta. Não como uma citação no sentido restrito do conceito, mas à maneira tradicional do povo Mapuche de usar a palavra de “outros”, ancestrais, amigos e afins de pensamento, para, junto a ela, compor a própria palavra. Tento, trocando em miúdos, fazer da palavra de Elicura Chihuailaf, poeta, escritor, pensador e ativista, uma voz que componha a minha voz, para juntos tratarmos sobre a palavra, a sua história, a gestualidade e o pensamento (re)fundantes presentes no seu livro *Recado confidencial a los chilenos*², o qual se materializa, como tudo no *kimiün*, conhecimento mapuche³, pela atualização de um exercício cardinal: o *nüttram*, a arte ancestral da conversação. “Falo a partir da memória na beira da oralidade à qual eu também pertenci e à qual voltei, mas em outra condição, a de escritor, mas de um escritor que não tem entrado na literatura”, me diz Elicura Chihuailaf.

O convite à conversação lança o desafio de escutar como condição fundamental para a efetivação do ritual posto em funcionamento. A busca por uma participação que me permitisse, até onde me fosse possível, seguir as “regras do jogo” estabelecidas pelo poeta, me levou a procurar em outros espaços, para além do *Recado* no qual se encena o exercício do *nüttram*, sinais, pistas, diretrizes por meio das quais captar essa voz que traz o *Recado* composto de muitas outras vozes. Assim, situei-me em lugar de participante-ouvinte de entrevistas

¹ “Por las noches oímos los cantos, cuentos y adivinanzas a orillas del fogón, respirando el aroma del pan horneado por mi abuela, mi madre o la tía María, mientras mi padre y mi abuelo –*Lonko* de la comunidad– observaban con atención y respeto. Hablo de la memoria de mi niñez y no de una sociedad idílica. Allí, me parece, aprendí lo que era la poesía. Las grandezas de la vida cotidiana, pero sobre todo sus detalles: el destello del fuego, de los ojos, de las manos.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 17).

² Editado, pela primeira vez, por LOM Ediciones, em 1999, e publicado em 2000; tem a 2ª Edição em 2015, da qual, em 2016, se publica a 1ª reimpressão, exemplar no qual me baseio principalmente para a construção desta tese.

³ Não há aqui contradição, visto não haver no *kimiün* (conhecimento mapuche) a noção nem o sentido de imaterialidade: tudo tem matéria, inclusive a palavra, principal transmissora de vida, conhecimento, materialidade (ÑANCULEF, 2016).

concedidas em jornais e revistas, impressos ou divulgados *on-line*; falas em conferências, documentários e pequenos áudios e materiais audiovisuais encontrados na Rede; conversações em programas de televisão etc., nos quais o poeta se refere ao pensamento e à criação concretizados a partir de uma particular forma de ver o mundo, fundada no conhecimento e nas vivências compartilhadas com os mais velhos.

Todas essas intervenções se constituíram em rico material, o qual, enquanto instância autorreflexiva de Chihuailaf, me permitiu escutar, às vezes explicitamente, outras vezes “entre os sons da língua”, alguns códigos, chaves poéticas e orientações de leitura que habitam o universo interno e particular do poeta (FIERRO, 1992). Dessa maneira, é a sua voz, que fala da sua formação cultural e espiritual, a principal fonte a partir da qual construo estas reflexões com as quais teço o texto que apresento como tese e resposta da minha participação no *nütram* proposto.

Diversas outras vozes vão, por outro lado, auxiliando-me na construção desta tese: estudiosos, mapuche e não mapuche, da história e da literatura do povo Mapuche; poetas e escritores, principalmente mapuche, mas também de outros povos originários na América Latina; e alguns teóricos ocidentais.

A concepção do corpo interno desta tese não provém, no entanto, de uma idealização propriamente minha, mas de uma forma de dizer que conforma toda o organismo interno do *Recado* de Chihuailaf. Tento, assim, continuar, de alguma maneira, o exercício proposto pelo poeta e fazer do meu turno na conversação uma oportunidade para responder à pergunta lançada logo nas primeiras entradas do livro:

Quanto conhece você⁴ sobre nós? Quanto de nós reconhece em você? Quanto sabe sobre as origens, as causas dos conflitos do nosso povo com o Estado nacional? O que tem escutado sobre o pensamento da nossa gente e daquela gente sua que – na busca, antes de tudo, por outras visões de mundo que sempre enriquecem a própria visão – tem assumido um compromisso com o entendimento da nossa cultura e da nossa situação?⁵.

⁴ A palavra castelhana utilizada por Chihuailaf para dirigir-se ao leitor é *Usted*. Uma tradução rigorosa desse pronome pessoal para o português seria a forma de tratamento “O Senhor/A Senhora”. Opto, no entanto, pela forma “Você” por dois motivos: a semelhança fonética entre ambas as formas, a qual me permite manter a fluidez e a beleza do texto original; e o fato de parecer-me uma forma mais próxima do leitor brasileiro, menos dado às sutilezas próprias da língua castelhana em matéria de tratamento, pois leio o uso do *Usted* por parte de Chihuailaf, como uma estratégia para tingir de “solenidade” as suas palavras, e não como uma forma de estabelecer distâncias ou hierarquias, características que marcam o uso de “O Senhor/A Senhora” no Brasil.

⁵ “¿Cuánto conoce usted de nosotros? ¿Cuánto reconoce en usted de nosotros? ¿Cuánto sabe de los orígenes, las causas de los conflictos de nuestro pueblo frente al Estado nacional? ¿Qué ha escuchado del pensamiento de nuestra gente y de su gente que –en la búsqueda, antes que todo, de otras visiones de mundo que siempre enriquecen la propia– se ha comprometido con el entendimiento de nuestra cultura y de nuestra situación?” (CHIHUAILAF, 1999, p. 10).

Apesar de não se equiparar ainda ao volume de informações acerca da cultura “chilena-ocidental”, encontra-se hoje, com relativa facilidade, no universo da *web*, uma grande quantidade de informações e dados específicos da cultura, da língua e do pensamento mapuche. Entendo, no entanto, que a interrogante lançada pelo poeta não caminha precisamente na intenção de mensurar a informação que se possa ter, mas de colocar o interlocutor em posição de obter alguma compreensão acerca de sua cultura, que só o conhecimento pode trazer. Não se trata, contudo, de um conhecimento obtido pela manipulação de um objeto alheio, processado apenas pela via intelectual. Trata-se de conhecer o *kimün*⁶ pela via da observação levada a cabo durante a sua vivência.

Motivado por essa busca, faço da produção desta tese um exercício experimental, no sentido de vivenciar as formas de construir conhecimento na cultura mapuche. Sigo, então, o ritual da conversação por etapas: faço uma apresentação, saúdo, entrego a mensagem, para logo, na parte tradicionalmente reservada para a documentação, situar a palavra de Chihuailaf na contemporaneidade. Escrever a partir da gestualidade de um *niüttram* torna-se uma maneira de dialogar com o texto e a poética de Chihuailaf, a partir dos pressupostos do seu pensamento e gestos, em lugar de analisá-los enquanto objeto estranho ao fazer da cultura dominante.

Defendo, dessa maneira, a ideia de que esse exercício de escuta pode revelar tanto possibilidades de questionamento do discurso oficial, como uma via para a superação de pressupostos enraizados em relação ao conflito do Estado chileno com o povo Mapuche, quanto outros caminhos para o exercício de crítica literária, a partir da ideia de “conversar com” em lugar de “analisar/discorrer sobre”. Tento seguir uma rota de “desobediência”⁷ epistêmica e entrar nas formas de pensar produzidas por um poeta provindo de uma cultura do Sul (MIGNOLO, 2010; DUSSEL, 2015), para, a partir delas, compreender essa mesma cultura, no intuito de entender formas arraigadas, embora silenciadas na minha própria cultura de origem.

⁶ Como dito anteriormente, trata-se, o *kimün*, do conhecimento mapuche. Na medida em que vou escutando e dialogando com a palavra do poeta nesta tese, vou apresentando variados traços a seu respeito, de tal maneira que eu e o leitor possamos ir compreendendo o pensamento e os gestos da arte da palavra de Chihuailaf.

⁷ Penso ser pertinente utilizar neste momento o termo “desobediência epistêmica” empregado por Mignolo (2010), para referir-me à minha busca por formas de pensar diversas daquelas impostas pela tradição moderna na qual me formei enquanto professor e investigador da literatura. O termo, no entanto, perde eficácia para traduzir as atividades referidas à produção de reflexões levadas a cabo hoje por pensadores indígenas na América Latina. A razão dessa ineficácia se encontra, para mim, no valor semântico do vocábulo “desobediência”. Substantivo provindo do verbo “desobedecer”, implica o termo no reconhecimento de uma série de regras, ordens, prescrições emanadas de alguma autoridade superior, as quais uma pessoa ou um grupo de pessoas se recusaria a seguir. Trato, no entanto, de compreender um grupo humano que busca formas de dizer nascidas dos seus entendimentos e não impostas por uma autoridade superior; formas reconhecidas como as mais apropriadas para expressar a sua visão de mundo. Nessa compreensão, penso que seria mais exato falar de “autonomia epistêmica”, termo que comporta a ideia de aptidão ou competência para se autogerir, valendo-se dos seus próprios princípios e meios.

Nos caminhos que fui percorrendo ao longo desses dois últimos anos em particular⁸, à procura de perguntas que pudessem me auxiliar na compreensão de uma forma de pensar e de conceber o mundo diversa daquela na qual cresci, fui me deparando com uma história “invadida” e “infiltrada” por outra história, a de um silenciamento: aquele sobre o qual Chihuailaf vem conversar ao trazer o seu *Recado*. Embora diga falar da memória da sua infância e não de uma sociedade idílica e apesar de ter afirmado em numerosas oportunidades em entrevistas em meios impressos, digitais e audiovisuais que não se considera um porta-voz do seu povo, haja vista as muitas opiniões, interesses e estratégias que povoam a diversidade que constitui o povo Mapuche, a sua trata-se de uma voz particularmente reconhecida como uma das vozes fundantes da atual produção literária e de pensamento, não apenas do seu povo, mas ainda dos povos originários no Chile e na América Latina. Uma refundação, se pensarmos tanto na idade milenária desses povos quanto no recalque ao qual foram relegados durante séculos. Refundação que significa retomada e evidenciação da palavra enquanto *fonte da oralidade* que vive, se transmite e se recria nas comunidades⁹, e hoje também nas cidades, junto aos mais velhos.

Uma refundação liderada e pensada por homens e mulheres pertencentes aos povos originários, ligados não apenas a variados âmbitos do fazer “intelectual” institucionalizado, mas ainda àqueles espaços tradicionais do saber ancestral. Uma refundação voltada para o futuro, mas olhando, no presente, o passado.

Historiadores como José Bengoa (2000) e Jorge Pinto Rodríguez (2003) colocam como início desse ciclo expansivo de emergência das culturas indígenas na América Latina a década de 1980, expansão que se aprofunda na década seguinte, a de 1990, e continua seu fluxo até os dias atuais. Bengoa (2000) nos mostra um cenário no qual os indígenas, que teriam permanecido aparentemente silenciados, ou esquecidos, irrompem, com as suas antigas identidades, na chegada do continente à contemporaneidade. Em que pese a expansão paulatina das esferas de

⁸ Mais adiante, no Capítulo 2, antes de “escutar a mensagem de Elicura”, falo sobre o processo anterior aos últimos dois anos e de como delimitei a minha pesquisa e a produção da tese à palavra de Chihuailaf e à escuta do seu *Recado*.

⁹ Segundo o último Censo (2017), a maior quantidade do povo Mapuche encontra-se na cidade de Santiago, longe da tradicional vida no campo, em meio à terra. Esse fator, embora tenha trazido evidentes mudanças tanto no discurso quanto na sua produção artística na atualidade, não tem retirado completamente o sentido de “fonte” e de “comunidade” sobre o qual continuam a reconstruir a sua identidade. O conceito de “território”, apesar de estar fortemente ligado à luta pela recuperação das terras dos ancestrais, também reside na palavra e no corpo, os quais, junto à palavra dos mais velhos, carregam na memória e na ação de conversar sobre ela, o motor da luta pelo reconhecimento e pela autonomia. Como o leitor poderá constatar, nesta tese, defendo a ideia de que é precisamente essa fonte a que Chihuailaf retoma, para construir seu discurso de (re)fundação da arte da palavra mapuche. Sobre o Censo 2017, conferir: <https://datosabiertos.ine.cl/dashboards/20568/censo-2017/> ; <https://historico-amu.ine.cl/genero/files/estadisticas/pdf/documentos/radiografia-de-genero-pueblos-originarios-chile2017.pdf>. Último acesso em: 23 dez. 2019.

atuação, as atividades ligadas ao uso da palavra encontram-se entre os primeiros campos de agenciamento. E dificilmente teria sido de outra maneira. Vêm de longas datas as tradições orais dos povos indígenas no continente e no mundo.

No entanto, apesar da força de visibilidade que esses agenciamentos tomam a partir da emergência indígena nos inícios da década de 1980, a ideia de uma produção de pensamento traduzida em subversão cultural não é nova na América Latina. Walter Mignolo (2010), ao tratar do conceito de “colonialidade” de Aníbal Quijano, essa entendida como a parte invisível e constitutiva do poder colonial e da modernidade, veiculada pelas matrizes da epistemologia, da hermenêutica e dos valores estéticos que a Europa impõe aos territórios e aos povos colonizados, traz, por exemplo, a figura de Guamán Poma de Ayala. Esse cronista de sangue inca, nascido no Vice-reinado do Peru, escreve, entre o fim do século XVI e início do XVII, *A nova corônic e bom governo*¹⁰, cujo argumento se centra na ideia de que seria necessário, antes de se ter uma crônica sobre as Índias escrita pelos castelhanos, contar com a crônica da civilização andina anterior ao contato, para poder, dessa maneira, complementar e aprimorar aquelas produzidas pelos missionários e homens de letras, sob a alegação da carência de tais textos por parte dos indígenas. Nesse movimento, claramente interessado em um desprendimento da produção de pensamento, Guamán Poma de Ayala assume a cristandade dos indígenas antes da chegada dos castelhanos: um jogo que antecipa em mais de três séculos a subversão da produção literária indígena atual, entendida não como uma negação daquilo que não pode mais ser negado, mas sim como uma habilidade para utilizar técnicas ou estratégias usadas pelos grupos dominantes, para, no espaço da apropriação, reorganizar as hierarquias impostas (MIGNOLO, 2010).

A busca por espaços e formas próprias de dizer, desprendidas da cultura dominante, tem, portanto, longa tradição na América Latina. Esta tese centra-se, como dito, na história, no pensamento e na gestualidade presentes na palavra de um poeta mapuche. Em um caminho de afunilamento, então, dirijo o olhar para o contexto de produção dessa palavra e desse pensamento em particular¹¹.

¹⁰ Recomento, além da obra de Mignolo (2010), a leitura do Capítulo VI, “La subversión del texto escrito en el Área Andina (Guamán Poma de Ayala, J. M. Arguedas), de *La voz y su huella*, obra de Martín Lienhard, indicada nas referências desta tese (LIENHARD, 1976, p. 115-146).

¹¹ Além do povo Mapuche, no caso do atual Chile, outros povos compõem o segmento dos povos originários no país: os povos Aymara, Quechua, Kolla, Atacameño e Diaguita se localizam no espaço geográfico e cultural que Luis Lumbreras (1981) chamou de Área Cultural Andina e Gordon Brotherston (1997) chama de Tahuantinsuyu, seguindo a divisão política e a nomenclatura utilizada pelos próprios povos originários. Essa área se estende ao longo da Cordilheira dos Andes, da fronteira com os antigos reinos *chibchas* pelo norte, até as cidades de Tucumán e Talca, pertencentes aos atuais Argentina e Chile, respectivamente, pelo sul. Em outro ponto geográfico e a uma distância aproximada de 3700 quilômetros do continente, encontra-se o povo Rapanui, originário da Isla de Pascua, situada na Polinésia. Por outro lado, no extremo sul do país, estão o povo Yagán e o povo Kawésqar. Habitantes

O povo Mapuche constitui-se, à chegada dos castelhanos no século XVI, no maior contingente indígena no território que hoje se conhece como o Chile¹²: um milhão de pessoas, segundo Bengoa (1996), formam esse grupo humano, número que, de acordo com o historiador, faz pensar em uma organização social ou em variados grupos bem constituídos em torno a diversas organizações sociais, todas confluentes entre si. Afirma Bengoa (1996) haver algumas evidências que demonstrariam a existência de uma cultura que já poderia nomear-se como mapuche, por volta dos anos 500 e 600 a.C. No entanto, para o historiador mapuche Juan Ñanculef (2016) a datação cultural do seu povo supera os 12 mil anos, sendo o ano de 12007 do *rakin txipantuwe*, o calendário mapuche, aquele da chegada dos castelhanos.

Dados lançados pelo último Censo do ano 2017¹³ dão conta de um percentual significativo de presença mapuche no país: 9,9% da população do Chile se reconhece e se declara mapuche. Mais de um milhão e 700 mil pessoas, das quais 35% moram na Região Metropolitana, cidade de Santiago, capital do país. Esse percentual supera os 18% de mapuche que ainda habitam na região de La Araucanía, tradicional centro histórico, político e cultural do povo Mapuche.

Números que são, certamente, produto do movimento político e social promovido pelo povo Mapuche, de mãos dadas com os movimentos que marcam a emergência indígena em todo o continente latino-americano. Mas, volto à ideia de refundação, ampliada agora para a de

milenários da zona compreendida entre o Canal Beagle e o Cabo de Hornos os primeiros, são hoje considerados o povo originário situado na zona mais austral do mundo. O Kawésqar, por sua vez, é um dos poucos povos originários no mundo a utilizar uma língua isolada, cujo nome é o mesmo com o qual eles se autodenominam e que poderia ser traduzido como “pessoa” ou “ser humano”. Os Selk’nam, moradores milenares da ilha grande de Tierra del Fuego, são hoje considerados como um povo totalmente assimilado e quase extinto, o qual ainda sobrevive em regiões austrais da Argentina. Poetas como Pedro Humire, pertencente ao povo Aymara, Mata-Uiroa Manuel Atan, do povo Rapanui e Keyuk Yantén, poeta e cantor de *rock*, agenciador da preservação da língua *selk’nam*, conformam, além de outros, de diversas maneiras, o quadro do fazer literário indígena no Chile. Diferenciam-se esses autores de algumas iniciativas de retomada tanto das línguas *selk’nam* e *yagán*, quanto das narrativas produzidas e transmitidas pela tradição oral desses povos originários, e da produção poética de autores da cidade de Punta Arenas, no extremo sul do Chile, os quais têm se proposto a reconfigurar a memória do genocídio indígena da Patagônia Austral, pelo fato de serem indígenas que fazem das experiências próprias e daquelas dos seus respectivos povos as formas e os sentidos que compõem a sua produção literária: uma literatura de autoria indígena.

¹² O povo Mapuche, porém, não habitava nem habita apenas parte do atual território chileno, mas também uma grande porção de terras hoje consideradas argentinas: Wallmapu é o nome que dão os mapuche às extensões territoriais compreendidas entre o rio Limarí pelo norte até o arquipélago de Chiloé pelo sul, no atual Chile, e da latitude sul de Buenos Aires até as terras da Patagônia, na atual Argentina. Uma vasta extensão de terras a ambos os lados da Cordilheira dos Andes, hoje diminuídas pelas políticas reducionistas dos dois Estados, as quais têm provocado uma redistribuição da população mapuche atual (BENGOA, 1996; CAYUQUEO, 2017). Por uma questão estratégica, no entanto, restrinjo a maior parte do conteúdo desta tese ao fazer literário de autores mapuche moradores no atual Chile, embora em alguns momentos traga, também, exemplos de autores do lado argentino do Wallmapu.

¹³ Conferir: <https://radio.uchile.cl/2018/05/04/ine-entrega-nuevos-resultados-de-censo-2017/>; <https://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2018/05/08/censo-2017-en-la-rm-vive-casi-el-doble-de-mapuches-que-en-la-araucania/>

uma “refundação cíclica” da identidade cultural mapuche; de uma continuidade (in)interrupta da busca do povo Mapuche pela construção, transmissão e reconstrução das matrizes de pensamento, linguísticas, históricas e territoriais, processo cíclico por meio do qual têm ido e vão (re)definindo a sua identidade como povo e cultura.

“Voltar ao ‘princípio da palavra’, neste tempo em que as utopias estão soterradas, ou desaparecidas” é o que propõe Elicura Chihuailaf em diversas palestras, entrevistas e intervenções públicas. Voltar, retornar, para encontrar, no retorno, o futuro. Premissa motriz do povo Mapuche, que o poeta sussurra nos versos que dizem:

Para que então o desejo
de dizer tudo
se, como em um tecido, o agora
– no tempo circular –
existe e se completa
com as linhas de ontem
e de amanhã?
Assim nos diz o tempo que sonha,
que nos sonha, que sonhamos.¹⁴

Um tempo circular que traz no agora, feito de presente, passado e futuro, uma gama inespecífica de vozes emergidas das diversas realidades, dos interesses variados e dos olhares múltiplos que conformam hoje, como antanho, a palavra mapuche. A primeira manifestação literária de autoria mapuche, no século XX, ocorre no ano 1939, com a publicação do *Cancionero Araucano*, de Anselmo Quilaqueo Curaqueo. Trinta anos depois, em 1969, Sebastián Queupul Quintramil publica *Poemas mapuches en castellano*, primeiro texto literário em *doble registro*, termo cunhado por Iván Carrasco (1991), para falar de uma estratégia que se vale da inclusão das duas línguas, o mapuzugun e o castelhano, como meios de expressão poética. Poetas como Leonel Lienlaf e Elicura Chihuailaf a retomarão como estratégia discursiva, a partir das décadas de 1970 e 1980. Junto a Queupul, então, Lienlaf e Chihuailaf fundam uma estética literária que nasce do cruzamento de duas línguas, a qual não se restringe ao âmbito meramente idiomático, mas busca “criativas interseções entre o código escrito e o domínio da oralidade” (CÁRCAMO HUECHANTE, 2010, p. 41).

Esse vínculo orgânico com a língua mapuzugun vai, no entanto, muito além do simples fato da fluência ou não fluência que nela possam ter os poetas e escritores mapuche. Nem depende dela, pois significa um “compreender de acordo” com a visão de mundo que ela transmite. Assim, a partir da observação dos movimentos de rotação e de translação da *Ñuke*

¹⁴ “¿Para qué entonces el deseo / de decirlo todo / si, como en un tejido, el ahora / -en el tiempo circular- / existe y se completa / con las hebras del ayer / y del mañana? / Así nos dice el tiempo que sueña, / que nos sueña, / que soñamos”. (CHIHUAILAF, 2008, p. 129).

*Mapu*¹⁵, chamados de *chiñküiz mapu* e *tüway mapu*, nasce a teoria dos ciclos que nos permite compreender que o futuro está atrás de nós, e não adiante, nem muito menos em linha reta (ÑANCULEF, 2016). Metaforizando essa concepção do mundo e do conhecimento, a partir da própria experiência, ou seja, do conhecimento orgânico que da vida o poeta tem, Chihuailaf, logo no primeiro parágrafo do *Recado*, narra:

Durante os dois meses antes da versão final do presente livro, muitas vezes me lembrei das andanças junto a meu irmão Carlitos nos bosques milenares da terra dos meus avós, na minha comunidade. Sabíamos aonde íamos, aonde tínhamos de chegar, mas as folhas do outono ou a neve do inverno e, sobretudo, a emaranhada vegetação da primavera costumavam ocultar as frágeis pegadas que nós mesmos deixáramos. Assim, muitas vezes tivemos que voltar ao ponto de partida e refazer o trajeto.¹⁶

Desse entendimento do “andar em círculo” não como uma caminhada estéril, uma entropia negativa, mas sim como uma trajetória que pode vir a ser aquilo que um dia foi, mas de outra maneira (ÑANCULEF, 2016) é, então, que o “agora” se entende como um “presente contínuo”, no sentido de uma permanência, que feita de instâncias de presente, tanto hoje, quanto ontem e amanhã, tem feito da palavra uma ferramenta ou uma arma, a depender das circunstâncias. Sempre à procura de uma reciprocidade fundada no ato de escutar. Uma luta travada desde a chegada dos castelhanos. Intensificada com a formação do Estado chileno, no século XIX. Nutrida de diversas movimentações e iniciativas durante o século XX. Aparentemente interrompida pelas forças reacionárias desatadas no período da ditadura militar. Reafirmada, então, com a chegada da democracia no final da década de 1990. E volta a retomar perante a ausência de verdadeira intenção e capacidade de escuta por parte dos novos representantes “democráticos” do Estado chileno.

Conhecidos foram os Parlamentos¹⁷ que o povo Mapuche celebrou com a coroa espanhola: o primeiro em Quillín, em 1641, no qual, segundo Bengoa (1996), os castelhanos foram surpreendidos com a habilidade de oratória dos *lonko*, e o último em Negrete, em 1793. Essa mesma disposição para “parlamentar” continuou com a independência do Chile e a

¹⁵ A Terra.

¹⁶ “Durante los meses que la versión final del presente libro, muchas veces recordé mis andanzas junto a mi hermano Carlitos en los bosques milenarios de la tierra de mis abuelos, en mi comunidad. Sabíamos adónde íbamos, adónde teníamos que llegar, pero las hojas del otoño o la nieve del invierno y, sobre todo, la emmarañada vegetación de la primavera solían ocultar las débiles huellas que nosotros mismos habíamos dejado. Así, muchas veces tuvimos que volver al punto de partida y rehacer el trayecto.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 9).

¹⁷ “As cerimônias conhecidas como ‘parlamentos’ serão o resultado de um processo dialético na interação mapuche-espanhol e posteriormente com as repúblicas. Essas cerimônias farão parte do espaço próprio de uma sociedade segmentária, na qual se realizarão as alianças e as negociações etnopolíticas, que os mapuche chamavam *koyang* desde tempos imemoriais. Essa instância não será apenas um instrumento circunstancial, mas responderá a um mecanismo lógico, próprio de uma sociedade não centralizada, em cujo espaço se articulará a política e a diplomacia.” (CONTRERAS PAINEMAL, 2007, p. 11).

fundação do novo estado-nação e em 1825 se celebra o Parlamento de Tapihue. No ano 1989 celebra-se o Pacto de Nueva Imperial, parlamento entre as lideranças mapuche e o então candidato à presidência Patricio Aylwin, resultando dele um documento escrito. Mas os *weipife*, *weipin* e *werken*¹⁸ não têm estado ausentes da construção da história mapuche não contada pela oficialidade, lançando mão da riqueza descritiva do mapuzugun.

Assim, Luis Cárcamo Huechante (2010) discorre sobre o crescente grau de autonomia alcançado pela produção literária dentro do povo Mapuche, a partir da década de 1980, a qual não apenas reflete vasto conhecimento do cânone ocidental por parte desses produtores de palavra e de pensamento, mas também tem se traduzido em uma estratégia de apropriação, reformulação e transformação das práticas letradas não indígenas (SAN JUAN, 2016). Para Cárcamo Huechante (2010), a autonomia se constitui em uma categoria “cosmopolítica” que inclui lideranças políticas junto a produções culturais e de pensamento.

Mas os poetas mapuche também têm contribuído para a construção de um metatexto mapuche, no qual se inclui o pensamento crítico-literário. Assim, Ariel Antillanca e César Loncón (1998), subvertendo hierarquias, analisam a forma em que o povo Mapuche tem sido tratado na literatura produzida por autores não indígenas, reivindicando o terceiro espaço, deixado vazio, entre o mito e a realidade. Jaime Huenun (2010) evoca uma longa tradição mapuche de intervenção na escrita, a partir do uso do gênero epistolar. Para o poeta, quiçá seja hoje a escrita “o instrumento cultural que melhor canaliza – e ao mesmo tempo altera e dinamiza – a memória política, social, histórica e estética da sociedade mapuche” (HUENUN, 2010, p. 275). Victor Cifuentes e Jaime Huenun não apenas têm compilado material poético mapuche em antologias, mas também têm reivindicado o mapuzugun como língua literária, por meio do seu trabalho como criadores-editores (CÁRCAMO HUECHANTE, 2010). Outros poetas, como Maribel Mora Curriao e Leonel Lienlaf também têm exercido importante atividade crítica. Os trabalhos de Mora Curriao são de grande valia para o exercício de escuta que tento realizar para a produção desta tese.

Nesse contexto, Elicura Chihuailaf tem se mostrado como apoiador, pensador da literatura, agenciador de encontros e de diálogos. No ano 2000, publica *Recado confidencial a los chilenos*, editado pela LOM Ediciones, com a 2ª edição em 2015. Nele reafirma um conceito ao qual se referira em produções e intervenções públicas anteriores: o de *oralitura*. Um termo que não pode reduzir-se à mera junção de literatura e de oralidade, como se tratasse de uma literatura oral, porém impressa em uma página escrita. No *Recado*, Chihuailaf esclarece:

¹⁸ Historiadores, oradores e mensageiros.

Esta é a nossa palavra já escrevendo-se, mas do lado da oralidade –*oralitura*, dizemos seus *oralitores*–. A palavra sustentada na memória, movida por ela, *do falar da fonte que flui nas comunidades*. A palavra escrita não como um mero artifício linguístico (não me refiro à função de artifício que toda linguagem contém permanentemente), mas sim como um compromisso no presente do sonho e da memória. O mapuzugun, o falar da Terra, um idioma aglutinante e declinável, conformado pelos seus respectivos dialetos e idioletos, como o castelhano, como todos os idiomas do mundo.¹⁹

O conceito dá conta de um sentir que acompanha o fazer de tudo que se faz: aquele da presença permanente dos mais velhos, portadores da experiência, que continuam sendo a maior e primeira fonte “bibliográfica” para Chihuailaf e para muitos pensadores mapuche. *Oralitura*, então, não implica apenas estratégias por meio das quais as formas da oralidade adquirem formas que povoam a página escrita. Em que pese a presença inegável dessas marcas no *Recado* de Chihuailaf, a convicção do poeta de não ter acessado plenamente a literatura baseia-se não em uma falta, mas em um acréscimo, uma marca de diferença: escrever junto a essas fontes que são a memória dos mais velhos significa assumir a escrita não como um artifício, mas como a produção de uma linguagem que emana da vivência, do exercício de escutar os mais velhos, mas também escutar-se, na busca pela compreensão do mundo por meio da sua observação atenta.

Nunca aceitei em mim o fato de ser um literato, pois um literato é capaz de escrever sobre aquelas coisas que não conhece, investigando. Eu falo daquilo que vivi, da visão de mundo que aprendi escutando os meus mais velhos. Já não pertencço mais à oralidade, mas também não entrei totalmente na literatura. Sou um *oralitor*, um espaço vazio que não tinha nome, entre a oralidade e a literatura,

ouço dizer Elicura Chihuailaf. Não se encontra isolado, porém, na sua produção poética e na sua busca pelo entendimento da palavra que produz. Junto ao termo *oralitura*, cunhado por ele, encontram-se os termos “poesia *champurria*”, de Huenun²⁰, e “poesia *mapurbe*”, de David

¹⁹ “Esta es nuestra palabra ya escribiéndose, pero al lado de la oralidad –‘oralitura’, decimos sus oralitores–. La palabra sostenida en la memoria, movida por ella, desde *el hablar de la fuente que fluye en las comunidades*. La palabra escrita no como un mero artifício lingüístico (no me estoy refiriendo a la función de artifício que todo lenguaje contiene permanentemente), sino como un compromiso en el presente del sueño y la memoria. El mapuzugun, el hablar de la Tierra, un idioma aglutinante y declinable, conformado por sus respectivos dialectos e idioletos, como el castellano, como todos los idiomas del mundo.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 59, grifo itálico nosso).

²⁰ Huenun se apropria do adjetivo *champurria* com o qual são chamados, no sul do Chile, os mapuche filhos de pai ou mãe chilenos, para criar o termo “poesia *champurria*” em relação a uma poética que, segundo ele, traz e propõe uma visão produto de um “viver entre línguas”, um bi ou um plurilinguajamento. “Se bem escrevo na variante chilena do castelhano, uma língua franca que no Sul do Chile tem ainda incrustações do *tsézugun*, (variante do mapuzugun do zona mais ao sul, *willliche*) de um alemão lacunar e de um vocabulário arcaico provindo do processo de conquista, em alguns dos meus livros o mapuzugun e o *tsézugun* se amalgamam com o espanhol, propondo uma visão *champurria* ou mestiça da realidade, da história e da linguagem” (HUENUN, em entrevista concedida a um meio virtual em 2018, parêntese nosso). Disponível em: <https://www.fundacionlafuente.cl/jaime-luis-huenun-poeta-todo-lenguaje-literario-es-politico/>. Acesso em: 3 jul. 2019.

Aniñir²¹. Tampouco se trata o seu *Recado* de uma expressão textual isolada nem no conteúdo que pretende transmitir nem na sua qualidade metatextual. A sua poesia, o seu fazer literário bem poderia se compreender e ler dentro da variada gama em que se constitui a produção de palavra mapuche hoje. O *Recado* de Chihuailaf se apresenta, assim, como uma produção que traz no seu organismo interno a própria marca da pluralidade característica da identidade mapuche. É o próprio *oralitor* quem ensina:

A estrutura da *Nvtram*, Conversação como arte, se a observarmos do lado ocidental que também nos habita, implicava em uma variedade ou soma de “gêneros literários” (aparentemente sem paralelo na cultura chilena): apresentação, saudação, mensagem propriamente tal e “documentação”.²²

Tratar-se-ia, então, o *nütram*, de um “gênero textual”, se tentássemos compreendê-lo pelo viés da linguística ocidental, baseada no pensamento bakhtiniano. Mas essa tradução ou adaptação não dá cabalmente conta do sentido dessa arte. Trata-se não apenas de uma conversação no sentido cotidiano do ocidente, mas de uma expressão de textualidade que comporta um rito: o ritual da conversação, na qual, mais do que o lugar que ocupem os interlocutores, o que vale é o que se tem a dizer e, principalmente, a capacidade daqueles de “escutar” o que se diz.

Por outro lado, a “circularidade” é um conceito basilar para a compreensão do mundo no *kimün*, metaforizada no *epew*²³ de *Txeng-Txeng* e *Kai-Kai*, as serpentes que travam uma luta cíclica pela predominância da terra sobre a água e da água sobre a terra. Nessa batalha cíclica não há vencedor, a não ser o equilíbrio garantido pela luta em si (ÑANCULEF, 2016). A cor azul, o *kallfy*, por sua vez, é a representação de toda essa ideia de circularidade, da possibilidade de se voltar sempre ao início, mas fazer dele uma retomada. Assim, o *nütram*, enquanto ritual, significa a possibilidade permanente da conversação, do escutar na conversação. Por essa razão,

²¹ Aniñir é precursor da “estética *mapurbe*”, uma visão poética que emerge do ponto de vista daquele mapuche que vive a realidade dos grandes centros urbanos, em especial a cidade de Santiago. Uma voz que se apresenta como a voz de um eu lírico produto de um mapuche nascido e criado no cimento da cidade metrópole (mapuche/urbe), *agóniko*, no meio da *mierdópolis*. “Acredito que a contribuição que tem feito a poesia *mapurbe* é que mostra uma realidade mapuche contemporânea. Essa poesia traz personagens que têm em comum a busca constante por referentes, pelo poder se olhar no outro. Têm um espírito vivo latente que é mapuche. Tem muitos mapuche, sim, que temos perdido essa parte espiritual. Mas o mapuche em geral é muito de compartilhar, e nesse compartilhar é que esse espírito latente vai se recuperando” (ANIÑIR em entrevista a um meio virtual em 2012). Disponível em: www.elhablador.com/entrevista20_aninir.html. Acesso em: 3 jul. 2019.

²² “La estructura de la *Nvtram*, Conversación como arte, si la observamos desde el lado occidental que también nos habita, implicaba una variedad o suma de ‘géneros literarios’ (al parecer sin paralelo en la cultura chilena): presentación, saludo, mensaje propriamente tal y ‘documentación’.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 95).

²³ Uma tradução pode ser a de “mito”, com a ressalva de que são esses relatos narrativas que se concretizam na vida cotidiana e não se consideram meras criações ficcionais, mas sim o relato transmitido pela oralidade de fatos que verdadeiramente ocorreram. Contudo, alguns *epew* podem também dar espaço para a imaginação criadora; aqueles que são apenas relatos, narrativas. Porém, o *epew* que pode se aproximar do mito é aquele que transmite uma narrativa fundacional.

o *nütram* nunca se dá por finalizado. Sempre se encontrará em aberto, como uma instância de encontro na qual podem se retomar e renovar os assuntos que interessam aos interlocutores.

Um terceiro conceito fundamental do *kimün* é o da “integralidade”. O *kimün* se apresenta, se apreende e se transmite como um todo integrado. Não podem dividir-se nem se separar os seus conteúdos por “assunto”, muito menos por disciplinas à maneira ocidental. “*Chumley ta wenu mapu, ka feley ta nag mapu*”, diz um dos ensinamentos fundamentais do *kimün*: tal como é acima, assim é embaixo (ÑANCULEF, 2016)²⁴. Nessa integralidade, os sonhos, *pewma*, constituem uma instância basilar para a observação, reflexão e construção do mundo, passado, presente e futuro. A via privilegiada para construir memórias do futuro. “Somos uma cultura dos *pewma*”, me diz Elicura Chihuailaf.

Todo esse *kimün* são os ensinamentos aos quais Chihuailaf dá o nome de “a Fonte”: a própria vida, a cultura na qual se está inserido. A memória, a oralidade, a vida do cotidiano, as observações que são recuperadas reflexivamente pelas *machi*, pelos *kimche*, pelos *weipin*²⁵, pelos líderes antigos, pelos mais velhos e por outros especialistas, nos *epew* e nos *pewma*²⁶, por meio do *nütram* (ÑANCULEF, 2016).

A partir de todos os pressupostos apresentados, escrevo esta tese, então, no intuito de escutar o *Recado confidencial a los chilenos* e a própria figura autoral de Elicura Chihuailaf como instâncias (re)fundacionais na literatura mapuche produzida na contemporaneidade. O *Recado* de Chihuailaf pode ser lido, portanto, como uma produção literária ou *oraliterária* e histórica que, ao tempo em que reproduz e atualiza um exercício cardinal da cultura mapuche, o *nütram*, se constitui um produto cultural que reproduz e atualiza um conhecimento milenar.

A figura autoral de Elicura Chihuailaf se apresenta como “o poeta do diálogo”. Não um *werken*, um *weipin*, um *weipife* ou um *ülkantufe*²⁷, mas uma presença que amalgama todos esses territórios simbólicos. Uma autoria que faz da sua voz, feita de palavras escritas nas beiras da oralidade provinda da Fonte, um interlocutor que nos convida, no *nütram Recado confidencial a los chilenos*, a refazer o caminho e escutar:

Conversemos, lhes peço. Na ternura dos nossos ancestrais temos toda uma sabedoria para ganhar.²⁸

²⁴ Desse princípio se origina, portanto, a ideia de que o *epew* não é apenas um mito, no sentido vulgar da palavra, mas carrega o valor de grandes metáforas de ensino. A busca pelo equilíbrio está, assim, no *epew* de *Txeng-Txeng* e *Kai-Kai*, mas a ação concreta de expressar o seu sentido só pode materializar-se no ritual: do mito ao rito (ÑANCULEF, 2016).

²⁵ *Machi*: autoridade espiritual; *Kimche*: sábio, conhecedor; *Weipin*: orador.

²⁶ Sonho. No Capítulo 1, trato da importância capital do Sonho na cultura mapuche e na obra de Chihuailaf.

²⁷ *Werken*: mensageiro; *Weipin*: orador; *Weipife*: historiador; *Ülkantufe*: cantor, poeta.

²⁸ “Conversemos, les pido. En la ternura de nuestros antepasados tenemos toda una sabiduría por ganar.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 13).

Mas, enfrentado à realidade deste texto que pretende empreender a tarefa de falar de aspectos do pensamento e da luta da minha gente, como fazê-lo?: Escutando –me dizem–, para que você escute, a palavra dos mais sábios.²⁹

O convite, no entanto, não traz em si os elementos e as estratégias com os quais Chihuailaf irá, ao longo do percurso ritual, me surpreendendo. À medida que avanço pelas páginas dessa conversação, percebo que o poeta faz do *Recado* um *nütram* que, embora em muito reproduza as formas ancestrais da arte da conversação mapuche, também a atualiza para, a partir das condições históricas de produção em que se vê inserido, oferecer-nos a sua voz como uma entrada para o início de um diálogo transcultural de saberes, na busca pela construção de um Estado plurinacional.

Há, portanto, uma continuidade temática: a luta pela restituição das terras usurpadas, a busca de um reconhecimento como povo portador de uma identidade diferenciada enquanto povo originário, a retomada da língua mapuzugun continuam na pauta de reivindicações presentes nesse *nütram*, da mesma maneira em que estiveram presentes desde as primeiras manifestações de resistência no início do século XX, 30 anos depois da derrota sofrida por parte do Estado chileno, em 1883. Nutre-se, porém, este *Recado*, de uma contemporaneidade tecida da relação sempre conflituosa e até agora não solucionada com a sociedade chilena e hoje também com a sociedade global. Do conflito, no entanto, como no *epew* de *Txeng-Txeng* e *Kai-Kai*, o que o poeta capta e retoma é o equilíbrio: entre as formas, entre as línguas, como modos de expressão de uma situação de interculturalidade, nem imigrante nem emigrante, mas migrante que vai-e-vem. Um *nütram* que senta as bases da conversação futura, aquela que se fazia antes, se fez após a sua publicação, se faz hoje e se continuará fazendo amanhã.

Uma conversação à qual sou também convidado. Por isso, tento, na maneira de produzir e organizar esta tese, dar conta de um exercício de escuta, que se traduza na busca por uma textualidade próxima do *nütram*. Uma textualidade aprendida das formas de dizer e de pensar do povo Mapuche, presentes no *Recado*. Um passo de desobediência epistêmica quanto às formas convencionais da academia e da crítica ocidentais.

A palavra mapuche, a palavra de Chihuailaf no *Recado* e as relações conflituosas entre o Estado chileno e o povo Mapuche, traduzidas em um silenciamento que, compreendo, também me afeta, são, então, as três grandes temáticas da conversação que estabeleço como uma resposta ao *Recado*, vinda do outro lado do muro invisível que tem separado o poeta e eu, as

²⁹ “Mas, enfrentado a la realidad de este texto que pretende acometer la tarea de hablar de aspectos del pensamiento y de la lucha de mi gente, ¿cómo hacerlo?: Escuchando –me dicen–, para que usted escuche, la palabra de los más sabios.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 22-23).

nossas culturas. Três corpos temáticos que, entrelaçados, servem como vetores de compreensão para os leitores. O entrelaçamento se deve ao entendimento de que não é possível ler o *Recado* de Chihuailaf desligado tanto da sua produção poética quanto do conflito no qual o seu povo se viu inserido há mais de dois séculos.

Assim, apresento a tese como uma macroestrutura composta de três vozes: a voz do crítico, a voz do cidadão chileno de carne e osso e a voz do leitor lírico. Todas essas vozes conformam, junto à voz do poeta e de todas as outras vozes convocadas no *Recado*, a macroestrutura da tese.

A voz do crítico comporta o que costuma se chamar de corpo da tese. Um texto em que, no intuito de continuar a conversação iniciada pelo poeta no seu *Recado*, tento reproduzir as formas do *nütram*, ao tempo em que apresento, discuto e defendo a minha visão acerca da produção em estudo. Assim, no Capítulo 1, “Apresentação: no horizonte da memória”, trato da história de vida do poeta, sempre entrelaçada com o seu percurso literário, o qual se imbrica, por sua vez, com a história de luta do seu povo; apresento a noção e a importância dos sonhos e da cor azul, tanto no *kimiin* quanto na poesia de Chihuailaf; discuto o conceito de *oralitura* cunhado pelo poeta e as suas implicações para o trabalho crítico, para a escuta que faço do *Recado*; para logo discutir a presença da conversação no cotidiano e o valor do *nütram* como fonte de conhecimento.

No Capítulo 2, “Saudação: do andar diverso das palavras”, trato da diversidade e da capacidade de adaptação da produção da palavra mapuche: a diversidade dos modos de expressão ancestrais, as fricções e deslocamentos constitutivos da arte da palavra mapuche atual, entre os quais a ideia de *oralitura* e a pluralidade de temáticas, realidades e visões de mundo em que se constitui esse fazer, produto da própria pluralidade da cultura mapuche; falo também dos gestos da fala metaliterária produzida entre os pensadores mapuche. Antes de dar continuidade ao próximo capítulo, trato, de igual forma, do organismo interno do *nütram* enquanto arte da conversação.

No Capítulo 3, “Mensagem: escutar o *Recado* de Elicura”, volto a reproduzir o funcionamento interno do *nütram*, para dialogar diretamente com o poeta, por meio do uso do vocativo. Trato das diferentes vozes que compõem o texto, ao tempo em que reflito sobre a ideia das duas pacificações, dos mapuche e dos chilenos, com a qual Chihuailaf me provoca; realizo um exercício poético experimental de escuta da língua mapuzugun presente no *Recado*; trato de compreender de que maneira e em que medida tem se dado o processo de apagamento da chilenidade profunda defendida por Chihuailaf sob o nome de “formosa morenidade”. Para finalizar o capítulo, em uma tentativa de seguir os passos dos modos de expressão escrita

tradicional da palavra mapuche, endereço uma carta ao poeta, na qual reflito sobre o estado das coisas hoje, ao tempo em que pondero as possibilidades de se pensar e de se construir um novo mundo, centrado em uma concepção do bem-viver.

No Capítulo 4, “Documentação: a contemporaneidade ancestral do *Recado*”, trato do encontro entre as formas tradicionais da arte da palavra mapuche, as formas que hoje essa arte produz e as formas pelas quais diversos autores, indígenas e não indígenas, buscam na atualidade novas vias de expressão literária, novos olhares e novas preocupações, assim como das ações efetivadas pelo poeta na rede mundial eletrônica com vistas a difundir a sua palavra. As Considerações Finais ganham o nome “Até aqui chegou”, baseado na frase *Fentepun*, fórmula tradicionalmente empregada para dar por “encerrado” qualquer discurso ou conversação (ÑANCULEF, 2016), com a clareza de que não se tem dado por finalizado o assunto, pois sempre, como em tudo na cultura mapuche, é possível retomar os assuntos. Sempre haverá pontos que não se deixaram alinhar por completo.

A segunda voz, a do cidadão chileno de carne e osso, apresento-a por meio de uma dinâmica textual em que pretendo situar o leitor dentro do conflito que ainda vive o povo Mapuche com o Estado chileno. Mas também na forma em que a palavra se constitui ainda em meio de expressão dessas demandas. Numerosos são e têm sido historicamente os meios de comunicação e as estratégias discursivas do mapuche como ferramenta de luta (GUTIÉRREZ, 2014). Hoje, a rede mundial eletrônica se apresenta como uma plataforma de visibilidade da qual os mapuche têm sabido se valer. Por ser uma das que se mantém atualizada com maior frequência, opto pela página *Mapuexpress* como plataforma de leitura na busca por me informar diariamente sobre o processo desse conflito e de toda essa movimentação da palavra no Chile e na Argentina, o território do Wallmapu. Por esse motivo, o leitor se defrontará sem prévio aviso, com caixas de textos que se infiltram na voz do crítico, corpo da tese, para mostrar notícias lidas *on-line*. Não se trata, a rigor, de um seguimento em tempo real, mas de uma compilação de notícias levantada no intento de não perder de vista o fato de estarmos tratando de um *Recado* cujo principal objetivo é sensibilizar os chilenos e as chilenas de carne e osso a respeito não apenas da cultura do povo Mapuche mas, ainda e talvez principalmente, da parte que lhes cabe no conflito provocado pelo Estado chileno há mais de um século.

Por meio da voz do leitor lírico, por sua vez, busco conectar a crítica literária e a fruição estética. Sem deixar, no entanto, de refletir acerca das conexões entre o *Recado* e a produção de um poeta ativista, comprometido com a causa do seu povo. Assim, começo muitos capítulos e subseções com a apresentação de poemas lidos no livro *De Sueños Azules y Contrasueños*, editado pela Editorial Universitaria, em Santiago do Chile, em 1995, e pela Huerga & Fierro

Editores, em Madri, em 2002. Às duas colunas, em *doble registro*, segundo I. Carrasco (1991), que compõem todo o livro do poeta azul, acrescento a terceira, com a minha tradução livre do poema que apresento. Contudo, textos poéticos, imagens e cantos mapuche recolhidos de outros textos, tanto de Chihuailaf quanto de outras fontes, aparecem em outras subseções. Imagens apresentadas sem maiores explicações, mas dialogantes com as reflexões propostas ao longo da tese, compõem, também, essa voz do leitor lírico.

Antes de iniciarmos a conversação, dois esclarecimentos formais. Primeiro: numerosas iniciativas têm buscado uma forma de organizar a escrita da língua mapuzugun. Opto aqui pelo uso do Sistema Raguileo, pelo fato de ser uma organização levada a cabo por um falante da língua, membro do povo Mapuche, Anselmo Raguileo Lincopil. Mas também pelo fato de ter lançado mão do Dicionário da Agrupación Wixaleyñ, encontrado nas minhas pesquisas *online*, o qual usa esse sistema. No entanto, nem todas as palavras do mapuzugun com as que fui-me deparando, tanto na investigação quanto no *Recado* e nas produções poéticas de Chihuailaf, tinham entrada em tal dicionário. Nesses casos, mantive a forma empregada pelos autores e pelo poeta.

O segundo esclarecimento tem a ver com a escolha do material base para esse exercício de escuta. *Recado confidencial a los chilenos* foi editado pela 1ª vez em 1999, pela LOM Ediciones. Em 2015, a editora lança sua 2ª edição, que terá a 1ª reimpressão em 2016. Para a elaboração desta tese, optei por dialogar com a 2ª edição. Nela, o poeta, preocupado com “o estado das coisas”, após mais de um lustro da publicação do seu *Recado*, decide agregar um *werkv*³⁰, em que convoca outras vozes a unirem forças para a tarefa de informar e explicar a sociedade chilena acerca da gravidade da magnitude que o conflito tem tomado. Nela também inclui uma proposta, “uma resolução firme e duradoura” entre o Estado chileno e o povo Mapuche. Optei por essa edição ampliada, então, pelo peso do seu teor político, intensificado nos últimos meses pelo “estalido social” que vive o Chile desde 19 de outubro de 2019. Assim, no entendimento de ser o *nütram* um ritual, uma arte de conversar que supõe permanente continuidade, sigamos com a retomada desta nossa conversação.

³⁰ Mensagem.

KIÑE

APRESENTAÇÃO: NO HORIZONTE DA MEMÓRIA

Fvtranawel	Gran tigre Nahuelbuta	Grande tigre Nahuelbuta
<p><i>Kamapulen ñi pu chaw um ka ñi pu ñawe um kimlan tunte pu ñi wiñoafel fey mew ñi rakizwam amuley feyegvn mew weñagkvlen, welu kvmelen wilvf we kvyen reke Ñi ge um tripai fentren kvlleñu kalfvwigkul ka vlkantun kvpalei kamapu mew ñi tukulpan Iñchiñ taiñ pu che um mvleyimi feyti um zugulemyn tichi kamapu mapu mew Lafken Pewmapeym, feypimekeenew ti neyen Kalfvynawel.</i></p>	<p>Me encuentro lejos de mis padres y de mis hijas y no sé aún cuando volveré por eso mis pensamientos hacia ellos van tristes, pero claros como rayos de Luna nueva De mis ojos ya brotaron lágrimas abundantes y cordilleras y cantos vienen al horizonte de mi memoria Por nuestra gente estás ahí hablando en esa tierra lejana En el lago del Sueño, me está diciendo el resollar del Tigre azul.</p>	<p>Encontro-me distante dos meus pais e de minhas filhas e ainda não sei quando voltarei por isso meus pensamentos em direção a eles vão tristes, porém claros como raios de Lua nova Dos meus olhos já brotaram lágrimas abundantes e cordilheiras e cantos vêm ao horizonte da minha memória Por nossa gente estás aí falando nessa terra distante No lago do Sonho, me está dizendo o rugir do Tigre azul.</p>

(CHIHUAILAF, 2002, p. 54-55; tradução nossa)

“Encontro-me distante dos meus pais e de minhas filhas”, diz o poeta. A melancolia provocada pelo distanciamento, no entanto, longe de estagnar na tristeza exteriorizada, age sobre o espírito de Chihuailaf não apenas como estímulo, mas ainda como matéria com a qual lavra o poema. Assim, faz canto do sentimento e da compreensão de saber que, apesar da tristeza dos pensamentos que a eles dirige, ouve, nos diz, da voz do vento da outra cordilheira, aquela que “anuncia o voo dos Andes”³¹, que é precisamente por causa deles que se encontra longe. Trata-se, por sua vez, da causa do seu povo a causa dos seus seres queridos. Confunde-se, assim, a vida na casa familiar com a vida na comunidade, entrelaçadas as duas, também, com a vida no pertencer ao povo Mapuche: um pertencimento feito de palavras encontradas na história que se construiu e se constrói diariamente por meio do diálogo e da luta.

³¹ O território atual do Chile tem duas cordilheiras. A dos Andes e a da Costa, a qual se levanta entre o vale central e o Pacífico. A chamada cordilheira de Nahuelbuta corresponde a um tramo da cordilheira da Costa. Suas terras são parte do Wallmapu ancestral. Por isso, seu nome em mapuzugun significa “Puma grande”. Sobre essa cordilheira, a sua beleza, importância para a biodiversidade e a devastação que estão provocando no seu solo as plantações de eucalipto e pinho por parte de empresas florestais nacionais e internacionais, recomendo o documentário *La otra cordillera*. Realização do coletivo Bestias del Sur Salvaje, produzido por MVMT. Disponível no site *Mapuexpress*: <https://www.mapuexpress.org/2018/05/12/en-temuco-se-estreno-el-documental-la-otra-cordillera-sobre-invasion-de-plantaciones-forestales-a-la-cordillera-del-nahuelbuta/>. A frase entre aspas é dita no *Recado* pelo poeta, logo no início, ao falar sobre a particularidade que o habita dentro da pluralidade que significa ser mapuche.

A rememoração dos pais e das filhas se amplia, assim, para a lembrança de “nossa gente” trazida pelo rugir do tigre Nahuelbuta. Cordilheiras e cantos comparecem no horizonte da memória. Elementos que, ao formar a matéria da qual se faz este poema em particular, conformam dita memória: a *Ñuke Mapu*³², o povo Mapuche, a sua luta histórica e a sua língua mapuzugun feita de cotidiano. E o poeta escuta a voz do tigre “no lago do Sonho”, uma metáfora da visão daquilo que, podendo ou não vir a ser, vale pelo exercício constante da sua busca: o equilíbrio sustentado no diálogo que se faz no *nütram*, a arte de escutar na conversação.

Abro, assim, esta apresentação com esses versos, pois é no rastro desse horizonte de memória que busco as palavras com as quais falo acerca do poeta. Um tecido feito de palavras encontradas no andar entre *nütram*, *epew*, *ül*³³, *conversatorios*³⁴, poemas, narrativas, entrevistas, investigações, artigos vivenciados em livros e páginas de internet. Um tecido também construído a partir de faltas. Faço a apresentação consciente de que a intenção de responder ao convite de Chihuailaf de “escutar” as suas palavras e as de seu povo nunca será suficiente para compreender esse mundo outro. Demorei para começar a fiar essas palavras. A demora, no entanto, se deu no exercício da escuta. “É importante não interromper e escutar atentamente até chegar a vez do próximo interlocutor”, me diz Maria Catrileo³⁵.

A produção de Elicura Chihuailaf tem transitado, desde seu início, por esferas relacionadas tanto à produção de pensamento quanto à práxis ligada à luta do povo Mapuche pelo direito à terra dos ancestrais, ao reconhecimento e à autonomia. Confundem-se, contudo, essas esferas, e se vivenciam, de acordo com os ensinamentos do *kimün*, de forma tal que vão se entrelaçando umas às outras, na mesma medida em que entrelaçam o pensamento ao fazer e o fazer ao pensamento (ÑANCULEF, 2016). Ler e escutar os textos de Chihuailaf implica, assim, localizar a sua produção muito além da materialidade de uma mancha tipográfica e compreendê-la a partir do que ele mesmo, ademais da sua poesia, diz e faz. Escutar a mensagem trazida pelo *Recado* significa, de igual maneira, assumir uma posição de diálogo com uma figura autoral e política: poeta, escritor, pensador, ativista, promovedor cultural, agente e produtor de diálogo(s). Continuador e atualizador de sua cultura, por meio do exercício de uma arte ancestral: o *nütram*, a arte da conversação à beira do fogão.

³² Mãe Terra.

³³ Cantos tradicionais.

³⁴ *Conversatorio* é a palavra castelhana, muito usada em diversos países da América, próxima àquilo que a cultura mapuche denota com a palavra *nütramkan*: uma reunião cujo objetivo é a discussão sobre algum ou alguns temas de interesse para a comunidade. Algo como um foro de discussão ou uma mesa-redonda.

³⁵ Linguista mapuche, afirma: “No contexto mapuche, a falta de conversação pode indicar prudência, tristeza ou também falta de sinceridade. A conversação é sinal de conhecimento e destreza no domínio linguístico. Por isso, é importante não interromper e escutar atentamente até chegar a vez do próximo interlocutor.” (CATRILEO, 1992, p. 64).

Diversos pensadores e críticos se referem a Chihuailaf como poeta e investigador, ao tempo em que apontam a versatilidade e fecundidade das formas em que tem manifestado seu agenciamento como figura autoral.

Autor que tem mostrado a trajetória da poesia mapuche, não como um fenômeno exclusivo das últimas décadas, mas tratando de construir uma visão de conjunto, por meio da busca de elementos que funcionem como nós, no sentido do entrelaçar fios que parecem estar soltos (MORA CURRÍAO, 2013). Dessa maneira, põe em xeque uma ideia disseminada na crítica que tem tratado da poesia mapuche contemporânea: a de que se trataria de uma produção relativamente nova. O encontro com o livro parece ser a baliza que inauguraria nova etapa nessa produção literária. No entanto, o papel, como suporte de diálogo e criação literária, tem sido usado há muito tempo pelos mapuche em cartas, livros, jornais e boletins. Além disso, o pensamento mapuche não entende etapas por separado, pois a sua construção é sempre cíclica, no sentido de uma circularidade em que passado, presente e futuro se entrelaçam em uma simultaneidade: nada foi nem será sem o que é; nada é sem o que foi nem o que será (ÑANCULEF, 2016).

O próprio Chihuailaf entende que a marca poética da sua produção não se encontra apenas na profundidade dos pensamentos que possa exprimir, mas ainda no fato de apelar sempre à memória (SAN JUAN, 2016). É nesse apelo que se encontram os pontos de agulha que vão conformando a sua textualidade: uma memória da infância vivida na casa familiar, uma memória das vozes dos mais velhos falando sobre a luta do seu povo e da importância de dialogar, no sentido de escutar, para compreender; uma memória dos ensinamentos escutados sobre a relevância de tudo que vive. Tudo amalgamado pelo valor da palavra que constrói conhecimento e entendimento por meio do diálogo.

Sentado no colo da minha avó ouvi as primeiras histórias de árvores e pedras que dialogam entre si, com os animais e com as pessoas. Somente, me dizia, há de se aprender a interpretar seus signos e a perceber seus sons, que costumam esconder-se no vento.³⁶

Também com meu avô compartilhamos muitas noites ao relento. Longos silêncios, longos relatos que nos falavam da origem de nossa gente, do Primeiro Espírito Mapuche, arremessado do Azul. Das almas suspensas no infinito como estrelas.³⁷

³⁶ “Sentado en las rodillas de mi abuela oí las primeras historias de árboles y piedras que dialogan entre sí, con los animales y con la gente. Nada más, me decía, hay que aprender a interpretar sus signos y a percibir sus sonidos que suelen esconderse en el viento.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 17).

³⁷ “También con mi abuelo compartimos muchas noches a la intemperie. Largos silencios, largos relatos que nos hablaban del origen de la gente nuestra, del Primer Espíritu Mapuche arrojado desde el Azul. De las almas que colgaban en el infinito como estrellas.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 17).

Aprendo então os nomes das flores e das plantas. Os insetos cumprem seu papel. Nada sobra neste mundo. O universo é uma dualidade, o positivo não existe sem o negativo. A terra não pertence às pessoas. Mapuche significa gente da Terra – me diziam.³⁸

Posso, assim, compreender a vida de Chihuailaf como o viver de um autor, poeta, pensador compromissado com o diálogo. O autor de um *Recado* que busca “sensibilizar uma comunidade leitora não mapuche [a chilena] sobre o valor da cultura mapuche” (CÁRCAMO HUECHANTE, 2010, p. 39, colchete nosso). Essa sensibilização, no entanto, somente se conseguirá, no Sonho do poeta, por meio do desenvolvimento da capacidade de escutar e se desfazer de imagens e estereótipos incrustados no imaginário social por uma política sistemática do Estado chileno de exclusão da sociedade mapuche enquanto cultura diferenciada. Um Estado que nega as marcas do plural que o habita. “*Recado* é o único livro que escrevi desejando fosse lido por muitas pessoas”, está me dizendo Elicura Chihuailaf.

A escrita, portanto, é compreendida pelo poeta como um meio necessário para a conversação e o encontro com o outro (MELLADO, 2014a). Mas uma conversação formulada em termos de um deslocamento que a situa do lado do fogão, *locus* da oralidade mapuche e de tudo aquilo que ela implica (HOLAS, 2006). A busca pelo diálogo se constitui em uma marca distintiva da produção discursiva mapuche. O diálogo com a história do seu povo, contudo, demonstra a Chihuailaf não apenas a incapacidade histórica e atual do Estado chileno de escutar, enquanto interlocutor preferente³⁹, a voz dos Mapuche, mas ainda o empenho e a insistência em validar pela imposição a sua particular leitura e interpretação dos fatos. A contundência com a qual Chihuailaf denuncia essa posição hegemônica é esclarecedora:

O Estado chileno se encarrega de seguir escrevendo – acriticamente – a história dos seus poderosos. Uma história em que as lutas do nosso povo em defesa da sua cultura e do seu território – *assim como a luta, os sonhos do povo chileno* – são somente um “aleivoso quebrantamento da ordem constituída”.⁴⁰

Há aqui, além da reivindicação histórica, a qual se aduna com a reivindicação do seu povo, um movimento positivo de inclusão. A luta e os sonhos do povo chileno de alguma maneira ganham um traço que os aproxima da história da luta e dos sonhos mapuche: o de não

³⁸ Aprendo entonces los nombres de las flores y las plantas. Los insectos cumplen su función. Nada está de más en este mundo. El universo es una dualidad, lo positivo no existe sin lo negativo. La tierra no pertenece a la gente. Mapuche significa gente de la Tierra –me iban diciendo.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 19).

³⁹ A preferência se deve obviamente ao paradoxo de ser o próprio Estado a entidade, o *corpus* mais indicado para atender às demandas dos povos originários. O paradoxo se dá na incapacidade de solucionar um conflito que poderia ser solucionado pela via do diálogo e do entendimento.

⁴⁰ “El Estado chileno se encarga de seguir escribiendo – acriticamente – la historia de sus poderosos. Una historia en que las luchas de nuestro pueblo en defensa de su cultura y de su territorio – *así como la lucha, los sueños, del pueblo chileno* – son nada más un «aleivoso quebrantamiento del orden constituido».” (CHIHUAILAF, 2015, p. 85, 1º grifo nosso, 2º grifo do autor).

ter sido escutado. O *Recado* de Chihuailaf implica, então, um movimento que vai além do deslocar da conversação para a beira do fogão. O espaço de interlocução é oferecido a um novo e potencial agente de diálogo e de mudança. Na ordem da conversação proposta, uma interpelação anterior à denúncia acima transcrita:

Dizemos que existiram, existem e existirão os *winka*, quer dizer, os não mapuche invasores, usurpadores, que não serão certamente nossos amigos; e os *kamollfvñche*, gente de sangue diferente, quer dizer, gente não mapuche – como você – que pode ser ou não amiga nossa.⁴¹

Essa interpelação marca uma virada no discurso público mapuche. Apesar de não se tratar de uma inauguração a rigor. Há registros de anteriores tentativas de inclusão da porção da sociedade chilena esquecida pela história oficial construída pelas elites; um apelo de união feito por parte de lideranças e pensadores mapuche ao longo do tempo⁴². Mas trata-se o *Recado* talvez do primeiro corpo literário ou *oraliterário* endereçado especificamente a esse segmento social com essa intencionalidade. A chamada, porém, não deixa de evidenciar a atitude cúmplice que parte importante da intelectualidade chilena, especialmente aquela ligada ao campo literário, tem mantido com a implementação e manutenção dos mecanismos de dominação e de ocultamento próprios da colonialidade do poder (QUIJANO, 2014).

A atitude discriminatória chilena se encontra presente também nas obras literárias de conhecidos e lidos autores; devido ao desconhecimento e ignorância propositada (de fechar os olhos diante da “inadmissível” realidade), o não querer saber, talvez pelo temor de perder a condição de “europeus”. Muita culpa que o Estado tem imposto também a suas melhores pessoas e que se expressa – como dissemos – na insistência do mito, na visão idílica, no paternalismo exagerado que às vezes os faz cair na tentação de erigir-se em “descobridores” ou em infalíveis “sistematizadores” de nossos espíritos e pela mesma razão de nossas oralituras.⁴³

O deslocamento do sujeito de escuta se dá por meio de uma interpelação que carrega em si um convite; uma escolha, portanto. Não há imposição. Assim como não há generalização. Nem todos os chilenos constituem o Estado chileno. Nem todos os que não constituem o Estado

⁴¹ “Decimos que han existido, existen y existirán los *winka*, es decir, los no mapuche invasores, usurpadores, que no serán desde luego nuestros amigos; y los *kamollfvñche*, la gente de otra sangre, es decir, gente no mapuche – como usted – que puede ser o no amiga nuestra.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 69).

⁴² Manuel Aburto Panguilef, fundador da Federación Araucana e criador de um discurso cultural de resistência dos grupos “camponeses” do povo Mapuche, entra em contato com as sociedades e organizações operárias em Santiago e Valparaíso, nas primeiras décadas do século XX (BENGOA, 1996). O historiador Pablo Marimán, ao falar a respeito de *La voz de Arauco*, jornal de 1938, afirma nela haver indícios de que o interlocutor ao qual se dirigem os textos não é apenas o povo Mapuche, mas também a sociedade nacional (GUTIÉRREZ RÍOS, 2014).

⁴³ “La actitud discriminadora chilena alcanza también las obras literarias de conocidos y leídos autores; por desconocimiento e ignorancia adrede (de cerrar los ojos ante la «inadmisible» realidad), el no querer saber, quizá por el temor de perder la condición de «europeos». Mucha mala conciencia que el sistema ha cargado también a sus mejores personas y que se expresa – como dijimos – en la insistencia del mito, en la visión idílica, en el paternalismo exagerado que a veces los tienta a erigirse en «descubridores» o en «infalibles» sistematizadores de nuestros espíritus y por lo mismo de nuestras oralituras.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 85, grifos do autor).

chileno se encontram na mesma posição. A interpelação se desloca, na verdade, em direção àqueles que, como o povo Mapuche, têm sido marginalizados dos processos constitutivos da dinâmica social, política, econômica e cultural da história e da atualidade no Chile. Uma marginalização levada a cabo de modo que os próprios excluídos a alimentem e se coadunem com os seus pressupostos. Uma exclusão efetivada pela colonialidade do poder (QUIJANO, 2014).

A proposta de Chihuailaf, então, retoma uma arte tradicional para colocá-la como espaço de encontro das tensões que emergem da história de um contato conflituoso. O deslocamento do sujeito da escuta parece fundar-se, como muito amiúde acontece na vida do povo Mapuche, na confiança de que determinada experiência traz ao poeta: “Há uma chilenidade profunda, da qual vieram e vêm muitos *adelantados* e *adelantadas*⁴⁴, e outra chilenidade superficial e alienada. A primeira será, talvez, a que consiga o encontro fecundo do Chile com a sua formosa morenidade”, me diz Elicura Chihuailaf.

Trabalhos investigativos de historiadores mais comprometidos com a busca por uma narrativa que pretende incluir a história do povo Mapuche nas suas relações com os Estados espanhol e chileno têm mostrado que a capacidade de dialogar e negociar foram desde o início do contato com o europeu um traço característico que demonstra a sua plasticidade cultural. Assim, diversos foram os caminhos escolhidos. Todos eles incluíram o uso da palavra como ferramenta de convívio, de luta e de negociação. A derrota sofrida na luta contra a invasão do Estado chileno no final do século XIX implicará na adaptabilidade a novo tipo de vida. A radicação das famílias em diferentes territórios, as chamadas *reducciones*, trouxe como fenômeno mais marcante a dispersão da sociedade mapuche (BENGOA, 1996). Ao redor de três mil comunidades reduccionais foram criadas. A dificuldade de comunicação entre elas significou um empecilho para a manutenção de uma organização mais centralizada que começara a se gestar muito antes do nascimento do Estado chileno, com a consolidação de uma importante economia agrária cuja principal atividade era a criação de gado equino (BENGOA, 1996).

A dificuldade, porém, não se traduziu em inatividade, mas na reformulação do discurso mapuche. O século XX é o século de uma sociedade derrotada, mas não inerte. Nos discursos proferidos pelos líderes mapuche tanto em espaços institucionais, como o Congresso Nacional,

⁴⁴ Gente não mapuche, agentes da palavra na sociedade chilena, que se mostraram e se mostram abertos a compreender e falar acerca das reivindicações dos povos originários. Chihuailaf costuma falar deles em um movimento que pretende destacar uma porção da chilenidade, aquela que ele chama de “Chile profundo”. Entre os mais citados se encontram Gabriela Mistral e Pablo Neruda, Jorge Teillier, Volodia Teitelboim e Violeta Parra.

quanto nos encontros das diversas organizações mapuche que foram emergindo para a retomada da luta a partir da década de 1910, pode-se ver que “a trinta anos da derrota, já tem se constituído um novo discurso” (BENGOA, 1996). Esse discurso se caracteriza pela recuperação da batalha levada a cabo pelos antepassados durante centenas de anos, mas se propugna uma mudança nos termos dessa luta, voltada agora para a busca pelo bem-estar social, reivindicando-se os direitos que se tem enquanto povo Mapuche, mas também enquanto “chilenos”; o esforço por manter a independência política entra em fase de recesso e abre caminho para uma cultura de resistência dentro do estado-nação ao qual têm sido anexados (BENGOA, 1996).

Apesar de a luta pela independência ter sido retomada a partir da emergência indígena na América Latina, ao final da década de 1970, transmutada agora em luta pelo direito à autonomia como nação dentro de um estado plurinacional – “uma luta que se traduza em uma cultura que não seja mais de resistência nem uma subcultura, mas sim de um lugar de diversidade nas culturas”, está me dizendo Elicura Chihuailaf –, ainda trato das lutas lavradas na segunda metade do século XX, período no qual Chihuailaf começa a sua formação como poeta, escritor, pensador e ativista. Uma luta feita de lutas, em diversas esferas, tanto no diálogo do cotidiano quanto no discurso público e literário; levada a cabo pelos mais velhos e pela juventude. Hoje, a pluralidade de onde emana a luta reclama a mesma possibilidade de reconhecimento:

É muito importante que as políticas levem em conta os nossos anciãos, pois eles têm desempenhado um papel fundamental em nossas culturas e na organização do movimento indígena; são eles os que mantêm e transmitem, de forma oral e tradicional, os costumes, o sistema organizativo e os aspectos culturais que até hoje têm possibilitado a vida dos nossos povos.⁴⁵

Mas é também importante que levem em conta nossos jovens dirigentes que estão falando a partir das comunidades (sem a mediação das organizações da cidade), pois são eles os que estão recebendo a sabedoria de nossos mais velhos e estão falando, portanto, junto a essa palavra, a partir desse conhecimento.⁴⁶

Nascemos na gestualidade mapuche e nela desenvolvemo-nos, reconhecendo-nos.⁴⁷

O poeta assume a procedência da qual emana o gesto com que lavra a sua autoria: uma gestualidade transmitida pelos relatos ouvidos na casa familiar, os quais o entrelaçam a uma

⁴⁵ “Es de suma importancia que las políticas tengan en cuenta a nuestros ancianos, ya que ellos han jugado un papel muy importante en nuestras culturas y en la organización del movimiento indígena; son ellos los que mantienen y transmiten, en forma oral y tradicional, las costumbres, el sistema organizativo y los aspectos culturales que hasta hoy han posibilitado la vida de nuestros pueblos.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 46).

⁴⁶ “Pero es también importante que tengan en cuenta a nuestros jóvenes dirigentes que están hablando desde las comunidades (sin la intermediación de las organizaciones de la ciudad), pues ellos son los que están recibiendo la sabiduría de nuestros mayores y están hablando, por lo tanto, al lado de esa palabra, desde ese conocimiento.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 46).

⁴⁷ “Nacimos en la gestualidad mapuche y en ella nos desarrollamos, reconociéndonos.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 81).

mesma, porém diversa, gestualidade posta em cena pelo agenciamento concretado por *peñi* e *lamgen*⁴⁸ em diversas esferas políticas, sociais e acadêmicas.

A década de 1950 é a da sua infância transcorrida na comunidade de Quechurewe, dentro do Wallmapu, no sul do Chile. Elicura Chihuailaf Nahuelpan é o nome que recebe ao nascer. Elicura: Pedra Transparente; Chihuailaf: Neblina Estendida sobre o Lago; Nahuelpan: Tigre Puma. Na cultura mapuche, “os nomes expressam um desejo compartilhado pelos pais”, me diz o poeta.

Pedra transparente será este
por mim, disseste
Oh! Genechen, envia-me teu alento
teu fôlego de ar poderoso
Este será cantor, disseste
entregando-me o cavalo Azul
da palavra.⁴⁹

Muitos são os registros sobre essa época da infância: tanto na sua produção literária quanto em entrevistas, Chihuailaf costuma se referir a esse tempo como “a memória da minha infância”. É o tempo do aprendizado da cultura que o habita. Aos cantos, contos e adivinhações ouvidos na beira do fogão, somam-se os gestos corporais dos quais esses relatos emanam: o aroma do pão fornado, o clarão do fogo, o colo da avó, o silêncio e a paciência, o fiar da brancura da lã do qual brotavam formosos tecidos, vão talhando a poesia que habita o filho do *lonko*.

Como meus irmãos e irmãs – mais de uma vez – tentei aprender essa arte, sem conseguir. Mas guardei na minha memória o conteúdo dos desenhos que falavam da criação e *ressurgimento* do mundo mapuche, de forças protetoras, de vulcões, de flores e aves.⁵⁰

O diálogo com a natureza forma parte desse aprendizado junto aos mais velhos, na terra ancestral. O olhar atento e respeitoso aprendido do gesto do pai e do avô se complementa nas saídas para caminhar pelos bosques à procura das plantas medicinais, no compartilhar os silêncios e relatos em uma noite ao relento. O ressurgimento do qual falavam os tecidos bem poderia ser a representação do *epew* de *Txeng-Txeng* e *Kai-Kai*. Porém, não apenas a

⁴⁸ *Peñi*: irmão (dito apenas de homem para homem); *Lamgen*: irmã ou irmão.

⁴⁹ “Piedra Transparente será éste / por mí, dijiste / Oo! Genechen, envíame tu aliento / tu resollar de aire poderoso / Éste va a ser cantor, dijiste / entregándome el caballo Azul de la palabra”. Fragmento do poema “Para sanarte vine, me habló el canelo”. (CHIHUAILAF, 2002, p. 89).

⁵⁰ “Como mis hermanos y hermanas – más de una vez –, intenté aprender ese arte, sin éxito. Pero guardé en mi memoria el contenido de los dibujos que hablaban de la creación y *resurgimiento* del mundo mapuche, de fuerzas protectoras, de volcanes, de flores y aves.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 17, grifo nosso).

representação de um “mito”, mas a possibilidade de concretização de um pensamento mapuche: o da circularidade, no qual a luta entre opostos tem por objetivo a manutenção do equilíbrio.

Assim, enquanto transcorrem os dias de aprendizado do poeta, o mundo mapuche continua sua luta cíclica em prol de suas demandas. Mais de 60 anos têm se passado desde a derrota da década de 1880 e as *reducciones* nas quais foram dispersos e isolados, longe de serem o espelho da derrota, vêm se constituindo, desde a década de 1910, em espaço de reformulação da luta. As décadas de 1930 e 1940 registram poesia mapuche publicada em revistas e jornais. Em 1936, publica-se a autobiografia de Pascual Coña, editada por Ernesto Wilhelm de Mösbach, sacerdote capuchinho alemão radicado no Chile. Segundo o prólogo de Rodolfo Lenz à edição, o texto teria sido ditado pelo *lonko* ao sacerdote. No entanto, diz Lenz tratar-se esse “livro” do documento mais completo que haveria de um “autor” mapuche naquela época. Bengoa (2002), por sua vez, fala do trabalho de “cópia” de um “relato”⁵¹.

Em 1939, Anselmo Quilaqueo Curaqueo publica *Cancionero Araucano*: trata-se do primeiro poeta a produzir e editar um livro de autoria inteiramente mapuche (MORA CURRÍAO, 2013)⁵². No que diz respeito à produção literária mapuche, a década de 1950 se caracteriza pela continuação de publicações de poemas em revistas e jornais. No Puelmapu⁵³, Berta Koessler Ilg continua a desenvolver um trabalho que iniciara em 1920 de recopilação, estudo, classificação e tradução para o alemão de textos de homens e mulheres mapuche da cidade de San Martín de los Andes (MORA CURRÍAO, 2013). Apesar de não se tratar de produções de autoria inteiramente mapuche, tanto o livro de Mösbach quanto as publicações de Ilg são textos que se constituem em rica fonte que auxilia o trabalho de reconstituição da genealogia da história mapuche (MORA CURRÍAO, 2013).

As organizações mapuche, por sua vez, começam a publicar artigos em boletins e jornais, maioritariamente editados por elas mesmas. A voz do povo Mapuche se faz escutar na letra impressa. Em 1920, membros da Unión Araucana iniciam a publicação de artigos no *Diario Oficial*. Em 1926, a Federación Araucana publica o boletim *El Araucano* e a Sociedad Galvarino, o *Heraldo Araucano*, em 1935. Mas, em 1938, o Centro de Estudiantes *Nentuahin*

⁵¹ “Um trabalho exaustivo sobre este texto encontra-se na tese de doutorado em Literatura Latino-americana de Susan Foote: *Pascual Coña: Historias de Sobrevivientes. La Voz en la Letra y la Letra en la Voz*. Nela revisam-se as numerosas edições que têm se produzido deste livro, as mudanças no foco da autoria do texto e outras particularidades abordadas do ponto de vista do testemunho e a autobiografia, como âmbitos de análise (2006).” (MORA CURRÍAO, 2013, p. 314, em nota de rodapé 24; tradução nossa).

⁵² A autora esclarece: “Nestas publicações, primaram as normas poéticas impostas pela escola (métrica, rima, versificação) e o discurso se achava influenciado pela construção da ideia do Mapuche visto pelos olhos da ocidentalidade, evidenciada, por exemplo, pelo uso frequente da palavra ‘araucano’.” (MORA CURRÍAO, 2013, p. 313, tradução nossa).

⁵³ Terras do Wallmapu situadas a oeste da Cordilheira dos Andes, as quais correspondem a grande parte do território que hoje conforma a Argentina.

Mapu publica, em Temuco, *La voz de Arauco*, boletim que ganhou maior notoriedade que as anteriores publicações (GUTIÉRREZ RÍOS, 2014). Sobre ela, o historiador Pablo Marimán afirma: “quando você a lê, percebe que eles estão falando para uma assembleia, para sua própria gente, e ao mesmo tempo, *estão falando para a sociedade chilena*” (GUTIÉRREZ RÍOS, 2014, p. 40, tradução e grifo nossos). Segundo a linguista Jaqueline Caniguan, a publicação incluía poesia. Os versos “huinca tregua / huinca pillo / me robaron mi potrillo / mi ruca / waca y ternero”^{54 55} escritos por um jovem mapuche circulam na tradição oral daqueles que lembram desse boletim (GUTIÉRREZ RÍOS, 2014).

Entre as décadas de 1940 e 1960 se faz mais difícil achar registros de imprensa mapuche, mas a palavra da terra continua a circular levada pelo país nas vozes dos deputados mapuche no Congresso Nacional. Francisco Melivilla, Manuel Manquilef, Arturo Huenchullán, Venancio Coñoepán, José Cayupi, Esteban Romero atuam na política para levar, a partir de diversas organizações e pontos de vista, as vozes do povo Mapuche à opinião pública chilena (GUTIÉRREZ RÍOS, 2014; BENGOA, 1996).

Elicura Chihuailaf nasce, então, em uma época em que se iniciava a revitalização do indigenismo liderada pela Corporación Araucana e pelo deputado Venancio Coñoepán⁵⁶ (BENGOA, 1996, 2000). Em 1953, um ano após o nascimento de Chihuailaf, cria-se a DASIN (Dirección de Asuntos Indígenas), fruto de um acordo conseguido pela Corporación Araucana, liderada por Coñoepán. Essa organização atingia, assim, um espaço dentro da esfera institucional chilena, o qual lhe significava a possibilidade de induzir mudanças em prol da situação do seu povo. Não foram poucos, no entanto, os obstáculos levantados, na sua grande maioria pela oposição política da época, de acordo com representantes do Poder Judiciário, que viam na presença de lideranças mapuche, “que falavam um idioma diferente à língua nacional”, um risco para a *estabilidade* do país (VERGARA, FOERSTER, GUNDEMANN, 2005).

Mas a palavra da sabedoria escutada na beira do fogão da casa familiar também se fazia ouvir na esfera pública. Em novembro de 1928, se promulgara uma lei que permitia a expropriação de mais de mil hectares de terras próximas à cidade de Temuco, com a finalidade

⁵⁴ Como dito, a palavra *winka* (grafada no poema como *huinca*) significa usurpador, ladrão e tem sido historicamente usada pelos mapuche para referir-se ao homem branco, não mapuche. Proponho, assim, em uma tradução para o português, manter a palavra em mapuzugun e evitar repetições semânticas. Por sua vez, *tregua* viria de *xewa* (cachorro em mapuzugun) e *waca* de *waka* (vaca em mapuzugun). Resultariam, então, para uma tradução ao português, uns versos que diriam, mais ou menos: *winka* cachorro / *winka* trapaceiro / me roubaram meu potro / minha oca / vaca / e bezerro”.

⁵⁵ Os versos inspiraram o cantor, compositor, violonista e escritor argentino Atahualpa Yupanqui a compor a música *Huinca Onal*, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=L0bcJbfBvTA>.

⁵⁶ Apesar de ser o indigenismo uma corrente de pensamento e um movimento político concebido e levado a cabo, na maior parte dos países latino-americanos, por pensadores e políticos não indígenas, no Chile houve lideranças mapuche que não só aderiram a ele, mas também, de muitas maneiras, o definiram nas suas reivindicações e ações.

de nelas implementar uma escola prática de agricultura (BENGOA, 2002). Essa lei permitiu que fossem expropriadas algumas *reducciones*, entre as quais se encontrava a comunidade da família da senhora Bartola Gineo, quem se transforma em emblema da luta do povo Mapuche durante a década de 1950, ao negar-se durante anos a abandonar suas terras (BENGOA, 2002). Pelo que registram documentos, a luta da senhora Gineo não representa um caso particular: muitas mulheres foram ativas na luta contra os atropelos e os intentos de usurpação que ainda ocorriam após a grande invasão do século XIX (FOERSTER e MONTECINO, 1988)⁵⁷.

Nas décadas de 1960 e 1970, o nome de Elicura Chihuailaf transpõe a esfera familiar e da comunidade. É a década em que o poeta inicia as suas primeiras incursões pelos caminhos da palavra escrita, senda que o levaria anos mais tarde a criar e ocupar espaços de diálogo, um dos traços marcantes da sua produção autoral e da sua ação política: o poeta do *nütram*, a arte da conversação.

Ainda menino sai da comunidade familiar, da casa azul dos avós e dos bosques que a rodeiam, pois seus pais se mudam para o vilarejo de Cunco, capital da comuna⁵⁸ à qual pertence a sua localidade natal. Essa primeira viagem, apesar da curta distância que separa as duas localidades, significa uma travessia interna pelo encontro com um mundo diverso e que se traduz na chegada de outros mundos, inclusive um “relato” do mundo mapuche até então desconhecido: o mundo dos “araucanos”⁵⁹.

⁵⁷ Para maiores informações sobre a liderança histórica de mulheres mapuche, cf. FOERSTER, Rolf; MONTECINO, Sonia. **Organizaciones, líderes y contienas mapuches: 1900-1970**. Santiago de Chile: Ediciones CEM, 1988. Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-9602.html>. p. 171-80.

⁵⁸ Dentro da organização administrativa do atual território do Chile, uma comuna equivale ao município. Cf. https://www.bcn.cl/siit/nuestropais/nuestropais/div_pol-adm.htm.

⁵⁹ Embora não haja acordo entre os estudiosos do tema a respeito da origem do nome “araucanos”, há consenso em torno do fato de não ser essa a palavra com a qual os mapuche chamavam a si mesmos na chegada dos espanhóis. Os motivos que levaram os espanhóis a chamá-los assim não estão claros. Hoje em dia, a palavra está em desuso. Mas na época em que Chihuailaf frequenta tanto a escola quanto o liceu, os textos escolares ainda a usavam. A respeito, Riedemann (2012) afirma que o programa mais atualizado de educação nacional continha a “indicação de tratar os ‘araucanos’ como parte das culturas pré-hispânicas, de tematizar sua rebeldia em tempos do domínio espanhol e de referir tudo com base no poema *La Araucana*” (RIEDEMANN, 2012, p. 191-192, tradução nossa).

11 de janeiro de 2020, *Mapuexpress* publica artigo de Millaray Painemal, historiadora e liderança feminina mapuche, para *Le Monde Diplomatique* cujo título diz:

Mujeres Mapuche y sus luchas por un buen vivir para todos y todas

Painemal refere-se ao estalido social iniciado em outubro de 2019, que veio desconstruir aos olhos do mundo a ideia do Chile como um exemplo a ser seguido em matéria de desenvolvimento econômico e de estabilidade política. A historiadora denuncia a resposta repressora por parte do Estado. Mas ressalta serem essa violência e repressão situações vividas pelo povo Mapuche há muito. “Acreditamos que essas são formas variadas de violência que somos obrigados a viver a diário, que se originam com a chegada do colonizador espanhol e que continuam vigentes -até hoje- com o Estado Chileno e sua política extrativista”. Porém, destaca, também, o papel dos anciãos ao interior das comunidades, principalmente das mulheres, as quais se encarregam de transmitir por meio dos *gülam* (conselhos), das conversações, e do relato de contos, o amor e respeito à terra e à cultura própria. Painemal, finaliza o artigo afirmando:

“Nesse contexto de espoliação de nossos territórios, as mulheres Mapuche nos organizamos em torno da sua defesa, de nossas águas, da recuperação da nossa língua - o mapuzugun - e para difundir a nossa sabedoria a respeito do cuidado de nossa natureza. As mulheres mapuche estabelecemos alianças com outros setores da sociedade chilena para posicionar e levantar nossas vozes contra o Estado do Chile e suas políticas patriarcais e neoliberais e sua busca por uma homogeneização. Para caminhar em direção ao bem-viver de nossos povos, devemos mudar o atual sistema que nos rege, lutar por um mundo no qual os direitos da natureza sejam respeitados como sistema vivente. Frente ao nosso interesse, perguntamo-nos: Estará disposto o Estado chileno a escutar nosso chamado para o bem-viver para todos e todas?”

Disponível em: <https://www.mapuexpress.org/2020/01/11/mujeres-mapuche-y-sus-luchas-por-un-buen-vivir-para-todos-y-todas/>.

Esse primeiro exílio marca o início da necessidade da escrita. A escola passa a ser o lugar de encontro com os livros que vêm, de alguma forma, desmontar imagens que ancoram a sua identidade. Há uma distorção entre a imagem que encontra neles da gente mapuche e as memórias da sua infância.

A busca pelo território da memória se canaliza pelo adentrar-se nesse mundo outro. Mas a caminhada, de igual forma, se direciona para si mesmo. O vento *Puelche*⁶⁰ o acompanha. “O *Puelche* fazia ranger a madeira da casa em Cunco e eu me trancava para ler narrativas ou caminhava pela rua com os olhos semifechados, em uma espécie de sonho”, está me dizendo Elicura Chihuailaf.

⁶⁰ Vento que vem do Leste, do outro lado da Cordilheira. Sopra também na comunidade de Quechurewe, mas não com a intensidade com que o faz em Cunco. No *kimün*, por vir do Leste, Puelmapu, está associado ao bom tempo, pois é do Leste de onde nasce o sol e tudo que inicia. Mas, por outro lado, é o vento que sopra com maior força na estação da “lua dos brotos cinzentos” (outono). Cf. GREBE, 1987. Disponível em: <https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/17625>; ÑANCULEF, 2016. Disponível em: https://edicioneskatatay.com.ar/system/items/fulltexts/000/000/012/original/Katatay_N_8_2010.pdf?1462282275

O *Puelche* constitui-se a memória mais profunda do vilarejo de Cunco, no qual se materializa o encontro com a palavra escrita. A motivação vem trazida pela nostalgia provocada pelo distanciamento territorial. A distância concreta é física, mas há uma ameaça paulatina de distanciamento do território da memória que leva na sua gestualidade. O exercício de escutar-se na conversação continua ao chegar à cidade de Temuco como interno no liceu em que cursará o ensino médio. Mas a falta de referentes imediatos intensifica o sentimento de “estar alheio”. Nasce, assim, a poesia de Chihuailaf como uma maneira de *conversar*, primeiro, consigo mesmo. A solidão e a nostalgia levam-no a percorrer as ruas da cidade, buscar com o olhar, da janela do internato, a praça na qual castanheiras e nogueiras lhe devolvem, de alguma maneira, as árvores entre as quais crescera.

A casa Azul em que nasci está
situada em uma colina
rodeada de *hualles*⁶¹, um salgueiro
nogueiras, castanheiras
uma acácia primaveral em inverno.⁶²

Conversar, no entanto, implica escutar as vozes apagadas por essa história que lhe contam os livros escolares. Vozes que voltavam a encontrar expressão nos corpos que, ao final da década de 1970, retomam uma luta secular que fora recalcada pelos agentes da repressão imposta pelo golpe militar de 1973, “a segunda Pacificação, a dos chilenos”, me diz Elicura Chihuailaf. Organizações, pequenas agrupações universitárias e centros culturais mapuche resistem à ditadura e a palavra volta a ser a ferramenta principal de luta. No Chile e no estrangeiro. Panfletos, boletins informativos, revistas, são suportes que levam a palavra em luta pelas comunidades e pelas cidades (GUTIÉRREZ RÍOS, 2014).

Os centros culturais tinham sido criados como instrumento de luta contra a divisão dos títulos de propriedade comunitária impulsionada pela promulgação, em 1979, do Decreto Lei 2568⁶³. Em 1980, na compreensão do imperativo da união, os centros entenderam a necessidade de despolitizar a luta em prol do fortalecimento do corpo total do povo Mapuche. Assim, apesar das diferenças de pontos de vista e inclinações políticas das lideranças, cria-se uma única grande

⁶¹ Tipo de carvalho que cresce no sul do Chile e da Argentina. Também são chamadas assim no Chile essas árvores quando ainda jovens, de madeira mais amarelada e branda; mais envelhecidas passam a chamar-se *pellín*, quando têm a madeira mais dura e avermelhada.

⁶² “La casa Azul en que nací está / situada en una colina / rodeada de hualles, un sauce / nogales, castaños / un aroma primaveral en invierno.” (CHIHUAILAF, 2002, p. 25).

⁶³ Em maio de 1979, o governo da ditadura militar promulga o DL 2568, o qual substituiu a Lei 17.729, promulgada no governo de Salvador Allende. Para uma compreensão mais aprofundada da questão, cf. PARMELEE, Elizabeth (S/D). Disponível em: <http://mapuche.info/mapuint/parm1.htm>. BOCCARA, Guillaume; SEGUEL-BOCCARA, Ingrid (1999). Disponível em: <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/834>.

entidade: Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuche, AD-MAPU. A pluralidade de enfoques, pontos de vista e ideias políticas que supôs essa organização, contudo, acabou sendo gérmen de disputas internas pela sua liderança⁶⁴. Ao mesmo tempo, pequenas agrupações universitárias começam a publicar boletins com diferentes nomes⁶⁵ (GUTIÉRREZ RÍOS, 2014).

Aparecem publicações que levam a palavra mapuche a transpor as fronteiras do Chile. Algumas contam com apoio de organizações internacionais e têm como objetivo a causa não apenas do povo Mapuche, mas ainda de outros povos originários na América Latina. O *Boletín Informativo Mapuche*, publicado a partir de 1978, inclui contos e poemas em mapuzugun, além do ensino da língua (GUTIÉRREZ RÍOS, 2014; MORA CURRIO, 2013; CHIHUAILAF A., 2005).

A força política dessas novas lideranças indígenas, também propulsoras desse tipo de publicações, tanto no Chile quanto na América Latina, reside no fato de serem conhecedoras dos códigos culturais não apenas dos seus povos, mas ainda das sociedades dominantes que combatem (BENGOA, 2000). Essa elasticidade para compreender os códigos culturais das duas sociedades, nas suas respectivas pluralidades internas, caracterizará, de igual forma, a poética que Chihuailaf começará a produzir a partir da década de 1990. Em 1977, no entanto, publica *El Invierno y su Imagen*, livro de tiragem pequena, no qual mantém uma vinculação ainda não problematizada com a poesia ocidental (MORA CURRIO, 2013). A partir dessa produção, dará forma, junto a outros poemas, no princípio da década de 1990, ao livro *El Invierno su Imagen y Otros Poemas Azules*. É nesse momento que talvez se possa indicar o início da plasticidade também presente na sua poética. O olhar do poeta se volta em direção ao tradicional da sua cultura: o valor da Palavra, a conversação como arte, a importância da cor Azul e dos Sonhos, conformam a poesia que nasce da produção literária, entendida como *oralitura* (MORA CURRIO, 2013).

O traço de elasticidade presente no povo Mapuche parece vir junto à emergência do movimento, a partir da década de 1970, e a resistência à ditadura militar. Mas começa a tomar contornos de maior expressividade na produção artística da década de 1990: um período em que a literatura tradicional mapuche continua ganhando produções e publicações, registrando-se uma estratégia de manutenção dos testemunhos tradicionais, mas revisitados por um diálogo com a tradição moderna (MORA CURRIO, 2013). Antes disso, porém, em 1966, Sebastián Queupul Quintramil publicara *Poemas Mapuche en castellano*. Assinalado em diversos estudos

⁶⁴ Cf. GUTIÉRREZ RÍOS, 2014, p. 41-44.

⁶⁵ *Aukatun, Pelquitun, Pelon Dugun*. Cf. Id.

como o precursor da poesia mapuche atual⁶⁶, trata-se, essa única publicação de Queupul, da primeira edição de um livro concebido em duas colunas, mapuzugun-castelhano (CARRASCO I., 1991)⁶⁷, levada a cabo inteiramente por um autor mapuche.

Lorenzo Aillapán, Pedro Alonso Retamal, Rosendo Huenuman e Martín Painemal são outros autores que produzem textos mapuche. Aillapán escreve uma autobiografia, Huenuman e Painemal, poemas combativos, Retamal um livro que será reeditado na primeira década do século XXI e ganhará muitos leitores nas páginas da internet (MORA CURRIO, 2013). Impreciso se torna, então, afirmar que a literatura mapuche do século XXI se trate de um fenômeno relativamente novo. A partir da primeira década do século XX, há uma constante de produção discursiva que inclui a publicação de literatura de autoria mapuche, especialmente poesia. O germen dessa movimentação poético-literária, que começa a se gestar mais claramente no princípio da década de 1970 e ganha visibilidade nos últimos anos da década de 1980, quando Leonel Lienlaf se converte no primeiro autor mapuche a ganhar um prêmio nacional de poesia, o Municipal de Santiago, por seu livro *Se ha despertado el ave de mi corazón*, publicado em 1989, vinha sendo lavrado há quase um século. A longevidade, contudo, aumenta ao levar-se em conta que a tradição oral, aquela que se materializa na conversação como a arte de escutar, reatualizada de muitas formas hoje, vem de muito antes do século XIX.

O ano em que Lienlaf publica seu premiado livro, é o mesmo do Pacto de Nueva Imperial⁶⁸. Após 164 anos⁶⁹, o povo Mapuche volta a parlamentar com o Estado chileno. Se bem, a rigor, não era Aylwin um representante do Estado, perfilava-se como tal em todas as pesquisas de opinião. O povo Mapuche, junto ao povo chileno, aquele ao qual Chihuailaf endereça o *Recado*, haviam derrotado o ditador no plebiscito que o consultara sobre a

⁶⁶ Carrasco (1991); Mora Currio (2013); Rojas Bollo (2010)

⁶⁷ Carrasco I. (1991) trata da questão na tentativa de compreender a natureza de um tipo de texto apresentado em duas colunas, em mapuzugun e castelhano. Rojas Bollo (2010) e Stocco (2016, 2018a, 2018b) também abordam a questão. Discuto a natureza desse fenômeno literário no Capítulo 3 desta tese.

⁶⁸ Celebrado por representantes de lideranças dos povos indígenas no Chile e o então candidato à Presidência Patricio Aylwin, o acordo estabelecia que, se ganhasse as eleições, o novo Governo enviaria um projeto de lei ao Congresso Nacional para reforma da Constituição que incluísse o reconhecimento dos povos indígenas como culturas diferenciadas da cultura chilena; outro projeto que criasse uma Lei Indígena que contemplasse um órgão especialmente desenhado para tratar das políticas indígenas e no qual tivessem importante representação, participação e direito a voto. As lideranças indígenas, por sua vez, se comprometiam a encaminhar suas demandas pela via institucional. Aylwin ganha as eleições e cria-se a CONADI (Corporación Nacional de Asuntos Indígenas). Domingo Namuncura é designado Diretor desse órgão, o qual contou também com Conselheiros Mapuche e de outros povos originários. (BENGOA, 2000; PINTO RODRÍGUEZ, 2003).

⁶⁹ O único parlamento que o povo Mapuche celebrara com o Estado chileno fora o de Tapihue, em 1825. A nação recém-consolidada reconhecia o direito à manutenção das terras do povo Mapuche, embora as lideranças encabeçadas por Mariluan acordaram o direito a serem tratados como chilenos. Na segunda metade do século, o Estado chileno desconheceu os acordos e invadiu o território demarcado em Tapihue (BENGOA, 1996; PINTO RODRÍGUEZ, 2003).

continuidade do regime militar por mais oito anos. Novos tempos que anunciavam dias mais promissores para os povos originários no Chile.

O ano 1989 é também aquele em que se publica a revista *Liwen* pelo Centro de Estudios Mapuche Liwen, agrupação que será a primeira a apresentar uma proposta formal de autonomia (GUTIÉRREZ RÍOS, 2014). Em 1992, a Asociación Mapuche Poblacional de Temuco publica o boletim *Weichafe*, mais ligado às populações dos bairros periféricos das cidades. Essa associação reunia moradores e estudantes não ligados nem subordinados às lideranças das grandes organizações mapuche (GUTIÉRREZ RÍOS, 2014; MORA CURRÍAO, 2013).

No ano 1983, Chihuailaf, junto ao poeta Guido Eytel, iniciara a publicação da revista *Poesia Diaria*, a qual continuou sendo editada na década de 1990. Contava com a colaboração de escritores nacionais e estrangeiros e dialogava com outras publicações literárias (MORA CURRÍAO, 2013; GONZÁLEZ CANGAS, 2000). Nela, porém, havia pouca participação de poetas mapuche. Apesar da falta aparente, trata-se de uma iniciativa que pretende acolher vozes de diversos âmbitos da criação poética⁷⁰.

Em 1992, o poeta publica *Está vivo el espíritu de la tierra en que nacimos*, artigo no qual defende a tradição da poesia mapuche, ao incluir tanto *ül*⁷¹ quanto poesia mapuche contemporânea. Em 1994, junto ao escritor Jaime Valdivieso, organiza *Zugutrawvn: reunión en la palabra*, um espaço de encontro entre escritores mapuche e escritores chilenos, um convite à conversação entre diversidades. Em 1995, publica *De sueños azules y contrasueños*, obra que no ano anterior havia ganhado o prêmio do Consejo Nacional del Libro y la Lectura, na categoria melhor obra literária.

Em 1997, volta a demonstrar a sua vontade de articulação e conversação ao organizar o *Taller de Escritores en Lenguas Indígenas Suramérica*, realizado na cidade de Temuco. Nele, buscaram-se definições que pudessem de alguma maneira ajudá-los a compreender ou sistematizar a produção que estavam levando a cabo. Escritores de diversas línguas ameríndias, entre os quais havia escritores em *nheengatu*, discutem o termo *oralitura*, que Chihuailaf já usava desde 1994 (MORA CURRÍAO, 2013).

Todo esse movimento de criação, articulação e reflexão de e sobre a literatura mapuche e dos povos indígenas na América Latina, acontece dentro do período “das boas relações” com o Estado chileno, produto do acordo de Nueva Imperial. Em 1998, no entanto, o governo de

⁷⁰ No texto editorial do 1º número, afirmam pretender publicar pelo menos uma poesia de autoria feminina por número, além de incluir poesia popular, e talvez também poesia para crianças. Cf.: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-93537.html>. Acesso em: 18 nov. 2019.

⁷¹ Cantos tradicionais.

Frei Ruiz-Tagle demite o diretor da CONADI, Domingo Namuncura, ao se tornar um “entrave” para a construção de uma Barragem em terras mapuche. A empresa nacional de energia elétrica, ENDESA, hoje privatizada e em mãos espanholas, vinha construindo uma série de centrais hidrelétricas no sul do Chile. A construção da Barragem Ralco, no entanto, implicava deixar sob as águas muitas famílias mapuche das comunidades de Quepuca Ralco e Ralco Lepoy. Quatro Conselheiros Mapuche da CONADI se opuseram ao projeto. Namuncura adere a essa posição e o governo pede a sua demissão. Nesse mesmo dia, 5 de julho de 1998, as associações mapuche emitem um comunicado em que afirmam: "Neste momento terminou o pacto de Nueva Imperial e terminou a CONADI. Os povos indígenas e seus conselheiros devem retirar-se e iniciar as ações de defesa direta. O futuro começa a disputar-se em Ralco" (BENGOA, 2000)⁷².

Nesse mesmo ano 1998, se cria a Coordinadora Arauco Malleco - CAM, a qual passa a liderar a opinião pública mapuche, segundo o historiador Pablo Marimán (GUTIÉRREZ RÍOS, 2014), e leva a cabo um programa político que tem no seu cerne o desenvolvimento de um processo de Liberação Nacional Mapuche (BENGOA, 2000; GUTIÉRREZ RÍOS, 2014). Seu órgão emissor é o *Informativo Weftun*, cujo foco principal são a ação política, a informação e denúncia sobre a situação vivida pelos moradores das comunidades e das cidades, além de análises de tipo ideológico-político. Não há uma reflexão acerca da escrita como instrumento de luta, como o fizera nos alvares da década o jornal *Voz Mapuche Aukiñ*, publicação oficial de outra importante organização, o Consejo de Todas las Tierras (GUTIÉRREZ RÍOS, 2014).

Dois anos depois, Chihuailaf publica *Recado confidencial a los chilenos*. Embora a via do confronto direto assumida pela CAM não seja totalmente invalidada pela postura que o poeta assume no seu *Recado*, a proposta se funda em um convite para “conversar”. Mais que deslocamentos, o que constitui a matéria desse livro é um *olhar de circulação*. Toda a luta histórica do povo Mapuche e a sua busca pelo diálogo nele se encontram presentes. Mas a matéria da qual se constitui o *Recado* não se limita ao conflito e às formas de diálogo propostas por esse povo. *Recado confidencial a los chilenos* é uma produção histórico-oraliterária na qual se plasma a gestualidade mapuche, feita da *Palavra*, do *Sonho* e do *Azul*, que atravessam e desenham toda a poética de Chihuailaf. Uma poética que é, nas suas palavras, *oralitura*. Uma *oralitura* cuja melhor expressão metatextual se encontra no *nütram*: a arte da conversação como arte de escutar.

⁷² Para uma visão mais ampla da questão de Ralco, cf. BENGOA, 2000, pp. 209-15. Há também farta informação em jornais e plataformas *on-line*.

Embora premiado como a melhor obra na categoria “ensaio” pelo mesmo Consejo Nacional del Libro y la Lectura, trata-se o *Recado* de Chihuailaf de uma produção que não se deixa prender em categorias definidas. Produto de uma estratégia que busca fazer do diálogo um caminho de encontro, a sua argamassa não se sustenta, contudo, na lógica de uma interculturalidade que coloca o encontro como um entender-se e harmonizar-se tirando o melhor de cada um, sem antes problematizar as vias pelas quais produziram-se e se produzem as relações assimétricas entre as sociedades em conflito (MALDONADO, 2016). Se há uma busca por um diálogo intercultural, a de Chihuailaf, como a de boa parte do discurso literário indígena na América Latina, e do Mapuche, baseia-se, pelo contrário, na diferença colonial (MIGNOLO, 2003), diferença essa que deixa a descoberto a colonialidade com a qual têm se sustentado ditas relações assimétricas (QUIJANO, 2014). Constrói-se, portanto, como um projeto “ético, epistêmico e político de liberação” (GARCÍA BARRERA e BETANCOURT, 2014, p. 113-14).

Não permite a proposta uma leitura simplificada em uma fórmula baseada na superação do binômio oralidade/escrita. Tampouco se trata apenas de formas da oralidade invadindo o campo da página impressa por meio de artifícios como o uso de fontes tipográficas diferenciadas, a ampliação, diversificação e subversão das normas ortográficas ocidentais de uso de maiúsculas e minúsculas, o atravessamento da língua dominante por vocábulos provenientes do mapuzugun etc. Toda a textualidade do *Recado*, a sua globalidade, exige-me ocupar o lugar de interlocutor a partir da noção de não estar lendo, mas escutando. O *niüttram*, a arte da conversação como o aprendizado da escuta. Um aprendizado que vale não pelo que passa a ser conhecido, mas pelo que se torna conhecimento. Uma gestualidade diferenciada. O modo de expressão tradicional, então, se desloca do lugar de objeto de estudo, para apresentar-se como uma via de compreensão do mundo em si. Não se trata o *Recado* de Chihuailaf de um ensaio produzido a partir das regras internas do *niüttram*, mas de um *niüttram* oferecido como via de escuta, observação, compreensão de uma cultura *escamoteada* de nós, os chilenos e as chilenas de carne e osso.

A conversação opera, agora, entre o poeta e aqueles que fazem ou se dispõem a fazer parte do Chile profundo. O *niüttram* é o ritual que a materializa e o seu funcionamento implica, como tudo na cultura mapuche, em uma variedade. Vamos seguir a voz de Chihuailaf e chamar de “gêneros literários” a cada um dos momentos de um *niüttram*. O ritual começa pela apresentação, a qual, em palavras do poeta:

Consistia em dizer o nome do falante – ainda que fosse muito conhecido – e o significado que seus pais lhe outorgam. E a descrição geográfica detalhada e poética do lugar – comunidade – do qual procedia ou no qual acontecia a conversação.⁷³

Entenda-se a cultura Mapuche como o lugar em que transcorre este *nütram*, portanto, esta tese. Apresentados, então, tanto o nome do poeta e seus significados quanto o entrelaçamento que se aprecia entre a maneira como o povo Mapuche tem enfrentado as relações assimétricas impostas pelo Estado chileno e a sua produção literária, apresento dois pontos cruciais na cultura mapuche, presentes na obra de Chihuailaf e no *Recado* com o qual convida-nos a conversar: o valor dos Sonhos e da cor Azul. Apresento e discuto também o conceito de *oralitura* cunhado por Chihuailaf, como motor do entendimento da leitura que faço do *Recado* dado. Apresento, de igual forma, os fundamentos que fazem do *nütram* uma arte baseada na habilidade de escutar.

1.1 Chaves da conversação: uma cultura dos *Pewma*

<p><i>Kañpvle miyawmen: Ñamlu iñche, gymayawvn Kiñe am chumgechi rume pelotuam ta eyimi Fvtra kura ka lil anaenew welu ta wiñon ka ayvwngey tami rayen Ñuke, chew Amuay ta ñi pu we Pewma?</i></p>	<p>Lejos anduve: Perdido, llorando Un alma en todo caso alumbrado de ti Riscos y barrancos me persiguieron pero he vuelto y me alegran tus flores Madre: ¿adónde irán mis nuevos Sueños?</p>	<p>Distante andei: Perdido, chorando Uma alma, isso sim, Iluminado de ti Penhascos e barrancos me perseguiram mas agora voltei e me alegram tuas flores Mãe: aonde irão meus novos Sonhos?</p>
--	--	--

(CHIHUAILAF, 2002, p. 19, tradução nossa)

As distâncias às quais alude o poeta constituem-se percursos da esfera do espiritual e do cultural, provocados pelo afastamento do menino do fogão familiar. O perder-se, no entanto, parece dar-se não na ordem do estritamente topográfico, mas no sentimento de “estar alheio” aos mundos com os quais se depara após a saída; mundos que o situam em uma esfera cultural construída por uma ordem semântica diversa daquela na qual crescera. O deslocamento rememorado nos versos não chega a configurar, no entanto, um sentido de total ausência de si, de “não ser”. O andar distante, produzido pelo sentimento do *kañpvle*, o “estar em outro lugar”, volta na lembrança junto à certeza enunciada na ressalva: “uma alma, isso sim, iluminada de ti”. O uso do pronome como estratégia enunciativa antecipa a figura central que movimenta

⁷³ “Consistía en decir el nombre del hablante – y el significado que sus padres le otorgan. Y la descripción geográfica detallada y poética del lugar – comunidad – del cual procedía o donde se estaba conversando.” (CHIHUAILAF, 2002, p. 95).

toda a enunciação lírica, a *Ñuke Mapu*, a Mãe Terra. A evocação da sua falta, porém, não se traduz em um sentimento de abandono.

A sabedoria adquirida pelo *kimün* consegue-se pela gestualidade do *Inarrumen*: a observação consciente e permanente do *che*, ser humano mapuche, de cada passo que dá, principalmente quando posto em situação de risco ou perigo (ÑANCULEF, 2016). O assédio metaforizado em penhascos e barrancos o enfrenta a lembrança do poeta na alegria produzida pelo encontro com as flores, metonímia dos bosques da infância. A chave dos caminhos a percorrer no presente que se apresenta como possibilidade futura se encontra nos Sonhos vivenciados e ainda por vivenciar. A dúvida se manifesta no conteúdo, mas não na forma: são os Sonhos, as visões que o levarão pela senda da reconstrução das suas memórias. As memórias “da sua infância e não de uma sociedade idílica”. A possibilidade de reconstruir, tradição e presente juntos, parte das memórias futuras do seu povo.

A reconstrução de um espaço de memórias não pode eludir, no entanto, nem o contexto no qual elas se refundam nem as marcas deixadas pela história a partir da qual voltam a se organizar. Trata-se o *pewma*⁷⁴ de uma prática sociocultural ancestral e ainda presente na vida familiar e cotidiana do povo Mapuche. “Pewmaymi?”⁷⁵ Me perguntava meu pai após terminar o café da manhã nos sábados da minha infância, e aí começava, então, uma longa conversação que podia durar até quatro horas”, me diz Francisco Huichaqueo⁷⁶. A conversação busca uma reflexão acerca do significado do Sonho, para a prevenção ou direcionamento das ações futuras daquele que sonhou (GARCÍA BARRERA, 2008). O Sonho se constitui, assim, um dos

⁷⁴ Sonho.

⁷⁵ O que sonhou?

⁷⁶ Cineasta, curador de arte, professor e artista mapuche. Curador de *Wenu Pelon* (Portal de Luz), uma exposição permanente do Museo Arqueológico de Santiago, no interior do MAVI, Museo de Artes Visuales. A concepção de toda a exposição, diz Huichaqueo, nasceu a partir da visão que dela teve durante um sonho. O Sonho se constituiu, para o artista, a própria pesquisa que fundamenta toda a proposta de organização da montagem. A mostra convida a olhar a mapuche como uma cultura viva, que se recria no cotidiano, e não como uma realidade fossilizada em um passado afixado na memória. Para mais informações, cf.: <https://www.mavi.cl/2018/08/20/exposicion-permanente-wenu-pelon/>. Acesso em: 12 jun. 2019. Ao se referir à visão que se tem do sonho como atividade criadora em espaços ocidentais, o próprio Huichaqueo afirma: “Ocorre no mesmo surgimento de uma obra, tenho estado muitas vezes em palestras e às vezes é um pouco impossível falar da gestação de um filme, porque se você falar do mundo dos sonhos, do mundo indígena, em outros cenários, se desqualifica e você vê isso nos olhares. [...] Mas acredito que temos de insistir em falar sobre isso, porque obedecemos logicamente a uma espiritualidade [a qual] nos leva a esse mundo e a essa prática que é o sonho. Eu leio para a filha de minha companheira de noite, contos para crianças de Elicura, nos quais [...] os avós perguntam aos meninos de manhã: ‘o que você sonhou?’. Temos de dizê-lo, porque existe. Eu creio que em toda família mapuche ou chilena também se fala, o que acontece é que para fora de casa não se levam esses assuntos, eles ficam guardados na cozinha, na casa. Creio que temos de transferi-los aos cenários comuns, do trabalho, temos de incorporá-los. Porque nós sonhamos, sobretudo sonhamos em imagens de uma forma maravilhosa. Tem gente que tem o dom do *perimontun* (visão) ou do *pewma* (sonho).” (MONTECINO, QUIROGA, ALVEAR, 2016, p. 157, parêntese e colchetes nossos).

elementos chave da cosmovisão mapuche. “Somos uma cultura dos *pewma*”, está me dizendo Elicura Chihuailaf. Mas o processo de interpretação do sonho carrega uma complexidade, fato pelo qual se requer uma formação específica para a tarefa; a função é, assim, exercida por uma pessoa dotada e preparada para ela: o *pewmatufe*⁷⁷ (GARCÍA BARRERA, 2008).

Dessa maneira, a produção poética de Chihuailaf pareceria ancorar-se na ideia de não ser produto de um artifício no ato de escrever, mas de um “deixar-se levar” pelo som das imagens e a visão das palavras vivenciadas nos Sonhos.

Estou aqui em uma Pedra Branca
Os morros e as nuvens se levantam
como se fosse serpentes
em disputa
Entre as águas e a terra
parece dividir-se meu corpo
Não desejo pensar, estou tão longe
do meu jardim
Sustenho o *trompe*⁷⁸ na memória
(o som do amor)
Mas tomo o violão e adentro-me
no Sonho.
Descanso meus dedos sobre
suas cordas tensas
pois sei que logo as sentirei
vibrar
estremecidas pelo canto
da floresta.⁷⁹

No entanto, no contexto de produção da sua poética, situada em um espaço fronteiro não apenas entre culturas, mas ainda entre tempos históricos diversos, o significado do Sonho torna-se movediço. A versificação é apresentada como produto de uma imagem que surge por si só ao adentrar-se no *pewma*. A carga semântica da voz verbal “descansar” implica, a princípio, em ausência de esforço. Mas a atitude de aparente “entrega” se fundamenta na confiança que traz o conhecimento adquirido pela experiência. Não brotam os versos, então, espontâneos, mas produto de um saber fazer, sustentado na sabedoria do seu povo. A ferramenta

⁷⁷ Intérprete de sonhos.

⁷⁸ Instrumento musical conhecido em português como Harpa de Boca, Berimbau de Boca ou Berimbau de Índio, consiste em uma língua flexível de metal ou bambu ligada à estrutura. Essa língua é posta na boca do músico e dedilhada para produzir uma nota. Coloca-se na boca a parte mais fina e fricciona-se a lingueta, produzindo variados sons. Tem registros arqueológicos do instrumento achados na Ásia no século IV. Para mais informações, cf.: <http://repositoriodigital.uct.cl/handle/10925/129>. Acesso em: 12 jun. 2019.

⁷⁹ “Estoy aquí en una Piedra Blanca / Los cerros y las nubes se alzan / como si fuera serpientes / que disputan / Entre las aguas y la tierra / parece dividirse mi cuerpo / No deseo pensar, estoy tan lejos / de mi jardín / Sostengo el trompe en la memoria / (el sonido del amor) / Mas tomo la guitarra y entro / al Sueño / Descanso mis dedos sobre / sus cuerdas tensas / pues sé que luego las sentiré / vibrar / estremecidas por el canto / de la floresta.” (CHIHUAILAF, 2002, p. 49).

é o violão, instrumento de origem europeu, ligado à tradição *criolla*⁸⁰. A matéria que o faz “estremecer”, contudo, vem do canto da floresta em conexão com “o som do amor”, metaforizado no *trompe*, instrumento anterior ao encontro conflituoso, e ligado à tradição mapuche.

O suporte que possibilita o encontro das duas tradições é a memória. Mas uma memória em construção. O encontro se torna, então, na voz do poeta, um terceiro instrumento, com o qual fabrica as memórias que serão a tradição das pessoas do futuro. O significado e o valor do Sonho se deslocam. Assim, de ser uma instância de prevenção ou direcionamento de ações futuras se transforma em uma oportunidade para fabricar memórias. Por via desse deslocamento passa o Sonho a ser não apenas um elemento sociocultural posto em evidência ou retomado por Chihuailaf da esfera do recalque em que foram situados tanto esse quanto outros elementos da cultura mapuche. O Sonho é restituído também como uma instância de recuperação daquilo que é próprio, a qual torna possível a conquista simbólica do texto artístico: a sua territorialização (GARCÍA BARRERA, 2008).

O jogo poético traz a relação cotidiana do povo Mapuche na vivência dos sonhos: a versificação se apresenta como um fluxo espontâneo de imagens, mas a sua interpretação requer as chaves da cultura. Após o desfrute do poema, se quisermos compreendê-lo, terá de vir a reflexão. O conteúdo dos versos trazidos pela visão o direciona à luta simbolizada no *epew* de *Treng-Treng* e *Kai-Kai*. As “serpentes em disputa” agem sobre o pensamento, contudo, de forma a desvendar a impossibilidade de restituir um *locus* intacto de cultura: o corpo do poeta revela a cisão do transitar entre culturas. “Sou mapuche, mas amo a chilenidade que também me habita”, me diz Elicura Chihuailaf.

Da mesma maneira em que o faz no poema acima traduzido, a presença do Sonho no *Recado* funciona como um dos elementos que permitem a Chihuailaf apresentar a sua como uma cultura que imprime marcas de diferença dentro da cultura dominante com a qual se propõe conversar. Na organização global do *Recado*, no entanto, a operação não pode entender-se apenas como o desejo de mostrar um elemento ancestral que poderia facilitar a compreensão do interlocutor a respeito da outra cultura, a esquecida, ou silenciada.

O próprio *Recado* se apresenta como uma diferença. Não é à toa a despreocupação do poeta pelo nome que se dará à obra:

⁸⁰ A sociedade *criolla* constitui-se de filhos e filhas de espanhóis, porém nascidos na América. É essa a sociedade da qual provém a elite dominante no Chile, que imporá a colonialidade do poder no nascente Estado chileno e manterá nas suas relações com as demais camadas da sociedade, incluídos os povos indígenas, ao longo de dois séculos de vida “independente”.

O fogão, por exemplo, é o símbolo que arde no centro deste solilóquio, compilação, ou como você quiser chamá-lo. Talvez *Werkv* / mensagem / recado. “Recado confidencial”, como eu o denominei.⁸¹

Embora o chame de *Recado*, fica em aberto a possibilidade de o interlocutor dar o nome que quiser, pois nenhuma dessas nomeações se trata de algo definidor. Antes da colocação citada, Chihuailaf justifica a eleição do vocábulo pelo fato de tratar-se de uma “mensagem verbal”, mas acrescenta entre parênteses: “que se faz de palavra”. A Palavra constitui-se outro dos elementos que o poeta retoma da tradição do seu povo. E tem um valor cardinal no diálogo proposto.

A convocação é para participar de um *nütram*: uma conversação em que o mais importante é o ato de escutar. Como interlocutor preferencial, um chileno de carne e osso, vejo-me, assim, impelido a deslocar-me da minha esfera habitual de interação, renunciando às certezas que sustentam os meus códigos culturais. As assimetrias são desautorizadas pelo poeta, que me convida a conversar nos moldes da própria cultura que se dispõe a desvelar. O Sonho torna-se, então, um elemento a compreender não apenas a partir de parâmetros e chaves diversas daquelas nas quais o entende a cultura dominante, mas ainda das regras de construção de conhecimento próprias da tradição mapuche. E, por isso, no percurso do *nütram* o poeta vai me dando as chaves para tal compreensão.

Estamos, portanto, dentro de uma semioesfera (LOTMAN, 1996)⁸² diversa. A possibilidade de entendimento do Sonho como prática sociocultural me é oferecida por meio de uma gestualidade recuperada da tradição, mas reatualizada a partir da experiência adquirida pela vivência do contato com a cultura dominante. Libera-se o Sonho como categoria de pensamento silenciada, marginalizada, para liberar um horizonte de memória eclipsado pelo horizonte único da cultura dominante, mas se faz na página escrita, na negociação entre as línguas em conflito. Não opera a proposta textual de Chihuailaf do lado de fora, como se fosse algo totalmente alheio, mas de uma posição de exterioridade do olhar ao interior das relações

⁸¹ “El fogón, por ejemplo, es el símbolo que arde en medio de este soliloquio, compilación, o como desee usted llamarlo. Tal vez *Werkv* / mensaje / recado. «Recado confidencial» como lo he denominado yo.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 26).

⁸² Lotman (1996) entende a semioesfera como o espaço abstrato em que se organizam os processos de semiose, os quais se realizam de acordo aos mecanismos internos que cada sistema semiótico tem. Para Maldonado (2016), a interação com o outro passa necessariamente pela mediação da organização interna à qual cada um pertence, separando o próprio do alheio, filtrando as mensagens externas e traduzindo-as em linguagens próprias. Nesse processo, a matriz colonial configura o outro como “não texto”/“não ser” e exige uma tradução que adeque o outro às expectativas que a cultura dominante nele deposita (MALDONADO, 2016). A textualidade do *Recado* de Chihuailaf, ao propor uma organização global baseada no ritual do *nütram*, subverte a ordem hierárquica, tirando do sistema de gêneros ocidentais o lugar de centralidade universalizante da construção do conhecimento. Não para converter o próprio espaço cultural em único válido, mas como via, talvez, mais pertinente de construir conhecimento acerca da sua cultura.

resultantes do encontro entre as duas culturas (MIGNOLO, 2010). O *nütram* é a via exterior dentro do espaço relacional conflituoso, para entendermos a cultura trazida de volta do âmbito do silenciado ainda que presente.

Escuto, então, o *Recado* de Chihuailaf e vejo nele uma fresta que talvez me permita sair da caixa em que me moldura a formação acadêmica e a cultura da qual faço parte, e liberar, na medida do possível, o meu pensamento crítico da matriz colonial que o sustenta (FANON, 2008). Entendo, portanto, o *nütram* do qual se faz o *Recado* tanto como uma linguagem a ser discutida como modo de expressão quanto a própria ferramenta de gestualidade que me permite tentar compreendê-lo, ao tempo em que compreendo o valor do *pewma* e de outros elementos da tradição atualizados como fundamentos do pensamento mapuche oferecidos na conversação proposta.

O sonho, enquanto elemento fundamental da cultura mapuche se erige, assim, em uma das chaves de entendimento desse outro “roubado” de nós. Sobre as bases da arte milenar da conversação, reatualizada pelas fricções próprias de uma cultura de fronteira, Chihuailaf me fala do Sonho. “O *nütram* eram conversações de conversações; histórias e lendas que se mantiveram vivas graças à tradição oral”, me diz a líder Ana Llao⁸³. A sintaxe da qual o poeta lança mão, ainda que obedeça à ordem mais comum na língua dominante, introduz no texto a manutenção do conteúdo da palavra pelo suporte milenar da memória. É a sabedoria de um ancião maia *yucateca* a convocada a se expressar, mas o faz pela voz do seu neto, o poeta Jorge Cocom Pech⁸⁴. No momento do *nütram*, eu a escuto da palavra escrita por Chihuailaf na página impressa.

Antes de o sol surgir em flashes luminosos, os sonhos de nossos antepassados se cumprirão e haverão de estar conosco pela magia do poder do silêncio, do poder do vento. Não te esqueças de que os sonhos não são para acumular saber, nem para entregar-se às fantasias. Os sonhos são uma fresta de luz para o exercício do poder do Espírito. No seu caminho intemporal, e às vezes incoerente, os sonhos dão conta da

⁸³ Dirigente mapuche, a *lamgen* Ana Llao é *werken* da organização AD-MAPU. Foi Conselheira da CONADI durante um período. Trabalha ativamente desde a década de 1980 na luta pela recuperação das terras indígenas. Hoje é uma das vozes femininas que têm retomado o olhar da mulher para colocá-lo em um lugar central da discussão. As palavras trazidas na minha memória foram ditas por Llao em uma conversação mantida com o historiador mapuche Fernando Paicán, dentro de uma série de *nütram* realizada por ele com diversos agentes da esfera política do seu povo. A primeira parte pode ser escutada em: <http://repositoriodigital.uct.cl/handle/10925/129>.

⁸⁴ Jorge Cocom Pech é um escritor, poeta, ensaísta, narrador, tradutor e professor maia. Falante da língua maia *yucateca*, a variante maia da península de Iucatã, nasceu em 1952 e iniciou sua carreira literária na década de 1970, duas aproximações temporais com Chihuailaf. Mas a poesia que produz tem também a palavra e os antepassados como elementos chaves da sua cultura a ser recuperados de uma tradição milenar para atualizá-los. “Teu nome é a casa de tua alma / Aí habitam teus pais e teus avós. / Nessa casa milenária, / lar das tuas recordações, / permanece tua palavra.” Diz um dos seus poemas (Tradução nossa). Como porta de entrada para uma busca mais aprofundada sobre esse poeta, cf. em: http://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Revista/ultimas_ediciones/74_75/cocom.html.

tua história pessoal, pois *remetem ao passado ou ao futuro, deixam signos em marcas, deixam signos, chaves, rastros...*

[...] Recorda sempre que, no universo da Natureza, os sonhos se transformam em realidade. A chuva é o sonho da água. A fumaça é o Sonho do fogo. O azul do céu é o sonho eterno do ar.⁸⁵

Presente na maior parte da sua obra poética, a imagem do Sonho me é oferecida, então, como um caminho a transitar na busca por um entendimento. A aparente incoerência com a qual muitas vezes se apresentam na lembrança, pode adquirir sentidos se captadas as chaves que neles se escondem. Após recuperadas as palavras do *peñi* Cocom Pech, Chihuailaf confere o estatuto de memória à conversação vivida no presente.

Genechen⁸⁶ está nos olhando do Oriente. Oxalá este sonho, este Recado – que *agora é também uma memória*, uma constatação, uma busca –, seja uma mínima contribuição para o início do necessário, urgente, diálogo – como concreção e não como dilação – entre mapuche e chilenos, que nos aproxime da conversação, do *Nvtram* de nossos mais velhos.⁸⁷

O *Recado* é posto, assim, no *locus* do próprio Sonho cujo conteúdo transita pelo desejo do entendimento mútuo. E a chave da sua concreção se encontra na prática da conversação. Não se trata, porém, de uma conversação qualquer. Trata-se do *nütram*, a conversação como arte, na qual o mais importante não é a *posição que se ocupa*, mas a destreza para *escutar o que se diz*. A saída proposta, de levar a cabo a tarefa dentro dos códigos culturais da tradição mapuche, não mais guarda apenas um deslocamento do sistema hierárquico imposto “pela força”, como diz o escudo do Estado chileno. As próprias ferramentas das quais dispõe esse sistema cultural dominante para discutir as suas problemáticas são postas em xeque. Chihuailaf propõe o

⁸⁵ “Antes que el sol se asome en destellos luminosos, los sueños de nuestros antepasados se cumplirán y habrán de estar con nosotros al conjuro del poder del silencio, del poder del viento. No olvides que los sueños no son para acumular saber, ni para entregarse a las fantasías. Los sueños son una rendija de luz para el ejercicio del poder del Espíritu. A su paso intemporal, y a veces incoherente, los sueños dan cuenta de tu historia personal que *remontan hacia atrás o hacia adelante, dejan signos en huellas, dejan signos, claves, rastros...* [...] Recuerda siempre que, en el universo de la Naturaleza, los sueños se convierten en realidad. La lluvia es el sueño del agua. El humo es el Sueño del fuego. El azul es el sueño eterno del aire.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 37-38, grifos nossos).

⁸⁶ Considera-se Genechen como o deus sustentador das pessoas no plano da *Nag Mapu*, a “Terra que Andamos”. É o próprio Chihuailaf quem explica no *nütram* que é o seu *Recado*: “Portanto, nossa vida na *Nag Mapu* / a Terra que Andamos (no influxo das energias positivas e negativas), não pode conceber-se desvinculada dEla, pois a Ela pertence. *Mapu Ñuke choyvn ñchiñ*. Somos os brotos da Mãe Terra – estão nos dizendo, em uma relação de igualdade com seus demais componentes e de respeito e agradecimento pela sua imanente dualidade celeste: *Wenu Mapu*, a Terra de Cima (das energias positivas). Tudo regido e unificado harmoniosamente por *Genmapun*, o espírito sustentador da Terra, manifestação de *Elmapun*, Criador da Terra; e **Genechen, sustentador das pessoas**, como expressão de *Elchen*, criador das pessoas.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 33-34, tradução e grifo em negrito nossos).

⁸⁷ “Genechen nos está mirando desde el Oriente. Que Ojalá este sueño, este Recado –*que ahora es también una memoria*, una constatación, una búsqueda–, sea un mínimo aporte para el inicio del necesario, urgente, diálogo – como concreción y no como dilación– entre mapuche y chilenos; que nos acerque a la conversación, al *Nvtram* de nuestros mayores.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 38, grifo nosso).

caminho do entender-se “pela razão”. Mas não fala da razão ocidental presente também no escudo do Estado dominante⁸⁸.

“Eu civilizo, nós civilizamos”, disseram. Assim os selk’nam, os aonikenk desapareceram; os kawáshkar, os yámanas, alguns sobreviveram. Do escudo de armas do Estado do Chile, como presságio?, em 1819 foram apagados os indígenas e a razão da espada e da evangelização foi trocada por uma advertência: “**pela razão** ou a força”.⁸⁹

A conversação que nasce dessa razão é desacetada, pois vista como uma maneira de “dilatara” as ações. O *nütram*, pelo contrário, significa a possibilidade da sua concreção. O poeta alude, assim, à razão que opera dentro da visão de mundo mapuche, na qual o valor da palavra e a importância de conversar residem não no que se diz em si, mas naquilo que se pode apreender, após ter escutado atenta e cautelosamente o que se diz. O ganho de experiência pela aquisição do *kimün*, a sabedoria mapuche.

A partir da gestualidade que se aninha na arte da conversação mapuche, então, se propõe ao interlocutor a construção de um novo diálogo. Um diálogo que se levante a partir da constatação dos *esquecimentos reacomodados em processo e recuperados*, os quais serão a memória do futuro. Chihuailaf o esclarece a um grupo de estudantes secundaristas com os quais realiza um *nütram*, durante o período em que se encontra produzindo o *Recado*:

No entorno do presente há um futuro imediato que está, por exemplo, ao final desta conversação, e outro *mediato que é, em um tempo, a redação do Recado que escrevo; e em outro tempo, talvez depois da sua leitura, o desejo de alguma (ou de algum) de vocês de retomar uma “nova” conversação*. Então o passado pode ser o futuro e viceversa. Quer dizer, o futuro pode ser – por um lado – o concretamente visível no vindouro, mas também – por outro lado, o mais absoluto mistério.⁹⁰

Ainda que seja uma conversação hoje, essa busca pelo diálogo que o poeta leva a cabo se constitui então em uma memória do futuro que se sonha. O futuro pretendido para as relações entre o povo Mapuche e o Estado chileno deve ultrapassar a estrutura que tem servido de mecanismo operativo para a manutenção das assimetrias que se busca superar. Propõe-se a via do diálogo “não como uma instância para negociar, mas para reconhecer as enfermidades que

⁸⁸ “Por la Razón o la Fuerza” reza o lema do escudo nacional do Chile. Para maiores informações sobre a história deste emblema, cf.: https://es.wikipedia.org/wiki/Escudo_de_Chile.

⁸⁹ “«Yo civilizo, nosotros civilizamos», dijeron. Así los selknam, los aonikenk desaparecieron; los kawáshkar, los yámanas, algunos sobrevivieron. Del escudo de armas del Estado de Chile, ¿Cómo presagio?, en 1819 fueron borrados también los indígenas y la razón de la espada y la evangelización fue trocada por una advertencia: «**por la razón** o la fuerza»”. (CHIHUAILAF, 2015, p. 41, grifo do autor).

⁹⁰ “En el entorno del presente hay un futuro inmediato que está, por ejemplo, al final de esta conversación, y otro *mediato que es, en un tiempo, la redacción del Recado que escribo; y en otro tiempo, a lo mejor después de su lectura, el deseo de alguna (o de alguno) de ustedes de retomar una «nueva» conversación*. Entonces el pasado puede ser el futuro y viceversa. Es decir, el futuro puede ser – por un lado – lo concretamente previsible en lo venidero, pero también –por otro lado, el más absoluto misterio.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 61, grifo nosso).

padecemos ambas culturas”, me diz Elicura Chihuailaf. Constrói-se, assim, outra instância de comunicação. Os moldes não são mais dados pela lógica de uma subalternidade negada que luta por ser escutada.

O desafio é estabelecer o diálogo em uma esfera outra. Nela, tanto a narrativa quanto o conhecimento do agora não mais silenciado podem constituir-se nas bases do mecanismo relacional: uma esfera transmoderna⁹¹ (DUSSEL, 2015). Recuperam-se os elementos culturais vividos à margem, para, a partir dessa exterioridade, compreender a história do povo Mapuche. Essa exterioridade tem uma datação muito anterior ao tempo em que se inicia o processo de encobrimento ao qual é submetida pelo desejo e imposição de centralização absoluta por parte da cultura europeia moderna (DUSSEL, 1995).

O encontro com a Modernidade é, por sua vez, um fato que imprime novas marcas a essa exterioridade. Mas não se trata mais esse período do encontro daquele espaço temporal delimitado, pela história construída pelo Ocidente, entre o final do século XV e a primeira metade do XIX. Não se trata da Modernidade entendida como a história da subjugação dos povos colonizados pela Europa dominante. Trata-se de uma história exterior, acontecida em concomitância com esse espaço colonial (DUSSEL, 2015): a esfera não registrada, na qual vão-se esculpindo as novas formas da tradição cultural mapuche que agora Chihuailaf me apresenta, reformuladas, como as memórias para o futuro do seu povo.

Da resistência entre esses elementos e aqueles que pretenderam se impor absolutos, como no *epew* de *Treng-Treng* e *Kai-Kai*, as forças da Terra e as forças vindas das águas – a metáfora vale para o nada pacífico oceano –, liberam-se as novas arrumações das quais se fabricam essas memórias do futuro. O Sonho, como elemento fundamental, também reintegrado, funciona,

⁹¹ Em 1979, Lyotard discute a condição pós-moderna à qual teria chegado a história universal, colocando a centralidade da discussão na ideia de “o fim das grandes narrativas”, as quais, teriam sido, para ele, a principal das características fundadoras da Idade Moderna. Enrique Dussel (1994, 2015) questiona a conceituação de pós-moderno, não por considerar inválida a necessidade de uma crítica à Modernidade, mas por ser essa crítica pós-moderna um produto ainda nascido no seio da própria Europa. Para Dussel (1994, 2015), a era que se inaugura no século XXI não é uma última etapa da Modernidade, como postulam os estudos pós-modernos ou os estudos pós-coloniais, mas uma “nova idade do mundo”. Trans-modernidade chama Dussel a essa nova idade, usando um termo antes utilizado pela filósofa espanhola Rosa María Rodríguez Magda (RODRÍGUEZ, Rosa. **El modelo Frankenstein**: de la diferencia a la cultura post. Madri: Editorial Tecnos, 1995). A conceituação de Rodríguez, no entanto, ainda pensa a transmodernidade como uma superação da pós-modernidade, portanto, outro estágio de superação da própria Modernidade; como uma tríade dialética, na qual a ideia das grandes narrativas seria recuperada por um novo metarrelato: o grande relato da globalização, o mundo do virtual, da ficção, uma cópia que substitui o modelo. Não questiona, portanto, o cerne da debacle da Modernidade, a qual, para Dussel (1994, 2015), se encontra no seu próprio embrião: a colonialidade do poder (QUIJANO, 2014). Assim, Dussel (1995, 2015) postula a Trans-modernidade como uma idade nova, um projeto transversal à modernidade/pós-modernidade; uma idade que já estava antes da Modernidade e que também a transcende; uma história feita do exterior da narrativa eurocêntrica, que busca trazer à cena as vozes das culturas silenciadas ou negadas pelo projeto moderno europeu, para estabelecer diálogos interculturais fundados em relações de simetria, que tragam formas de pensar e de construir pensamento próprios, alheios à razão europeia (AHUMADA, 2013).

então, como mecanismo narrativo para a recuperação e reconstrução dessas memórias. A possibilidade de nomear o inominado.

Aparece, assim, o Sonho, no organismo interno do *Recado*, como um recurso de coesão. Não no sentido de um mecanismo de textualidade, que se concreta na superfície textual, pela via da repetição, da reiteração ou da substituição das palavras. A recursividade do Sonho radica-se na pluralidade de funções que assume no interior do *Recado*. Como metáfora daquilo que carrega e gera expectativas, vale como motor e justificativa do texto: o poeta nos convida ao *nütram*, pois tem um Sonho: o de contribuir para um novo marco nas relações entre seu povo e a sociedade chilena, no qual as regras do jogo estejam, também, estabelecidas pelos valores culturais mapuche.

Como elemento próprio da cultura mapuche, por sua vez, implica a vivência de uma ou várias “visões”, as quais anunciam fatos ou trazem chaves para desvendar possibilidades de ação. O agenciamento levado a cabo pelo poeta requer da recuperação tanto do próprio sonho como elemento cultural fundante quanto de imagens da memória trazidas pelo eco das palavras ditas de geração em geração. O poeta tem consciência, no entanto, da incapacidade da técnica da escrita para recuperar a totalidade dessas lembranças.

Na beira do fogão escutei cantar minha tia Jacinta e escutei os relatos e adivinhações de minha gente. Quer dizer, uma poesia que não existiria se não fosse alimentada pela memória de uma família que pertence a uma cultura que para mim foi e continua sendo muito bela, de muita ternura. *Minha expressão escrita não consegue recolher a imensidão dessa memória que está pedindo ser escrita.* Talvez algum dia possa fazê-lo mais facilmente.⁹²

Assim, recorre a outras vozes para poder, juntos, cumprir mais cabalmente a tarefa. O Sonho toma, então, outra função, a de estratégia discursiva por meio da qual a voz de Chihuailaf recupera essas outras vozes, ancestrais e contemporâneas, que o auxiliam na restituição das imagens que constroem memórias futuras. Após longa dissertação, acompanhada de reflexão, na qual busca apresentar a sua leitura acerca dos processos históricos que desembocaram no acirramento da luta pela terra no final do século XX, momento no qual a imprensa chilena começa a falar de “conflito mapuche”, o *Recado* toma a forma de um *pewma*.

Do silêncio assumido como modo de sobrevivência até o remontar da memória, nas palavras trazidas pelo canto das aves, se constrói o percurso do Sonho. Poesia, poetas, histórias,

⁹² “A orillas del fogón escuché cantar a mi tía Jacinta y escuché los relatos y adivinanzas de mi gente. es decir, una poesía que no existiría si no estuviera alimentada por la memoria de una familia que pertenece a una cultura que para mí fue y sigue siendo muy hermosa, de mucha ternura. *Mi expresión escrita no alcanza a recoger la inmensidad de esa memoria que está pidiendo ser escrita.* Quizás alguna vez pueda hacerlo más fácilmente.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 23, grifo nosso).

kimche são convocados a compor a narrativa. A estratégia escritural recupera a dinâmica onírica, indo e vindo, de uma imagem a outra, no revezamento de linguagens e modos de expressão, tudo feito por meio de uma voz sustentada pelo uso reiterativo de frases e pensamentos ouvidos do conhecimento que se constrói ao conversar, recuperados pelo uso de tecidos frasais arrumados em torno a verbos *dicendi*.

Não se pode, no entanto, afirmar que se trate do *relato* de um sonho, mas do próprio sonho apresentado em imagens acústicas. Dessa maneira, como interlocutor posso, não estritamente vivenciá-lo, mas sim vê-lo e escutá-lo impresso na página.

Se tivermos de ir juntos
em silêncio
tudo isso é um sonho
distante, me disseram⁹³

Abre-se a travessia onírica pelo anúncio de um sonho antes vivido, há muito, em um tempo em que também se construíram, como em todo tempo que se vive, as memórias que são o presente do tempo da enunciação. O sonho de outrora se manifestava no silêncio do qual se fazia a caminhada. Um silêncio não produto de um silenciamento ou de um calar-se perante fatos ou evidências, mas o silêncio que permite ler na gestualidade os afetos que se constroem diariamente. “A palavra surge da emoção e o silêncio permite que o lembremos. A maior afetuosidade com o entorno se aprende por meio das palavras, mas antes disso com a gestualidade”, me diz Elicura Chihuilaf. O falar do silêncio que se esconde no gesto e que permite a contemplação dos detalhes que sustentam a vida com a sua beleza, vê-se, no entanto, interrompido.

De repente, fugiu uma lágrima
que fez esquecer esses
augúrios
diz Huentemil
o Ouro da Planície⁹⁴

A lágrima brota como metonímia da visão perturbada. Os augúrios de bons tempos se vêm embaçados repentinamente, mas as chaves do sonho antigo se debatem na sequência aparentemente desarrumada. O olhar cíclico do *kimün* pugna por prevalecer, interceptando as imagens da dor, por meio da convocação de vozes contemporâneas que falam do ancestral, a matéria da qual continuará a viver a cultura do futuro. A energia da cor Azul, as lembranças

⁹³ “Si hemos de ir juntos / en silencio / todo ello es un sueño / me dijeron” (CHIHUAILAF, 2015, p. 166).

⁹⁴ “En eso arrancó una lágrima / que hizo olvidar esos / augurios / dice Huentemil / el Oro de la Llanura.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 166).

trazidas pelos relatos, os pensamentos feitos dos bosques, não se entregam à continuidade da dor do desarraigo experimentada pelos antepassados.

Agora vou *entrando na luz azul de teu sonho*, me diz Cadin la Marinera, como antes *teu respirar na floresta de meus pensamentos*.
 Ontem *estive na luz azul de teu Pewma*, me diz Maribel la Oscurecida. Desce ainda meu sussurrar *na profundidade de suas estrelas* (que ainda mora no teu coração).
 Prístina era a chuva do sol que caía sobre os olhos dos antigos, *nos estão falando os relatos*.⁹⁵

A poesia de Chihuailaf age sobre a poesia do povo, na recursividade da cor Azul. As vozes falam de um contato com a luz azul, a qual surge do *pewma* do poeta ao tempo em que nele se manifesta: a cor que fala do *epew* de *Treng Tepu* e *Can Kai*; o relato da origem do povo arremessado sobre a superfície da Terra, vindo do Azul do Oriente. Os tempos de desarraigo, contudo, não são tempos de total interdição. Os elementos próprios da cultura são as ferramentas que servem de sustento, na preservação e renovação dessa esfera identitária.

Agora olhem os abraços como choram, extenuados quase, *junto à Árvore da Vida*. Oh! *Genechen*, o espírito não se reconhece na visão confusa destes sonhos, diz. A morte anda feito sombra junto a vocês. *As cores me revelam seus mistérios*.
 Jamais imaginaram a saudade do milho amarelo, a luz da *Lua branca* caminhando nas *raízes sagradas* de nossos filhos e de nossas filhas. Porque eu adormeci e *tinham me roubado as Palavras*, diz.⁹⁶

A árvore da vida, o *canelo*; *Genechen*, o sustentador das pessoas na Terra; as cores que guardam suas simbologias; as Palavras das quais se constroem a vida e o conhecimento cotidiano e transcendente. Todos elementos que rasuram a narrativa da subalternidade imposta. Recursos de uma memória há muito construída provocam uma fissura na visão de um passado de maus augúrios. A possibilidade de outro olhar. Um ponto de vista exterior à narrativa tantas vezes dita e ouvida (DUSSEL, 1995, 2015). Sem desconhecer a dor de que se tem padecido, o sonho do poeta se encarrega de deixar entrever a potência sempre latente do seu povo, pelos *flashes* que fulguram no entremeio dos espaços reduzidos nos quais a fartura daquele ontem anterior ao sonho, metaforizada no amarelo do milho, é uma saudade.

⁹⁵ “Ahora voy *entrando en la luz azul de tu sueño*, me dice Cadin la Marinera, como antes *tu respirar en la floresta de mis pensamientos*. / *Ayer estuve en la luz azul de tu Pewma*, me dice Maribel la Oscurecida. Desciende aún mi resollar *en la profundidad de sus estrellas* (que aún mora en tu corazón). / Prístina era la lluvia del sol que caía sobre los ojos de los antiguos, *nos están hablando los relatos*.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 166, grifos nossos).

⁹⁶ “Ahora miren los abrazos cómo lloran, extenuados casi, *junto al árbol de la vida*. / Oo! *Genechen*, el espíritu no se reconoce en la visión confundida de estos sueños, dice. La muerte anda como sombra junto a ustedes. *Los colores me revelan sus misterios*. / Nunca jamás imaginaron la nostalgia del maíz amarillo, la luz de la *Luna blanca* caminando en las *raíces sagradas* de nuestros hijos, de nuestras hijas. Porque me dormí y *me habían robado las Palabras*, dice.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 166, grifos nossos).

O uso do pretérito mais-que-perfeito, no entanto, insinua o processo de recuperação em que se encontram as Palavras. Nunca apagadas por completo, foram somente escamoteadas. Ou embaçadas. A denúncia brota da voz de Aniñir, poeta *mapurbe*, conhecedor da vida na *waria*⁹⁷, principal *locus* de enunciação da cultura dominante.

Ai!, quanta dor. As turvas palavras dos jornais, das rádios, da televisão, não permitem ouvir o zumbido do vento que corre cantando entre as tábuas de um templo de bosques, disse Aniñir.⁹⁸

As palavras gastas pelos meios de comunicação a serviço das assimetrias que pugnam por prevalecer, diz o sonho, impedem de ouvir as Palavras que se abrigam na natureza. Mas a ladainha não impede que o saber permaneça. Podem não ouvir o seu zumbido os mapuche hoje, mas essas vozes sabem que esses cantos estão aí, ainda que escondidos, no templo que é a Terra. Não há, portanto, uma perda a rigor. O que há é a encenação, nos jornais, rádios e canais de televisão, dessa perda. Os cantos ainda correm, em paralelo, exteriores, em outra narrativa: aquela que nunca cessou de escrever a história do povo Mapuche, mesmo que no silêncio necessário para a observação, reflexão e posterior ação perante os perigos (ÑANCULEF, 2016). Mesmo que enturvadas na encenação da cultura dominante, as Palavras transitam entre os sentires das vozes que sustentam o sonho da manutenção e renovação permanente da cultura.

Como se fossem as águas turvas de meu coração que correm para encontrar-se contigo, estava-se dizendo no meu *Pewma* – meu Sonho – Kaniwan, el Plumaje do grito.⁹⁹

Mas é no olhar traduzido em Palavras o lugar em que acontece a perda e a recuperação. A poesia se torna o palco em que a luta das serpentes se trava. O lugar que abriga o cenário, o teatro em que se revive a dor para fazer dela matéria positiva da qual construir a nova idade é, no entanto, o Sonho (GARCÍA BARRERA, 2008).

Onde a não ser nos meus olhos
de céu negro
no qual fulgura teu Azul
poderiam perder-se tuas
últimas estrelas?
me diz Paillán
aquela que vem das imagens
Onde a não ser nos meus olhos
de céu negro

⁹⁷ Cidade; Metrópole.

⁹⁸ “Ay!, cuánto dolor. Las turbias palabras de los diarios, de las radios, de la televisión, no dejan oír el zumbido del viento que corre cantando entre las tablas de un templo de bosques, dijo Aniñir.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 166).

⁹⁹ “Como si fueran las aguas turbias de mi corazón que corren para encontrarse contigo, se estaba diciendo en mi *Pewma* –mi Sueño– Kaniwan, el Plumaje del grito.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 166).

poderiam despertar?
me está dizendo Huinao.¹⁰⁰

Assim, acorda o poeta, e junto a ele desperta a narrativa. A marca diacrítica do uso do itálico me serve de guia, como se fosse uma mudança de tom ocorrida no *nütram*. O poeta não mais revive o sonho. Relata, agora, como se quisesse levar-me aos dias em que recuperou a conexão consigo, ao dialogar com as suas memórias, que são, também, parte das memórias que tenta recuperar para seu povo. Mas o sonho, diz ele, ainda permanecia pendurado. A dor não apagara a visão. Ainda se materializa, no bom e no mau da história do seu povo, “como na dualidade de tudo que vive”, está me dizendo Elicura Chihuailaf.

*Foi essa noite na qual acordei chorando. O sonho permanecia ainda pendurado nas paredes.
Por enquanto somos um dos muitos retratos na tela, um dos muitos pássaros remontando na memória.
Dirá Millahueique, el Oro trançado no cavalo de vento.*¹⁰¹

Nas fricções provocadas pela vivência de fronteira, entre o ser ainda um estereótipo estampado em um meio de comunicação e o ser uma ave que atenta voa ao encontro das suas memórias, o futuro, como sempre, aguarda enquanto se fabrica no presente. Os nós do *prom*¹⁰² ainda não foram contabilizados totalmente. Há assuntos pendentes dentro da mensagem a ser entregue. Retomando as ideias, ainda que em outra entrada do texto, o poeta traz a figura do *werken*, para lembrá-lo da tarefa inconclusa.

Como uma visão então aparecem diante de mim os nós da corda de linha vermelha, diz o *Werken* / o Recadeiro.
“Da dívida histórica nacional ao reconhecimento de nossos direitos territoriais”, nos estão dizendo os oralitores mapuche *lafkenche*.¹⁰³

Põe no primeiro plano da cena, assim, os expoentes da renovada literatura mapuche: os *oralitores* da costa¹⁰⁴, poetas, escritores, pensadores, ativistas, lideranças que permitem

¹⁰⁰ “¿Dónde si no en mis ojos / de cielo negro / en que refulge tu Azul / podrían perderse tus / últimas estrellas? / me dice Paillán / la que viene de las imágenes / ¿Dónde si no en mis ojos / de cielo negro / podrían despertar? / me está diciendo Huinao.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 167).

¹⁰¹ “Fue esa noche que desperté llorando. El sueño permanecía aún colgado en las paredes. / somos por ahora uno de los tantos retratos en la pantalla, uno de los tantos pájaros remontando en la memoria. /Dirá Millahueique, el Oro trenzado en el caballo del viento.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 167, grifo do autor).

¹⁰² Os *werken* (mensageiros), quando incumbidos de transmitir uma mensagem, levavam consigo um fio de lã, geralmente vermelha, a qual se compunha de vários nós. Cada nó era chamado de *prom*, nome pelo qual acaba sendo conhecida a própria linha. Cada nó cumpria a função de lembrá-lo e de ajudá-lo na enumeração de cada uma das partes das quais se constituía a mensagem. A corda, que era entregue ao destinatário da mensagem, passou a ser o símbolo dos *werken*. Em geral era carregada no pulso do mensageiro (BENGOA, 1996).

¹⁰³ “Como un ensueño entonces se me aparecen los nudos de la cuerda de hilo rojo, dice el *Werken* / el Recadero. / «De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales», nos están diciendo los oralitores mapuche *lafkenche*.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 168).

¹⁰⁴ *Lafkenche*: gente do mar, do Oeste. O *Wallmapu* se divide em quatro grandes extensões territoriais, os *Butalmapu*, os quatro lados da Terra. Delas nascem as identidades territoriais mapuche. A denominação se

manifestar-se as vozes ouvidas dos antepassados, dos mais velhos e deles mesmos, para impulsionar uma proposta. O conteúdo do *Recado* se dirige aos chilenos e às chilenas de carne e osso, mas a estratégia de recuperação da proposta dos *peñi* e *lamgen* do mar permite ao poeta fazer mais uma reatualização do estado em que se encontram as relações, ao tempo em que desmascara o papel cumprido nelas pelo Estado chileno. Uma página que nasce como visão após o sonho, mas cuja reflexão a realiza Chihuailaf ao meu lado, enquanto novo interlocutor. É a mim que vão dirigidas as Palavras que recuperam e tentam construir uma nova memória na fronteira.

Dessa maneira, vai imprimindo na página as vozes que falam da abolição das instituições mapuche por parte do estado chileno, operação que leva à definição de uma nova ordem, na qual, o confinamento ao qual foram obrigados os *lof*, lhes significou em grande medida profundas desarticulações no interior do povo enquanto nação. Do ponto de vista linguístico, a denúncia diz do castelhano imposto como língua oficial dos mapuche, relegando-se o mapuzugun à esfera estritamente familiar. Será por via dessa língua dominante que a lei se tornará um instrumento de legitimação do roubo das terras ancestrais.

Contudo, a história exterior a esse processo também ocupa seu lugar para manifestar-se por meio das vozes da costa. Assim, a imposição de um ideal de uniformidade cultural, guiado por modelos de desenvolvimento desigual, trouxe, no mesmo seio em que transcorre a vida familiar isolada nas *reducciones*, um lento e paulatino processo de adaptação. Concomitantemente à história da dominação e do desprestígio, opera outra instância de reconstrução identitária. Uma esfera fabricada a partir de uma seleção dos elementos que encontraram funcionalidade dentro dos costumes ancestrais. São esses elementos os que “permitiram restabelecer, mais uma vez, o nosso ordenamento próprio”, dizem os *oralitores* mapuche *lafkenche*, pela pluma feita voz nas mãos de Chihuailaf.

A luta, então, se reorganiza e busca novos sentidos. Exige-se, agora, o reconhecimento como cultura diferenciada, ao interior de uma sociedade chilena plurinacional. Nesse intuito, se propõe a conversação, o *nüttram*: uma arte para escutar e compreender a linguagem do espírito, a linguagem do coração; é a metáfora do Silêncio. Aí, e no sonhar, estão nos olhando as raízes azuis de nossos antepassados. O sonho, uma das chaves de compreensão da cultura mapuche. Uma chave, então, para conversar como uma forma de escutar.

encontra presente no próprio *Recado*: na *Puel Mapu* (Leste), os Pewenche; na *Willi Mapu* (Sul), os Williche; na *Lafken Mapu* (Oeste), os Lafkenche; na *Piku Mapu* (Norte), os Pikunche. (CHIHUAILAF, 2015, p. 35). Ao Oeste se situam as costas banhadas pelo Pacífico; daí a denominação de gente do mar.

1.2 Chaves da conversação: *Kallfv*, o Azul do Leste

Tami Pewma mu Kallfv Chaw

*feyti chi choyvchi ulmo ina
kallfvwigkul
feyti fvtra Wenu Lewfv mew
akuy, Kallfv Chaw, tami ayin
kochv zugu
Wikeñi, vukantukey ñi piwke
mvpvlen rupakey
genokintukey wellilechi ge
pukem mu
Vlkantun ka wikeñvn ñiche kay
kiñe vñvm pvralelu wenu
Ayiwvn chi Aliwen mu
Fey feypin ayiwkvlén konvn
Tañi pvllv pewmantumekey
tami Pewv ruka.*

Desde tus Sueños Padre Azul

desde los ulmos que brotan
en la cordillera
del gran Río del Cielo
me llegó, Padre Azul, la miel
de tu ternura
Silba, canta, mi corazón
pasa volando
en los ojos ya vacíos
del invierno
Canto y silbo yo también
como un ave posado
sobre el Árbol del Contento
Y luego anuncio y entro jubiloso
Mi espíritu soñándose
en la casa de tu Primavera.

A partir de teus Sonhos Pai Azul

dos *ulmos* que brotam
na cordilheira
do grande Rio do Céu
chegou-me, Pai Azul, o mel
da tua ternura
Assobia, canta, o meu coração
passa voando
nos olhos já vazios
do inverno
Canto e assobio eu também
como uma ave pousada
sobre a Árvore da Felicidade
E depois anuncio e entro jubiloso
O meu espírito sonhando-se
na casa da tua Primavera.

(CHIHUAILAF, 2002, p. 98-99, tradução nossa)

A visão cíclica da vida perpassa a construção do poema em que Chihuailaf canta ao Pai Azul. Os sentidos despertados pelo mel dos *ulmos*¹⁰⁵ que crescem em Nahuelbuta, a cordilheira que acompanha a infância e a vida adulta do poeta, são oferta de uma imagem em movimento. O uso de minúscula na entrada do verso que abre o canto serve como estratégia que mostra não se tratar a rigor de uma abertura, mas de uma continuação: o poeta vinha, vem e virá cantando. Escuto a sua voz, que passa voando. Não há inauguração, mas um continuar que brota, na poesia de Chihuailaf, dos Sonhos de *Genechen*, o Espírito Poderoso, sustentador das pessoas na *Nag Mapu*, a Terra que Andamos. No Azul do Oriente habita *Genechen* e desse Azul chegou há muito para aninhar-se no espírito e no coração do *che*, o ser humano mapuche (VIDAL, 2005). “No universo somos energia que flui e às vezes se detém na estação da Terra”, me diz Elicura Chihuailaf.

¹⁰⁵ Árvore nativa que cresce no sul do Chile, em ambas as cordilheiras, especialmente na da Costa, da qual faz parte a Cordilheira de Nahuelbuta (Grande Tigre). A sua madeira é utilizada na construção de prédios e pontes, linhas de trem, estacas para cercas, pisos de *parquet* etc. A cortiça que produz a casca das suas raízes se emprega em atividades de curtume, por ser rica em taninos. Mas a sua flor, altamente nectarífera, dá ao mel das abelhas a cor âmbar claro e um sabor suave e delicioso. A sua textura produz a sensação de estarmos comendo uma espécie de geleia de mel. Para ver fotos da árvore e da flor, cf.: <https://www.gochile.cl/es/flora-fauna/ulmo.htm>. Chihuailaf rememora o mel produzido pela flor desta árvore também no seu poema *Sueño Azul*, no qual fala das memórias da sua infância, tempo em que aprende a palavra poética contida na gestualidade do cotidiano na casa familiar e nos bosques que a rodeiam: “La casa Azul en que nací está / situada en una colina / rodeada de hualles, un sauce / nogales, castaños / un aroma primaveral en invierno / –un sol con dulzor a miel de ulmos–”. (CHIHUAILAF, 2002, p. 25, grifo nosso).

O recurso metafórico encontrado na flor que permite a produção de um mel diferenciado pode entender-se igualmente como outro elemento poético nascido do espaço circular em que se concretiza a vida mapuche. O mel da ternura alcança o coração do poeta por meio da percepção do seu assobio; ela não chega por meio do contato com o paladar, mas pelo sabor que provoca a escuta atenta do seu sibilar. É o coração do poeta, mas é também a ternura do azul que silvam e cantam. Por isso o nome do poema é oferenda e reconhecimento juntos. A preposição que inicia tanto o título quanto o primeiro verso do poema em castelhano carrega duplo jogo semântico: ao tempo em que se reveste de valor espacial, enquanto lugar físico, implica também um movimento, pois marca a origem da qual surge a matéria poética¹⁰⁶. O ponto em que o cume da cordilheira se confunde com o Rio do Céu, metáfora do céu azul. Mas a origem do canto da ternura vem de antes e de depois. Dos olhos que, esvaziados na estação do inverno, reiniciam a vida, sustentada pela Árvore da Felicidade, na qual projeta-se, no sonho, o reinício do percurso.

O recomeço de cada ciclo significa uma retomada das forças vitais concentradas na sua visão de mundo. A chave, no entanto, não nasce produto de uma abstração, mas de uma concepção espacial e cinestésica do tempo (GREBE, 1987). Dela deriva, então, o valor da cor Azul para o *kimün*, o conhecimento tradicional preservado na sabedoria dos *kimche*, transmitido pelo exercício cotidiano da oralidade que se faz no *nütram*, e resgatado por Chihuailaf como um dos elementos chave da sua poética: um projeto literário, de pensamento e de ação, que opera em busca da representação do processo de encontro com o *ethos* cultural mapuche (GARCÍA BARRERA, 2008). De reencontro. Do passado que volta a ser futuro na dinâmica de produção discursiva, literária do presente.

A concepção do tempo na cultura mapuche é espacial e cinestésica, por derivar não apenas da observação dos fenômenos naturais ligados ao revezamento do dia e da noite, mas ainda do significado que eles imprimem na vida cotidiana. Dois são os lexemas base desse entendimento do tempo: *kuifi*, referido ao remoto, antigo, velho; e *we*, relacionado com o novo, recente, jovem (GREBE, 1987). *Kuifi* é o tempo dos mitos de origem, dos ancestrais; *we*, o do fluxo temporal percebido no presente (GREBE, 1987). Ainda que a cultura ocidental possa compreendê-los como opostos, para o *kimün* existe uma relação de dualidade entre eles. O *pewma* – sonho – é

¹⁰⁶ Tanto o título quanto o 1º verso da versão do poema em castelhano iniciam com a preposição “Desde”. Na língua castelhana, esse conectivo pode funcionar, além dos usos comuns que oferece em português, como indicação de um ponto de vista a partir do qual se olha ou se inicia algo. Se o poeta a usa talvez seja para marcar que nesses elementos nasce a sua poesia, mas também que, Deles os extrai e a partir Deles entende todo seu fazer literário.

o espaço preferente em que essa dualidade se plasma, projetando a potencialidade futura da vida.

O lexema base do *we*, fluxo do presente, se desdobra, por sua vez, em dois conceitos que nascem da gestualidade do *Inarrumen*, a preocupação consciente e constante do ser humano mapuche a respeito de cada passo que dá (ÑANCULEF, 2016). Foram os ancestrais que, ao observarem os detalhes que conformavam o entorno no qual iam desenvolvendo o seu diário viver, compreenderam a conexão que há entre o dia, a noite e os movimentos do Sol e da Lua. Pela conexão percebida entre a saída do Sol e a maior disposição do corpo para a concreção das tarefas do cotidiano, elege-se a palavra *antü*¹⁰⁷, como vetor de organização temporal. Dessa maneira o tempo do *we* se desdobra em dois ciclos percebidos: *antü*, ciclo do dia e da noite; e *tripantü*¹⁰⁸, ciclo do ano solar, o qual organiza as estações¹⁰⁹ (GREBE, 1987).

“Por causa da cordilheira sai o sol do alto, a cordilheira levanta a terra”, está me dizendo dona Nicolasa Quintremán¹¹⁰. A saída do sol marca o reinício de cada novo ciclo no tempo do dia e da noite. E a saída vem, no Wallmapu, como diz dona Nicolasa, do alto da cordilheira. A proximidade dos picos montanhosos com o firmamento reveste de imponência a imagem do alvorecer. A fronteira desmanchada entre os cumes e o céu é o lugar em que se materializa a exatidão do Azul de onde foram, segundo o *epew* de origem, arremessados os primeiros corpos. Trata-se o Azul da origem “daquele que se pode ver ao terminar a noite e começar o dia, antes

¹⁰⁷ Sol. (ÑANCULEF, 2016).

¹⁰⁸ Ano (Tripan: saída / Antü: sol) (ÑANCULEF, 2016).

¹⁰⁹ As estações do ano não têm a mesma significação que adquirem no calendário ocidental e são variáveis de uma zona a outra, pois o *kimün* compreende que os fatores climáticos, as mudanças da natureza e as atividades agrícolas variam de região para região. Não há, portanto, a contabilização exata do início e fim de cada uma para todo o mundo mapuche. De igual forma, dentro da mesma região geográfica, a duração das estações, seu início e fim, pode variar de um ano para outro, de acordo aos fenômenos naturais, à maneira em que se apresenta o clima em cada ano solar (GREBE, 1987).

¹¹⁰ Dona Nicolasa, junto a sua irmã, Dona Berta, lideraram a resistência das comunidades mapuche aos planos de Endesa Espanha de construir uma represa no rio Bío Bío, sul do Chile, na última década do século XX. Será recordada como uma das maiores lideranças mapuche do século. Os governos “democráticos” após o fim da ditadura militar, foram aos poucos retomando a lógica colonizadora que tem permeado todo o modo de agir do Estado chileno desde a independência do país no início do século XIX. Na década de 1990, o governo Frei Ruiz-Tagle chega a um acordo com a privatizada Endesa, agora em mãos do capital espanhol, para construir uma série de represas no antigo território do Wallmapu. O governo Lagos continua com o projeto iniciado por seu antecessor. As irmãs Quintremán desde o começo do conflito opuseram forte resistência ao abandono das suas terras, nas quais nasceram, cresceram e mantiveram o culto dos seus pais e avós. Criaram, junto a outras mulheres e a ajuda de um *peñi*, a associação *Mapu Zomoche Newen*, “Força da Mulher da Terra”. Em dezembro de 2013, após a inundação das terras, com a construção da represa, o corpo de Dona Nicolasa foi encontrado boiando nas águas do açude. Há farta informação em internet sobre a luta dessas mulheres. Nas referências audiovisuais desta tese há indicação de documentário a respeito. Esta nota de rodapé se baseia, principalmente, na leitura da coluna *Nicolasa, la dignidad rebelde*, do jornalista Pedro Cayuqueo, colhida do *site Resumen Latinoamericano*. cf.: <http://www.resumenlatinoamericano.org/2016/01/02/pueblo-mapuche-nicolasa-la-dignidad-rebelde/>. Acesso em: 11 fev. 2019.

de aparecerem os raios do sol”, me diz Elicura Chihuailaf. Simboliza, assim, o reinício das atividades cotidianas e transcendentais das quais se faz a vida.

Talvez por essa razão, por carregar em si a simbologia do eterno recomeçar, o poeta seleciona dentro de um conjunto de elementos que conformam a esfera cultural mapuche, a cor do Pai Azul, para situá-la como um dos eixos fundamentais da sua produção literária, de pensamento e de ação. “O azul foi se transformando na coluna vertebral do meu pensamento, da minha escrita”, me diz Elicura Chihuailaf. A operação não pretende, contudo, fazer dessa seleção a única e orientadora voz da literatura do seu povo. O poeta abre o *Recado* expressando a confiança que lhe dá o fato de ter a clareza de ser a sua apenas a expressão de uma opinião pessoal, a respeito de si mesmo e da sua cultura, a partir da diversidade que significa a história de cada um.

Eu nasci e cresci em uma comunidade mapuche na qual o nosso olhar sobre o cotidiano e o transcendente o assumimos a partir da nossa própria maneira de entender o mundo: em *mapuzugun* e no obrigatório castelhano; na morenidade na qual nos reconhecemos; e na memória da irrupção do Estado chileno que nos “deu de presente” a sua nacionalidade.¹¹¹

Os elementos que conformam a cultura na qual se forma o espírito criador de Chihuailaf, então, pertencem a um espaço de compreensão do mundo diverso do espaço cultural em que se constrói a visão de mundo dominante, mas não totalmente fora dele. Opta, então, por situar o ponto de partida do seu trabalho em estratégias de decodificação oferecidas pelo idioma materno: uma língua declinável e aglutinante, sutil ao ponto de fazer com que a maior ou menor intensidade do respirar na pronúncia de uma sílaba possa alterar o que está se dizendo, ou seja, não é o fonema em si que sempre muda a mensagem, mas às vezes essa diferenciação pode recair na forma de inspirar e expirar o que se diz (SEBASTIÁN, 2002). Uma língua, portanto, feita de detalhes, que imprime capacidade de descrição ao falante.

A consciência do “presente” recebido faz parte não apenas do olhar que se assume na conversação proposta, mas ainda do processo criador que a expressa. Chihuailaf pensa e cria em *mapuzugun*, transcreve o criado ao código alfabético adaptado à língua materna, para logo recriar o poema em castelhano. A chilenidade que o habita não a discute o poeta, mas pretende vivê-la a partir da morenidade própria. Morenidade atribuída também a uma grande parte da população chilena não mapuche, nem indígena. Ao lado da memória da invasão, fica a memória

¹¹¹ “Yo nací y crecí en una comunidad mapuche en la que nuestra mirada de lo cotidiano y lo trascendente la asumimos desde nuestra propia manera de entender el mundo: en *mapuzugun* y en el entonces obligado castellano; en la morenidad en la que nos reconocemos; y en la memoria de la irrupción del Estado chileno que nos «regaló» su nacionalidad.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 12).

imprimida pela língua que veio junto ao invasor. Uma língua que não pode mais se expressar a não ser com “a marca indelével que provoca esse corpo ausente ou fragmentado” que é o mapuzugun (ROJAS BOLLO, 2010). E o azul é a cor que pode simbolizar essa vivência fronteiriça.

Kalfú me dizia meu avô
 e me oferece sua voz e seu trompe
 Kallfv me dizia minha avó
 e me traz flores de macieiras
 Azul me disseram meus pais
 Kalful digo a minhas filhas /
 a meus filhos
 Azul no Azul é a energia
 na qual Sonha a alma
 do meu Povo.
 (*No infinito, me digo*)¹¹²

A representação dos processos de adequação produto da plasticidade da cultura mapuche se sintetiza no vocábulo que nomeia a cor. Mas a síntese da fricção linguística se entrelaça às fronteiras atravessadas na gestualidade do cotidiano, do relacional. Uma vida que se vive de um ir e vir, entre a resistência pela manutenção do próprio e a inevitabilidade da aceitação e incorporação do alheio.

A diferença do que ocorre no castelhano, a língua mapuzugun possui 6 fonemas vocálicos. Do sexto fonema, /i/, derivam, por sua vez, dois alofones, [i] e [ə] (SALAMANCA et al., 2009). Assim, o fonema representado na escrita do poema pela letra ‘v’, e que em alguns momentos da tese aparece representado pela letra ‘ü’, corresponde a esse sexto fonema. A pronúncia varia de acordo com o lugar que ocupa dentro do tecido da palavra: quase imperceptível nas sílabas átonas ([ə]), e um som produto de uma consonância entre a posição labial do fonema /i/ e a posição lingual do fonema /u/¹¹³ quando tônico ([i]) (SALAMANCA et al., 2009).

Na dinâmica dos versos, a cor emblemática é representada mediante grafias diversas. Mas é a sua expressão em mapuzugun o lugar em que operam as variações. A raiz, no entanto, permanece a mesma. É a sílaba final a que vai sofrendo transformações. Ocorrem esses ajustes de acordo com o sujeito evocado na memória. As associações entre a realização do vocábulo e

¹¹² “Kalfú me decía mi abuelo / y me ofrece su voz y su trompe / Kallfv me decía mi abuela / y me trae flores de manzanos / Azul me dijeron mis padres / Kalful le digo a mis hijas / a mis hijos / Azul en el Azul es la energía / en la que Sueña el alma / de mi pueblo. / (*En el infinito, me digo*)” (CHIHUAILAF, 2015, p. 30).

¹¹³ Há muitas variações na realização fonética da língua mapuzugun entre a população mapuche. Como em toda língua, lembra-nos sempre Chihuailaf, no mapuzugun existem muitos dialetos e inúmeros idioletos. A referência escolhida, portanto, se baseia em um estudo levado a cabo na comunidade de Melipeuco, localizada na província de Cautín, a mesma em que se encontra situada Quechurewe, a comunidade natal do poeta, na qual passa grande parte da sua infância e à qual sempre retorna. Para mais detalhes sobre o estudo e aprofundamento da história dos estudos fonéticos e fonológicos da língua mapuzugun cf.: SALAMANCA et al. (2009), disponível nas referências desta tese.

o elemento cultural referido à impressão que deixa o rastro na vida de cada sujeito, porém, se entrelaçam, quebrando uma possível analogia.

Kalfú me dizia meu avô
e me oferece sua voz e seu trompe

O uso do grafema ‘ú’, com acento agudo, marca a presença da regra de acentuação castelhana como estratégia para trazer ao poema a lembrança da necessidade do domínio dessa língua. “Meu avô costumava dizer: por não sabermos castelhano continuam nos enganando”, me diz Elicura Chihuailaf. Mas o agente da lembrança, ao tempo em que pondera o imperativo, oferece a voz e o *trompe*, instrumento da tradição cultural mapuche.

Kalfv me dizia minha avó
e me traz flores de macieiras

O vocábulo ganha realização fonética própria da cultura ancestral, representado pelo grafema ‘v’, neste caso correspondente ao alofone [i]. A fala da avó, no entanto, vem acompanhada, na lembrança construída, pelo oferecimento de flores de macieiras, árvore trazida pelos castelhanos, mas incorporada à vida cotidiana.

Para a apresentação dos textos nas duas línguas, o poeta geralmente opta pelo uso das duas colunas, impressas em páginas separadas: a da esquerda para a expressão em mapuzugun e a da direita para a castelhana. A ordem não é aleatória; o mapuzugun, ao ocupar a página que primeiro se lê, ganha lugar de entrada, início da expressão (ROJAS BOLLO, 2010). No *Recado*, no entanto, a organização se dá em uma só coluna. Mas a língua materna continua no lugar inaugural do poema, pois posta acima da sua expressão em castelhano.

A arrumação dos versos, por sua vez, altera a ordem de entrada dos agentes da lembrança, a depender da língua em que o poema se expressa. Mais uma vez, a chave da cor se torna estratégia para desarrumar hierarquias.

*Kalfv pikefeeneu ñi kukuyem
ka kypaleleneu rayen mazana
Kalfu pikefeenew ñi lakuyem
fey elueneu ta ñi vl ka ta ñi
trompe*

Kalfú me dizia meu avô
e me oferece sua voz e seu trompe
Kalfv me dizia minha avó
e me traz flores de macieiras

Na expressão primeira, emergida da vivência no centro da cultura materna, é a figura da avó a que serve de ferramenta para abrir a fabricação da memória. “Minha avó nunca quis

aprender a falar castelhano”, está me dizendo Elicura Chihuailaf. A lembrança inaugural da cor corresponde, então, àquela que poderia representar pureza. Mas a consciência do viver fronteiriço o poeta a plasma nas entradas posteriores às variantes trazidas pelos avós.

Azul me disseram meus pais

A feitura possibilitada pela lembrança dos pais deve ser lida como um tapete que se desenha sobre o pano da língua dominante. Não há entrada aparente para a língua dos avós nesse mundo trazido pela viagem da família para “longe” da casa ancestral. Mas o imperativo é só aparente. Sabe o poeta que os projetos de apagamento, assim como os de manutenção de uma pureza intacta se chocam inevitavelmente com a obstinada força do ir e vir em que se constrói a vida na fronteira. O entendimento da necessidade da língua dominante não se constitui ausência de referências à cultura ancestral. Azul disseram os pais, mas não se furtam, na memória construída, à transmissão dos conhecimentos milenares. Assim, em *Sueño Azul*, poema síntese da formação poética de Chihuailaf, e incorporado, em prosa, ao *Recado*, o poeta nos diz:

Saio com minha mãe e meu pai a buscar remédios e fungos. [...] Aprendo então os nomes das flores e das plantas. Os insetos cumprem seu papel. Nada sobra neste mundo. O universo é uma dualidade, o positivo não existe sem o negativo. A terra não pertence às pessoas. Mapuche significa gente da terra – iam me dizendo.¹¹⁴

Dessa maneira, o vaivém das variantes da palavra que traz a cor se torna espaço não apenas de confronto, mas também de diálogo, no qual o poeta se desfaz da imposição da língua dominante. Não o faz, porém, apagando-a por completo, senão interceptando-a por pontos de agulha da língua vivida na esfera familiar. “Há de se criar espaços de diálogo nos quais tiremos a camisa de força da língua culta”, me diz Silvia Rivera Cusicanqui. A senda que reinicia o poeta é retomada da construção desse espaço exterior nunca imobilizado. A voz do verbo *dicendi* assume o presente para encenar a vida na fronteira. Desse espaço se extrai, então, a matéria que conforma as memórias do povo do futuro. É no azul, *kalful*, que opera a metonímia do eterno transformar-se:

Kalful *digo* a minhas filhas /
a meus filhos.
Azul no Azul é a energia

¹¹⁴ “Salgo con mi madre y mi padre a buscar remedios y hongos. [...] Aprendo entonces los nombres de las flores y de las plantas. Los insectos cumplen su función. Nada está de más en este mundo. El universo es una dualidad, lo positivo no existe sin lo negativo. La tierra no pertenece a la gente. Mapuche significa gente de la tierra – me iban diciendo.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 19).

na qual Sonha a alma
do meu Povo.
(*No infinito, me digo*)

As esferas culturais se entrecruzam, se reajustam e voltam a se entretecer na construção da vida no Wallmapu. Pode-se ver, então, a imagem global da presença do azul na vida do poeta, mas também o trabalho por meio do qual ele vai fiando essa memória. Além do tecido entregue, o tecedor deixa entrever as estratégias pelas quais consegue bordá-lo (ROJAS BOLLO, 2010). Não há a retomada da cor azul apenas pelo valor intrínseco que tem na cultura mapuche, mas como instrumento que permite entrever a forma com que a nova memória vem se construindo há muito. O embate é importante, mas apenas o seu reconhecimento não se constitui uma saída. Não é somente o ganho desse reconhecimento o que fundamenta a movimentação do poeta. Faz-se necessário, de alguma maneira, colocar o interlocutor em posição de escutar aquilo que já sabe, mas de outra forma. A partir de outra posição, portanto. Retoma, então, Chihuailaf, o valor da cor azul para sua cultura, de maneira a provocar o retorno de uma diferença. Faz do diálogo uma estrutura triangular, para instalar o seu próprio discurso, diverso do meu, como interlocutor, impelindo-me a reaprender pela visão de uma ruptura, uma descontinuidade do discurso no qual ancoo minha visão (ELLSWORTH, 2005).

O Azul é, portanto, uma escolha que o poeta faz, como uma das chaves da sua ação discursiva. E a sua carga semântica cumpre papel fundamental no *Recado* que me oferece, pois é a representação do próprio *locus* em que haverá de se situar a nossa conversação, o *nüttram*:

Este espaço é mínimo, mas já é algo e –sobretudo– pode constituir-se um “vaso comunicante”. Situados na mesma superfície azul, cume e base: conversemos, lhes peço. Na ternura de nossos antepassados temos toda uma sabedoria por ganhar.¹¹⁵

O poeta performa de maneira a tornar-se guardião, não das respostas possíveis às perguntas e à memória que traz, mas da presença da diferença cultural na conversação. O espaço mínimo não pode mais ser o espaço da cultura dominante e sim a superfície azul da sua tradição, na qual as hierarquias, cume e base, se desmancham. Altera o poeta, assim, o *tópos* da enunciação (BAHBHA, 1998). Mas as relações de interpelação, o que será falado e de onde será falado, também se alteram, deslocando-se a lógica de toda a articulação (BHABHA, 1998). É nos termos dos seus antepassados, que Chihuailaf convida a situar-nos. “Entre vocês e nós tem havido um transitar calados, nem sequer em silêncio, que supõe a contemplação dos detalhes, das coisas belas que nos habitam diferenciando-nos”, está me dizendo Elicura

¹¹⁵ “Este espacio es mínimo, pero es algo y –sobre todo– puede constituirse en un «vaso comunicante». Situados en la misma superficie azul, cima y sima: conversemos, les pido. En la ternura de nuestros antepasados tenemos toda una sabiduría por ganar.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 13).

Chihuailaf. A conversação nunca verdadeiramente existente, pode retomar-se pela ressignificação do silêncio: um espaço no qual situar-se em posição de escutar.

Após rearrumar as posições nas quais a conversação deverá acontecer, o poeta traz, em prosa, o seu *Sueño Azul*, rastro de memória da construção da sua identidade particular, da diversidade que ele mesmo representa dentro da heterogeneidade em que se constitui o povo Mapuche.

Segue, dessa forma, o poeta, o protocolo do *nütram*: apresenta, então, uma descrição poética do lar familiar em que transcorre a sua infância, dos aprendizados constantes captados da gestualidade e da voz dos mais velhos, do descobrimento da poesia nos detalhes e na ternura do cotidiano. Narra sobre a maneira com que a contemplação atenta da natureza que vai acompanhando o seu crescimento, lhe permite compreender o andar cíclico do tempo. O encontro com o sofrimento e a saudade também estão presentes. Adulto, afirma entender que, para ele, assim como para seu amigo, o poeta Jorge Teillier, “a poesia é um exercício de respirar em paz”¹¹⁶. Mas também um lugar de encontros e um espaço de construção de memórias. Tudo expressão de uma vida que, no título do poema, se apresenta como a concretização de um *Kallfy Pewma*, um Sonho Azul.

O posicionamento do interlocutor dentro da cena enunciativa regada pelas formas da cultura mapuche, requer do poeta o seguimento dos códigos por ela instituídos. No espaço do *nütram*, o tempo não conta a não ser que seja aquele que se retoma da memória construída antanho. Não há pressas. Após oferecer o *Sueño Azul*, continua com o ritual da apresentação e fala sobre o desejo compartilhado pelos pais na escolha dos nomes que lhe deram, além de entregar uma série de dados biográficos.

¹¹⁶ Poeta do sul do Chile. “A poesia de Teillier descansa a princípio na tradição da representação ‘lárca’ (poesia do lar, da origem, da fronteira), ainda que sua obra transcenda o rótulo do apego ao lar. Seus poemas emergem da lembrança e da nostalgia com uma certa esperança de alcançar o paraíso perdido, o qual paulatinamente se desintegra e se transforma nada mais do que em imagem sonhada.” (Recolhido do Dicionario Enciclopédico de las Letras de América Latina, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1995). “A poesia é um respirar em paz / para que os demais respirem / um poema / é um pão novo / uma cesta de vime. / Um poema / deve ser lido por amigos desconhecidos / em trens que sempre atrasam / ou sob as castanheiras das praças das aldeias.”, diz um fragmento do seu poema *O poeta deste mundo*. A esses versos refere-se o poeta quando fala do “querido Jorge Teillier”. A poesia de Chihuailaf tem sido, por vezes, comparada à poesia lárca de Teillier, como se aquela fosse produto de uma influência desta. A essas comparações tem respondido Chihuailaf, questionando por que não poderia ser o contrário, no sentido de ter sido a visão de mundo, da cultura mapuche, a que tivesse influenciado a poesia de Teillier. Apesar da evidente identificação e o afeto expressado por Chihuailaf, inclusive no *Recado*, o poeta mantém-se atento na sua atuação como agente de desprendimento epistêmico e reorganizador de assimetrias. Para mais informação sobre o poeta Teillier, cf. a página dedicada à sua obra no *site* oficial da Universidade do Chile: <https://www.uchile.cl/cultura/teillier/estudios/index.html>. Para cf. inteiro o poema cujo fragmento foi citado, cf. <https://poeticas.es/?p=1339>.

A ação obedece a uma ruptura com a lógica teleológica do diálogo comunicativo (ELLSWORTH, 2005). Não fala, diz o poeta, movido pela crença em um suposto interesse meu enquanto interlocutor.

Não tenho a pretensão de que você talvez já me conheça nem acredito que –a princípio –você esteja interessado em saber quem está lhe falando; *por isso* no presente Recado estou lhe contando um pouco sobre minha vida, quem sou, (na minha diversidade de ser mapuche) e da maneira em que tive de viver –como todo ser humano– uma história particular dentro da história geral do meu povo.¹¹⁷

O uso do conectivo grifado não obedece a uma relação causal entre os períodos enlaçados. Trata-se, sim, de uma relação de concessão. A ausência provável de interesse da minha parte não se torna impedimento para que Chihuailaf continue a sua fala. Pelo contrário, parece ser a consciência desse gesto o motor que leva o poeta a insistir na sua posição enunciativa. O que importa no *nütram* não é o lugar que se ocupa dentro do ritual, cume ou base, mas a capacidade de se escutar o que se diz. O poeta sabe, então, que é no exercício do escutar que reside a chave do encontro. Por isso fala, escutando, para que eu escute.

Mas, enfrentado à realidade deste texto que pretende acometer a tarefa de falar de aspectos do pensamento e da luta de minha gente, como fazê-lo?: Escutando -me dizem -, para que você escute, a palavra dos mais sábios.¹¹⁸

Há uma ideia naturalizada de que a comunicação seria um devir dialético, no sentido de ser uma viagem por meio da qual o eu, neste caso o interlocutor, poderia devir outro, ao reconhecer-se novo graças à mediação de um duplo alheio (ELLSWORTH, 2005). Chihuailaf tira de cena esse *télos*. Não há pretensão de convencimento, nem se espera operar enquanto mediador que possa gerar transformações no ser do outro. O que se busca é instalar no meio da conversação códigos silenciados, para que ajam como frestas pelas quais possa se retomar aquilo que não foi posto em cena anteriormente. Ainda que declare a necessidade urgente do diálogo, o que pretende, antes, é tornar visível esse exterior que tem permanecido oculto. Somente a partir dessa nova cena, recriada, e dentro dela, é que o intento do encontro se faz possível. O Azul colore tanto a cena da conversação quanto o cenário, o *nütram*, em que ela acontece.

¹¹⁷ “No tengo la pretensión de que usted tal vez ya me conozca ni creo tampoco que –en principio– a usted le interese saber quién es el que le está hablando; *por eso* en el presente Recado le estoy contando un poco de mi vida, un poco acerca de quién soy (en mi diversidad de ser mapuche), y de cómo me ha tocado vivir –al igual que todo ser humano- una historia particular dentro de la historia general de mi pueblo.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 22, grifo nosso).

¹¹⁸ “Mas enfrentado a la realidad de este texto que pretende acometer la tarea de hablar de aspectos del pensamiento y de la lucha de mi gente, ¿cómo hacerlo?: Escuchando –me dicen–, para que usted escuche, la palabra de los más sabios.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 23).

Essa descontinuidade provocada no *modus operandi* da cultura dominante, ao tempo em que marca os limites possíveis da esperada simetria, igualdade, configura o material, o processo e a diferença sobre a qual se constrói uma nova dimensão do pensamento, paralela à epistemologia dominante (ELLSWORTH, 2008; MIGNOLO, 2003). Como fazê-lo? “A palavra é fazer visível aquilo que está invisível; fazer sonhar aquilo que está invisível”, me diz Elicura Chihuailaf. Assim, a palavra do poeta traz à cena do Sonho, o *Kallfv Epew*, o relato de origem no Azul.

O *Recado* vai se configurando, dessa maneira, em um caminho de construção de conhecimento, em uma base de pensamento para as gerações que sonham hoje o futuro. Mas a globalidade textual do *nütram* proposto se configura por meio de um organismo interno que comporta uma gestualidade diferenciada, imprópria para os moldes da cultura hegemônica. Não há, no entanto, relação adversativa enquanto impedimento. Não se trata o *nütram*, a rigor, de uma gestualidade para a construção de conhecimento, mas sim de uma entrada para a aquisição do *kimün*. O que poderia ser o mesmo, mas não o é, pois a escolha pelo *nütram* e pelo *kimün* comporta um deslocamento da centralidade do fazer da cultura dominante como a única porta de entrada para pensar. Desnaturaliza-se, portanto, uma metodologia que totaliza *uma* realidade (MIGNOLO, 2010). A retomada do *nütram* como espaço de construção de diálogo e de conhecimento diferenciados significa a instalação de um pensamento de fronteira, alternativa para desprender-se da epistemologia dominante (MIGNOLO, 2010). Busca o poeta apresentar o seu pensamento como produto de um ser em si mesmo, de um sujeito de distinção (MALDONADO e DEL VALLE, 2016).

Essa distinção se constrói, contudo, por meio de estratégias retóricas e escolhas discursivas que fazem, também, uso de mecanismos próprios da cultura dominante. Pois não a entende o poeta como algo totalmente alheio, não se vê como um sujeito que está fora, mas situado em uma exterioridade ao centro engessador (DUSSEL, 2015). Há o emprego desses códigos e formas produto de uma consciência de propriedade nascida do uso, uma espécie de processo de usucapião que o torna, também, sujeito de direito sobre eles. Mas usa-os nos moldes da sua vivência fronteiriça, pois o que está em jogo não é a utilização desse ou daquele mecanismo, mas a encenação da própria diferença silenciada.

Lança mão, então, da página impressa – tecnologia “importada” pelos europeus da China (DUSSEL, 1994) –, dos códigos de escrita dados pelos grafemas tirados do alfabeto castelhano – também não puro, pois construído a partir do código dos fenícios (DUSSEL, 1994) –, da

língua dominante – embora seja um castelhano já “escorado”¹¹⁹, inclinado em direção à língua mapuzugun. Retoma, no entanto, o *epew*, modo de expressão ancestral, como o tecido adequado para a apresentação do valor da cor que restitui da memória ancestral, para situá-la como memória do futuro. A retomada tem na motivação do poeta um encontro com a memória coletiva do povo.

Mas não apenas isso. Escutar implica a seleção prévia dos elementos que ocuparão a cena da rememoração. Assim, a lembrança do *Kalfv Epew*, o relato narrado pelos mais velhos, é, ao mesmo tempo, exercício de construção de uma nova memória pessoal: aquela pela qual o relato da origem na cor Azul se confundirá com a origem da sua caminhada poética. O relato persiste e se transmite na oralidade, de geração em geração. São os processos constitutivos da tradição que o sustentam no tempo, mantidos pela dinâmica inerente aos fazeres da cultura do cotidiano e do transcendente. Mas o poeta também o retoma da esfera do familiar, comunitário, em que tem sido preservado, para dar-lhe um lugar central na sua criação poética particular.

A apresentação do Azul se torna, então, uma cena na qual as formas de expressão vão da narrativa que reproduz a fala tantas vezes ouvida à poesia em que traduz o seu processo pessoal de origem como alma poética. Prosa e verso se confundem no *nütram*, deixando ver não apenas o traço da cultura tirado da esfera do silenciamento, mas ainda o produto que dessa retomada emerge nas mãos hábeis com as quais o poeta tece tanto as palavras do futuro quanto a sua identidade criadora.

No *epew* –relato– da origem do povo mapuche, nossos antepassados dizem que o primeiro Espírito Mapuche veio do Azul. Mas não de qualquer Azul, e sim do Azul do Oriente. [...] E que quando o espírito –na brevidade do seu passo por este mundo– abandonar o corpo, irá para o Poente chamar o balseiro da morte para que o ajude a atravessar o Rio das Lágrimas e chegar assim à ilha –o País– Azul em que habitam os espíritos de nossos antigos.

Para que o balseiro Nontufe escute o chamado de dito Alento, este deve ter sido trabalhado prolixamente de pedra opaca, inculca, que é na sua condição de *Am / Alma-*

¹¹⁹ Rodrigo Rojas Bollo (2010) cunha a expressão “língua *escorada*” para referir-se a esse castelhano presente na poesia mapuche atual: uma língua inclinada pela presença do mapuzugun, “aquela marca indelével” que deixa o rastro da língua materna no uso da língua dominante. Inclinada no sentido de pender para a herança oral e fragmentada contida na língua materna do poeta. Uma língua que “imita” o mapuzugun, em um tom, uma voz que deixam aparecer o traço da esfera do materno. Outra forma de inclinar a língua é, segundo Rojas Bollo (2010), a incrustação de palavras em mapuzugun no meio do texto, como uma maneira de infiltração de sons diferentes, deixando, também, em evidência essa marca da língua materna do poeta. Já que o poeta concebe e cria primeiro o poema em mapuzugun, a segunda expressão, em castelhano, tem sido vista como uma autotradução ou como uma expressão poética em *doble registro* (STOCCO, 2016, 2018a, 2018b; CARRASCO I., 1991, 2005). Rojas Bollo (2010) se refere a uma ‘tradução’ que funciona como uma dobradiça ao cumprir um duplo papel: conectar duas tradições literárias, articulando duas peças independentes; e, ao mesmo tempo, torcer o texto, para configurar um terceiro espaço.

Imagem, até transformar-se em uma pedra transparente/resplandecente, um *Pvllv*, um verdadeiro espírito.¹²⁰

Pedra Transparente (Elicura) é o nome recebido dos mais velhos. Nome que se constitui, também, e junto aos seus dois sobrenomes, na assinatura autoral do poeta.

Eu fui encarregado de uma tarefa que não poderei cumprir, pois, em uma abordagem filosófica da vida, o coração representa um apego à terra e isso deve ser trabalhado pela água do espírito até, idealmente, ser transparentado. Esse é o trabalho permanente com a palavra, a reflexão, o exercício de ouvir. Uma tarefa que não pode cumprir um ser humano, mas pode sim, pelo menos, fazer um esboço, um percurso em prol disso,

está me dizendo Elicura Chihuailaf. O poeta sabe da dificuldade implícita à tarefa do espírito e faz dessa dificuldade motor do exercício poético. Na palavra feita reflexão e escuta busca a concretização da identidade outorgada pelos mais velhos. A aceitação do desafio se faz versos e se expressa, portanto, em versos:

Alma lavrada pela Natureza
hei-me aqui, lentamente subindo
em direção à minha própria profundidade.¹²¹

A cultura mapuche, porém, tem na sua base de compreensão do mundo a dualidade como princípio organizador de tudo. A relação cinestésica com os fenômenos da natureza, produto da gestualidade do *Inarrumen*, permite o entendimento da não pureza dos elementos, tanto naturais quanto culturais, que conformam a vida. O Azul é signo dessa maneira *ch'ixi* de ver a vida e de viver (RIVERA CUSICANQUI, 2010), também presente na esfera cultural mapuche. Como visto, o Azul representa tanto um espaço sagrado quanto um líquido vital. Por isso é cor que simboliza, na poesia de Chihuailaf, o Sonho do futuro, fabricado no presente.

O céu é compreendido como um espaço de temporalidades diversas, mas também de alternância de fenômenos climáticos. Dessa maneira, contém uma ambiguidade de cores, estando sempre latente a possibilidade de uma delas vir a ocupá-lo: o céu aberto, de dia, enchido de luz, significa a presença da cor azul em si; mas, ao conter água, tem a potencialidade de formar nuvens, as quais, quando sobrecarregadas, podem tornar-se pretas (MEGE ROSSO,

¹²⁰ “En el *epew* –relato– del origen del pueblo mapuche, nuestros antepasados dicen que el primer Espíritu Mapuche vino desde el Azul. Pero no de cualquier Azul, sino del Azul del Oriente. [...] Y que cuando el espíritu –en la brevedad de su paso por este mundo– abandona el cuerpo, se va hacia el Poniente a llamar al balsero de la muerte para que lo ayude a cruzar el Río de las Lágrimas y llegar así a la isla –el País– Azul en la que habitan los espíritus de nuestros antiguos. / Para que el balsero Nontufe escuche el llamado de dicho Aliento, éste debe haber sido trabajado prolijamente desde piedra opaca, inculta, que es su condición de *Am / Alma-Imagen*, hasta transformarse en una piedra transparente / resplandeciente, un *Pvllv*, un verdadero espíritu.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 31).

¹²¹ “Alma labrada por la Naturaleza / heme aquí, lentamente subiendo / hacia mi propia imagen.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 32).

2004). No ritual do *Guillatun*¹²², as autoridades espirituais, lançam mão dessa dualidade do termo para se comunicar com o espaço celeste: “Favoreça-nos, céu azul; favoreça-nos, céu negro”, estão dizendo as *machi* e os *machi*¹²³ (MEGE ROSSO, 2004). *Kallfüchiwai* é o conceito em que se reúnem as duas qualidades do Azul. *Chiwai* é neblina, que forma parte do sobrenome do poeta (Chihuailaf, Neblina Estendida sobre o Lago). Assim, o azul contém a potência do *kallfüchiwai*, dos céus serenos cheios de luz e dos céus nublados cheios d’água, ambos desejados pois necessários à manutenção da natureza cíclica da vida (DE AUGUSTA, 1916; MEGE ROSSO, 2004).

“Assim se reconheceram azuis os meus sonhos e foram se intensificando cada vez mais”, me diz Elicura Chihuailaf. Dessa maneira, como uma possibilidade sempre latente de conter as contradições que habitam a sua cultura e que o habitam enquanto poeta, Chihuailaf vai construindo as memórias do seu povo, ao tempo em que constrói a sua caminhada literária, ativista, espiritual. A tarefa em busca de uma geografia particular, encontra a sua diferença na Fonte, o saber dos mais velhos, um saber que se entretetece, em relação de dualidade, com os saberes capturados, lenta e algumas vezes não tão silenciosamente, da cultura dominante. Um saber que imprime a sua presença na página editada e nos meios acadêmicos em que circula, fazendo desses suportes e espaços tradicionais de continuidade hegemônica, instâncias de deslocamento revelador de outras formas possíveis de fazer poesia, de criar pensamento.

Meu sonho tem se transformado
na energia que vive e abre
as portas de minha alma
Seu ar estas palavras
o Azul que seu canto sustém.¹²⁴

¹²² Cerimônia ritual mais importante do povo Mapuche. Do ponto de vista linguístico, *Guilla* significa comprar algo, solicitar, pedir. Ainda que antigamente o conceito de compra não existisse, existia sim o de adquirir, no sentido de ser o sinal de reciprocidade. Por isso, não seria precisamente uma rogativa, mas um compromisso recíproco com as entidades tutelares. Por outro lado, *Tun* vem do verbo tomar, no sentido de apropriar-se de algo ou comprometer-se com aquilo que se adquiriu. É um compromisso social ancorado nos direitos coletivos de toda a sociedade mapuche (ÑANCULEF, 2016). Ver maiores informações em ÑANCULEF, 2016. p. 91-123. Indicação nas referências desta tese.

¹²³ Principal autoridade espiritual do povo Mapuche. “Nem sacerdotisa, nem médica, nem curandeira, a *machi* [ou o *machi*] é uma pessoa escolhida pela energia cósmica e as entidades tutelares da terra para exercer a tarefa de mediadora entre os mundos natural e sobrenatural mapuche.” (ÑANCULEF, 2016, p. 98, colchete nosso).

¹²⁴ “Mi sueño se ha convertido / en la energía que vive y abre / las puertas de mi alma / Su aire estas palabras / el Azul que su canto sostiene.” (CHIHUAILAF, 2002, p. 21).

1.3 Oralitura: a palavra escrita na beira do fogão

Femgechi amuley ñi Pewma ñi Pelon kintun	<i>Así transcurren mis Sueños mis Visiones</i>	<i>Assim transcorrem meus Sonhos minhas Visões</i>
<i>Ti zugun Kultrun zugun kechiley</i>	Las palabras son como el sonido del Kultrun	As palavras são como o som do Kultrun
<i>fey feypiyeenew ñi pu Kuyfikeche welu gvnewkvley ñi kizu kimneel chi kimvn mv egvn</i>	me están diciendo mis Antepasados pues se sujetan en el misterio de la sabiduría	me dizem meus Antepassados pois se sustêm no mistério da sabedoria
<i>Feymew tami azkan kumvn mew nvtramkay um tami pwenviemu ka fey weupimeamy pu wigkaemu</i>	Por eso con tu lenguaje florido conversarás con los amigos e irás a parlamentar con los winka	Por isso com a tua linguagem florida conversarás com os amigos e irás parlamentar com os winka

(CHIHUAILAF, 2015, p. 96-97, Fragmento, tradução nossa)

A vivência dos sonhos ou das visões imprime o rastro do processo em que se permeia todo o exercício de construção de imagens por meio do uso da palavra. Espaço de comunicação entre o mundo natural, da ordem do ordinário, e o mundo sobrenatural, do extraordinário (GARCÍA BARRERA, 2008; ÑANCULEF, 2016)¹²⁵, o *pewma* se constitui na esfera em que acontece a revelação da tarefa poética. Mas também das fontes que a alimentam e das motivações que a impulsionam.

As palavras se equiparam ao som emitido pelo *Kultrun*, instrumento musical em cuja forma se sintetiza a concepção mapuche a respeito do universo¹²⁶. Metáfora, portanto, do *kimiün*,

¹²⁵ “O pensamento e a sabedoria mapuche têm uma tetra dimensão permanente para analisar o Todo, a existência humana, da natureza e do universo, em que tudo tem quatro estados. Foram necessárias quatro dimensões para a construção do universo afirma o mapuche *kimiün*, igual à cultura asteca, questão que tem nos permitido afirmar que há um eixo ecumênico em todo o saber ancestral de todos os povos pré-colombianos do Abya-Yala ou da América atual. Essas quatro dimensões fundamentais se baseiam na filosofia universal, que muitos autores chamam de filosofia perene, a qual, no caso mapuche, se constitui do mundo natural, que também chamaremos mundo ordinário; o mundo sobrenatural, que também chamaremos extraordinário; o mundo intermédio no qual coabitam entidades do mundo natural e do sobrenatural; e o mundo espiritual, dos espíritos. Os dois últimos quase se confundem, mas têm uma diferença: o último é a essência da transcendência, para o qual o mapuche tinha absoluta clareza do que fazer e do que não fazer para chegar a ela. A respeito da relação entre o mundo natural e o mundo extraordinário, afirmamos tratar-se da réplica permanente da ideia de que ‘aquilo que é em cima é também embaixo’, a dualidade como princípio, o casal duplo, de anciãos e de jovens, o complemento dos contrários, o preto e o branco, o alto e o baixo, o que é aqui e o que é lá.” (ÑANCULEF, 2016, p. 42, tradução e grifo nossos). “O *pewma*, concebido como uma viagem que realiza o *am* - alento ou corpo etéreo similar ao corpo físico ou alma - para ir ao encontro com os antepassados ou com as forças do âmbito sacralizado, estabelece uma vinculação diversa com estas entidades, a qual pode afetar positiva ou negativamente o *am* do sonhador. Este estado da alma gera uma potência visionária que se manifesta na pessoa, seja durante a vigília ou enquanto ela dorme.” (GARCÍA BARRERA, 2008, tradução nossa).

¹²⁶ Instrumento ancestral, diversos autores têm se debruçado sobre os seus significados, contidos tanto na sua estrutura, nos materiais dos quais se compõe, quanto nos sons que dele faz emanar a/o *machi*, máxima autoridade espiritual. Manquilef e Guevara (1911) referem-se a ele como “tambor”, indicando dele haver registro na obra *El cautiverio Feliz*, que o cronista espanhol Núñez de Pineda escreve no século XVII. De Augusta (1916) inclui o vocábulo que o nomeia no seu dicionário araucano-espanhol, sem defini-lo, mas registra a sua realização fonética; em outra entrada, inclui um sinônimo (*maukauwe*), indicando se tratar do mesmo “tambor” usado pelas *machi*, mas chamado assim por elas quando se encontram em transe. Pascual Coña, na sua autobiografia organizada pelo

espaço do qual o poeta retoma a sabedoria dos antepassados para fazê-la linguagem do presente. A ferramenta de expressão de toda essa operação a conformam as palavras. São elas, porém, mais do que simples imagens acústicas enquanto significantes. Carregam uma possibilidade sempre presente de tornar-se um idioma diverso daquele que apenas denota: uma língua poética.

A adjetivação comporta, assim, uma diferenciação. Assume o poeta o encargo dos ancestrais de conversar com paisanos e “negociar” com estrangeiros. Instala, no entanto, na voz dos antepassados, por meio do emprego do qualificativo, o reconhecimento da maneira particular em que cumprirá a sua missão: vaticinam essas vozes que o poeta cumprirá a incumbência, mas o fará na sua linguagem “florida”. Uma língua em muito diversa daquela variante comum que se manifesta no cotidiano, pois reflexo de uma operação de seleção e reorganização das formas de dizer (ROJAS BOLLO, 2010). Uma língua que produz literatura, poderíamos pensar.

No entanto, o *kultrun* como metonímia da sabedoria, da cultura dos antepassados, traz o elemento que funciona, tanto como imagem que diferencia a forma de construir essa língua poética, quanto como a própria diferença posta em cena. A língua poética de Chihuailaf tem como motor a encenação de uma tradição revisitada, atualizada, para pôr em evidência um passado e um presente silenciados. E vale-se dos ensinamentos colhidos e das vivências rememoradas dessa mesma tradição para construir seu projeto de retomada. Fonte e motivação provêm, então, da sabedoria, do *ethos* particular dos ancestrais que se pretende restituir.

Esta é nossa palavra já escrevendo-se, mas ao lado da oralidade – *oralitura*, dizemos seus *oralitores*–. A palavra sustentada na memória, movida por ela, a partir do falar que flui nas comunidades.¹²⁷

missionário capuchinho Ernesto Wilhelm de Mösbach, em 1936, refere-se ao *kultrun* como “tambor”, incluindo-o em descrições de cenas acontecidas por ocasião de alguma doença por razão da qual se solicita a presença da *machi*. Diversos outros autores levam a cabo estudos mais acurados durante o século XX, dos quais destaco o trabalho de Grebe (1973, 2000), ao resumir o seu valor simbólico após detalhado estudo: “O desenho do *kultrun* representa a estrutura simbólica da cosmovisão mapuche, a qual é espiritualista dialética, dualista, simétrica e baseada em pares de oposição. Dita estrutura reflete a existência de contradições e conflitos internos nas crenças mapuche, cujo livre jogo pode incidir nas alternativas de sua transformação cultural dinâmica, adaptação gradual ou permanência estática. Ao decifrar seus símbolos encontramos as chaves para compreender seu significado profundo e hermético.” (GREBE, 1973, p. 28, tradução nossa); “Ao ressonar a membrana desenhada do *Kultrun*, põe-se em vibração tudo aquilo que este representa e significa, produzindo-se uma série de relações metafóricas e metonímicas encadeadas. Isto permite que seus receptores mapuche intuem e concebam associações reveladoras e multivalentes, comunicadas e legitimadas por meio do discurso mítico do canto xamânico que se une ao toque do *Kultrun*.” (GREBE, 2000, p. 280, tradução nossa). No seu *Recado*, Chihuailaf afirma: “Assim, quando Jorge Dowling Desmadryl escreveu, quase três décadas atrás, “A *machi*, ao segurar na sua mão o *kultrun*, está sustentando simbolicamente o universo ou, como diria qualquer pessoa, sustenta o mundo em um só punho”, o que faz é rememorar o dizer comum que alude à concepção nossa do universo, e que está sintetizado no *kultrun*.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 34, tradução nossa). Para detalhes da constituição material e simbólica do *kultrun*, cf. Grebe (1973, 2000), nas referências desta tese.

¹²⁷ “Esta es nuestra palabra ya escribiéndose, pero al lado de la oralidad –«oralitura», decimos sus oralitores–. La palabra sostenida en la memoria, movida por ella, desde el hablar de la fuente que fluye en las comunidades.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 59)

Não faz, diz o poeta, literatura, mas sim *oralitura*. Posso entender essa tomada de posição que busca distinguir o seu fazer literário por meio de uma conceituação diferenciadora, como uma estratégia para deslocar o interlocutor da esfera cultural dominante; para situar-me não apenas na esfera da cultura que deixa aparecer diante de mim, mas ainda em uma história acontecida na exterioridade do tempo hegemônico (DUSSEL, 2015). Não se trataria de “assistir” à vida e à história do outro. Também não se buscaria permitir uma vivência dessa vida outra. Muito além de serem essas duas vias possíveis ou não, o que move o poeta é a possibilidade de romper com a lógica antes traçada, instalando, no meio do discurso contínuo da literatura, uma ruptura, uma greta que permita mostrar a diferença, mas lançando mão de uma forma de pensar e de fazer concebida, também, dentro dessa esfera de diferenciação.

Um dos mecanismos de instalação dessa greta reveladora daquilo que não tem sido posto em evidência consiste na ressignificação de conceitos chave para o fazer literário inerente às práticas da Modernidade. A operação, no entanto, é feita a partir da sua relação com as formas modernas de fazer literatura, pois a conceitualização se baseia toda em uma tomada de posição que permita delas diferenciar-se. Não constrói Chihuailaf o conceito em meio a um espaço em que a Modernidade não esteja presente, ainda que essa presença se constitua uma exterioridade (DUSSEL, 2015). O fato é que opera essa presença da ideia moderna de literatura enquanto vetor não de exclusão, mas de distinção de uma forma própria de construir e de compreender a produção artística do poeta.

Mas, ao serem esses conceitos o resultado de processo histórico de compreensão das formas de fazer arte com a palavra, torna-se imperativa uma operação que reorganize não apenas a maneira de olhar essas formas de fazer, mas também o próprio processo histórico a partir do qual ganharão nova carga semântica (DUSSEL, 2015). Não se trata simplesmente de desfazer uma dicotomia entre a expressão escrita (literatura) e a expressão oral (*oralitura*) da arte da palavra. Trata-se de compreender a proposta poética de Chihuailaf dentro de um espaço cultural baseado em uma tradição de pensamento na qual essa dicotomia nunca existiu.

Traço, então, ciclos de raciocínio que me permitam entender essa diferença proposta. Faz-se necessário, para isso, tratar em separado dos dois conceitos, para, a partir dessas diferenças, estabelecer conexões entre eles. Preciso, no entanto, esclarecer que trato de dois conceitos que muito possuem em comum, a começar pelo fato de ambos darem conta de atividades relacionadas a uma prática cultural da ordem da criação ligada a espaços mais espirituais e menos instrumentais da vida. Apesar de ser essa diferenciação de esferas, a princípio, apenas uma estratégia de argumentação, pois no mundo mapuche esses espaços se confundem em um

modo de viver em que o cotidiano e o transcendente se fundem em uma forma dual de entender a vida, a cultura, a política, a vida espiritual etc. No entanto, a forma de expressão dessa vivência integral pode ganhar, como visto anteriormente, traços de uma linguagem menos próxima do cotidiano, por meio de uma seleção e organização dos elementos próprios da cultura, uma marca diferenciadora, inclusive dentro da própria esfera da vida cotidiana mapuche.

Assim, são duas as questões a resolver. Lembro que teço essas considerações acerca da relação entre a ideia de literatura em sentido moderno e a ideia de *oralitura* proposta por Chihuailaf para nomear o seu fazer artístico. A primeira dessas questões, então, tem relação com o fato de serem esses dois conceitos produto de processos desenvolvidos em dois espaços históricos diferentes: a história Ocidental que desemboca e é produzida pela Modernidade; e a história do povo Mapuche, primeiro anterior e logo exterior a essa Modernidade, ocorrida dentro de um espaço que desemboca em uma Trans-modernidade (DUSSEL, 2015). A segunda questão diz respeito ao fato de o conceito usado por Chihuailaf, o de *oralitura*, ter sido empregado por outros agentes e com outras significações. Desenvolvo primeiro, então, uma reflexão acerca dos processos que envolvem o entendimento do conceito de literatura, no seu sentido moderno, para logo percorrer os caminhos que levam à conceituação da *oralitura* no entendimento de Chihuailaf.

Em lugar de traçar uma linha de evolução diacrônica, a partir das diversas mudanças de uso e sentido pelas quais passa o vocábulo “literatura” em diferentes épocas históricas, abordo essas mudanças olhando-as de um ponto de vista global, integral. Tento, assim, seguir a forma de raciocínio comum ao pensamento mapuche, segundo o qual nada caminha em linha reta, mas em ciclos imbricados uns nos outros (ÑANCULEF, 2016). Trata-se de deslocar o termo canônico, para compreendê-lo como vetor de diferenciação, de modo que o termo cunhado por Chihuailaf ocupe o centro da discussão. Um centro apenas outro, não exclusivo nem excludente.

Apesar dos estudos que defendem a coincidência entre o aparecimento da literatura moderna e o surgimento da palavra literatura, dentro de uma esfera de compreensão da cultura ocidental, esse significante tem longa existência (ACÍZELO, 2006). Não se pode afirmar, contudo, que o sentido que a Modernidade dá à palavra literatura seja também de longa data. Ao longo da história, diversas mudanças têm operado na sua significação, as quais podem se agrupar seguindo dois critérios abrangentes: a sua maior ou menor diferenciação de outros discursos em relação a sua forma; e a maior ou menor abrangência dos conteúdos por ela veiculados (ACÍZELO, 2006; EAGLETON, 2006; COMPAIGNON, 2010). Em um sentido moderno, o vocábulo sofre restrições tanto da ordem do formal quanto do ponto de vista do conteúdo a ela atribuído. Assim, chega o conceito, no auge da Modernidade, a definir-se como

o espaço em que se produz um discurso ligado à imaginação, expresso em três tipos de gênero, o narrativo, o dramático e o lírico, por meio de uma linguagem particular cuja singularidade lhe daria o traço diferenciado de “literariedade”¹²⁸ (ACÍZELO, 2006).

Todos os sentidos que possa ter assumido transitória ou mais duradouramente o termo literatura, estavam, no entanto, como condição *sine qua non*, ligados às habilidades de ler e escrever. Nessa premissa se baseia o pensamento moderno para afirmar como pressuposto de qualquer discussão a respeito da arte da literatura que “não se faz literatura sem escrever”. A longa data remonta a associação entre literatura e expressão escrita. A sua própria raiz provém do latim *littera*, o qual traduzira, por sua vez, o vocábulo grego *grámma*, que significa letra do alfabeto (ACÍZELO, 2006). Diversos vocábulos vão aparecer a partir dessa raiz, tanto para designar atividades relacionadas à palavra quanto aos executores de tais práticas: estudo das artes e das letras gregas, referentes aos escritores, em oposição à tradição oral identificada com essa mesma produção, mas ocorrida antes de serem essas obras fixadas pela escrita; conhecedor e mestre dos escritos antigos; corpo de escritos seculares, em oposição à *scriptura*, referente aos escritos cristãos etc. (ACÍZELO, 2006).

É dessa concepção de letras seculares que se deriva na ideia de belas letras, a qual, por sua vez, dará espaço para a identificação cada vez mais restrita de literatura com a ideia do belo (ACÍZELO, 2006). Leva essa restrição a um momento em que a literatura passa a encontrar seu fim em si mesma, donde deriva o conceito formal de “literariedade” (COMPAIGNON, 2010).

O que vale é o texto em si. A capacidade de desarranjo das formas comuns de dizer; a novidade. Gera-se um estatuto de autonomia para o fazer literário, o qual coincide com a individualização de todas as esferas da vida. Mas assume, concomitantemente, a literatura, o lugar de reunião da ideia e do sentimento de nacionalidade. A especificação da vida trazida pela

¹²⁸ Hoje, essa literariedade, entendida como uma forma desarranjada de dizer, para tirar a linguagem do cotidiano, denotativa, utilitária apenas, do seu lugar secundário na comunicação e colocá-la no centro do texto, por meio do estranhamento que se procura provocar no destinatário, não se constitui mais em condição fundamental para um texto ser considerado literário. Para compreender os processos pelos quais se chega a esse olhar que privilegia o formal por sobre todos os demais aspectos de um texto que se quisesse literário, e os caminhos que vão desmanchando essa restrição conceitual, cf.: COMPAIGNON, 2010, p. 29-45; ACÍZELO, 2006, p. 22-39. Para refletir sobre a restrição e a arbitrariedade que carrega essa ideia, cf. EAGLETON, 2006, p. 2-24. Ainda que não se refira ao traço como “literariedade”, mas sim como “literário”, Eagleton, trata da ideia de língua poética como uma “violência organizada contra a fala comum”, proposta pelos formalistas russos, em especial Roman Jakobson. Entendiam eles, diz Eagleton, que o texto literário era aquele que se valia de uma forma de empregar e organizar o texto de tal forma que resultasse em uma linguagem que se tornara estranha, que provocara um estranhamento em relação ao uso comum da língua no cotidiano. Mas, avança o autor inglês, a ideia de que existe uma só maneira de usar a linguagem do cotidiano seria uma ilusão, pois as variações ocorrem de grupo em grupo, de região em região e inclusive de pessoa em pessoa, haja vistos os dialetos e os idioletos inerentes ao uso diário da língua. Nem todos os desvios da língua são poesia, defende Eagleton (gíria, códigos secretos, usos escritos em apps etc.). Trabalho nesta tese, no entanto, e apoiado em Rojas Bollo (2010), com a ideia de que, embora não seja este um vetor fundamental nem excludente, a arte da palavra implica, sim, de alguma maneira, uma reorganização dos textos que circulam no cotidiano.

divisão do trabalho redundando na particularização dos modos de fazer e de apreciar a arte da palavra. O “bom gosto”, ligado ao ideal do belo, passa a ter uma relatividade acorde com o tempo e o local em que se produzem os textos. As literaturas são essencialmente nacionais (ACÍZELO, 2006; COMPAIGNON, 2010).

O campo autônomo vai, no entanto, desmanchando paulatinamente suas fronteiras. A possibilidade está incubada na própria ideia de literatura moderna, desde o princípio. Ao mesmo tempo em que pode esse conceito abrigar a ideia de um consenso, como discurso em que se plasma a identidade de uma nação, pode ele também ser o lugar de manifestação de rupturas (COMPAIGNON, 2010). É a potência subversiva da arte que vai desestabilizar hierarquias e permitir a entrada de outras vozes antes silenciadas. Dessa maneira, a compreensão contemporânea de literatura, efetivada pela crítica especializada, faz circular a ideia de que o conceito apresenta extraordinária fluidez (ACÍZELO, 2006).

Afasta-se, então, da restrição conceitual, para retornar a um modo de fazer e de compreender a arte da palavra que reconhece as infinitas possibilidades da sua expressão. Os determinantes do nome cedem lugar aos variados qualificativos com os quais começa a se nomear as múltiplas manifestações literárias que vão emergindo. Literaturas produzidas como resultado de agenciamentos feitos por minorias dentro do espaço de uma língua dominante (DELEUZE e GUATARRI, 1978). Mas também literaturas que comportam certa dificuldade de categorização, que não se deixam cercar por definições, que parecem estar fora de si mesmas enquanto produtos literários pouco identificáveis com as formas restritas da literatura moderna (GARRAMUÑO, 2014; LUDMER, 2007, 2012; SÜSSEKIND, 2013).

Um tempo em que os cercos conceituais construídos pela Modernidade começam a ser questionados, inclusive por agentes que ocupam espaços privilegiados de produção e de circulação. Um tempo em que também emergem outras formas de pensar e de pensar a si mesmo na América Latina. Emergências que, embora não se constituam novidade, como exemplificado pela obra transgressora de Guamán Poma de Ayala, no século XVIII, conquistam espaços maiores de circulação. A emergência indígena no continente se constitui um desses fenômenos, a reboque do qual virá uma visibilidade cada vez maior de um fazer tanto literário quanto metaliterário diferenciado.

Vistos os processos pelos quais vai se configurando o conceito de literatura em sentido moderno, até reencontrar a fluidez e o inespecífico trazidos de volta pela Contemporaneidade, passo agora a tratar do outro processo histórico, ocorrido em uma exterioridade à compreensão da história formulada pela Modernidade (DUSSEL, 2015). Opto por esse caminho, como uma

estratégia que me permita levar o conceito canônico cunhado pela Modernidade à esfera de pensamento do *kimün*.

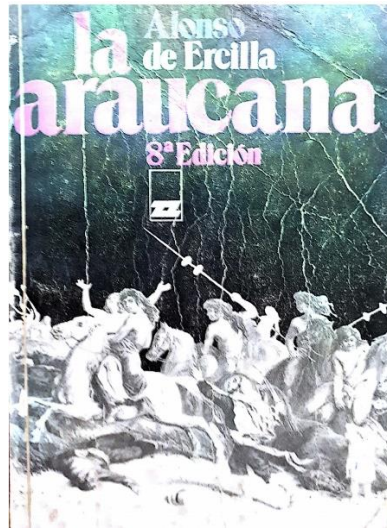
Dentro desse tempo, exterior à Modernidade, embora não alheio a ela, os pontos de vista se transmutam, pois operam a partir de lógicas diferenciadas. Trata-se de um tempo que não comporta a especificidade excludente do uso diferenciado das formas vocabulares, sintáticas, fonéticas da língua. Isso não significa, no entanto, que as produções artísticas ocorridas nessa esfera temporal não se valham de uma busca por usos diferenciados do idioma. O ponto de diferenciação relativo ao conceito canônico radica no fato de que essas formas diferenciadas não implicam hierarquizações, mas são apenas uma forma diversa de dizer. Formas que podem, inclusive, ser consideradas mais apuradas ou mais belas. De fato, a habilidade de falar bem é muito apreciada na cultura mapuche e está fortemente ligada à esfera de cunho espiritual (ÑANCULEF, 2016). Mas inexistente um julgamento de valor no sentido moderno, o qual, “carrega sempre um atestado de exclusão” (COMPAIGNON, 2010). Estamos perante uma maneira “particular”, mas não “superior”, no sentido excludente do termo, de dizer e de expressar. “A palavra poética está em todos os seres humanos, na conversação, no nosso espírito e no nosso coração, no silêncio, na *dualidade* de tudo que somos”, está me dizendo Elicura Chihuailaf.

Muito antes do contato com os castelhanos, havia na sociedade mapuche uma intensa presença de uma arte da oratória, de uma atividade ritual cujo funcionamento girava em torno do uso da palavra e uma variedade de textos de caráter artístico, os quais circulavam tanto cantados quanto contados (CARRASCO I., 1990). Esses usos diferenciados da palavra foram registrados por missionários, viajantes e poetas estrangeiros e chilenos que se adentraram, por variados motivos, no Wallmapu. Ercilla, no seu poema épico *La Araucana*, deixa registro de cantos, os quais eram entoados pelo povo Mapuche como expressão de alegria e de celebração¹²⁹. Núñez de Pineda, em *El cautiverio feliz*, registra de igual forma cantos lastimosos por ocasião de um sepultamento e outros de festividades, além de referir-se a eles como um povo que dá grande importância à palavra e às ações dela derivadas¹³⁰.

¹²⁹ *La Araucana* é um poema épico, escrito por Alonso de Ercilla y Zúñiga, poeta e soldado espanhol, membro das tropas do invasor Pedro de Valdivia, no século XVI. O poema foi publicado em três partes, entre os anos 1569 e 1589. No Canto IV, o poeta descreve uma emboscada em que um contingente de mapuche assalta um grupo de 14 soldados espanhóis, que viajavam para encontrar Valdivia, sem saber que esse morreria cativo dos mapuche. A batalha se encontra equilibrada, mas recebem os mapuche reforços do *toqui* Lautaro, resolvendo-se o conflito em seu favor. Na retirada vitoriosa, os cantos são a forma de enganar o cansaço, elevar o espírito: “Y por aquellos prados espaciosos / con la alegre victoria de aquel día / tales cantos y juegos inventaban / que el cansancio con ellos engañaban.” (ERCILLA, ed. 1974).

¹³⁰ Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán foi um escritor e militar chileno, filho de um general espanhol, mestre de campo. Por ocasião de um assalto a terras mapuche, no século XVII, foi capturado por esses e mantido cativo durante sete meses. A partir dessa experiência escreve *Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas*

Figura 1 - Capa *La Araucana* (ZIG-ZAG, 1974)



Fonte – Fotografia nossa.

Edmond Smith¹³¹, no relato que faz das suas aventuras pelo Wallmapu, afirma serem os mapuche um povo que valora a eloquência, habilidade considerada por eles como um caminho seguro de distinção. Ainda que não consiga, como estrangeiro, apreciar a forma em que se expressam, devido à monotonia que lhe atribui, descreve em diversas ocasiões o respeito com

del reino de Chile, publicado em 1673. Esse relato se constitui uma descrição dos costumes dos mapuche. Uma passagem do relato, quando recém-chegado aos domínios do cacique Maulicán, que o tomara sob sua custódia, narra o encontro com um mapuche que teria estado nas terras do seu pai e por esse teria sido bem tratado. Essa lembrança se torna um motivo para que o mapuche busque um bom trato para ele, enquanto prisioneiro. Como explicação para esse comportamento, afirma Núñez de Pineda: “Que es nación que se deja llevar de la suavidad de las palabras y del agasajo de las acciones, y al trocado, siente el mal agrado, verificándose en ellos la parábola del sabio”. (NÚÑEZ DE PINEDA, 1863).

¹³¹ Edmond Reuel Smith foi um botânico estadunidense que chegou no Chile em meados do século XIX, integrando uma expedição astronômica dos EUA, que pretendia fazer estudos sobre o planeta Marte, no morro de Santa Lucía (Huelen para os mapuche), no centro da cidade de Santiago. Terminada a tarefa, Smith, que lera *La Araucana*, de Ercilla, antes da sua chegada ao Chile, decide internar-se no Wallmapu, em janeiro de 1853, ficando no território por três meses. O olhar de Smith certamente está pautado por uma visão eurocêntrica, dicotômica, que o faz ver o mundo mapuche a partir da permanente comparação com a civilização ocidental, tida como referência positiva. Em que pese essa atitude, o relato constitui um documento no qual se registra a importância da palavra. Ao descrever a chegada de um mensageiro na casa do *lonko* Mañin, que o acolhera, Smith chama atenção para o silêncio respeitoso com que esse escutara a longa mensagem. A importância da voz fica manifesta, ao afirmar que o tom mais suave da pronúncia da sílaba era indicativo de que a mensagem terminara. Só nesse momento, o *lonko* inicia a sua resposta. Em outro momento se refere ao canto de amor que se fazia pelo uso do *trompe*, instrumento que já entrara na vida cotidiana dos mapuche: “Como os trovadores de antanho levavam o alaúde [...] o amante mapuche pendura sobre o peito o trompe, com o qual canta seus amores” (SMITH, traduzido por Latchman, 1914). Na descrição que faz dos jovens que se dedicam em casais a debulhar o trigo, refere-se a versos que eram improvisados, ao ritmo dos passos de uma dança, ainda que pareça restar valor a esses versos, devido à falta que sente neles de rima e métrica, padrões europeus de apreciação da poesia à época. Os temas desses versos são geralmente assuntos de amor. Por outro lado, é interessante a descrição que faz da reação que tiveram diante do uso do dicionário, atribuindo-lhe propriedades mágicas, pelo fato de poder trazer o nome dos objetos na língua mapuzugun, ainda que Smith não a falasse. Essa passagem do relato contrasta com os registros de cartas escritas pelos *lonko*, entre as quais destacam as cartas de Calfucurá, *lonko* mapuche do lado da atual Argentina, compiladas por Omar Lobos no livro *Juan Calfucurá: correspondencia 1854-1873*. Certamente, havia uma atividade escrita, ainda que não totalmente disseminada na sociedade.

o qual se leva a cabo a conversação, pautado pelo silêncio na hora de escutar as longas intervenções de cada interlocutor. Paul Treutler¹³² se refere ao mapuzugun como uma língua rica e expressiva, afirmando ser um bom orador uma qualidade muito prezada entre eles. Há no relato de Treutler, também, diversas alusões ao ritual da saudação, no qual o uso da palavra era fundamental e o tempo não contava para as detalhadas e ricas informações que se davam enquanto o interlocutor escutava atento. Cantos de mulheres em cerimônias também aparecem no relato do alemão.

Gomez de Vidaurre¹³³, por sua vez, fala da harmonia, concisão, doçura e força de expressão da língua mapuzugun. Ao descrever o funcionamento dos parlamentos celebrados entre mapuche e castelhanos, Vidaurre refere-se à retórica como a única ciência desenvolvida com apuro por aqueles, caracterizada por sua capacidade de imaginação, pela narrativa bem conseguida, com argumentação sólida. Nota-se na descrição a destreza no uso da língua e das figuras de linguagem: os chamados, as metáforas, o uso de parábolas etc.¹³⁴. Coña (1936), na sua autobiografia, descreve também cantos e danças que se faziam por ocasião da safra do trigo. De Augusta (1916), ao trazer o vocábulo *ül*, canto, aponta para os derivados *ülmen*, não com o sentido de cantor, mas de nobre ou rico, de ser rico em algum aspecto, não necessariamente por posses materiais, e *ülmeneln*, cujo sentido se associa à ideia de tornar-se nobre, enobrecer-se. O subtítulo do livro de Manquilef e Guevara (1911) traz, então, dentro do que naquela época era apresentado como folclore, a presença de refrões, contos e cantos.

¹³² Paul Treutler foi um viajante alemão no Chile do século XIX. Em busca de ouro, viveu durante pouco mais de uma década no país. Segundo ele mesmo afirma na introdução à segunda parte do livro, após ter perdido tudo que conseguira nas minas do norte do Chile, decide voltar à Europa. Mas, estando em Valparaíso, muda de ideia e opta por empreender uma viagem de exploração das terras do Wallmapu, que chama de “território araucano independente”. Treutler acaba realizando duas viagens ao Wallmapu, cujos relatos estão incluídos no livro *Andanzas de un alemán en Chile*. A visão também é eurocêntrica, mas, de igual forma, por meio dela se detecta a forte presença da palavra e do valor que lhe é atribuído pelos mapuche. A palavra vale como meio de expressão, mas também como compromisso adquirido. Chama atenção a falta de preparo do europeu para a vivência da escuta detalhada, deixando entrever impaciência perante os longos discursos e falas dos mapuche. Escutar, no entanto, é um valor que Chihuailaf coloca como requisito fundamental para o diálogo.

¹³³ Felipe Gómez de Vidaurre foi um historiador, escritor e sacerdote chileno da ordem dos jesuítas. Escreve, em 1789, a *Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile*, publicada como livro, na segunda metade do século XIX, com introdução e notas de Jose Toribio Medina. Nas referências desta tese encontra-se o *link* para a leitura do volume.

¹³⁴ Transcrevo a passagem a que me refiro, para compreensão do leitor, da visão do jesuíta sobre o domínio na arte da palavra que ostentam os mapuche: “En esto notan todos los oyentes un exordio adoptado al objeto, una invencion fecunda, una narracion limpia, una argumentacion sólida y un epílogo conciso y expresivo. [...] En sus asambleas todos tienen libertad de arengar, y el que lo hace mejor tiene mayor aplauso y forma mayor partido. [...] De aquí nace el empeño que todos tienen de hablar bien su lengua y de conservar su pureza. [...] Ellos usan también los apostrofes a los circunstantes, enderezando la palabra o a los españoles oficiales, o a sus *toquis* y *ulmenes*, con una variedad de frases y de figuras que sorprenden, y mucho más a los versados en la arte oratoria.” (GOMEZ DE VIDAURRE, 1889, p. 339-340).

Há, portanto, a ideia de um uso diferenciado da palavra, mas não a de uma exclusão produto dessa habilidade mais desenvolvida. A oralidade como arte da palavra encontra-se presente em todas as esferas sociais, em maior ou menor medida, e circula dentro das atividades tanto ritualísticas quanto ligadas ao fluir do cotidiano. Valora-se a produção da palavra tanto na saudação que se faz ao chegar à casa de amigos ou desconhecidos, quanto nos cantos improvisados na safra. A palavra está nos rituais que pretendem expulsar espíritos negativos do corpo de doentes, nos parlamentos solenes celebrados com outras nações, mas também no canto de amor dos amantes que buscam a reciprocidade da amada. A palavra como arte é um dom individual, que enobrece quem o detém, mas o apreço deriva do seu valor social, pois se entende que seu portador significa um benefício para toda a comunidade.

Não existem dentro desse tempo os critérios diferenciadores que caracterizaram a literatura moderna. Há quem tenha o dom da palavra ou que tenha trabalhado essa habilidade e o nome que recebe essa pessoa varia de acordo com o tipo de discurso veiculado pela voz: *weipife*, se é um relato histórico que se transmite; *werken*, ao tratar-se de uma mensagem enviada de *lof* a *lof* ou entre famílias de um mesmo *lof*; *ülkantufe*, se a habilidade se traduz em versos cantados; *weipin*, se é considerado o dono da palavra por ser líder. Enobrece essa atividade, certamente. Mas não há um conceito de autor, no sentido de não haver certificações institucionalizadas, premiações, nem direitos sobre o que se diz¹³⁵. O valor é dado pela tradição daquilo que se narra, mas também pela habilidade de fazê-lo. Circula essa arte da palavra

¹³⁵ Tanto na Antiguidade quanto na Idade Média, há uma concepção de autor que logo na Idade Moderna sofrerá alteração: “À compreensão antiga e medieval de autor como autoridade ou modelo discursivo chancelado pela tradição e passível de imitação, emulação, comentários e glosas, segue-se o ideal romântico e moderno de autor como individualidade criativa” (ACÍZELO, 2006, p. 23). Não temos conhecimento, na tradição milenar mapuche, da valoração de uma atividade especificada como um *autor*, a não ser de uma forma mais próxima dos moldes da tradição antiga e medieval: um sujeito portador de uma habilidade especial de usar a palavra, seja para narrar fatos ocorridos na realidade, dar conselhos, transmitir mensagens, levar a cabo o ritual da conversação, exercer a função de guia e mediador entre o mundo natural e o sobrenatural nos rituais. Essa habilidade não distingue campos de ação; a arte da palavra refere-se ao uso privilegiado que dela se faz em qualquer âmbito da vida social, política, religiosa etc. Sendo a mapuche uma cultura milenar, datada de longa tradição, poder-se-ia argumentar que, da mesma maneira em que na Antiguidade e no período Medieval não havia premiações, nem recebiam os poetas pagamentos nem sustento econômico pela sua atividade, igual modelo teria acontecido com os *weipin*, donos da palavra mapuche. Tratar-se-ia a inclusão em premiações e o recebimento de remunerações como compensação de uma dinâmica própria da Modernidade, incorporada pelo fazer literário mapuche quando da sua entrada na lógica desse tempo histórico. Mas essa realidade, a rigor, não se constitui novidade trazida pela Idade Moderna: “A divisão social do trabalho sempre reconheceu de algum modo a “profissão” de escritor –e, portanto, sempre reconheceu a especificidade do produto do seu trabalho–, gratificando-o sob várias formas historicamente documentadas” (ACÍZELO, 2006, p. 34). Elenca o autor, ao tomar esta última posição, diversas formas de compensação financeira percebidas pelos “donos” da palavra ao longo dos tempos: os sofistas por seus serviços de assessoria em temas de oratória; pagamentos recebidos pelos poetas antigos por trabalhos escriturais feitos sob encomenda; prêmios em concursos de tragédias e de comédias na Grécia Antiga; o mecenato; as pensões outorgadas pelo Estado ou por grão-senhores a literatos que não podiam, por invalidez, continuar produzindo etc. (ACÍZELO, 2006). Concomitantemente a esse período transcorrido no tempo ocidental, decorria o tempo da cultura do *kimiin*; nada nela acena para este tipo de “distinções” institucionalizadas.

apoiada pela chancela social, mas o aval não é decidido por instâncias institucionalizadas nem especializadas. Trata-se de uma arte realizada por pessoas que usam a palavra, mas ao lado da gestualidade; que declamam, cantam, teatralizam (CAYUQUEO, 2017). Escolhem sempre um interlocutor ao qual endereçar a fala (CONTRERAS PAINEMAL, 2007).

Por outro lado, constitui-se esse espaço exterior à Modernidade em um tempo em que, no início, não há presença do código escrito, entendido como aquele que se materializa pelo uso de grafemas alfabéticos derivados do sistema fenício de escrita¹³⁶. Após o contato com os castelhanos, o povo Mapuche irá paulatinamente se familiarizando com essa forma particular de imprimir a palavra. Mas antes e durante o processo de familiarização, a arte da palavra se faz e continua se fazendo independentemente da ideia da escrita literária. Portanto, torna-se impossível pensar em uma dicotomia oralidade/escrita, ao olhar-se a questão dentro desse tempo e da esfera cultural que o conforma. Para a sociedade mapuche, a escrita não pode ser um vetor de valor da arte da palavra, pois a técnica não faz parte da sua concepção.

Pouco a pouco o código escrito alfabético¹³⁷ vai entrando na esfera cultural mapuche. Em um primeiro momento parece que ele tem um valor utilitário. Compreendem os *lonko*, as lideranças, a enorme potencialidade dessa técnica, não apenas para o diálogo com as autoridades da sociedade central, mas ainda para a comunicação entre eles mesmos. A relação

¹³⁶ Outro tipo de escritura se pratica na cultura mapuche desde tempos remotos. Os tecidos ancestrais reproduziam a figura do *Kalul Che*, o corpo humano, sob a forma de uma cruz quadrada. São desenhos matemáticos, que também representam os grafemas da escritura mapuche. Esses grafemas constituem um conjunto de 12 ideogramas, os quais não apenas explicam os ciclos da existência e de tudo que há no mundo, mas também contêm chaves para a leitura do passado e a visão do futuro (ÑANCULEF, 2016). Esse sistema de escrita, formado por ideogramas, difere em nível de abstração do sistema derivado do alfabeto fenício. Os desenhos que representam a tetralogia cósmica na base de couro do *kultrun* também se constituem um tipo de escrita, assim como os *ñimñiñ*, desenhos dos tecidos tradicionais (CAÑUMIL, CAÑUMIL, BERRETTA, 2008). Mas há de se lembrar que a irrupção dos castelhanos interrompe um processo de expansão do conhecimento que bem poderia ter levado à constituição de um sistema próximo do alfabético. O contato com os europeus propiciou à escrita uma passagem que poderia ter sido concretizada por outra via. A escrita alfabética, por outro lado, não se constitui na única via de expressão escrita. Os ideogramas que registram grande parte das línguas orientais são exemplos disso. Sobre o processo de entrada dos poetas mapuche no sistema de escrita alfabética, Chihuailaf afirma: “Perante a concretização da escrita alguns a consideram como um processo de aculturação. Mas, se diz que a escrita a inventaram os fenícios, portanto: as posteriores adesões a sistemas semelhantes ao fenício ou muito diferentes, seriam apenas evidências de processos de aculturação generalizados? Então, de que maneira se deu a tradição em todas as culturas do mundo? Quais foram, quais têm sido as etapas das suas linguagens da oralidade à escrita? Devemos lembrar que textos tão conhecidos e prezados como a *Ilíada* e a *Odisseia* ou *El Cid Campeador* se “escreveram” primeiro na oralidade. Não esqueçamos também de que, por exemplo, a escrita indígena zapoteca remonta a mais ou menos 600 anos a.C. e se desenvolveu até 250 d.C. Assim, parece-me que a realidade é que simplesmente não tem havido uma vontade real de assumir a Conversação a respeito das categorias a partir de ou por meio das quais se sistematiza e, portanto, se analisa as formas de fazer do ‘outro’, o diferente: nós? Vocês?” (CHIHUAILAF, 2015, p. 60, tradução nossa, grifos do autor). A questão da escrita parece, então, estar centrada, como quase tudo o que conforma o pensamento validado pela Modernidade, em uma centralidade excludente da escrita alfabética. Para o mapuche, no entanto, o vocábulo *wiri*, dicionarizado por De Augusta (1916), existe com o sentido de desenhar como sinônimo de escrever, fazendo listras nos tecidos, por meio das quais se constroem os ideogramas assinalados.

¹³⁷ Apesar da nota de rodapé anterior, doravante continuarei usando apenas a palavra “escrita” para referir-me àquela que se produz por meio do código alfabético cuja origem primeira encontra-se no alfabeto fenício.

ontológica que mantêm com a palavra bem dita, os levará a buscar, também na escrita de cartas, uma forma diferenciada de dizer. A escrita pode ser, também, uma técnica utilizada para fazer circular à distância a habilidade da oratória, como possível substituto ou alternativa do tradicional *werken* e seu *prom*. Afirma Bengoa (1982) haver tido o cacique Calfucurá um secretário chileno, chamado Manuel Acosta, que “lhe escrevia as cartas”. Pode-se pensar, no entanto, partindo do pressuposto de uma grande habilidade de oratória por parte das lideranças mapuche, que não era Acosta quem escrevia as cartas, mas o *lonko* quem as ditava ou falava enquanto o secretário transcrevia as ideias e a forma de expressá-las.

O jornal *El Mercurio* de Valparaíso publica, em meados do século XIX, uma série de cartas em que *lonko* se dirigem às autoridades chilenas, em meio ao processo de invasão de suas terras. Pinto Rodríguez (2003) as insere na obra em que trata do processo de inclusão e posterior exclusão da sociedade mapuche no âmbito da consolidação do estado-nação chileno. O registro de cunho historiográfico serve-me como exemplo do traço diferenciado que dão esses personagens inclusive à palavra escrita. Transcrevo, então, fragmento de carta enviada pelo *Lonko* Mañil ao Presidente Manuel Montt, em 21 de setembro de 1860, referindo-se a um levantamento mapuche ocorrido alguns anos antes, para explicar as causas que o motivaram:

Teu Intendente e Salbo, juntos ficaram cheios de animais, mas não se contentaram, porque têm a barriga muito grande, porque voltaram a atravessar o Bío Bío para roubar outra vez com canhões e muitos aparelhos para a guerra, trazendo, *dizem*, mil e quinhentos homens; e tudo que fez foi queimar casas, lavouras, fazer famílias prisioneiras tirando dos peitos seus filhos às mães que fugiam aos morros a esconder-se, mandar violar as sepulturas para roubar os objetos de prata com os quais enterram os mortos em seus rituais os índios, e matando até mulheres cristãs. [...] O roubo de nossas terras é o motivo principal da guerra. Abre teu peito e consulta minhas razões.¹³⁸

A fluidez das palavras traduz a habilidade de oratória que sustenta a escrita da carta. A riqueza de detalhes das descrições produz imagens que transportam ao lugar dos fatos. O endereçamento final traduz a importância concedida ao ato de escutar. Por outro lado, o uso do verbo *dicendi*, implica a transferência de um modo de dizer oral, tradicional, para o código da escrita. Esse modo de frases *dicendi* é uma marca da poesia mapuche contemporânea. Todos os elementos trazidos de uma tradição oral, que se encontram presentes na poesia de Chihuailaf, mas que já aparecem nesses primeiros “contatos” entre a voz mapuche e a folha impressa. Pode-

¹³⁸ “Tu Intendente y Salbo, juntos quedaron llenos de animales, pero no se contentaron, porque tienen su barriga muy grande, porque volvieron a pasar el Bío Bío a robar otra vez con cañones y muchos aparatos para la guerra, trayendo, *dicen*, mil y quinientos hombres; y todo lo que hizo fue quemar casas, sembrados, hacer familias cautivas quitándoles de los pechos a sus hijos a las madres que corrían a los montes a esconderse, mandar cavar las sepulturas para robar las prendas de plata con que entierran los muertos en sus ritos los indios, y matando hasta mujeres cristianas. [...] El robo de nuestras tierras es el motivo principal de la guerra. Abre tu pecho y consulta mis razones.” (PINTO RODRÍGUEZ, 2003, p. 178-179, tradução e grifo nosso).

se pensar em uma tradição própria das formas da arte da palavra. A técnica da escrita é incorporada, como o cavalo e outros elementos da sociedade dominante, mas não se traduz, como o equino em grande parte da vida econômica e política, em um elemento basilar da poesia mapuche. Parece ser a sua presença mais a de um suporte e um modo de circulação do que a de um código definidor de formas de dizer.

Outros registros indicam uma posição inversa ocupada pelos mapuche na sua participação da cultura letrada. Não apenas enviavam eles cartas, mas também em ocasiões ocupavam o lugar de destinatários dessas. O governador Ambrosio O'Higgins, representante da coroa espanhola na ainda colônia chamada Reino de Chile, na última década do século XVIII, envia cartas aos *lonko* que participariam no Parlamento da cidade de Negrete. O objetivo das missivas é o de condicionar o ânimo dos líderes mapuche para aceitarem os acordos que lhes seriam propostos pela coroa (PINTO RODRÍGUEZ, 2003). Além deles, há outros documentos em que tanto o remetente quanto o destinatário são *lonko*. Trata-se de cartas enviadas por intermédio de moços, geralmente filhos dos próprios *lonko*, à maneira dos *werken*, mas não mais carregando a mensagem na voz e na memória (BENGOA, 1982).

Esse fenômeno de adaptação à nova técnica deriva de uma necessidade compreendida e assumida de apreender e aprender das formas de comunicação validadas pela sociedade dominante, como um caminho para, em vez do que possa se pensar, evitar o desaparecimento do mundo mapuche. Inicia-se, assim, o costume de contratar professores chilenos para exercerem o cargo de preceptores dos filhos dos *lonko* (BENGOA, 1982). O principal objetivo era o de que os jovens aprendessem a ler e escrever e talvez alguns dos seus pais tenham acedido também a esses ensinamentos. Trata-se de um processo de familiarização com a escrita.

O mais provável é que a maioria desses *lonko* tenha permanecido sem aprender a leitura e a escrita, mas seus filhos o fazem. Não implica, portanto, a falta dessas habilidades uma ausência da cultura escrita (VIÑAO FRAGO, 1996). São pessoas que participam desse universo por meio de intermediários (VIÑAO FRAGO, 1996): seus próprios filhos ou seus preceptores. Trata-se, no entanto, de um processo ainda restrito à esfera familiar das lideranças e não da sociedade mapuche em conjunto. A vida cultural, social, religiosa continua a se pautar pelos códigos da oralidade. Não entra a escrita enquanto técnica dentro das manifestações da arte da palavra, nem na ritualística, nem nas versificações, nem nas saudações etc. Somente a partir da consolidação da invasão por parte do Estado chileno é que começará um novo ciclo, caracterizado pelo registro escrito tanto das manifestações da palavra política quanto do canto dos poetas.

As relações com a coroa espanhola se caracterizaram, desde seu início, por intermitentes períodos de paz em meio a uma situação de guerra. No entanto, quase um século após a chegada dos castelhanos celebra-se o primeiro parlamento, as Pazes de Quillín, a partir do qual haverá longa tradição de negociações em que o mapuche participará como uma nação com território e organização social autônomos (BENGOA, 1982). Esse estatuto, alcançado à custa de grandes sacrifícios humanos, permitirá ao mapuche entrar em contato com os costumes dos invasores, dos quais irá incorporando, em uma demonstração de plasticidade cultural, diversos aspectos, tanto materiais quanto culturais, até fazê-los parte integrante da sua cultura. A incorporação se dará, no entanto, de forma a neles imprimir o seu particular modo de ver e de viver o mundo.

As formas de dizer incorporam e revisitam, de igual maneira, traços da cultura dominante: vocabulário castelhano mapuchizado¹³⁹, modos de expressão como a carta, suportes como a escrita. Mas não será um assunto presente, muito menos relevante, o da exclusão pautada por critérios de domínio de uma ou outra habilidade. Trata-se de uma sociedade na sua maioria ágrafa, no sentido da escrita alfabética. Não há, portanto, circulação importante de livros ou outros suportes da escrita, como o papel. O episódio narrado por Smith sobre a desconfiança com que olhavam o dicionário bilingue que levava com ele¹⁴⁰, e outros em que se mostra a

¹³⁹ A situação de contato vivida entre as duas culturas leva à incorporação de empréstimos linguísticos que são adaptados ao sistema fonológico do mapuzugun. A esse respeito, embora no título se refira à língua como “mapuche”, misturando-a ao adjetivo pátrio, o trabalho de Gaggero (2012) mostra alguns destes empréstimos, tomados pela pesquisadora dos dicionários e trabalhos lexicográficos realizados por De Augusta (1916) e Esteban Erize (1989). Na sua grande maioria, trata-se de vocábulos incorporados como uma forma de nomear objetos, bens e costumes de uso trazidos pelos castelhanos e até então desconhecidos pelo mapuche. O *link* para cf. o trabalho encontra-se indicado nas referências desta tese. Alguns destes empréstimos são: *lichí*, de *leche* (leite) e *waca* ou *huaca*, de *vaca* (vaca), pois o povo Mapuche não somente desconhecia o animal em questão, mas tampouco tinha o hábito de tirar o leite de outros animais; *cahuellu*, de *caballo* (cavalo); e a palavra *chilla*, de *silla* (cadeira), para nomear a *montura* (sela) (GAGGERO, 2012). O inverso, obviamente, também acontece. Chihuilaf se refere à presença do mapuzugun na variante chilena do castelhano, ao tratar do contato que tem se traduzido em inúmeros liames, os quais, desejados ou não desejados, têm influído na constituição de ambas as sociedades, apesar da escassa comunicação que tem havido entre elas. Afirma o poeta: “Asseveram-no, por exemplo, as palavras do mapuzugun que são de uso cotidiano no falar chileno: *pichín* (urina), *pichintún* (pitada), *malón* (assalto), *cahuín* (intriga), *ñachi* (comida similar a um molho pardo de galinha, mas feita do sangue do cordeiro), *merkén* (tipo de pimenta), *luche* (alga marinha comestível, mas também o jogo da amarelinha), *chépica* (grama, pasto), *quintral* (planta parasita de flores vermelhas da qual se extrai tinta para tingir; usa-se, por extensão, como sinônimo da cor), *maitén* (espécie de árvore), *percán* (mofo), *trapicar* (engasgar), entre muitas outras”. (CHIHUAILAF, 2015, p. 38, tradução e parênteses nossos).

¹⁴⁰ “Não podem compreender a arte de escrever: é considerada por eles como uma espécie de magia. Ficaram particularmente espantados quando viram o dicionário (escrito por um missionário jesuíta) e se deram conta de que ao consultá-lo eu pude saber palavras do seu idioma. Toda tentativa para explicar este mistério foi em vão, porque ficaram perplexos e quase não conseguiam acreditar no que viam e ouviam.” (SMITH, 1914, p. 131, tradução nossa). A passagem aludida mostra a visão eurocêntrica do estadunidense e contrasta com os registros de cartas que enviavam e recebiam os *lonko*. De fato, faz questão de mostrar que o dicionário fora escrito por um missionário jesuíta, provavelmente espanhol ou chileno; a descrição que faz das reações se vale de adjetivação superlativa, para mostrar uma cena em que apareçam os sujeitos como carentes de qualquer lógica. Não há intento algum por compreender a maneira em que se processa esse mundo diverso e restringe a escrita ao código alfabético impresso. Compreendo que se trata de um homem do século XIX, nascido e formado em uma sociedade que não podia lhe entregar outros códigos de avaliação do diferente. Podemos, no entanto, hoje, fazer outra leitura da cena

reticência a fixar suas imagens em fotografias, mostra o escasso contato que tinham com esses suportes. Nesse cenário, faz-se impossível pensar na escrita como um mecanismo de distinção que superasse a arte da oratória.

A tentativa de imposição dos códigos culturais dominantes após a consolidação da invasão por parte do Estado chileno se constituirá, sim, um processo de implementação paulatina e silenciosa de um sentimento de exclusão. Na esfera das artes da palavra esse processo se pautará pela introdução da ideia da escrita como mecanismo superior de difusão e expressão verbal. Mas não operará o processo a partir de uma reorganização da esfera cultural mapuche feita por agentes dessa sociedade, mas sim a partir dos centros de poder institucionalizados pelo nascente Estado chileno. Os modos de expressão e formas ancestrais, veiculados pela tradição oral, continuarão a se desenvolver, ainda que possam ser de alguma maneira revisitados pela incorporação de elementos externos, no âmbito intracultural que passa a reorganizar-se como modo de resistência no interior das comunidades reducionais.

Nesse contexto, a implantação da lei de instrução primária e obrigatória, promulgada na segunda década do século XX, levará ao conjunto das famílias mapuche a colocar seus filhos na escola chilena, visto não ter havido a implementação de uma escola indígena como operadora da instrução que se pretende institucionalizar. Trata-se de uma estratégia que busca integrar o mapuche e todos os povos originários na sociedade chilena, desconhecendo a sua particularidade enquanto sociedades diferenciadas (POZO, 2014). A chegada da escola trará um contato massivo com os livros e a cultura letrada. Será talvez esse o momento em que começa a se perfilar a ideia de *oralitura* cunhada por Chihuailaf, como um conceito diferenciado, na última década desse mesmo século.

O encontro com a técnica da escrita proporciona a possibilidade de maior difusão das ideias assumidas pelos filhos dos *lonko* derrotados. Assim, 30 anos após a consolidação da invasão, aparecem as primeiras manifestações escritas de um discurso público mapuche¹⁴¹, o qual inclui em diversos momentos, como tratado acima, a inserção de textos de cunho poético. Boletins, jornais de agrupações, panfletos são suportes pelos quais também transita um dizer

descrita e compreendê-la como um sucesso ocorrido em uma fase de expansão do conhecimento da escrita alfabética, na qual a técnica adquirida ou familiarizada por parte das lideranças começa a se tornar conhecida de todos, mas ainda não totalmente disseminada.

¹⁴¹ Lembre-se de que as cartas já foram utilizadas pelos *lonko* que lideraram a resistência à invasão ocorrida no século anterior. Mas, embora nelas se trate de assuntos de interesse de toda a nação mapuche e da nação chilena, essas missivas eram endereçadas em privado às autoridades. O fato de elas terem sido publicadas deveu-se à iniciativa de jornais que não eram sustentados nem administrados por agentes mapuche. Ou seja, embora possam servir como documento que permita compreender o processo de construção do discurso público mapuche nos séculos XIX e XX, não o são a rigor, pois falta-lhes a intenção dos seus produtores de torná-las públicas. Eram cartas escritas, de autoridade a autoridade, mas no âmbito privado.

poético mapuche. Um discurso praticamente ininterrupto ao longo do século XX (FLORES e MORA CURRÍAO, 2011), o qual conseguirá maior visibilização com a obtenção de Lienlaf do Prêmio Municipal de Santiago, na última década do mesmo século.

Estamos, então, em um momento de confluência dos dois tempos históricos dos quais venho tratando. Como dito anteriormente, esses tempos sempre têm acontecido paralelamente mesmo antes da chegada dos castelhanos ao Wallmapu. Em cada um deles se conforma uma esfera na qual existem modos de fazer e de circular os produtos da arte da palavra. Mas o contato entre elas torna-se inevitável, à medida que se vive uma situação de fronteira, em razão da qual ocorrem intercâmbios não apenas materiais, mas ainda culturais, entre os quais se encontram tanto os empréstimos linguísticos quanto as formas de dizer. A invasão por parte do Estado chileno gera, no entanto, um novo cenário, pois a sociedade mapuche, sempre reconhecida como nação autônoma, com território e organização independentes, passa a ser vista como parte integrante da nova sociedade chilena.

Nesse novo contexto político, as formas de dizer próprias continuam presentes em todas as esferas da vida ritualística e cotidiana, mas restringe-se sua circulação aos espaços reduzidos das comunidades, as quais se encontram dispersas e nem sempre conseguem estabelecer comunicação entre si. Emerge, então, uma voz diferenciada, preocupada com a denúncia dos abusos sofridos e com a visibilização dos costumes próprios agora silenciados no âmbito da nova nação chilena. Uma voz feita de muitas vozes. Característica inerente ao ser mapuche, que cobra novos traços sem deixar de ser o que tradicionalmente tem sido. Uma voz em que se misturam o discurso público e a palavra poética, como visto anteriormente.

Interessa-me neste momento tratar da confluência das formas de dizer mapuche com a literatura nacional chilena. Em outras palavras, tratar de compreender como e por que a arte da palavra tradicional entra no campo da literatura chilena e o jogo que essa entrada supõe. O motivo do interesse deriva do fato de ser essa entrada o ponto a partir do qual Chihuailaf pensará o conceito de *oralitura*.

A literatura chilena não possui longa tradição como a arte da palavra mapuche, visto ser a nação uma realidade de dois séculos. Mas a sua formação se dá enquanto legatária da tradição ocidental (CARRASCO I., 2008). O momento do seu nascimento coincide, no entanto, com o tempo de gestação da literatura moderna, de cujos traços fundamentais, lembre-se, um é a especificidade marcada dos tipos de discurso e gênero que acolhe. Essa especificidade se dá não apenas no âmbito restrito do uso das palavras, na expressão das suas ideias, mais ainda na institucionalização de que vai sendo objeto. Esse processo de institucionalização tende a ignorar a complexidade que envolve a produção literária em conjunto, formada por variados níveis de

expressão e de conteúdo (COMPAIGNON, 2010). Trata-se de um processo de catalogação e avaliação pautado pelo objetivo de visibilizar modelos discursivos elaborados de acordo com os valores da nascente intelectualidade ligada, por sua vez, não necessariamente por berço, mas principalmente por ideologia, aos grupos dominantes do novo Estado (CARRASCO I., 2008).

Assim, a invasão ao Wallmapu coincide com a busca por textos representativos da identidade nacional que se desejava construir e os princípios e regras necessários a esse processo. Todo esse movimento é levado a cabo, a princípio não por instituições, mas por indivíduos, entre os quais muitos estrangeiros que pensaram a nação chilena. Trata-se de textos que não são literários a rigor, mas ensaios nos quais se pretende despertar uma consciência nacional (CARRASCO I., 2008).

Esse último ponto é importante para o raciocínio que desenvolvo por mostrar as escolhas pelas quais se pautou a criação de um cânone literário por parte da intelectualidade dominante. Um projeto homogeneizador, o qual omitiu todas as manifestações tanto temáticas quanto formais que nele não se enquadrassem. No que diz respeito aos temas e valores constata-se a adesão a uma tradição patriarcal androcêntrica, que exclui as vozes femininas; ideias ligadas ao ideal da ilustração; e um eurocentrismo formal (CARRASCO I., 2008). Assim, em que pese a busca por uma diferenciação das formas de produzir literatura na antiga metrópole espanhola, a literatura chilena nasce trazendo e sustentando durante dois séculos um projeto de homogeneização em que há predomínio tanto da língua castelhana quanto da ideia de civilização que ela carrega.

Apesar dos diversos movimentos de canonização paralela ocorridos ao longo dos dois séculos de institucionalização da literatura chilena, esse projeto homogeneizador traz em si um processo de silenciamento das línguas e dos discursos artísticos e referenciais dos povos originários (CARRASCO I., 2008). Opta-se, definitivamente, pela adesão à tradição ocidental, em um movimento de continuidade das políticas colonialistas, agora assumidas pelas novas classes dominantes, herdeiras dos antigos agentes do poder ligados à coroa espanhola. Decide-se, então, desconhecer a tradição milenar da arte da palavra, no intuito de “civilizar” o país.

O processo é literário, mas se produz de mãos dadas com o processo político que pauta e pautará durante dois séculos a formação e a manutenção de um Estado regido por grupos de poder com vocação ocidental e ocidentalizante. No tempo da confluência desses dois modos diferenciados de fazer arte da palavra, o Estado chileno passa por dois momentos, contraditórios, que oscilam desde o desejo de espelhar-se no mundo indígena para construir a sua identidade até a consolidação de uma ideia de nação que não admite a presença indígena, especialmente do mapuche (PINTO RODRÍGUEZ, 2003). É nesse contexto que a formação de

um cânone literário chileno se dá pela exclusão das formas de dizer tradicionais do povo Mapuche. Isso não significa que tais formas tenham parado de ocorrer. No âmbito intracultural, a esfera mapuche continua produzindo a arte da palavra, como principal meio de circulação de ideias e de comunicação. A oralidade segue vigente enquanto meio privilegiado.

No entanto, o novo cenário provocará, de forma gradual, porém constante, novas realidades, as quais exigirão novas estratégias. Falo dos agentes da cultura mapuche. A sua plasticidade marcante se constitui no traço que vai lhe permitir articular-se como sociedade ao resto do sistema, tanto colonial quanto nacional (PINTO RODRÍGUEZ, 2003). Esse mesmo procedimento terá lugar na articulação que fará do seu fazer artístico com a palavra aos modos de fazer literário da sociedade nacional majoritária. Compreendem desde os primeiros anos após a consolidação da invasão o valor e força de circulação da palavra impressa no papel. Já na primeira década do século XIX, De Augusta (1916) inclui no seu dicionário mapuzuguncastelhano o vocábulo *wiripapeln*, entrada que deriva do ancestral *wirilen* (estar pintado, listrado, “escrito”), e que significa algo mais específico, que diz da incorporação da técnica ocidental: escrever no papel.

A inclusão do vocábulo é bastante posterior, como em toda dicionarização, ao uso que já faziam dessa técnica os *lonko*; muito antes, inclusive, do processo de independência do Estado chileno e da posterior invasão que praticou no Wallmapu. Não é de se estranhar, portanto, que as primeiras manifestações políticas dos agentes mapuche no cenário nacional chileno tenham se valido, também, do uso do papel para veicular as suas ideias. Também não resulta difícil compreender que tenham os poetas dessa nação mapuche se utilizado do papel, desde o início desse tempo de confluência em que começam a sentir a exclusão de que são objeto, para expressar o seu sentir, denunciando e rearticulando outras formas de apresentar e fazer circular a tradição ancestral.

A tentativa de exclusão por parte do Estado chileno corre paralela ao movimento de inclusão por parte do mapuche nesse novo cenário. Essa inclusão diferenciadora pede deles a aceitação das regras do jogo da sociedade majoritária, pois é ela que detém o poder de fazer circular os textos em maior escala. Não basta mais, no novo contexto, a circulação restrita apenas à esfera cultural própria. Assim, os primeiros registros de poesia mapuche impressos em papel datam, como visto, das primeiras décadas do século XX, embora tenham ganhado maior visibilidade apenas na segunda metade do mesmo século. Não são, portanto, essas manifestações produtos da emergência indígena na América Latina. Tal fenômeno, indiscutível, pode ser visto como um dos fatores que potencializou a sua visibilização no cenário literário nacional, mas não o berço no qual teriam se gestado.

Começa, então, Chihuailaf a produzir a sua poética, em busca de uma voz ancestral que lhe permita conversar consigo mesmo, para aproximar-se daquilo que o sentimento de exílio e a distância física da comunidade lhe obnubilara, respaldado por uma longa caminhada levada a cabo por seus predecessores. No processo de fazer-se poeta, entra, consciente da necessidade imperiosa disso, no mundo da edição e da publicação. Pensa os seus poemas em mapuzugun, para logo transcrevê-los para um dos sistemas de escrita criados em função dos fonemas próprios da língua materna, e, finalmente, verte o sentimento nascido da língua da terra, na outra língua, que também o habita, e que se torna o ponto de encontro entre os dois tempos, os dois mundos, as duas esferas de significação cultural que o constituem. Mas o processo pode ser inverso, indo, em ocasiões da concepção e criação em castelhano, para encontrar, depois, a sua vertente em mapuzugun.

Escreve em dois idiomas, portanto. Mas se vale da técnica da página impressa para fazer circular o que produz. A página torna-se outro elemento que comunica. O alfabeto o corpo que a compõe. “O alfabeto é como o texto: situa-se como um corpo dentro da folha”, me diz Elicura Chihuailaf. Mas a seiva que faz a folha florir está na Fonte, junto aos mais velhos. Por ela e para ela escreve, publica livros, organiza e frequenta encontros entre escritores, indígenas e não indígenas. Por ela busca o diálogo. E será no exercício desse diálogo que surgirá a palavra que, segundo ele, traduz a sua tarefa poética: *oralitura*.

Surge durante uma noite de conversação com meu irmão maia Jorge Cocom, na cidade de Tlaxcala, México e logo irá sucessivamente se completando em outras conversações e perguntas ali, na Cidade do México, em Guadalajara, em Bogotá, em Caracas, em Puerto Ayacucho, em Quito, em Temuco, em Cunco etc. Vislumbrando respostas dei-me (demo-nos) conta de que na minha infância tinha sido habitante da oralidade, mas que apesar de ter voltado à minha comunidade já não fazia mais parte dessa oralidade, pois tinha me aproximado da literatura sem ter entrado verdadeiramente nela; dei-me conta de que então eu habitava um espaço não nomeado que poderia se chamar *oralitura* (entre a oralidade e a escrita). Um espaço cheio das sussurrantes e potentes vozes –contos / cantos / conselhos / rogativas– dos meus Mais Velhos e Antepassados, mas também das ressonâncias das vozes das narradoras e dos narradores e poetas universais. A tarefa da palavra poética, me dizem, é nomear aquilo que ainda não tem nome.¹⁴²

¹⁴² “Surge en una noche de conversación con mi hermano maya Jorge Cocom en la ciudad de Tlaxcala, México, en los años noventa y se completa sucesivamente en otras conversaciones y preguntas allí, en Ciudad de México, en Guadalajara, en Medellín, en Bogotá, en Caracas, en Puerto Ayacucho, en Quito, en Temuco, en Cunco, etc. Atisbando respuestas me di (nos dimos) cuenta que en mi infancia había sido habitante de la oralidad, pero que a pesar de haber regresado a mi comunidad ya no era parte de esa oralidad pues me había acercado a la literatura sin haber accedido verdaderamente a ella; me di cuenta que entonces era habitante de un espacio no nombrado que podría llamarse “oralitura” (entre la oralidad y la escritura). Un espacio lleno de las susurrantes y potentes voces - cuentos / cantos / consejos / ruegos- de mis Mayores y Antepasados, mas también con las resonancias de las voces de las y los narradores y poetas universales. La tarea de la palabra poética, me dicen, es nombrar lo que aún no tiene nombre (MELLADO, 2014a, p. 160, tradução nossa).

O emprego da preposição “entre” desmancha a possibilidade da dicotomia, sempre latente ao olharem-se os processos pelo prisma conceitual da Modernidade, tempo do qual desloca o vocábulo literatura, para compreender o de *oralitura*, cunhado pelo poeta, sob o prisma do *kimün*. Trata-se de um fazer poético não oposto ao fazer literário no sentido de estar necessariamente condicionado pelo domínio das habilidades de ler e de escrever, mas de uma tarefa vivida entre esse lugar que se pretende condicionante absoluto, e o outro, o da sua formação humana, que luta por prevalecer. O lugar da batalha entre *Treng Treng* e *Kai Kai*.

Nesse espaço de diferenciação, a lógica da diferença opera em outro ponto que não aquele referido à letra impressa. Assim, a raiz *litera*, derivada do *grámma* grego, letra do alfabeto, não é o vetor sobre o qual a raiz *orali* dota de significação o novo conceito. A letra existe e é o corpo que se desenha na página impressa, mas não é o osso do fazer poético; encontra-se em segundo plano, dentro do processo criativo de Chihuilaf. Apenas uma ferramenta para imprimir algo que não encontra a sua fixação, por mais que se coloque na página. Como se estivesse nela deitado, mas a qualquer momento pudesse ficar em pé, abandonar essa página para habitar outra, como a voz que transita de *kimche* em *kimche*, de comunidade em comunidade.

A 1ª e a 2ª edições do *Recado* não são as mesmas. A diferença se dá muito além das mudanças acarretadas por todo processo editorial diverso. Há acréscimos de dizeres que atualizam a conversação iniciada em 1999. O poeta entende da necessidade de uma retomada, e sabe que, como todo *nütram*, o seu *Recado* tem a incompletude e a possibilidade de refazer o percurso da conversação sempre que a ocasião o solicite. Os seus livros de poemas são sempre os mesmos dizeres, mas diversos, pois vão se reconfigurando a partir do já dito. É a dinamicidade da voz feita letra, mas letra móvel. “Minha conversação é sempre a mesma, mas com novos vislumbres (pela força das perguntas) que acredito a enriquecem. Meus livros são um só livro”, ouço dizer Elicura Chihuilaf.

Por outro lado, a raiz *orali* resgata a ideia de oralidade, mas referida não necessária ou unicamente ao uso da voz, mas da gestualidade que acompanha esse uso. Os gestos de escrita são diferenciados. O poeta esclarece esse ponto do qual também nasce a necessidade de nomear o diverso que não tinha ainda nome:

Dei-me conta de que eu não precisava de um “lugar nem de uma condição especial” para escrever e de que não tinha a louvável disciplina de escrever todos os dias ou todas as semanas ou todos os meses e de que meus poemas os construía na minha memória e eu os dizia a mim mesmo em voz alta e os dizia a outros / a outras em tentativas por encontrar seus ritmos, suas melodias, sem pensar ainda em escrevê-los, menos ainda na possibilidade de um livro. É como entrar em um longo sonho que, ao

encontrar-se com outro sonho, se decanta rapidamente no papel. Em uma difícil história de exílios nas cidades e regressos à minha comunidade.¹⁴³

Há uma maneira de se encontrar com a palavra poética que supõe a preexistência dela na vida do poeta. produto de um fluir que vai se processando de maneira diferenciada. O sentido que deve dar-se à ideia de uma “maneira particular de dizer” também comporta uma diferenciação. Não implica essa apreciação na ideia de ser a escrita produto de um artifício.

A palavra escrita não como um mero artifício linguístico (não me refiro à função de artifício que toda linguagem contém permanentemente), mas como um compromisso no presente do sonho e da memória.¹⁴⁴

Ainda que se assumam processos de seleção e reorganização das formas de dizer, essas operações fluem a partir de uma vivência conectada àquilo do que se fala. Dessa experiência nasce a poesia que faz Chihuailaf. Estando longe de casa, o poeta pensa a sua poesia. Vai processando mentalmente as suas imagens, como se fosse um sonho, levando a cabo anotações a partir das conexões que percebe entre elas. Pode passar dias, semanas, meses nesse processo. Finalmente, “senta e verte” esse amálgama de imagens em uma poesia, em uma página que se imprime do corpo feito de *pewma* e sentires, visões e desejos. A encenação em primeiro plano da diferença silenciada é forma e conteúdo em que se plasma a poesia. Faz o poeta *oralitura*. Uma poesia nascida junto à Fonte dos mais velhos, no ir e vir entre o *lof* e a *waria*¹⁴⁵.

No entanto, *oralitura*, como conceito que podia nomear um terceiro lugar, ainda inominado, também traz em si rastros da marca da cultura dominante. “Minha palavra tem a sua origem na visão de mundo mapuche, que é a minha visão: a oralidade dos cantos (poemas), relatos e conselhos de meus avós, pais, tias e tios, a qual depois se amplia com a visão de mundo da chilenidade profunda¹⁴⁶ que começa também a dialogar em mim, no meu espírito e no meu coração, com sua oralidade e sua escrita”, está me dizendo Elicura Chihuailaf. Justapõe, assim,

¹⁴³ “Me di cuenta que no requería de un ‘lugar ni condición especial’ para escribir y que carecía de la loable disciplina de escribir todos los días o todas las semanas o todos los meses y que mis poemas los construía en mi memoria y me los decía en voz alta y se los decía a otros / otras en intentos por encontrar sus ritmos / sus melodías, sin pensar aún en escribirlos ni menos en la posibilidad de un libro. Es como entrar en un largo ensueño que al encontrarse con otro ensueño se decanta en breve tiempo en el papel. En una difícil historia de exílios en las ciudades y regresos a mi comunidad.” (MELLADO, 2014a, p. 160-161, tradução nossa).

¹⁴⁴ “La palabra escrita no como un mero arteficio (no me estoy refiriendo a la función de arteficio que todo lenguaje contiene permanentemente), sino como un compromiso en el presente del sueño y la memoria.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 59).

¹⁴⁵ Cidade.

¹⁴⁶ Em numerosas ocasiões, o poeta tem feito questão de distinguir o que ele chama de duas chilenidades diferentes: “um Chile superficial e alienado, composto por umas poucas famílias”, cujo objetivo tem sido o de manter o país sob seu domínio e dentro de uma concepção de nação em que a morenidade característica de grande parte da população é negada, assim como as raízes indígenas do povo chileno; e um “Chile profundo”, composto das vozes de uma grande maioria, representada no dizer daquelas pessoas, como Pablo Neruda, Gabriela Mistral, Pablo de Rokha, Nicanor e Violeta Parra, Víctor Jara etc. que ele chama de *adelantados* e *adelantadas*.

o poeta, dois tempos nos quais se constroem duas visões de mundo, e consegue, pela justaposição, essa terceira realidade que, sem ser oral nem escrita, é as duas coisas em uma outra, a *oralitura*. Um equilíbrio feito de fricções, encontros e desencontros, entre duas formas de dizer, de apreciar e de fazer circular a arte da palavra. Dois mundos que, olhados a partir da visão de mundo do *kimün*, não se excluem, mas constroem, na dualidade de tudo o que existe (ÑANCULEF, 2016), essa terceira possibilidade que é a encenação da diferença.

Antes de finalizar essas reflexões acerca do termo *oralitura*, parece-me importante esclarecer dois aspectos, pela maneira em que me auxiliam na compreensão de que estou dentro de um espaço de construção de pensamento diverso. Ambas, como tudo aquilo que é olhado pelo prisma do *kimün*, se relacionam entre si. A primeira diz respeito ao fato de o termo *oralitura* ter sido empregado com outras acepções, dentro de outras esferas de pensamento. A segunda, dela derivada, consiste no esclarecimento de que a concepção de Chihuailaf não se trata de um conceito centralizador nem excludente, mas apenas de uma maneira particular de compreender a sua própria forma de fazer poesia, dentro do universo plural em que se constitui, também, a cultura mapuche.

Variadas têm sido as acepções do conceito de *oralitura* ou afins, desde a década de 1960, quando aparece pela primeira vez¹⁴⁷. Mas a conceituação mais próxima reconhecida pelo poeta é a da ideia cunhada pelo historiador senegalês Yoro Khary Fall, sob o neologismo francês *orature* (DOMÍNGUEZ, s/d). Para o senegalês, o conceito *orature* serviria para traduzir uma estética igual à literatura, porém dotada de uma riqueza maior, e buscar um novo conceito que possa funcionar *em oposição* ao conceito de literatura. Um conceito que se baseie em fundamentos e formas específicas de comunicação (DOMÍNGUEZ, s/d).

A ausência da ideia de oposição a outro conceito constitui-se o ponto de afastamento entre a *oralitura* de Chihuailaf e a *orature* de Fall. De fato, o poeta toma conhecimento do termo cunhado pelo senegalês muito depois de ter posto o seu termo na mesa de discussão. A filiação vem, portanto, tardia; e se trata somente de reconhecer algum liame que possa conectá-los. Com efeito, ambos os poetas falam de uma atividade que se gesta, primeiro, na palavra dita, na oralidade. Mas o desenvolvimento posterior os diferencia. Não há no *kimün* a ideia da dicotomia, pois “tudo cumpre a sua função, nada sobra neste mundo”, me diz Elicura Chihuailaf. A *oralitura* não se opõe à escrita, mas a inclui, de modo diverso, o qual, por sua

¹⁴⁷ Cf. Quadro Conceitual desenhado por César Domínguez, no artigo *Un diálogo teórico Sur-Sur: “oralitura”, el concepto viajero de Yoro Khary Fall*. Disponível em: https://www.academia.edu/37786753/Un_di%C3%A1logo_te%C3%B3rico_Sur-Sur_oralitura_el_concepto_viajero_de_Yoro_Khary_Fall. Acesso em: 15 ago. 2018. (O artigo se encontra disponível, como rascunho, sem data nem indicação do lugar de publicação).

vez, não é exatamente o modo oral. Uma cor feita dos pontos de duas cores que lutam entre si (RIVERA CUSICANQUI, 2010).

Por outro lado, o poeta *yanacona* Fredy Chikangana/Wiñay Mallki¹⁴⁸ entra em contato com o termo *oralitura* ao participar da oficina de escritores indígenas organizada por Chihuailaf, na cidade de Temuco, na última década do século XX. O encontro, cujo objetivo principal era promover a discussão acerca da poesia que estava sendo produzida por indígenas de todo o continente latino-americano, torna-se palco de debates sobre o conceito cunhado por Chihuailaf, alguns anos antes no México. De volta à sua terra, Chikangana/Wiñay Mallki publica um artigo¹⁴⁹ em que trata sobre o seu entendimento do conceito. Esse movimento o faz o *yanacona* tecendo paralelos com a ideia de Chihuailaf (ROCHA VIVAS, 2018).

“Escrevo porque me sinto tranquilo comigo mesmo”, diz Elicura Chihuailaf; “Não escrevo, alguém canta em mim”, responde Fredy Chikangana/Wiñay Mallki (ROCHA VIVAS, 2018, p. 101). A ideia de *oralitura* o poeta *yanacona* a compreende como um lugar em que pode polir a palavra com o intuito de transmitir a gestualidade, a música, as imagens de uma língua que se faz no momento de tornar-se poesia (DOMÍNGUEZ, s/d). O movimento, porém, nasce dentro de um espaço marcado pela transmissão que ocorre de geração em geração: uma voz coletiva que nele encontra a sua via de expressão. Não busca o poeta Chikangana um reconhecimento individual, pois sabe que a sua palavra, que é a verdadeira poesia, detêm-na os sábios mais velhos da comunidade, visto serem os que mantêm essa palavra viva na memória (ROCHA VIVAS, 2018).

Há uma aproximação maior entre as ideias de Chihuailaf e de Chikangana, a começar pela clareza com que assumem a sua voz poética como um afluente das vozes dos mais velhos. O ponto é basilar para o conceito de *oralitura*, por constituírem essas vozes, transmitidas na beira do fogão, na casa da infância, a fonte principal de todo o fazer poético de Chihuailaf. O fogão é o símbolo que arde em meio à poesia e ao diálogo proposto por Chihuailaf. É nele e dele que a palavra poética nasce e retorna. A *oralitura* é a palavra dita na beira do fogão. Assim, em entrevista concedida ao jornal *La Tercera*, em maio de 2002, ainda que reconheça, também,

¹⁴⁸ Poeta da nação Yanacóna, na Colômbia, seu nome em língua *yanacona* é Wiñay Mallki, cujo significado é “Raiz que Permanece no Tempo”. O poeta *yanacona* se autodenomina *oralitor*, a partir da sua participação no encontro/oficina organizado por Chihuailaf, em 1997. Para conhecer sua poesia, cf. página oficial do Festival Internacional de Poesia de Medellín: https://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Revista/ultimas_ediciones/88_89/chicangana.html

¹⁴⁹ Artigo *La oralitura*, no jornal *El Espectador*, em Bogotá. Nele, o poeta fala do termo referindo-o à produção poética levada a cabo na contemporaneidade por variados autores indígenas e coloca Chihuailaf na liderança desse movimento. Oferece também uma relação de poemas de cada autor citado. O poeta lembra nesse artigo as palavras ditas por uma chilena: “Estão vocês chamados a conquistar pela palavra aquilo que outros conquistaram pelas armas” (ROCHA VIVAS, 2018, p. 84).

as leituras trazidas pela sua “infância cidadina”, os “livros” a que se refere o poeta para tratar da sua oralidade são “os cantos, contos e adivinhações dos Mais Velhos, na beira do fogão”. “Meus autores clássicos favoritos são a minha família, esses relatos que escutava, as adivinhações e as conversações”, me diz Elicura Chihuailaf.

Na beira do fogão escutei cantar minha tia Jacinta e escutei os relatos e adivinhações de minha gente. Quer dizer, uma poesia que não existiria se não estivesse alimentada pela memória de uma família que pertence a uma cultura que para mim foi e continua sendo muito bela, de muita ternura.¹⁵⁰

A opção por situar-se na *oralitura* é, no entanto, uma tomada de posição pessoal, a qual, ainda que compartilhada com outros poetas indígenas¹⁵¹, não pretende ocupar um lugar central nem exclusivo do fazer poético do seu povo. O poeta sabe da pluralidade que habita a cultura mapuche e assim compreende o alcance da sua produção tanto poética quanto metatextual.

É costume afirmar-se (entre eles) que aquilo que é delicadamente diverso é o que nos enriquece, o que nos dá a possibilidade de termos uma visão mais ampla do mundo, cada cultura em e com as suas obras visíveis e/ou invisíveis; com seus próprios ritmos e sentidos de desenvolvimento. É essa a força que dá à sua civilização.¹⁵²

Não tive a intenção de fazer afirmações categóricas. Hoje o povo mapuche é também, em si mesmo, uma pluralidade. Talvez estas desarrumadas e reiterativas palavras sejam apenas o grito da *minha* memória.¹⁵³

Múltiplas e variadas são as identidades do sujeito mapuche atual, produto de sucessivas dispersões e reterritorializações, tanto nas cidades quanto nas áreas rurais do Chile e da Argentina (CÁRCAMO HUECHANTE, 2010). O mesmo ocorre na escala de diversas áreas geográficas, pois, na realidade, nunca houve um sujeito mapuche homogêneo¹⁵⁴. O poeta não

¹⁵⁰ “A orillas del fogón escuché cantar a mi tía Jacinta y escuché los relatos y adivinanzas de mi gente. Es decir, una poesía que no existiría si no estuviera alimentada por la memoria de una familia que pertenece a una cultura que para mí fue y sigue siendo muy hermosa, de mucha ternura.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 23).

¹⁵¹ Entre os poetas mapuche, Adriana Paredes Pinda; e, embora não se identifiquem como *oralitores*, pode-se mencionar também a poesia de Bernardo Colipán e Juan Paulo Huirimilla (MORA CURRÍAO, 2013). Também estão o mencionado poeta Fredy Chikangana/Wiñay Mallki, *yanacona*, e Hugo Jamiyo Juajibioy, *camëntsá*, na Colômbia (ROCHA VIVAS, 2018).

¹⁵² “Suele decirse (entre ellos) que lo tiernamente diverso es lo que nos enriquece, lo que nos da la posibilidad de tener una visión más amplia del mundo, cada cultura en y con sus obras visibles y/o invisibles; con sus propios ritmos y sentidos de desarrollo. Ese es el aliento que le otorga a su civilización.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 52, parêntese nosso).

¹⁵³ “No ha estado en mi ánimo hacer afirmaciones categóricas. Hoy día el pueblo mapuche es también, en sí mismo, una pluralidad. Tal vez estas desordenadas y reiterativas palabras sean tan solo el grito de *mi* memoria.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 190, grifo nosso).

¹⁵⁴ “No idioma que nos legaram os nossos antepassados, o mapuzugun –o falar da terra–, tem uma palavra que resume aquilo que é a percepção e a relação de nossa gente com ela (a terra), e que é a que nos define: mapuche, que significa gente da terra (mapuche *pewenche*, da cordilheira; mapuche *lafkenche*, do litoral; mapuche *williche*, do sul; mapuche *pikunche*, do norte. Neles se nomeia também nossa gente que pertence aos vales como mapuche *nagche* e aquela que pertence às planícies como mapuche *wenteche*)” (CHIHUAILAF, 2015, p. 33, parêntese nosso). Pode-se notar, nas palavras do poeta, a grande variedade que compõe a nação mapuche. As denominações vão além da localização geográfica, incluindo-se nelas, sempre, as variedades culturais, ritualísticas,

pretende, portanto, fazer da sua poesia e da sua visão acerca dela a única maneira tanto de fazer quanto de compreender a arte da palavra mapuche.

Por outro lado, a declaração de Chikangana, compartilhada por Chihuailaf, de não se buscar reconhecimento nem individualização do fazer poético, não impede que isso ocorra. Ainda que não seja o resultado de uma busca consciente, mas por ser esse fenômeno inerente ao tempo exterior ao deles, o tempo da literatura ocidental no qual se insere Chihuailaf e os poetas indígenas em geral, como opção que lhes permita fazer circular a sua produção. E é essa circulação buscada, como estratégia de recuperação da diferença silenciada, a que o torna um referente para outros poetas que vão aparecendo no firmamento da poesia mapuche. Um referente que tem, nas ideias traduzidas no conceito de *oralitura*, a potência operativa de um princípio de pensamento.

Ao entrar no diálogo proposto sob as bases do *kimiün*, devo discutir esse pensamento por meio de um exercício reflexivo guiado pelas formas de construir conhecimento próprias ao mundo que tento compreender. Seguindo a rota desse desafio, então, o *nütram*, a arte da conversação milenar, se apresenta como o gesto de transmissão privilegiado desse pensamento diferenciado. Antes de passarmos à etapa seguinte desta tese, então, apresento os valores e o pensamento que sustentam a arte de criar laços por meio do exercício de escutar a palavra dita. Da sua gestualidade trato na fase da Saudação, sob a qual construo o segundo capítulo. Lembro que o que se desenha neste conjunto de páginas impressas não é uma tese, *strictu sensu*, à maneira ocidental criada pelos centros de poder no Norte e chancelada, também, pelas academias no Sul. A ideia é sair dessa lógica, para ensaiar outra forma, diferenciada, de refletir e analisar fenômenos *oraliterários*¹⁵⁵; uma tese construída segundo os preceitos do próprio *nütram*.

organizacionais, sociais que elas implicam. Assim, em outra passagem, referida ao ritual do *Guillatun*, no meio da descrição levada a cabo, o poeta afirma: “Parece-me que não é desnecessário reiterar que dependerá da identidade territorial a forma em que acontecerá o exercício dos papéis de nossas autoridades (espirituais) e as variedades que de fato há no desenvolvimento das cerimônias, especialmente em duas das mais importantes: o *Guillatun* e o *Machitun*” (CHIHUAILAF, 2015, p. 75, parêntese nosso). Outras passagens do *Recado* registram o mesmo tipo de alusão à variedade que habita o ser mapuche.

¹⁵⁵ A partir de agora, tratarei os fenômenos ligados à arte da palavra produzida por Chihuailaf como *oraliterários* ou *oralitura*. Tratando-se de produções poéticas no tempo da sociedade dominante ou indígenas que não sigam essa linha, usarei o termo literatura.

1.4 *Nütram*: a conversação como arte de escutar

*Taiñ chalitun taiñ mogen mu
welu, mvr feypimafuyu:
Ñvkvfuarpe
Feyti kiñe gechi Ñvkvf trekan
mawizantu mew reke*

En el homenaje a la vida
sin duda, ambos diríamos
lo mismo: Silencio
El Silencio sagrado como pasos
sobre el bosque

Na homenagem à vida
sem dúvida, ambos diríamos
o mesmo: Silêncio
O Silêncio sagrado como passos
sobre a floresta

(CHIHUAILAF, 2002, p. 68-69, tradução nossa)

Fragmento do poema *La Luna puede tener tu nombre*¹⁵⁶, os versos apresentados traduzem a gestualidade relevante do ato de escutar. O poeta encena um diálogo e o espaço textual do destinatário não se encontra preenchido por um rosto definido. A voz que enuncia parece, no entanto, dirigir-se não a uma *lamgen* ou um *peñi*, mas à figura de um ou uma *kamollfvñche*¹⁵⁷.

Teu corpo é a natureza
me dizes
pois o dia da despedida
salvaram-me as árvores
do parque
Talvez nunca possa falar
das tuas visões
do outro lado do oeste
porque a minha tristeza é como
o estampido terrível
da bomba de Hiroshima
Não sei, te digo. Eu estou
ainda olhando
os meus antepassados mortos
sobre os campos
de 1883

A encenação da conversação, marcada pelo contraponto entre o “me dizes” e o “te digo”, diferencia a procedência dos interlocutores pela referência histórica à qual cada um se remonta no tempo, como motivo da sua dor. E ao espaço geográfico com o qual o poeta marca a sua posição, na voz encenada do interlocutor: as visões a que alude essa voz são as do poeta e estão situadas do outro lado do oeste, ou seja, no leste, ponto cardinal basilar não apenas para a cultura mapuche, mas ainda para a marca poética construída por Chihuailaf. A magnitude da tristeza,

¹⁵⁶ “Tu cuerpo es la naturaleza / me dices / pues el día de la despedida / me salvaron los árboles / del parque / Tal vez nunca podré hablar / de tus visiones / al otro lado del oeste / porque mi pena es como / el ruido terrible / de la bomba de Hiroshima / No sé, te digo. Yo estoy / aún mirando / a mis Antepasados muertos / sobre nuestros campos / de 1883 / En el homenaje a la vida / sin duda, ambos diríamos / lo mismo: Silencio / El Silencio sagrado como pasos / sobre el bosque / Atardece y la llovizna / se detiene en mis Palabras / en el cielo, más allá / en la casa de oro / la Luna y yo, brillando, yacemos / en el ojo Azul de una tormenta.” (CHIHUAILAF, 2002, p. 67 e 69).

¹⁵⁷ Lembro que é o próprio Chihuailaf quem traduz essa palavra, referindo-se com ela às pessoas de sangue não mapuche, que “podem ou não ser amigos/amigas do nosso povo”. Contrasta o vocábulo com o de *winka*, o qual se refere ao estrangeiro que carrega, também, a marca do “usurpador”, “ladrão”.

comparada ao estampido de uma bomba, faz o interlocutor encenado duvidar da sua capacidade de expressar, no sentido de compreender, o mundo do poeta. A bomba é a de Hiroshima, metonímia da segunda Grande Guerra, símbolo da dor e da decadência do Ocidente. O desalento do poeta vem, por sua vez, da lembrança da barbárie cometida contra seu povo, na segunda metade do século XIX.

Da impossibilidade de comunicação, no entanto, o poeta se resgata e resgata o outro lançando mão dos ensinamentos colhidos na beira do fogão, do *kimün* herdado da sabedoria dos seus mais velhos: é o Silêncio a via do diálogo. O uso da maiúscula com a qual desenha a palavra na página, porém, marca a diferenciação entre o não dizer nada e o se deter para escutar, para transitar atento o novo caminho junto ao outro (ÑANCULEF, 2016).

O ritual da conversação é, para o povo Mapuche, um “gênero”, no sentido ocidental do termo, um modo de expressão, cujo organismo encerra em si uma arte. Essa arte não se centra no conteúdo das palavras ditas, mas na capacidade de escutar aquilo que se diz. Se a arte da palavra consiste em destreza especial para expressar-se, ela só se completa pela gestualidade que implica a habilidade de escutar. O tempo do dizer e o tempo do ouvir vão de mãos dadas estabelecendo a lógica da conversação.

O *Recado* de Chihuailaf, embora impresso em suporte livro, constitui-se uma conversação oferecida pelo poeta, à maneira do *nütram* milenar. Chihuailaf o esclarece em meio à Apresentação, primeiro passo, ou modo de expressão, desta soma de modos que o conformam:

Como você já terá imaginado, terá pensado, este escrito –este respirar em sua diversa intensidade– haverá também de interromper-se, explicar-se quiçá, mudar de tom e de ato –dentro do mesmo cenário, da mesma corporeidade, com certeza–. É que você e eu estamos falando, *estamos escutando-nos?*, a partir de duas culturas, a partir das diferentes concepções de mundo que nos habitam, diversas e muito distantes ainda: a cultura mapuche e a cultura chilena.¹⁵⁸

A preocupação latente da importância do ato de escutar é também provocação no exercício da palavra, levado a cabo pelo poeta. Como interlocutor, eu sou posicionado na “obrigação” de entrar em uma lógica conversacional diferenciada. Não se espera de mim a fala, mas a capacidade de estar atento à vivência na qual sou colocado: no folhear das páginas, o tom, a gestualidade do que se diz fluirá de uma forma a outra, de um conteúdo a outro, com a

¹⁵⁸ “Como usted ya habrá augurado, habrá pensado, este escrito –este respirar en su diversa intensidad– se verá obligado también a interrumpirse, a explicarse quizá, a cambiar de tono y de acto –dentro del mismo escenario, la misma corporeidad, desde luego–. Y es que usted y yo estamos hablando, *¿nos estamos escuchando?*, desde dos culturas, desde las diferentes concepciones de mundo que nos habitan, diversas y aún muy distantes: la cultura mapuche y la cultura chilena.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 26, grifo nosso).

dinâmica própria de um diálogo construído nas bases de uma esfera cultural diversa. A possibilidade de alargamento do meu horizonte de expectativas.

O exercício de conversar não se restringe, no entanto, ao diálogo com o diverso de si, com o sujeito formado na cultura dominante, alheio aos ensinamentos do *kimün*. Mas o interlocutor privilegiado do *Recado* é esse sujeito que carrega em si a marca da cultura ocidental, reimposta pelo Estado chileno desde seu nascimento, em um movimento de continuidade com a lógica colonial da metrópole castelhana, ou seja, eu enquanto leitor do *Recado*.

Heridas que Supuran: La ruta hacia un encuentro ha vuelto a cero con el asesinato de Camilo Catrillanca

Se algo pretendia-se avançar a números positivos na rota em direção a um encontro do Chile real com a sua raiz indígena majoritária, hoje essa rota volta a zero e a esse círculo de violência e sangue de uma ferida que está longe de curar.

O título e as afirmações iniciam texto, publicado por *Mapuexpress* em 16 de novembro de 2018. Mais que um artigo de opinião, a publicação tem a cor de uma denúncia. Seu autor, Emilio Antilef Arriagada, poeta mapuche.

O assunto que o motiva: o assassinato de Camilo Catrillanca, líder *weichafe* e neto do *lonko* de Temucuicui, Juan Catrillanca.

Carabineros de Chile alega que a morte do jovem teria acontecido no meio de uma troca de disparos em um operativo policial. A respeito, a *BBC News* publica no mesmo dia:

“Após responder a uma chamada pelo roubo armado de três veículos [...], os agentes acabaram perseguindo os três responsáveis até a comunidade mapuche de Temucuicui, segundo a versão oficial, onde foram interceptados com uma barricada de comunheiros com os quais se enfrentaram. Supostamente, Camilo teria morrido quando passava por aí [de] trator.”

Em 13 de dezembro de 2018, o texto Editorial do Coletivo *Mapuexpress* afirma:

“Nosso *lamgen* Camilo Catrillanca lutava contra essas expressões extrativistas e colonialistas. E seu assassinato faz parte da histórica forma de agir da corrupta classe política chilena, a institucionalidade administrativa, o governo, e a imprensa oficial.”

Em 14 de novembro de 2018, o jornalista Lucas Cifuentes reproduz a voz do *Werken* de Temucuicui Jaime Huenchullán, em Radio JGM, da Escola de Jornalismo da Universidade de Chile:

“Tinham tentado muitas vezes assassinar Camilo Catrillanca”

Fontes Disponíveis em: <https://www.mapuexpress.org/2018/11/16/heridas-que-supuran-la-ruta-hacia-un-encuentro-ha-vuelto-a-cero-con-el-asesinato-de-camilo-catrillanca/>; <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-46233851>; <https://www.mapuexpress.org/2018/12/13/la-ruta-digna-tras-el-asesinato-del-lamngen-camilo-catrillanca-editorial-de-mapuexpress/>; <https://radiojgm.uchile.cl/el-comando-jungla-y-el-estado-lo-asesinaron/>.

Faz-se necessário, para seguir uma linha de pensamento que me permita compreender essa diferenciação, tratar de duas questões, as quais, seguindo a lógica desenvolvida nesta tese, analiso à luz de dois espaços culturais diversos. A primeira questão diz respeito à necessidade de diferenciar o que é a conversação para os estudos de língua levados a cabo na cultura ocidental e o que significa a conversação dentro da esfera do *kimün*.

A segunda demanda emerge da lógica conversacional que opera dentro do *kimün*. Posso me aproximar dela perguntando-me: se o *nütram* se define como a arte de escutar, haverá diferenças implicadas na eleição do interlocutor para o exercício desse ritual? Dando por certo que a resposta é afirmativa, surge a segunda demanda em si: se a escolha do interlocutor resultará em processos diferenciados, o que implica que o poeta se escolha como interlocutor de si mesmo, que fale consigo mesmo; ou que o poeta escolha seus *peñi* e *lamgen* como destinatários da sua conversação; ou, por último, que o *nütram* esteja endereçado, como no *Recado*, aos *kamollfvñche*, “chilenos e chilenas de carne e osso”, entre os quais me situo?

Começo, então, pelos sentidos que pode ter o ato da conversação, a depender não somente da ótica, mas da esfera cultural na qual se reflexione a respeito dele. Na esfera da cultura ocidental, contrariando as ideias acerca da língua como fenômeno cujo único foco de interesse seria o estudo do seu funcionamento interno, isolado dos seus usos sociais, a língua enquanto estrutura (SAUSSURE, 2006), Bakhtin (2006) chega à conclusão da incompletude de qualquer trabalho teórico que não leve em conta a sua inserção social. A interação verbal, efetivada por meio da enunciação, constitui a substância da língua, a sua realidade basilar. A palavra, então, vem a ser o território “comum”¹⁵⁹ ao locutor e ao interlocutor (BAKHTIN, 2006).

Se a língua é interação, todo discurso se caracterizaria por um endereçamento a um interlocutor: alguém que age ativamente no processo de interlocução, pois o influencia e determina (BAKHTIN, 2006). Trata-se o ato interlocutivo, então, de um processo dialógico, tanto na sua constituição quanto na sua práxis. E como ato dialógico, toda enunciação que o constitua não apenas consistirá em uma resposta, mas também será construída enquanto tal (BAKHTIN, 2006). A palavra procede, então, de um sujeito ou grupo e se dirige a outro sujeito ou grupo social.

A partir desse pressuposto, para avançar na distinção entre a conversação em termos ocidentais e o *nütram* posto por Chihuailaf como gesto enunciativo, pergunto-me: qual a

¹⁵⁹ Uso o vocábulo “comum” não no sentido de ser a palavra uma ferramenta de igual valor para os interlocutores, mas de ser a via pela qual ocorrem todas as interações verbais. Não que haja uma comunhão axiomática em relação a ela, mas sim uma comunidade de uso. A língua é *per se* opaca. Mas a palavra, apesar de carregar essa opacidade, é o instrumento pelo qual tentam os sujeitos comunicar-se.

efetividade comunicacional que se pode esperar de um diálogo? Ou seja, quais as possibilidades reais de estabelecer uma comunicação entre locutor e interlocutor? E adiante a questão à qual me interessa chegar: há uma busca por parte do poeta de estabelecer um diálogo com o destinatário do *Recado* ou a ele interessa mais se valer da dinâmica da conversação para encenar uma diferença silenciada?

Essa última interrogante ficará, por ora, pendente, para poder, assim, primeiro centrar o raciocínio no diálogo enquanto ferramenta de comunicação. Em seus estudos sobre o poder do endereçamento na prática pedagógica, Ellsworth (2005) distingue dois tipos de diálogo: o comunicativo e o analítico. Interessa-me mostrar como e por que o segundo se aproxima da conversação como arte de escutar, ao tempo em que o primeiro parece tratar-se do tipo de diálogo promovido durante pouco mais de dois séculos pelo Estado chileno nas suas relações com o povo Mapuche.

Primeiro vejamos as implicações de todo diálogo em relação à sua capacidade de transmitir apenas uma mensagem. Em nenhuma circunstância um diálogo, afirma Ellsworth (2005), fundamentada nos estudos sobre cinema realizados por Pam Cook¹⁶⁰, será um veículo neutral de comunicação, um espaço vazio. Pelo contrário, estará sempre composto por diversos sistemas de signos, os quais manterão entre si relações conflituosas. Mas tanto as teorias da comunicação quanto o senso comum, ao pensarem no diálogo como uma ferramenta de “encontro”, supõem que locutor e interlocutor se constituem em sujeitos isolados que “desejam ou precisam ser sujeitos sociais” (ELLSWORTH, 2005, p. 89). Dessa premissa, deriva, então, uma visão bastante disseminada de comunicação, a qual a compreende como um devir dialético, uma viagem do eu ao outro, por meio do qual tornar-se-ia possível alcançar cabalmente a mensagem entregue no ato enunciativo, promovendo-se uma mudança mútua, a qual enriqueceria a visão de mundo dos sujeitos nela envolvidos (ELLSWORTH, 2005).

Contudo, o diálogo comunicativo, na prática da Modernidade, baseada na colonialidade do poder, não leva em conta o outro, pois supõe que o receptor ou interlocutor deve sempre tentar se assimilar àquele que detém o poder de enunciar (FANON, 2008). Trata-se de uma dialética excludente, que circula dentro de redes de poder (ELLSWORTH, 2005; FANON, 2008). O diálogo comunicativo gera, então, uma dinâmica por meio da qual não se operam

¹⁶⁰ Ellsworth cita textualmente a ideia de Cook, indicando ano (1985) e página (246). Na bibliografia do seu trabalho encontra-se a referência completa, a qual transcrevo aqui (adaptada às Normas ABNT), para cf. do leitor: COOK, P. *The cinema book: A complete guide of understanding the movies*. 1. ed. Nova York: Pantheon Books, 1985.

mudanças reais, completas, mas sim uma linha de continuidade e manutenção das relações de poder pautadas pelos interesses daquele que “convida” a dialogar (ELLSWORTH, 2005).

Seguindo meu raciocínio, percebo a linha de continuidade dos pressupostos a partir dos quais o Estado chileno tem enfrentado toda tentativa de diálogo com o povo Mapuche. A partir da consolidação da invasão ao Wallmapu, qualquer intento de reconhecimento de autonomia enquanto nação diferenciada, com autogoverno capaz de administrar a vida política, social, cultural tem sido negada ao povo Mapuche; a força das armas e o poder sobre os meios de comunicação são usados para promover uma integração “total” ao território nacional do Chile e uma submissão às instituições que o administram na figura do Estado. Embora concorde com as lideranças mapuche a respeito da importância de se dar esse passo, entendo a dificuldade de levá-lo a cabo, devido às múltiplas implicações que supõe uma rede de interesses não apenas públicos, mas também privados, sedimentados ao longo de dois séculos de usurpação.

Constato, no entanto, a manutenção de outros pressupostos nunca questionados por parte do Estado chileno. A começar pela ideia do “moderno”, como sinônimo de avançado, atual, inovador, carga semântica que sustentou a chamada “Pacificação da Araucanía”, como um movimento em prol da “modernização” do nascente país (BENGOA, 1982) e que continua presente como justificativa para os deslocamentos territoriais impostos às comunidades mapuche desde as últimas décadas do século XX até as primeiras do XXI (BENGOA, 2002). O que se escondeu e se esconde por trás dessa suposta modernização é, na verdade, uma política que busca tanto o lucro, para a esfera estatal ou privada, quanto uma negação da pluralidade étnica que coabita o território do Chile. Em relação a esse último ponto, o poeta questiona no seu *Recado*:

Quando nossos povos levantam as bandeiras de suas respectivas identidades, os Estados tentam manipulá-las de acordo com seus interesses – através de seus meios de comunicação e de suas estruturas, educacionais, econômicas, comunicacionais, políticas, legislativas: excludentes–. Surge desse modo um novo dogma: a “identidade única” (globalização, a denominam alguns). A identidade confeccionada como um traje tamanho único que encaixa somente em alguns poucos eleitos.¹⁶¹

Digo-me, não será verdadeiramente moderna aquela sociedade que trabalha na máxima superação dos cânones impostos, os preconceitos criados pelos pequenos grupos de poder que há muito tempo impuseram –como “modelo”– a sua ideia de país, “expressando-a” no sistema cultural, econômico, educacional, social, histórico da sociedade chilena?

A modernidade não consistirá em superar a hipocrisia da discriminação no mais amplo significado da palavra e aceitar que fazemos parte de uma formosa diversidade que

¹⁶¹ “Cuando nuestros pueblos levantan las banderas de sus respectivas identidades, los Estados intentan moverlas según sus intereses –a través de sus medios de comunicación y de sus estructuras, educacionales, económicas, comunicacionales, políticas, legislativas: excluyentes–. Surge de ese modo un nuevo dogma: la «identidad única» (globalización, la denominan algunos). La identidad confeccionada como un traje talla única que ajusta nada más a sus escasos elegidos.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 42).

verdadeiramente, e em todos os sentidos, nos enriqueceria e nos permitiria crescer de forma mais ou menos equitativa? Não é impossível, mas com certeza é muito difícil o caminho, me digo.¹⁶²

O poeta sabe da dificuldade, pois funciona a sua voz como uma caixa de ressonância pela qual falam as vozes e a experiência dos antepassados e dos mais velhos, além das vozes dos *peñi* e *lamgen* que ainda hoje apostam em um diálogo que não parece viável, de continuar pautando-se pelos mesmos pressupostos que sempre tem-no regido. Mas é justamente a partir dessa ideia de “modernidade”, sobre a qual se pauta a tão propagada “via do diálogo necessário”¹⁶³ por parte dos grupos dominantes do país, que se constituem os mecanismos de exclusão. Faz-se da interlocução uma instância de manutenção das assimetrias há muito estabelecidas. Nesse aparente processo comunicativo, a interação tem resultado em uma configuração do povo Mapuche como um “não texto”, um “não ser”, adequando-o às expectativas que a matriz de poder nele tem depositado (MALDONADO, 2016), desde os primeiros avanços do exército chileno em terras do Wallmapu.

O silenciamento da diferença tem operado, portanto, como um pressuposto implícito e encoberto por meio de políticas públicas que, supostamente, buscariam um diálogo intercultural, sem a necessidade de trazer à tona os processos de dominação impostos tanto pela via das armas quanto pela sistemática implementação e manutenção de uma dinâmica neocolonialista (DUSSEL, 1994; MIGNOLO, 2003; SEGATO, 2007). Entendo, ao escutar o poeta, que não há possibilidade de diálogo sem levar-se em conta essa aresta fundamental e fundante das relações conflituosas entre o povo Mapuche e o Estado chileno.

Mas o diálogo analítico discutido por Ellsworth (2005) poderia, sim, aproximar-se da estratégia lançada pelo poeta para fazer da conversação uma via de desarrumação dessas assimetrias. Explico: se a busca por um diálogo comunicativo encobre o desejo de continuidade, essa se vê ameaçada em sua aparente coerência pelo risco que implica a visibilização da diferença, a qual significaria ruptura da ordem estabelecida (ELLSWORTH, 2005). Essa

¹⁶² “Me digo, ¿no será verdaderamente moderna aquella sociedad que trabaja para superar el máximo de los cánones impuestos, los prejuicios creados por los pequeños grupos de poder que hace mucho tiempo ya impusieron –como «modelo»– su idea de país, «expresándola» en el sistema cultural, económico, educacional, social, histórico de la sociedad chilena? La modernidad ¿no será superar la hipocresía de la discriminación en el más amplio significado de la palabra y aceptar que somos parte de una hermosa diversidad que verdaderamente, y en todos los sentidos, nos enriquecería y nos permitiría crecer de manera más o menos equitativa? No es imposible, pero desde luego es muy difícil, me digo.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 86).

¹⁶³ Elicura Chihuailaf utiliza amiúde a expressão “o necessário e urgente diálogo” para referir-se à problemática com o Estado chileno. Esse mesmo Estado, no entanto, dela tem se valido para posicionar-se, perante o conflito, no papel daquele que busca soluções; sempre e quando se mantenham os pressupostos dos quais falo. A solução consistiria, portanto, apenas no desmanche do conflito, por meio da aceitação passiva do povo Mapuche das relações excludentes e de assimetria que o Estado tenta impor-lhe. A via do diálogo a que se refere o poeta busca, em outra esfera de pensamento, uma reformulação das formas de organizar essas relações. Uma forma em que haja reconhecimento da diversidade que habita o atual território do Chile.

descontinuidade não desejada pelos grupos de poder torna-se a única via de participação possível para o povo Mapuche. Opera pela reformulação da estrutura dialógica da comunicação em uma organização triangular oferecida pelo diálogo analítico (ELLSWORTH, 2005). Um arranjo no qual, além do locutor e do interlocutor, pode participar, também, aquilo que tem permanecido silenciado: o discurso da diferença trazido pelo outro diverso (ELLSWORTH, 2005).

Não se constitui, no entanto, essa ferramenta uma via que contemple cabalmente os objetivos do poeta ao convidar-nos a participar da conversação. A encenação da diferença torna-se ainda incompleta para esses objetivos se acontecer dentro dos mecanismos de visibilização textual oferecidos pela esfera hegemônica de pensamento. Além da retomada da diferença no seu conteúdo, lança o poeta, então, o desafio de mostrá-la em um cenário próprio da esfera cultural do seu povo. Se quiser ver a diferença antes silenciada, deverei eu fazer Silêncio, para entrar nessa forma diversa de trazer à tona assuntos sobre os quais é necessário “escutar”. Uma nova dimensão de pensamento, a qual implica, também, uma gestualidade da diferença, paralelas à epistemologia e à metodologia do mesmo dominante (MIGNOLO, 2003). Dois tempos diversos, ainda que paralelos, mutuamente exteriores, os quais supõem lógicas diferenciadas.

O *Recado* de Chihuailaf é, nesse sentido, exemplo e evidência do agir do seu povo perante as históricas e sistemáticas tentativas de homogeneização ocidentalizante por parte do Estado chileno, ao convidar-me a experimentar, por meio dele, um pensamento complexo, que gera significados e ações que têm por objetivo desarrumar as hierarquias e lógicas impostas pelos grupos de poder da sociedade chilena (GARCÍA BARRERA e BETANCOURT, 2014).

A gestualidade escolhida é a do *nütram*, modo de expressão ancestral, caracterizado por forte hibridismo e plasticidade que lhe permite albergar variados tipos e modos de expressão dentro da sua dinâmica, traço que o converte em uma opção operativa de alto rendimento para a reflexão acerca do acontecer político, histórico, social, cultural e, também, *oraliterário*, vivido em uma zona de fronteira. Não se trata, portanto, apenas da utilização de um diálogo analítico, em termos ocidentais, mas da *mise-en-scène* de uma conversação na qual quase tudo cabe, do conteúdo à forma. “A maior afetuosidade com o entorno se aprende por meio das palavras, mas antes disso por meio da gestualidade”, me diz Elicura Chihuailaf. As palavras são o seu *Recado*; o gesto, o *nütram* ao qual me convida para escutá-las.

Uma vez descritos os tipos de diálogo possíveis para o ocidente e estabelecida a diferença trazida pelo poeta na gestualidade escolhida, passo a tratar do *nütram*. Não o abordo, por enquanto, em relação ao seu organismo interno, mas sim às práticas culturais, tanto ancestrais

quanto atuais, e à visão de mundo nas quais se sustenta. Iván Carrasco (2000) refere-se a esse modo de expressão como portador de um discurso referencial e cotidiano. Catrileo (1992), por sua vez, o descreve como um tipo de narrativa realizada perante um sujeito ou um grupo de indivíduos, a qual pode se referir a um episódio histórico, um evento ritual ou algum acontecimento atual da comunidade, assim como a experiências da vida cotidiana.

Duas pessoas que se entendem, sentam-se frente a frente, para referir-se, primeiro, à família, à maneira em que puderam estabelecer-se em um lugar onde têm todos seus bens, mas também à ajuda que recebem os Mais Velhos por parte dos filhos. Referem-se, também, aos vizinhos: como eles estão, o que está acontecendo com eles, quais as novidades que há, boas ou ruins, quais progressos se registram. A pessoa que está recebendo todas estas conversações, deve responder também e dizer como vê e como se veem as coisas do lado dele,

me diz o Senhor Segundo Llamín¹⁶⁴. Refere-se o *kimche* ao costume da conversação que muitas vezes presenciou em casa da avó nos tempos da sua infância. A memória é fator fundamental para a transmissão daquilo que se ouviu atentamente. Os assuntos que preocupam dizem relação com a vida da comunidade em geral e da família em particular. Interessam os avanços que possam ter se ganho para o conforto de todos, gerando-se uma preocupação em socorrer quem precisar quando isso não tiver ocorrido de forma favorável. A conversação, então, é um meio de se manter a harmonia, verbalizando-se, primeiro, os “acontecidos”¹⁶⁵, como me diz Ana Llao, para logo celebrar-se o bem-estar ou buscar-se soluções aos problemas.

Todo *nütram* tem, portanto, uma finalidade bem definida, que consiste na busca pela clareza e pela harmonia, propondo-se nele caminhos para alcançá-los (SAN JUAN, 2016). O *nütram* costumava acontecer na beira do fogão, o qual acalenta o corpo e reúne o grupo familiar, iluminando toda a habitação, ao tempo em que serve como lugar do preparo dos alimentos. O *nütram* implica, então, reunião, partilha, lugar de transmissão da sabedoria e das histórias dos mais velhos. “São conversações de conversações”, me diz o Senhor Segundo Llamín. São

¹⁶⁴ *Kimche* e professor, dedicou-se durante anos à recopilação dos *nütram* que ouviu na sua infância da voz da sua avó Pascuala Millalaf e de outros anciãos com os quais conviveu nesses anos de menino. O seu desejo foi o de preservar a tradição oral do seu povo. As histórias foi digitando-as o *kimche* em uma máquina de escrever Underwood, com a paciência e o apuro que se põe em uma tarefa que quer conservar o sabor e o conteúdo do escutado. Informações colhidas em *Mapuche Info (Ñuke Mapu)*. Disponível em: <http://www.mapuche.info/print.php?pagina=6268>. Acesso em: 16 abr. 2018.

¹⁶⁵ A líder, da qual falo na Nota 83, à página 50, afirma que em algumas áreas rurais da Zona Central do Chile, o *nütram* é chamado de “os acontecidos”, nome que me leva a pensar no fato de as pessoas que dele participam assumirem a veracidade, a não ficcionalidade do nele relatado. No ano 2016, fui convidado pela artista Yacunã Tuxá para visitar a casa dos pais dela. Entre 2014 e 2015, eu fora professor substituto na UFBA e Yacunã tinha sido minha aluna em um dos componentes curriculares ligados à produção de leitura e escrita. Lá pude constatar a força da palavra dita entre o povo Tuxá. Reuníamo-nos o tempo todo, na praça, em casa de familiares e no quarto especial que mantêm para o encontro com os Antigos. A conversação fazia parte do cotidiano. Estou tecendo essas lembranças, pois ao escutar Ana Llao, suas palavras me remeteram a esse tempo, quando ouvia essas histórias que contavam os parentes e amigos de Yacunã; histórias que eles chamavam de “passagens”.

histórias que se dizem e ouvem em círculo, ao redor do fogo, e que podem tomar a forma de contos, sucessos, que envolvem pessoas, animais ou seres sobrenaturais, mas que se alimentam, principalmente, dos saberes e pareceres dos participantes. Ao valor gregário da palavra acompanha o gesto do alimento preparado e consumido em grupo: o *mate* e a *sopaipilla*¹⁶⁶ estão presentes nos *niütram* vividos e lembrados pelo Senhor Segundo Llamín.

“Uma conversação sempre poética, não só por ser profunda, mas também por apelar à memória. Somos presente porque somos passado e só por isso somos futuro”, me diz, por outro lado, Elicura Chihuailaf. A memória como espaço de construção do futuro que se espera. Uma memória que se transmite pelo sentimento de ternura ao qual se refere constantemente o poeta e que não poderia estar ausente do *Recado*:

A conversação tem a ver com a franqueza, que é o espírito da ternura. *Nvtramkaiñ pipiyeenew ñi pu Che*. Conversemos, está lhe dizendo nossa gente.¹⁶⁷

Com essas palavras o poeta colhe o último *prom* do *Recado*. A seguir, esclarece não ter sido o seu desejo trazer afirmações categóricas. A última parte do *niütram*, então, em lugar de encerrar a conversação, se faz convite para continuar na busca, baseada na franqueza que mora na ternura do seu povo. A ternura não necessariamente como um sentimento puro e gratuito, despertado por alguém ou algo que consideramos doce, frágil ou delicado, mas, antes de tudo como uma atitude que implica a aprendizagem da escuta da voz do outro, seja ele a natureza, uma pessoa ou o nosso próprio interior.

Acreditaram exterminar-nos os *winka*
nos estão dizendo nossos Brotos
Sim, porque eles não entenderam
a linguagem do Silêncio
diz a Ternura¹⁶⁸

Vistas as práticas culturais e a visão de mundo que sustentam o *niütram* como a arte da conversação milenar, passo agora a tratar da segunda questão que me interessa discutir. A modo

¹⁶⁶ O *mate* é a bebida conhecida no Sul do Brasil como chimarrão. A *sopaipilla* é considerada uma das comidas típicas da Argentina (nesse país também é conhecida como “torta frita”), do Chile e da Bolívia. Consiste em uma massa feita de farinha de trigo, abóbora e manteiga, a qual se prepara frita em óleo. A origem da palavra provém dos costumes árabes, que a chamavam de *sopaipa*, que significava “uma massa frita”. Foi introduzida por eles na Península Ibérica e, posteriormente, os castelhanos a trouxeram ao nosso continente primeiro no Vice-Reinado do Prata, atual Argentina, onde o povo Mapuche a incorpora a sua vida cotidiana. Assim como na vida de Segundo Llamín, a *sopaipilla* faz parte das memórias da minha infância, quando, principalmente nos dias de chuva, era costume comermos essa iguaria em família. Faz ela parte da culinária não apenas mapuche, então, mas de toda a sociedade chilena. Pontos de convergência sobre os quais pouco pensamos.

¹⁶⁷ “La conversación tiene que ver con la franqueza, que es el espíritu de la ternura. *Nvtramkaiñ pipiyeenew ñi pu Che*. Conversemos, le está diciendo nuestra gente.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 190).

¹⁶⁸ “Creyeron exterminarnos los *winka* / nos están diciendo nuestros Brotos / Sí, porque ellos no entendieron / el lenguaje del Silêncio / dice la Ternura.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 191).

de lembrança, a primeira delas diz relação com os tipos de diálogo sistematizados na esfera ocidental de pensamento e as diferenças trazidas pela interlocução que abriga o *nütram*. Para uma retomada mais clara dessa segunda questão, volto a expor a interrogante que a mobiliza: se a escolha do interlocutor implica em diversos sentidos operados pela prática da conversação milenar na poética de Chihuailaf, quais desses sentidos decorrem do fato, primeiro, de o poeta conversar consigo mesmo? Logo, em que redonda que o diálogo o leve a cabo com seus *peñi* e *lamgen*? E, finalmente, qual a potencialidade operativa de ele escolher interlocutores de sangue não mapuche para encenar com eles a conversação como a arte de escutar?

Nessa terceira opção se albergam mais duas opções, uma das quais, por sua vez, envolve outras duas. Ao escolher endereçar o convite da conversação a sujeitos de sangue não mapuche, o poeta se veria na encruzilhada de escolher entre o Estado chileno, como representante oficial da cultura dominante, ou os chilenos e chilenas “de carne e osso”, como ele se refere ao conjunto da sociedade não ligado às esferas de poder. Mas, de escolher esse último segmento social como interlocutor, deverá distinguir se o endereçamento vai aos chamados por ele *adelantados* e *adelantadas* ou aos grupos não ligados à intelectualidade nem às esferas de construção, institucional ou civil, de pensamento social, ou seja, ao grupo social no qual se alberga e transmite o imaginário social.

Entre quem deve escutar as palavras do poeta e a quem ele escuta, a primeira das opções, a de falar consigo, se traduz no diálogo interno a partir do qual nasce a poesia de Chihuailaf. “Poeticamente, temos a tarefa de conhecer o que nos foi dado, assim a primeira conversação é comigo mesmo, pois a minha identidade me oferece um olhar que me permite dialogar com a cultura chilena e outras culturas”, me diz Elicura Chihuailaf. Assim, faz da palavra uma possibilidade de tornar visível aquilo que tem estado invisível. “Voltar ao princípio da palavra, neste tempo em que as utopias estão soterradas ou desaparecidas, reunir-nos em torno ao fogão da palavra, retornar ao princípio esquecido da palavra que é a emoção, como um ato de subversão”, me diz o poeta. Da conversação consigo mesmo nasce, então, a poesia, para fazer dela instrumento de fabricação de um novo futuro, no qual a diferença silenciada se faça presente.

Figura 2 - *Cuando la Flor Crezca* (Mario Zapata)



Fonte – Círculo de Bellas Artes Tomé. Disponível em: <https://www.facebook.com/circulodebellasartes.tome>

Implica o ritual do *nütram* uma gestualidade que vai muito além das palavras ditas: ainda que se fale consigo mesmo, o diálogo se sustenta na ternura do Silêncio que permite escutar as emoções que vão desenhando as novas visões sobre si, seu povo e o espaço de fricções em que se constitui a vida na fronteira. “Nesse fio de sangue que é a memória, então, tem outra possibilidade de leitura da história, tem outro fio de memória”, está me dizendo Rita Segato.

A dor pela injustiça não pode se quantificar. E a poesia –originada na memória da Terra– é uma saudação ao porvir, me dizem.¹⁶⁹

Perante a incomensurabilidade da dor, as palavras dos mais velhos, trazidas na recordação, se transformam em uma saudação ao porvir, a qual se faz mediante a fabricação de novas memórias, outras narrativas que venham falar pela sua nostalgia, pela sua emoção, tornando outros cenários possíveis de se viver.

O novo mundo ameaça
sobre nossas cabeças
Mãe, é obscura a noite
e é tanta a chuva
neste inverno fictício
que sinto vontade de retornar
e enfrentar
a mais desafiadora solidão

¹⁶⁹ “El dolor por la injusticia no se puede cuantificar. Y la poesía –originada en la memoria de la Tierra– es una salva por el porvenir, me dicen.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 88).

de uma página em branco
 Sem o menor temor
 de enchê-la
 de palavras simples
 e gastas, como tuas mãos¹⁷⁰

A página em branco não pode, no entanto, ser a da memória, mas a do suporte, como metáfora da possibilidade de fazer das palavras gastas e simples uma renovada visão. Aquela que poderá nomear o que não tem sido nomeado. A conversação que nasce do falar consigo mesmo leva o poeta, então, à necessidade de falar com seus *peñi* e *lamgen*, pois é neles e com eles que tem se construído a sua gestualidade, o seu olhar. E é por eles que fabrica, também, essas memórias do futuro.

Escuto no *Recado* as vozes desses *peñi* e *lamgen*, desses *kimche*, mas escuto, de igual forma, os movimentos que efetua o poeta em busca delas, ao tempo em que procura disseminar a sua entre as novas memórias que surgem dos gestos de escuta que vai captando no seu andar pelas terras do Wallmapu, pelas comunidades. A voz do poeta sai da página em branco para deixar o ativista percorrer os espaços em que propõe a ritualização do *nütram* como uma forma de se construir e construir junto. É a segunda opção posta em marcha, pois conversar consigo mesmo não basta nem se completa em si.

Em um colóquio com estudantes secundaristas falo do País Mapuche de “antigamente”, do seu território¹⁷¹

Chove torrencialmente em Alto Bío Bío. Há algumas horas culminou a cerimônia do *Guillatun* e regressamos à comunidade Quintremán¹⁷²

Enquanto viajamos em direção à zona de Traiguén (Cascada ou dono do seu som), comentamos acerca de alguns antecedentes contidos no conflito que afeta nossas comunidades dessa área¹⁷³

Avançamos em direção às comunidades de Temulemu, Didaico e El Pantano, vislumbram-se os bosques de pinheiros da Florestal Mininco¹⁷⁴

Chihuailaf revive nas páginas os deslocamentos necessários ao encontro com seu povo. Viaja de um lugar a outro, buscando, na gestualidade com a qual se depara nas comunidades,

¹⁷⁰ “El nuevo mundo se cierne / sobre nuestras cabezas / Madre, es oscura la noche / y es tanta la lluvia / en este invierno ficticio / que me dan ganas de volver / y afrontar / la más desafiante soledad / de una página en blanco / Sin el más mínimo temor / de llenarla / con palabras sencillas / y gastadas / como tus manos.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 91).

¹⁷¹ “En un coloquio con estudiantes liceanos hablo del País Mapuche de «antano», de su territorio.” CHIHUAILAF, 2015, p. 12).

¹⁷² “Llueve torrencialmente en Alto Bío Bío. Hace algunas horas culminó la ceremonia del *Guillatun* y hemos regresado a la comunidad Quintremán.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 129).

¹⁷³ “Mientras viajamos hacia la zona de Traiguén (Cascada o dueño de su sonido), comentamos acerca de algunos antecedentes contenidos en el conflicto que afecta nuestras comunidades allí.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 136).

¹⁷⁴ “Avanzamos hacia las comunidades de Temulemu, Didaico y El Pantano. Se avistan los bosques de pinos de la Forestal Mininco.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 139).

as palavras que o auxiliarão na produção do seu *Recado*. Vejo-o de igual forma, na rede, em oficinas com escolares nas quais se dedica com afã à tarefa de ajudá-los a compreender que podem escrever ao tempo em que retomam a conversação com seus ancestrais. Organiza encontros com poetas mapuche e de outros povos originários no Chile e na América Latina. Em uma visita aos presos políticos mapuche confinados no Centro Penitenciário de Temuco, lê o poema *Huelga de Hambre*¹⁷⁵, escrito pelo *weichafe*¹⁷⁶ Mauricio Huaiquilao:

A consciência em mim foi despertada
pela fome de outros
recebi uma ordem do pranto
dessa velhinha saindo do armazém do gringo
com a sacola vazia.
E enrolei-me nesta guerrilha do pensamento incorrigível
para alimentar suas armas com frases toscas
e canções sem rima¹⁷⁷,

nos está dizendo Huaiquilao, na voz do poeta. A conversação consigo mesmo deriva na e se confunde com a conversação que vai estabelecendo com o seu povo. É dela que nasce uma possibilidade de agir enquanto agenciadores dos próprios processos históricos, deslocando a sua imagem do lugar do esquecimento, do silenciamento ou do estereótipo aos quais se viram relegados na narrativa construída pela sociedade hegemônica. Outras narrativas devem construir-se e o *nüttram* resulta no *locus* privilegiado para essa tarefa. O que está em jogo, portanto, é a capacidade de recriarem-se pedaços de memória, os quais, junto a outros retalhos, alinhavados por outras vozes, poderão compor a pluralidade das memórias de um povo que nunca foi uma única realidade. O pressuposto da veracidade dos fatos narrados no *nüttram*, então, é colocado na zona de conflito que também implica esse ritual milenar. Os fatos podem ou não ser estritamente verídicos, não importa, pois o cerne da questão se encontra em outro ponto: na tentativa de reconstruir uma tradição cultural. Constitui-se o *Recado*, então, um *nüttram* em que a cultura mapuche é uma cultura refeita.

Mas ela, me dizem, se sustenta por símbolos –vivos e ainda vivificantes na fonte que são as nossas comunidades–, factíveis portanto de serem recriados. [...] A cultura está essencialmente ligada ao espírito e o espírito não tem fronteiras: pode voar. A imaginação irá até onde nós quisermos¹⁷⁸

¹⁷⁵ Greve de Fome.

¹⁷⁶ Guerreiro.

¹⁷⁷ “La conciencia me la despertó el hambre de otros. / Recibí una orden del llanto / de esa viejita saliendo del negocio del gringo / con su bolsa vacía / y me enrolé en esta guerrilla del pensamiento incorregible / para alimentar las armas con frases toscas / y canciones sin rima.” Lida pelo poeta na porta do centro de detenção de Temuco, no vídeo *A orillas de un sueño azul*. Disponível a letra completa em *Mapuexpress*: <https://www.mapuexpress.org/2018/03/07/extractos-de-poesia-mapuche/>.

¹⁷⁸ “Pero ella, me dicen, está sostenida por símbolos –vivos y aún vivificantes en la fuente que son nuestras comunidades–, factibles por lo tanto de ser recreados. [...] La cultura tiene que ver esencialmente con el espíritu,

Uma cultura que pode, então, recriar-se, sem que isso signifique a perda da sua autenticidade. Longe dessa perda de autenticidade, o que operaria no processo da conversação como arte de escutar, seria a saída de um estado de suspensão histórica em que teria estado o *ethos* cultural ancestral do povo Mapuche (GARCÍA BARRERA, 2015). Uma retomada que implica a construção de uma narrativa *in média res*, pois o *ethos* que se pretende retomar não pode mais, nem se deseja, ser aquele conjunto de valores e normas pelos quais se pautava a sociedade mapuche antes dos dois tempos históricos dos quais venho falando entrarem em contato. O *nüttram*, como gesto do *kimün*, apresenta-se como um espaço de negociações entre a tradição, a resistência cultural e a incorporação e adesão às formas próprias da cultura dominante, revisitando-as. Para que a ênfase na diferença não a fossilize, deixando no esquecimento ou silenciando os cruzamentos e os intercâmbios que subjazem à vida na fronteira (SANCHEZ, 2014).

Chego, assim, à terceira opção de endereçamento. A única opção que parece adequar-se plenamente ao convite feito por Chihuailaf no seu *Recado*. Explico: embora, como visto, os processos históricos tenham ocorrido em vias paralelas, sempre um exterior ao outro, o contato e as relações de troca cultural e comercial foram, têm sido e são inevitáveis. E o serão também nesse futuro para o qual o poeta pretende fabricar memórias renovadas. A disputa entre as serpentes constitui a substância da vida. E no caso da história e da tradição do povo Mapuche, um dos ofídios representa, necessariamente, a cultura hegemônica. A disputa não pode se pautar pela busca do total desprendimento e afastamento dela, mas pela desarrumação das formas assimétricas de relação impostas por ela. A cultura mapuche não pode, como quase nenhuma cultura atual, viver e organizar o seu funcionamento de forma endogâmica, negando marcas não herdadas, mas incorporadas há muito tempo.

Assimilação, nos dizem; integração, nos dizem, e não a voluntária apropriação de elementos culturais alheios que, ao surgirem de uma ineludível necessidade de amável confrontação, fortalecem –acreditamos– a cultura de origem.¹⁷⁹

Marcas que se vão somando com a reconfiguração da própria ordem planetária, trazida pela rede mundial eletrônica. O fazer *oraliterário* pensado e promovido pelo poeta não dispõe de meios de circulação e difusão de alcance tal que lhe permitam por si só atingir uma grande porção de leitores/ouvintes, fora da cultura própria. Algo também já dito nesta tese, ao qual se

y el espíritu no tiene fronteras: puede volar. La imaginación va hasta donde nosotros queramos.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 26).

¹⁷⁹ “Asimilación, nos dicen; integración, nos dicen, y no la voluntaria apropiación de elementos culturales ajenos que, por surgir de una necesidad ineludible de amable confrontación, fortalecen –creemos– la cultura de origen.” CHIHUAILAF, 2015, p. 44).

acrescenta a escassa chegada que significaria um endereçamento centrado apenas na sociedade mapuche. Fora essas questões, evidencia-se em diversos momentos do *Recado*, como também mostrado nesta tese, que o convidado principal do *nütram* encenado é o leitor chileno, entre os quais me encontro.

O interlocutor principal do *Recado* posso, portanto, ser eu, enquanto não mapuche. Lembro o dizer do poeta, no sentido de ter sido esse o único “livro” que esperava fosse “lido” por muita gente. A razão me parece óbvia: o *Recado* é um convite a conversar em prol da harmonia e da clareza que demandam a realocação da diferença ignorada. Mesmo que a obtenção dessa harmonia signifique a desarrumação da “casa”, para, a partir da clareza de pressupostos restituídos, recuperar a ordem há muito interrompida. Chegado, então, a esse ponto, retomo a organização do meu pensamento: segundo ele, a terceira opção de endereçamento, fora da interlocução intracultural, traria ao poeta uma nova possibilidade de escolha, a saber, entre o Estado chileno e a sociedade nacional.

Neste ponto, registro a ocorrência de um novo deslocamento. E não poderia ser de outra maneira, sob risco da continuidade da lógica excludente do diálogo comunicativo do qual se tem utilizado historicamente o Estado chileno, para regular as conversações com o povo Mapuche. Em breves palavras: o Estado chileno, na sua função de promotor e mantenedor das demandas dos grupos de poder formados pelas elites nacionais, encontra-se incapacitado para continuar desempenhando o papel de articulador da fronteira. Carrega ele, no seu bojo, a lógica da exclusão, da qual não tem como sair, a não ser desestruturando o seu próprio funcionamento interno, a sua escala axiológica, a pulsão da sua razão de ser o fiel representante e guardião de uma nação ocidentalizada e ocidentalizante. Mas não apenas a posição de locutor deve ser-lhe negada, mas também a de interlocutor.

O deslocamento adquire, dessa forma, dupla implicância, pois sabe o poeta que o Estado chileno, além de encontrar-se incapacitado para o exercício da articulação das relações de fronteira, não conseguiria desempenhar a função de interlocutor, estando a base da conversação fundada em uma lógica que lhe é alheia. Se a interação dentro de um diálogo analítico lhe seria desfavorável, pela inclusão da diferença historicamente por ele negada, o que significa a ruptura da continuidade sempre esperada pelos grupos de poder que têm se comportado como donos da palavra, a escolha do *nütram* como cenário desse diálogo, o afasta ainda mais da possibilidade de interagir. Exclui-o, seria mais exato dizer. O poeta convida a participar de um diálogo em que é agora o povo Mapuche não somente quem articula as relações de fronteira, mas ainda escolhe fazê-lo nos moldes encontrados na sua própria esfera cultural. O Estado chileno, tradicional interlocutor do povo Mapuche na sua busca pelo reconhecimento, é duas vezes

deslocado, restando-lhe apenas, e em alguns momentos necessários, o lugar de assunto da conversação. No *nütram* o que realmente importa não é o que se diz, mas a habilidade de escutar.

Durante muito tempo considerou-se a cultura em singular. Não se falou em culturas. Para os mapuche se falou de “cultura de resistência”, de “subcultura”. Hoje os mais criteriosos falam finalmente de diversidade. O problema e o desafio está em como concretizar essa diversidade. Problema porque significa reconhecer que a concepção de Estado nacional “homogêneo e unitário” na sua acepção oitocentista não pode continuar se sustentando. Assim está dizendo meu irmão Arauco.¹⁸⁰

Convidar o Estado ao lugar de interlocutor redundaria em repetir o já dito e anquilosado, sob as formas de tudo que se pretende desarrumar. Por isso, no *Recado*, o Estado participa não mais como interlocutor, mas como assunto sobre o qual se discute, para pôr em xeque as suas práticas neocolonialistas. Sai da esfera de participante ativo do diálogo para se tornar um dos temas a se tratar. Nessa jogada de um duplo deslocar o Estado chileno, o poeta assume a palavra tantas vezes endereçada a seu povo como instrumento para falar agora com um novo interlocutor: a sociedade chilena. Mas o convite carrega uma “obrigação”: ocupar o lugar de interlocutor, tradicionalmente reservado ao Estado, significará para a sociedade chilena a exigência de sair da lógica conversacional promovida pela institucionalidade e entrar nos termos conversacionais propostos pelo poeta. Chihuailaf, como agenciador, articula assuntos e formas de conversar. A gestualidade escolhida é a do *nütram*, para que eu escute aquilo que não me foi permitido, até agora, escutar.

Por isso, lhe reafirmo, esta conversação com você, a realizo ao lado dos pensamentos de meus antepassados, de minha gente; e das reflexões, as cartas e os livros de minhas amigas e de meus amigos indígenas e não indígenas. Como lhe disse, a eles/elas convoquei a falar nestas páginas. *A você convoco a ouvi-las, a ouvi-los.*¹⁸¹

O convite, então, é para ocupar o lugar de quem, antes de tudo, deve escutar. A voz do poeta se compõe, pelo visto acima, junto a muitas outras vozes: dos antepassados, dos *peñi* e *lamgen*, dos amigos e amigas de outros povos originários, mas também dos chilenos e chilenas que o poeta chama de *adelantados* e *adelantadas*, representantes do pensamento que habita a

¹⁸⁰ “Durante largo tiempo se consideró la cultura en singular. No se habló de culturas. Para los mapuche se habló de «cultura de resistencia», de «subcultura». Hoy los más criteriosos hablan por fin de diversidad. El problema y el desafío es cómo concretizar esa diversidad. Problema porque significa reconocer que la concepción de Estado nacional «homogéneo y unitario» en su acepción decimonónica no puede seguir sosteniéndose. Así está diciendo mi hermano Arauco.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 47).

¹⁸¹ “Por eso, le reafirmo, esta conversación con usted la realizo al lado de los pensamientos de mis antepasados, de mi gente; y de las reflexiones, las cartas y los libros de mis amigas y de mis amigos indígenas y no indígenas. Como le he dicho, a ellos/ellas los he convocado a hablar en estas páginas. *A usted la convoco / lo convoco a oírlos, a oírlos.*” (CHIHUAILAF, 2015, p. 38, grifo nosso).

chilenidade “profunda”¹⁸², em contraste com a chilenedade “superficial e alienada”, a qual não pode mais participar ativamente do diálogo.

O endereçamento, está claro, dirige-se à sociedade e não ao Estado chileno. E a escolha, dentro da sociedade chilena, entre os *adelantados* e *adelantadas* e os “chilenos e chilenas de carne e osso” fica, de igual forma resolvida: os primeiros serão convocados a falar na voz do poeta, enquanto aos segundos se endossará a difícil tarefa de aprender a escutar, escutando. Configura-se, dessa maneira, o *nütram* encenado no *Recado* do poeta, em uma soma de vozes encarregadas de trazer ao primeiro plano da cena a diferença antes silenciada, para que eu, como interlocutor de “carne e osso”, a veja e escute.

Por outro lado, os traços desse novo interlocutor precisam ficar esclarecidos. Não há uma dúvida que mobilize a *mise-en-scène* desse esclarecimento feito pelo poeta, mas a ele serve como estratégia para poder isolar cabalmente o Estado chileno da conversação. Nesse intuito, Chihuailaf me diz:

Estou falando para você porque eu sei, nós sabemos, que não são *winka* – ladrão, usurpador – todos os chilenos; nem são o Estado chileno, assim como não são todos os espanhóis o Estado espanhol.^{183 184}

O poeta desmascara o Estado, deixando ver a sua posição de agente de uma continuidade que tem significado a enfermidade na fronteira. Sob eufemismos e ações encobridoras de seus verdadeiros interesses, o Estado tem feito do “encontro” uma possibilidade de manutenção das assimetrias desejadas pelos grupos dominantes. O consenso não significa a paz, a ausência de

¹⁸² Apesar do compromisso histórico mostrado por esses representantes do pensamento profundo do Chile, nas figuras, como dito nas notas de rodapé 44, à página 32, e 146, à página 94 desta tese, de Neruda, Mistral, Parra, De Rokha e outros, o poeta tem insistido em entrevistas, conferências e participações em outras instâncias públicas na necessidade de ampliar o âmbito de abrangência deste diálogo: “Parece-me urgente, necessária uma conversação com educadores, estudiosos do âmbito da cultura, chilenos e mapuche. ambos conhecedores de ambas culturas”, está dizendo Chihuailaf. Pinto Rodríguez (2003), no capítulo *Arauco tiene una pena*, p. 235-271, trata da visão que têm mostrado sobre o povo Mapuche historiadores, romancistas e poetas, a partir da segunda metade do século XIX. Segundo Bengoa (2000), o ponto fraco do discurso indigenista no Chile tem sido o de não ter apresentado uma proposta de futuro, apostando sempre por uma “utopia arcaica”, a qual supõe uma volta a um “passado puro”. A respeito dessa colocação do historiador, penso, depois de ter tentado escutar atentamente o *Recado* de Chihuailaf, que esse fenômeno não poderia ter se dado de outra maneira, pois somente o próprio povo Mapuche poderia compreender e propor, como o faz hoje, uma volta ao passado entendida apenas como uma possibilidade de, no presente, construir o futuro da sua cultura. É Bengoa (2000) quem também trata do que ele chama de “a poderosa imaginação do indigenismo cultural” para referir-se a artistas como Diego Rivera, Osvaldo Guayasamín e José Venturelli e a escritores, romancistas, ensaístas e poetas como Ciro Alegría, Neruda, Rosario Castellanos, José María Arguedas e Miguel Angel Asturias, p. 241-253. No *Recado*, Chihuailaf, diante da pergunta que lhe faz o seu povo a respeito da palavra do povo chileno, responde trazendo o pensamento de alguns desses *adelantados* (Volodia Teitelboim e Jaime Valdivieso) e *adelantadas* (Gabriela Mistral).

¹⁸³ “Você sabe dos bascos e catalães”, acrescenta entre parênteses antes de finalizar o período. A comparação se refere ao conflito vivido entre as comunidades autônomas do País Basco e da Catalunha, dentro do território espanhol, e a sua luta pela independência e autonomia plena.

¹⁸⁴ “Pero le estoy hablando a usted porque sé, sabemos, que no todos los chilenos son *winka* –ladrón, usurpador– ni son el Estado chileno, tal como no todos los españoles son el Estado español.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 41).

conflito, aponta Chihuailaf, mas o lugar em que se alimenta a doença social, o preconceito, a exclusão, pois implica o não reconhecimento das salutares diferenças que coabitam o território hoje chamado Chile.

Me dizem: o diálogo entre as células, o reconhecimento e aceitação de suas individualidades, dá identidade ao tecido: é a saúde. A perda dessa identidade gera a invasão de umas em outras: é a doença. O corpo defende-se, torna-se um brioso movimento, defende-se, luta para continuar vivendo.

Para caminhar em direção ao fim de nossos mútuos mitos, me digo: falar a partir da doença que é o consenso será a única possibilidade?¹⁸⁵

A pergunta é retórica. O poeta sabe que essa via não é mais possível. Sabe, de igual forma, que existem outras possibilidades. E que uma delas passa pela *mise-em-scène* da diferença. Convida-me, então, a participar do *nütram* milenar, entrar na sua esfera cultural. O meu papel não é fácil e Chihuailaf o expressa claramente:

É sempre difícil se colocar na situação que experimenta outro(a), seguramente porque implica um duríssimo trabalho: o desassossego provocado pelo profundo sussurro entre nosso espírito e nosso coração dizendo-nos que somos apenas uma parte do todo que é o universo, porém uma parte essencial na sua engrenagem. Cada sonho no seu tempo e ritmo particular de desenvolvimento.¹⁸⁶

Escutar é, portanto, a parte que me cabe. O poeta deseja encenar, para outros, fora do seu âmbito intracultural, a sua diferença. Sei que me encontro entre esses outros. Não há, porém, uma busca por convencer-me, por estabelecer uma comunicação total comigo, mas por tornar visível aquilo que tem sido silenciado, escamoteado. A encenação da diferença é o objetivo, a conversação seu instrumento. Daí a importância de ela acontecer nas bases do *nütram*. Para que eu possa ver e vivenciar essa outra maneira de construir pensamento.

Do esquecimento então haveremos de levantar a conversação dos chilenos, a partir do futuro da memória, me dizem, digo a um grupo de estudantes secundaristas que veio até minha casa.¹⁸⁷

¹⁸⁵ “Me dicen: el diálogo entre las células, el reconocimiento y aceptación de sus individualidades, da identidad al tejido: es la salud. La pérdida de esa identidad genera la invasión de unas en otras: es la enfermedad. El cuerpo se defiende, se torna un brioso movimiento, se defiende, lucha para continuar viviendo. / Para andar hacia el término de nuestros mutuos mitos, me digo: ¿hablar desde la enfermedad que es el consenso será la única posibilidad?” (CHIHUAILAF, 2015, p. 13).

¹⁸⁶ “Es siempre difícil ponerse en la situación que experimenta un(a) otro(a), seguramente porque implica un muy duro trabajo: el desasosiego provocado por el hondo susurro entre nuestro espíritu y nuestro corazón diciéndonos que somos solo una parte del todo que es el universo, pero parte esencial en su trama. Cada sueño en su tiempo y ritmo particular de desarrollo.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 13).

¹⁸⁷ “Desde el olvido entonces ha de ser levantada la conversación de los chilenos; desde el futuro de la memoria, me dicen, les digo a un grupo de estudiantes liceanas que ha venido hasta mi casa.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 60).

Outra vez a palavra na construção do nomeado e projetando também os resquícios de um corpo que será novamente terra –verdor–, fogo, água, ar. O impulso constante da palavra tentando agarrar aquilo que até hoje permaneceu inominado.¹⁸⁸

Esta conversação é, definitivamente, um espaço para repensar o que somos e agir levando em conta nossos direitos, o futuro de nossos filhos e –sobretudo– a dignidade histórica do nosso povo.¹⁸⁹

A história das relações entre as duas sociedades mostra, no entanto, a distância, o desconhecimento mútuo em que têm se mantido, em que pese a situação de contato, convívio forçado em que se viram desde os tempos da colônia. No início da invasão ao Wallmapu, a sociedade mapuche encontrava-se em um lugar de total solidão com respeito a qualquer grupo da sociedade chilena. A possibilidade de algum grupo social ou político do Chile compreender a questão mapuche era muito remota (BENGOA, 1996). Apesar de terem se registrado movimentos de setores que se opuseram à invasão, essa postura se devia mais a interesses particulares do que a uma suposta solidariedade com o povo Mapuche (BENGOA, 1996). Nos últimos anos, próximos da consolidação da invasão, os ultrajes dos guardas rurais sobre as terras e posses dos *lof* não foram menores que os cometidos pelos soldados do exército chileno (BENGOA, 2002).

A história dos movimentos de agrupações, corporações, associações mapuche a partir do século XX mostra, no entanto, uma postura estratégica baseada na capacidade de busca pelo entendimento, apesar da dificuldade de se obterem respostas positivas, com a qual têm se deparado amiúde. Todos os caminhos possíveis parecem ter tentado as lideranças mapuche na luta pela dignidade do seu povo, tratando de fazer-se entender. Nessa empreitada, a história dos meios de comunicação mapuche (GUTIÉRREZ, 2014) mostra a incansável busca pela construção de “plataformas de compreensão” com a sociedade chilena (BENGOA, 2002).

No entanto, a busca sempre se centrou, sobretudo, em tentativas de diálogo com o Estado chileno. O duplo deslocamento ao qual se vê submetida essa entidade no *Recado* de Chihuailaf revela mudança de estratégia. Como dito, não caberá mais ao Estado ser articulador nem interlocutor do povo Mapuche. Por outro lado, os *adelantados* e *adelantadas* são convidados ao diálogo, pois suas vozes, junto a muitas outras, ajudarão a compor a voz do poeta. O interlocutor será, portanto, a porção da sociedade chilena caracterizada pelo poeta como gente de carne e osso, ou seja, pessoas “comuns”.

¹⁸⁸ “Otra vez la palabra en la construcción de lo nombrado, y proyectando también los despojos de un cuerpo que será nuevamente tierra –verdor–, fuego, agua, aire. El impulso constante de la palabra intentando asir lo hasta ahora innombrado.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 65).

¹⁸⁹ “Esta conversación es, en definitiva, un espacio para repensar lo que somos y actuar tomando en cuenta nuestros derechos, el futuro de nuestros hijos y –sobre todo– la dignidad histórica de nuestro pueblo.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 92).

Os setores menos privilegiados dessa sociedade, contudo, foram em anteriores ocasiões convidados a unirem forças com o povo Mapuche. Manquilef e Guevara (1913) defendem um fenômeno social pelo qual o “tipo araucano”¹⁹⁰ apareceria com frequência como um aliado das classes populares chilenas, pois com elas confundido. Discordo dessa visão, devido à evidência da diferenciação defendida sempre pelo próprio povo Mapuche, encontrada em estudos mais atualizados (BENGOA, 1996, 2000, 2002; PINTO RODRÍGUEZ, 2003). Mas compreendo que, apesar de não ter havido essa espécie de “integralização” defendida por aqueles autores do início do século XX, há, sim, registros de uma busca por somar forças com os menos favorecidos. Manuel Aburto Panguilef, ao inaugurar o discurso da terra perdida, em 1916, fala em aliança com os pobres do Chile (BENGOA, 1996). Essa aliança vislumbrou-a Panguilef, e outros, devido à maneira com que as classes dominantes organizaram a vida social do país em estratos bem definidos e com pouca mobilidade. Foram capazes as elites chilenas, por meio da criação do Estado e da nação política, de gerar “um sentimento de chilenidade, que contrasta dramaticamente com *a pobreza à qual foram arrastados muitos camponeses e mineiros*” (PINTO RODRÍGUEZ, 2003, p. 99, grifo nosso).

Essa situação de pobreza contrastante com as conquistas econômicas e o bem-estar de que desfrutavam os grupos privilegiados, não impediu, contudo, que o sistema educacional, pensado e implementado pelas elites, por meio da ação do Estado por elas controlado, fosse um veículo de transmissão, entre elas, desse sentimento de chilenidade ao qual se refere Pinto Rodríguez (2003). Esse sentimento acabou funcionando como um vetor de discriminação para com os povos originários, em especial o povo Mapuche, mesmo entre as camadas mais desfavorecidas do país.

Por outro lado, os grupos que hoje podem entender-se como as classes médias iniciam seu processo de formação nas primeiras décadas do século XX buscando um discurso identitário próprio. A sua estratégia principal funda-se na escolha do discurso oligárquico, ligado a um ideal europeu, como visão de mundo à qual se opor. Assim, uma das principais preocupações dos intelectuais reformadores do crescente grupo social será a da definição de uma “raça chilena” (VILCHES, 2013)¹⁹¹. Com o objetivo definido, esse segmento social busca nas

¹⁹⁰ À época do estudo levado a cabo pelos autores, e da sua publicação, ainda não se tinha reafirmado o gentilício “mapuche” com o qual esse povo se autodenomina hoje. Desde os tempos da conquista e colônia espanhola eram chamados de araucanos, de onde deriva o nome do poema épico de Ercilla. Os próprios grupos mapuche da época, batizavam as suas corporações, sociedades e meios de difusão com esse gentilício (Sociedad Araucana, Corporación Araucana, El Araucano etc.). Hoje, esse adjetivo tem ficado no esquecimento, pois se compreende, salvo algumas exceções, que o nome adequado é mapuche, gente da terra; nome ancestral pelo qual eles optam.

¹⁹¹ A esse respeito, afirma Vilches (2013) que a classe média chilena buscou representar uma modernidade desprendida dos ideais europeus que sempre caracterizaram a oligarquia, uma identidade mais próxima de algo que fosse autóctone, no sentido de ser-lhe inerente e não “copiado”. Com esse intuito, procurou, no âmbito das

culturas originárias elementos para recriar uma imagem que lhe permitisse se apresentar como representante fidedigno da chilenidade, mas o faz de forma tal que, em lugar de se aproximar do povo Mapuche, não somente se distancia dele como lhe nega visibilidade. Ambos os grupos, as camadas mais pobres e a classe média, acabam aderindo, assim, ao discurso de negação e discriminação posto em marcha pelos grupos dominantes desde o início da invasão ao Wallmapu.

A invasão às terras mapuche foi pensada e executada pelo Estado chileno, por meio da atuação do exército vitorioso na Guerra do Pacífico¹⁹² e de agentes privados, que se beneficiaram com a obtenção de terras a baixo preço. A implementação do telégrafo e de uma linha ferroviária, além de toda uma aparelhagem jurídica que permitiu a legalização do saqueio levado a cabo, permitiram a institucionalização de um processo de usurpação (PINTO RODRÍGUEZ, 2003). Tratava-se de uma invasão em termos neocolonialistas¹⁹³, mas havia de dar uma cara mais “civilizada” ao processo, toda vez que o objetivo alegado era o de “modernizar o país”. Chamou-se, assim, a invasão de “Pacificação da Araucanía”. O povo Mapuche não era, para o discurso oficial, invadido nem usurpado, mas “pacificado” (BENGOA, 1996; PINTO RODRÍGUEZ, 2003).

Em um movimento que pretende, mais uma vez, deslocar, desarrumar conceitos, ideias e imaginários anquilosados, Chihuailaf se vale do eufemismo usado pelo Estado e o aplica aos chilenos de carne e osso. Em diversas ocasiões se refere ao Golpe Militar, de 1973, como a “segunda pacificação”, a dos chilenos. No *Recado*, ao trazer uma conversa que teve com a

culturas indígenas, símbolos que considerava poderiam ser propriamente chilenos. No entanto, o processo o levou a cabo de tal forma que, na verdade, se apropriou desses elementos culturais, tirando da cena o povo Mapuche. Isso redundou, segundo o pesquisador, em um silenciamento dos povos indígenas, não apenas dentro do discurso da identidade nacional, mas também no âmbito da sociedade chilena em geral.

¹⁹² Conflito bélico travado contra a Confederação Peruano-Boliviana na segunda metade do século XIX, pela posse das terras compreendidas ao norte do vale de Copiapó, tradicional fronteira do chamado Reino de Chile, durante a colônia. Empresas chilenas exploravam o salitre em territórios que pertenciam ao Peru e à Bolívia. Ao se negarem os governos desses dois países a renovar a concessão desses empreendimentos, a guerra é deflagrada. Resolvendo-se em favor do Chile, o fim do conflito significou, também, a retomada da invasão ao Wallmapu. A respeito, Bengoa (1996) afirma: “Terminada a Guerra do Pacífico, existiam ademais todos os meios materiais para fazê-lo: um exército muito numeroso, que vinha de uma campanha vitoriosa e que, além disso, não podia ser licenciado massivamente, já que isto provocaria transtornos sociais incomensuráveis” (BENGOA, 1996, p. 263). A invasão, além de ser uma excelente oportunidade para ampliar o território e a riqueza da nação, servia, ao mesmo tempo, como canalizador dos resíduos da guerra recém-finalizada.

¹⁹³ A invasão do Wallmapu se levou a cabo dentro dos moldes de outros avanços imperiais acontecidos na mesma época em diversas áreas do mundo; não se tratou em nenhum caso de um fato isolado. A Revolução Industrial provocara a existência de excedentes populacionais nos grandes centros urbanos europeus, gerando-se uma necessidade de novas terras para serem ocupadas em outras latitudes. “Nos Estados Unidos iniciou-se a marcha em direção ao Oeste; no Canadá abriu-se um território até então inexplorado; a Austrália, deixou de apenas ser uma colônia penal para transformar-se em um celeiro de grão; na Argentina preparava-se a Campanha do Deserto (que invadiria o Wallmapu do lado Leste da cordilheira); a França buscava ocupar a Argélia e o Norte da África instalando colonos. O mundo ocidental capitalista abria suas fronteiras agrícolas pressionado pela revolução industrial e espalhava sua população pelos quatro cantos do globo.” (BENGOA, 1996, p. 172, parêntese nosso).

jornalista Faride Zerán¹⁹⁴, fala a propósito do avanço indiscriminado das empresas florestais e de energia em terras mapuche, ainda hoje, em pleno século XXI.

Estou pensando que se trata da continuidade das outras histórias que não nos permitiram fazer visíveis. Tiraram-nos os curativos e não dissemos nada, levantaram-nos então as crostas... e agora remexem-nos as feridas.
É, reafirmo, a “nova Pacificação” que desta vez nos reúne, mapuche e chilenos.¹⁹⁵

Nesse ponto, o poeta não inverte, mas iguala, torna simétrica a assimetria que tem pautado as relações na fronteira, ao chamar de “pacificados” os chilenos. Entendo que o propósito da operação continua sendo o de estabelecer todas as condições que tornem possível a encenação da diferença, a visibilização das histórias que, antes, não foram autorizadas a se mostrar. Não há escapatória para o leitor chileno de carne e osso: ao participar do *niüttram*, terei de escutar, dentro da conversação, essas conversações. Serve a gestualidade ao poeta, portanto, para evidenciar outra base de pensamento, na exterioridade ao tempo da colonialidade ocidental, e produzir, assim, a ruptura no estancamento que significou historicamente o simulacro de diálogo promovido pelo Estado chileno e aceito pela sociedade dominante como via legítima de solução do “problema mapuche” (HOLAS, 2006).

Constato um movimento pelo qual o poeta faz desse novo endereçamento um elemento explícito dentro da globalidade textual em que se constitui o *Recado*, por meio de uma estratégia de coesão que consiste na repetição de uma unidade orgânica (ANTUNES, 2005). Trata-se de uma interpelação permanente efetuada mediante uma única interrogante, mas materializada de variadas formas textuais:

E você seguramente perguntar-se-á: o que significa uma “redução”?¹⁹⁶

Mas qual guerra?, perguntar-se-á talvez você.¹⁹⁷

Pergunto-lhe agora: o que mais crê saber acerca do povo Mapuche, de nossa cultura? O que mais crê saber acerca do povo chileno, de sua cultura?¹⁹⁸

¹⁹⁴ Jornalista e escritora chilena, manteve uma conversação com o poeta, da qual resultou a publicação da matéria titulada *En las orillas de un sueño azul*, no jornal *La Época*, em abril de 1997. Chihuailaf se vale da plasticidade própria do *niüttram* e incorpora esta conversação à conversação que é o *Recado*. A mesma conversação me serve para a construção desta tese, incorporando-a nas suas referências, visto ser a voz de Zerán uma das vozes que compõem a voz que encena o poeta no *Recado*.

¹⁹⁵ “Estoy pensando que es la continuidad de las otras historias que no nos han permitido que se hagan visibles. Nos sacaron los parches y no dijimos casi nada, nos levantaron entonces las costras... y ahora nos hurgan las heridas. / Es, reafirmo, la “nueva Pacificación” que esta vez nos reúne a mapuche y chilenos.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 87).

¹⁹⁶ “Y usted –seguramente– se preguntará: ¿qué significa una reducción?” (CHIHUAILAF, 2015, p. 25).

¹⁹⁷ “¿Pero qué guerra?, se preguntará quizá usted.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 25).

¹⁹⁸ “Le pregunto ahora: ¿cuánto más cree saber usted acerca del pueblo mapuche, de nuestra cultura? ¿Cuánto cree saber usted acerca del pueblo chileno, de su cultura?” (CHIHUAILAF, 2015, p. 33).

Quanto crê você que sabe acerca da história da nação mapuche? Quanto crê você que sabe acerca da história da nação chilena?¹⁹⁹

Na interpelação levada a cabo pelo poeta, o tecido muda, mas o conteúdo se mantém o mesmo. O objetivo parece não estar, no entanto, em obter uma resposta acerca daquilo que eu, enquanto interlocutor, sei ou penso saber sobre o povo Mapuche e a história das suas relações com o povo chileno. Se essa pergunta precisar em algum momento de uma resposta da sociedade chilena, os convocados a respondê-la serão os *adelantados* e *adelantadas*. O que move Chihuailaf é, mais uma vez, a possibilidade de ele, como um dos tantos representantes de um povo que é uma diversidade, mostrar a cultura desse povo. Todavia, dá mais um passo à frente do seu objetivo e ensaia tornar-se também aquele que poderá falar não apenas sobre a cultura do povo Mapuche, mas também sobre a verdadeira cultura do povo chileno.

Na medida em que a manipulação da história oficial chilena denota a intencionalidade daqueles que controlaram a “ideia” de Chile, será necessário que transcreva aqui algumas linhas dela?²⁰⁰

Vale-se, assim, da lógica de pensamento e de gestualidade que move o *niütram*, a arte de escutar: a busca pela clareza e pela harmonia (SAN JUAN, 2016). Não a harmonia doentia que significa o aparente consenso, mas aquela saudável harmonia que implica o desarranjo trazido pela inclusão da diferença antes silenciada. Vale-se igualmente do *niütram* que é o *Recado* para visibilizar o engano a que foram submetidos os chilenos e chilenas de carne e osso. A pergunta que se mantém como uma constante de endereçamento refere-se ou desnuda o pouco conhecimento que se tem sobre a cultura mapuche, mas também sobre a história do próprio povo chileno, pois ela lhe serve para falar acerca dessas questões, em um jogo retórico, à maneira da conversação milenar. Se ela significa, sobretudo, a arte de escutar, opera para o poeta como uma instância na qual ele fala, enquanto eu, chileno de carne e osso, escuto.

Em suma, faz Chihuailaf dessa produção *oraliterária* uma instância para fundir uma terceira via, a qual significa uma nova ontologia do escrito (MONROY ALVAREZ, 2008). Refunda, nela, uma geografia de pensamento e de gestualidade que, se pode chegar a expandir-se na mente de leitores/ouvintes mapuche e não mapuche, certamente tem se expandido na capacidade criadora de autores mapuche, os quais, também a partir dela, vão alimentando a literatura ou *oralitura* em que se constitui o fazer da arte da palavra mapuche no século XXI.

¹⁹⁹ “¿Cuánto cree usted saber de la historia de la nación mapuche? ¿Cuánto cree usted saber acerca de la historia de la nación chilena?” (CHIHUAILAF, 2015, p. 62).

²⁰⁰ “En la medida que la manipulación de la historia oficial chilena denota la intencionalidad de quienes manejaron la «idea» de Chile, ¿será necesario que transcriba aquí algunas líneas de ella?” (CHIHUAILAF, 2015, p. 63).

Do andar contemporâneo dessa arte da palavra trato a seguir, na segunda etapa desta tese, que corresponde à segunda fase do ritual do *nūtram*: a da Saudação.

EPU

SAUDAÇÃO: DO ANDAR DIVERSO DAS PALAVRAS

*Feyti fvw fey kvme pun ga
witralkvley kvme ñimiñ
zewkvlerpuy*

Hilos que, en el telar de las
noches, se iban convirtiendo
en los hermosos tejidos

Fios que, no tear das
noites, iam se transformando
nos formosos tecidos

(CHIHUAILAF, 2015, p. 28-29, tradução nossa)

As lembranças reconstruídas pela infância que habita a poesia de Chihuailaf trazem as cores feitas de fios que, no entrelaçar de mãos hábeis vão conformando as histórias que se desenham diante dos olhos atentos da criança que ouve sentada no colo da avó. A rememoração, em versos que são fragmento de *Sueño Azul*, seu poema síntese, recria uma cena muitas vezes vivida ao calor do fogão que reúne a família. É ali, nesse *locus* axial da cultura mapuche e da *oralitura* do poeta, onde se forma a visão criadora de Chihuailaf. Rodeado dos parentes mais velhos, compartilhando a vivência formadora com irmãs e irmãos, capta os referentes com os quais levará a cabo, anos mais tarde, a tarefa de fabricar as memórias do seu povo.

Como meus irmãos e irmãs
–mais de uma vez– tentei aprender
–essa arte, sem sucesso
Mas guardei na minha memória o
conteúdo dos desenhos
que falavam da criação
e ressurgimento do mundo mapuche
de forças protetoras, de
vulcões, de flores e aves²⁰¹

A palavra se mistura, assim, à imagem visual, como testemunho de uma via diferenciada de registro escritural. A ação denotada pelos verbos, substantivos ou gestos ligados à audição transpassa, no entanto, todo o poema: “*sentimos*²⁰² cair os carvalhos, *ouvimos* os cantos, *ouvi* as primeiras histórias, *interpretar* seus signos, *perceber* seus sons, ela era *silenciosa*, *fazendo girar* a agulha, longos *silêncios*, o espírito da água *movendo-se* sobre o leito pedregoso, os *guairaos*²⁰³ passavam *anunciando-nos* a doença ou a morte, o *som* dos regatos”, me está

²⁰¹ “Como mis hermanos y hermanas / –más de una vez– intenté aprender / –ese arte, sin éxito / Pero guardé en mi memoria el / contenido de los dibujos / que hablaban de la creación / y resurgimiento del mundo mapuche / de fuerzas protectoras, de / volcanes, de flores y aves”. (CHIHUAILAF, 2002, p. 30-31, fragmento).

²⁰² O verbo “sentir” pode, a depender do contexto em que se situa, referir-se à ação de “escutar”; a passagem refere-se, claramente, ao som provocado pela queda dos carvalhos fulminados pelos raios.

²⁰³ Ave também conhecida como “bruxa”, além de outros nomes, vive em grande parte dos territórios do Chile e do Wallmapu, em áreas litorâneas ou ribeirinhas. É considerada pelo povo Mapuche como um pássaro de mau agouro. A tradição da palavra à qual me refiro estende-se ao valor dado/atribuído aos sons da natureza como

dizendo Elicura Chihuailaf. É no exercício de escutar a Palavra cotidiana o movimento em que se molda o espírito poético da criança.

Em que pese a sua afirmação, no mesmo poema, de estar falando das memórias da sua infância e não de uma sociedade idílica, posso compreender que, se não representam as lembranças necessariamente o conjunto das infâncias do Wallmapu, pelo menos fazem-no com uma parte dele. A Palavra, entendida como o fluir do diálogo que se faz no *nütram* e nas conversações entre as pessoas, mas também como a fonte do diálogo que transcorre entre tudo que vive, entre todos os mundos que conformam a tetralogia mapuche, é o principal monumento dessa cultura.

Dizem-me: a poesia –que é a linguagem primordial (no seu sentido de profundidade e não apenas de versos), e tudo o que está “contaminado” por ela, é a melhor expressão do permanente diálogo entre o espírito e o coração. É o poder dessa palavra o que ainda nossas culturas consideram como o que há de mais valioso em qualquer tipo de manifestação humana e, portanto, natural.²⁰⁴

Um dos canais de transmissão da palavra encontra-se na voz dos mais velhos, aquela que se constitui, por sua vez, em parte da Fonte que alimenta a *oralitura* do poeta. Em uma sociedade como a mapuche, na qual, durante um longo período não existe a escrita alfabética, a palavra proferida tem alto valor de compromisso e identidade. A coesão social se dá, nesse tipo de contexto, portanto, pelo valor e pelo respeito que a palavra suscita (HAMPATÉ BÂ, 2010). É esse mundo, feito de palavras e por essas regulado, o lugar em que o poeta entra em contato com os modos de expressão tradicionais da arte verbal mapuche.

Pelas noites ouvimos os cantos
contos e adivinhações
na beira do fogão
respirando o aroma do pão
 forneado pela minha avó
 minha mãe ou a tia Maria
enquanto meu pai e meu avô
–Lonko da comunidade–
observavam com atenção e respeito.
Falo da memória da minha infância
e não de uma sociedade idílica
Ali, me parece, aprendi o que

portadores de significados específicos. O processo de aprender a escutá-los e interpretá-los faz parte das memórias do poeta. Assim, no *Recado*, diz: “Se os rios –me diziam– cantam em direção ao oriente é porque vêm dias de sol; se choram em direção ao poente é porque vêm dias de chuva. Se o *kilkil*, uma coruja, se faz ouvir perto da casa, é porque amanhecerá com neblina. Se o *nvmvn* aroma se fortalece no bosque –é intenso lá o cheiro das flores e das ervas medicinais–, choverá.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 39).

²⁰⁴ “Me dicen: la poesía –que es el lenguaje primordial (en su sentido de profundidad y no sólo de versos), y todo lo «contaminado» con ella, es la mejor expresión del permanente diálogo entre el espíritu y el corazón. Es el poder de esa palabra lo que aún nuestras culturas siguen considerando como lo más valioso en cualquier tipo de manifestación humana y, por lo tanto, natural.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 27).

era a poesia²⁰⁵

A via de transmissão é a oralidade e a ausência de livros não se percebe senão mais tarde, na juventude, no tempo dos exílios vividos na escola e no liceu secundarista, em latitudes longínquas do bosque que rodeia a casa familiar. Os dois tempos históricos a partir dos quais venho operando meu pensamento, ainda não têm se topado no mundo do poeta. Embora esses tempos já corram em conexão fronteiriça na história do povo Mapuche, na qual nasce e cresce o poeta, o tempo da infância, ao resguardo do calor do fogo familiar, mantém-no imune à engrenagem que logo se fará evidente e da qual não poderá escapar.

O *Sueño Azul* também compõe, como testemunho de um tempo particular, a multiplicidade de vozes e de livros que é o *nütram* feito *Recado confidencial a los chilenos*. Mas entendo a globalidade do *Recado* de Chihuailaf como produção *oraliterária* resultante de uma vivência que já tem ultrapassado a casa familiar, a experiência cultural endogâmica que só a infância poderia oferecer.

Mas confunde-se com o discurso histórico que também permeia o *Recado*. O traço é característico da produção discursiva mapuche, como demonstrado até agora nesta tese. Tenho defendido aqui que o motivo principal do convite à conversação nos termos e condições do *nütram* deve-se, em primeira instância, ao desejo do poeta de trazer à tona uma diferença silenciada. Trata-se ela de uma narrativa que envolve processos históricos e culturais desautorizados pela institucionalidade que tem regulado a sociedade dominante.

O tempo do poeta, o do Wallmapu, no entanto, encontra-se em um estágio em que a busca pelo reconhecimento tem se tornado insuficiente perante a caminhada já feita. Os tempos atuais, nos quais ocorre o convite ao *nütram*, são tempos que demandam a retomada da luta pela reconstrução de uma nação autônoma. Mesmo que a sua concretização ocorra dentro do espaço geográfico chamado Chile. A visibilização da diferença pretende, portanto, contribuir para a refundação da nação mapuche, uma comunidade autônoma, que pode autorregular-se e inclusive operar dentro de uma nação pluricultural como seria a chilena. Acentua-se nos tempos do *Recado*, então, o traço da arte da palavra mapuche que dela faz uma das ferramentas para a reformulação de um discurso de nação, o qual se concretiza pela via da retraditionalização da sua cultura (GARCÍA BARRERA, 2012).

²⁰⁵ “Por las noches oímos los cantos / cuentos y adivinanzas / a orillas del fogón / respirando el aroma del pan / horneado por mi abuela / mi madre o la tía María / mientras mi padre y mi abuelo / –Lonko de la comunidad– / observaban con atención y respeto / Hablo de la memoria de mi niñez / y no de una sociedad idílica / Allí, me parece, aprendí lo que / era la poesía” (CHIHUAILAF, 2002, p. 27, fragmento).

No processo de constituir-se nação, a narrativa histórica funciona como elemento basilar para a efetivação de uma ideia de coesão intracultural do conjunto do povo, mas também como ferramenta de visibilização desse corpo nas suas relações intra e interculturais (GARCÍA BARRERA, 2012; FOERSTER, 1999). Assim, Chihuailaf, enquanto agenciador desse movimento, retoma elementos vistos nesta tese, capazes de dotar o processo de uma dimensão simbólica que possa traduzir o imaginário da nação mapuche. O fazer *oraliterário* se apresenta, então, como uma possibilidade de avançar além da resistência cultural para ir em direção a um desprendimento epistêmico (GARCÍA BARRERA, 2015). A possibilidade de regressar àquilo que lhe é próprio, ainda que resultante de uma justaposição da qual não há escapatória.

Por esse motivo, trato, neste momento da tese, do andar da palavra entre o povo Mapuche. Busco, seguindo os gestos da Saudação, segunda etapa do *nütram*, verificar “o estado em que se encontra” o fazer literário e metaliterário, os quais conformam o contexto no qual se desenvolve a palavra do poeta que me convida à conversação. Compreendo a inoperância de olhar esse contexto sob as bases de pensamento da cultura dominante. Mas entendo, de igual forma, que não posso omitir completamente esta esfera do conhecimento.

Para a discussão acerca do andar da arte da palavra, meu raciocínio se encaminha, em consequência, à manutenção da estratégia de revisão em dois tempos históricos diferenciados, embora exteriores um ao outro. Mas o objetivo tem sido o de centrar a discussão na esfera do *kimün*, da *Az Mapu*²⁰⁶ e por esse caminho devo continuar, se quiser cumprir a minha tarefa de escutar a conversação oferecida pelo poeta. Implica essa conversação, como já visto, não apenas na proposição de uma visão histórica alternativa, mas também no exercício de situar-me, como interlocutor, em um pensamento e uma gestualidade diferenciados.

Continuo, então, meu exercício de escuta. Entendo que, para tratar dos modos de expressão da arte da palavra mapuche, devo realizar uma operação que me permita, apenas como estratégia, separar dois tempos que hoje não podem mais ser divididos, pois é da sua justaposição que emerge a *oralitura*. Mas devo lembrar que tratar da poética de Chihuailaf presente no *Recado*, significa situá-la dentro de um espectro maior, no qual ela aparece como mais uma dentre as muitas possibilidades de expressão literária encontradas ontem e hoje na cultura mapuche. “O sol e a lua, conversando, tecem as culturas, os jardins do mundo, o espírito é uma flor e quando murcha ou desaparece, todos perdemos. O que seria de um jardim só de flores azuis, ainda que fossem nossas preferidas?”, está me dizendo Elicura Chihuailaf.

²⁰⁶ A cultura, o conjunto de usos e costumes do povo Mapuche.

Separo, então, o tempo da cultura mapuche, acontecida no Wallmapu, do tempo da sociedade ocidental, que levará à configuração da modernidade europeia e todo seu sistema político, econômico, cultural baseado na colonialidade do poder. Devo optar pelo primeiro deles como vetor central de discussão. A partir dele configuro, então, a minha linha de pensamento. Mas ao fazê-lo, devo lançar mão de uma segunda operação que me permita distinguir, dentro desse tempo, o funcionamento da arte da palavra no período anterior ao contato com os castelhanos dos processos que, a partir do contato, começam a se desenvolver até desembocar na configuração das atuais literatura e *oralitura* mapuche.

Dessa maneira, ao centrar-me no contexto da arte da palavra na sociedade do Wallmapu, opto pela omissão paulatina e consciente de uma discussão detalhada acerca dos gêneros ocidentais, da sua formação, da importância que podem ter chegado a ter em diferentes períodos da história e do lugar que foram ocupando no fazer literário levado a cabo na modernidade europeia. Não os deixo totalmente ausentes da discussão, mas trago-os unicamente nos momentos em que deles preciso para buscar alguma comparação que, à medida do possível, possa me auxiliar na tarefa de tratar dos traços da literatura e da *oralitura* mapuche.

Assumo, então, uma estratégia que me permite tratar da sua configuração dentro do tempo em que ela mesma vai se gestando, ou seja, na própria esfera cultural. A arte da palavra mapuche, como dito em diversas ocasiões nesta tese, vem de longa tradição iniciada muito antes do contato com os castelhanos. Lembro que Ñanculef (2016) situa a datação cultural em 12 mil anos, à chegada dos europeus, e que Bengoa (1996) afirma haver indícios de uma organização social que poderia nos fazer pensar em termos de uma cultura, por volta do 500 ou 600 a.C. De igual forma, recordo que Iván Carrasco (1990) fala da presença de uma arte da oratória, de uma atividade verbal ligada à execução de rituais e de uma variedade de textos artísticos que circulavam em tempos anteriores à época do contato. Dos registros dessas manifestações da palavra, permeados pelo olhar de missionários, viajantes, poetas e escritores não mapuche já tratei nesta tese ao discutir os processos de formação da *oralitura* como conceito orientador de um tipo diferenciado de fazer arte da palavra.

Ordeno, portanto, estrategicamente os períodos, de tal forma que primeiro trato do tempo anterior ao contato. O poema síntese de Chihuailaf fala de cantos, contos e adivinhações, mas a infância referida transcorre em um tempo mais de quatro séculos posterior ao contato com a cultura ocidental. Encontro, então, no *Recado* alusões, definições e descrições dos modos de expressão que, segundo a voz do poeta, gozam de maior circulação na tradição do seu povo. Não posso esquecer, no entanto, que o *nütram* ao qual o poeta me convida é uma encenação a partir da qual poderá a sua voz fabricar as memórias futuras do seu povo. Não se tratam esses

modos de expressão, obviamente, de práticas culturais ancestrais em estado puro. São modos que, tendo incorporado formas próprias à cultura ocidental se renovam no fazer literário contemporâneo do povo Mapuche²⁰⁷. Não há uma busca por uma tradição “pura”, pois não há somente uma consciência do empobrecimento que uma isolamento dessa natureza significaria para a vida cultural de qualquer povo, mas também da inevitabilidade do entrecruzar de elementos culturais nas histórias de fronteira. Assim, o poeta denuncia e reivindica:

É assim como começamos a ouvir constantes alusões a algo que seria “o puro, o incontaminado, o autêntico”, em cuja direção somos apresentados como fósseis, como aquilo que “tem que se conservar na sua condição primitiva” porque segundo tais mentores nossas culturas não seriam organismos possuidores de dinamismo. Ao contrário do que acontece com as suas culturas “superiores”, que são capazes de manter a “essência do espírito da sua civilização”, inclusive fazendo uso de palavras, conteúdos e objetos provindos de culturas alheias.²⁰⁸

A posição do poeta é clara e está em harmonia com o que há de mais renovado no campo da sociologia e das ciências humanas: natural é que a cultura mapuche tenha incorporado variados elementos da cultura ocidental, entre os quais algumas formas de fazer arte da palavra. O que me interessa, porém, é demonstrar que não se trata a produção atual mapuche de um fenômeno surgido apenas de uma apropriação de formas ocidentais de produzir essa arte, mas que tem suas raízes primeiras em práticas próprias e de longa data.

Valho-me, então, do *Recado* como documento no qual colher essas formas e as analiso lançando mão tanto das palavras que sobre elas tece Chihuailaf quanto dos dizeres de outros poetas, pesquisadores e *kimche* com os quais fui me deparando à medida que percorria, como o faz o poeta no *Recado*, os espaços em que se pratica o *nütram* e outras formas de conversação e de reflexão, na *web* e nas esferas institucionais do saber acadêmico.

²⁰⁷ Ao mesmo tempo, a irrupção dessas formas renovadas de fazer arte da palavra tem provocado deslocamentos no fazer literário da cultura dominante. O entrecruzamento inevitável de elementos culturais tem provocado mútuas alterações durante longo tempo. Mas a visibilidade que tem alcançado o fazer poético mapuche, a partir da última década do século XX, faz I. Carrasco (2005) afirmar que, junto à literatura intercultural produzida no Chile nas últimas décadas, encontra-se a literatura mapuche. Tem, segundo o autor, esse fenômeno “deslocado o conjunto da literatura chilena, em especial o da poesia, gerando um cenário mais complexo e *heterogêneo* que obriga a *construir novos conceitos* e também a *ler a partir de perspectivas diferentes e complementárias* os textos que formulam a presença de formas de ser, de viver e, portanto, de escrever no território nacional, em outras palavras, a necessidade da reformulação do cânone da literatura chilena.” (CARRASCO I., 2005, p. 81, tradução e grifos nossos). Não trato nesta tese dessa aresta em particular, mas penso em trabalhos futuros em que pesquisadores e críticos se debrucem sobre um fenômeno que parece ir mais longe ainda do que aqui formulo: chegará um momento em que poderemos tratar das marcas da literatura mapuche no cânone da literatura da cultura dominante.

²⁰⁸ “Es así como empezamos a oír repetidas alusiones a «lo puro, lo incontaminado, lo auténtico», en cuya dirección se nos presenta como fósiles, como lo que hay que «conservar en su condición primitiva» porque según tales mentores nuestras culturas no serían organismos poseedores de dinamismo. Al contrario de lo que sucede con sus culturas «superiores», que son capaces de mantener la «esencia del espíritu de su civilización», aun haciendo uso de palabras, contenidos y objetos provenientes de culturas ajenas.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 42).

O objetivo desta Saudação é mostrar “o andar diverso” da palavra mapuche na contemporaneidade. E, já que trato de uma literatura ou *oralitura* em andamento, como toda produção artística, trato também da fala metatextual levada a cabo por agentes do próprio povo Mapuche sobre o seu fazer com a arte da palavra. Nesse intuito, situo as reflexões dentro do período posterior ao contato com os castelhanos. E verifico não se tratar também essa atividade de um fenômeno novo, ao encontrar raízes que remontam à primeira metade do século XX.

Antes disso, no entanto, e seguindo a linha de pensamento de Mora Curriao (2013), analiso as tendências presentes no campo literário mapuche hoje, entre as quais se encontra o fazer *oraliterário*.

Finalmente, volto a tratar do *niütram*, agora visto sob a ótica da sua organização interna. O que tento defender é a potência operativa dessa arte milenar, a qual faz dela uma gestualidade de alto rendimento para a escuta do *Recado* do poeta. Retomemos a conversação, então, para tratar dos modos de expressão ancestrais e dos processos de renovação propostos pela literatura e pela *oralitura* mapuche.

2.1 (Re)tomadas de fronteiras: a renovação dos modos de expressão

<i>Ñi Pewma mew vlkantunmu ti Puel mapu witrunko</i>	<i>Cuando en mis Sueños cantan las aguas del Oriente</i>	Quando nos meus Sonhos cantam as águas do Oriente
<i>Choñv kachuwn gvnetulmekefiel ti mawvn ka prvn wamfiñ ti pvlef chi mawvn witrulu lelfvn mew Gvforechi mu ti mawvn! allkvtuwn, puru purugen ti rayen mu Nepeli fey ayiwkvlén witrañ pvramuwan nvwkvlén feyti kvme nvmvn lafanza rayen mu</i>	<i>Marchito pasto soy haciendo señales a la lluvia mas luego siento las primeras gotas que caen sobre el campo ¡Que me moje esta agua! me oigo decir, bailando entre las flores Al despertar me elevaré emocionado sosteniéndome en el aroma de una lavanda</i>	Ressequida grama eu sou fazendo sinais à chuva mas logo sinto as primeiras gotas que caem sobre o campo Quero ser molhado por esta água! ouço-me dizer, dançando entre as flores Ao despertar flutuarei emocionado sustentando-me no aroma de uma lavanda

(CHIHUALAF, 2002, p. 50-51, tradução nossa)

Os versos apresentados são encenação de um Sonho, atividade que se constitui no espaço em que operam as transformações necessárias ao andar cíclico da vida: o lugar onde podem fabricar-se memórias. A imagem das águas é o motor que permite a renovação. Trata-se, no entanto, o fenômeno, de uma força da natureza vinda do Oriente, ponto cardeal de especial conotação para o poeta; o mesmo lugar em que nasce o Azul que permeia a sua *oralitura*. O

poeta recorre à latência permanente da possibilidade de mudança por meio da palavra, pois é nela que se configura o cotidiano e o transcendente: os sinais à chuva são imagem do diálogo entre o homem e o seu entorno natural. “As palavras são a chuva a nutrir-se dentro da gente”, está me dizendo Elicura Chihuailaf. O Sonho relatado no poema situa-me em posição de escutar uma voz que fala de dois tempos, o passado e o presente, sintetizados na visão do futuro que, ao anunciar-se, configura-se presente.

O tempo das sequelas da consolidação da invasão é o tempo de uma sociedade apenas aparentemente derrotada. A voz do poeta figura-se enquanto grama ressequida, mas não inerte. Em lugar da aceitação do estado de decadência, a voz que busca o diálogo. Uma conversação consigo, pois é em direção à origem do Azul que se inclina a voz que, longe de “pedir”, recupera o que lhe é próprio (ÑANCULEF, 2016)²⁰⁹. O sinal das gotas cobrindo de potência o campo criador não demora em chegar. E a dança faz da recuperação uma instância em que também se renova o corpo em luta: da grama seca ao delicado aroma de uma lavanda em flor. Uma vivência que faz da dor experiência que acrescenta àquilo que se era.

Separo, então, estrategicamente, o tempo do Wallmapu em dois grandes momentos, os quais teriam como linha divisória o contato com os castelhanos. Uma linha imaginária, se lembrarmos que os processos observados sob a gestualidade do *kimün* não caminham em linha reta, mas são circulares. Há, porém, um ponto que se instala no traço da circunferência, a partir do contato. Daí em diante, mesmo que chegando-se ao passado, nele encontrar-se-á a marca do tempo exterior, aquele da modernidade europeia.

Nos tempos anteriores à chegada dos castelhanos, a palavra transita por todas as esferas. Ela é a poesia que atravessa toda a vida da sociedade mapuche.

A cultura que nos legaram nossos mais velhos não é uma cultura de fetiches nem de monumentos, aqui a palavra é o “monumento”, e aponta a uma consciência mais profunda do espírito humano, do seu diálogo com o coração para orientar-se em direção a um melhor vínculo –por meio dessa interioridade– com a Mãe Terra.²¹⁰

²⁰⁹ Para Ñanculef (2016), não há rogativa em sentido ocidental, mas sim uma negociação em termos de igualdade. Ao analisar a formação da palavra *Guillatun*, principal ritual da cultura mapuche, o *kimche* esclarece não ter existido antigamente o conceito de “compra”, mas sim o de “aquisição”, no sentido de alguma coisa poder ser adquirida em sinal de reciprocidade por outra coisa concedida (ÑANCULEF, 2016). Recupera o poeta, portanto, aquilo que lhe pertence: em troca da sua atividade comprometida com a vida e para a vida da cultura do seu povo é instituído da matéria com a qual essa mesma cultura o alimentará: a sua conexão, por meio da conversação, com tudo que vive.

²¹⁰ “La cultura que nos legaron nuestros mayores no es una cultura de fetiches ni de monumentos, aquí la palabra es el «monumento», y apunta a una más honda conciencia del espíritu humano, de su diálogo con el corazón para orientar a un mejor vínculo –a través de esa interioridad– con la Madre Tierra.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 52).

Ela possui, portanto, um peso fundamental na construção da visão de mundo e do sentido da vida para o mapuche²¹¹ (ÑANCULEF, 2016). A ela não se aplicam, porém, critérios de diferenciação, por possuir um valor intrínseco. Não há uma institucionalidade que opere como reguladora da palavra enquanto arte diferenciada. Em que pese o alto valor que lhe é conferido, e o prestígio de que gozam aqueles que possuem o dom da palavra bem desenvolvido: os *weipin*. Na esfera ritualística, na vida cotidiana, na vivência e interpretação dos sonhos, na comunicação tanto entre *lof* quanto dentro deles, a palavra é muito mais do que um instrumento de comunicação. É nela e por meio dela que tudo acontece.

Até algum tempo atrás, setores da sua sociedade interessados em difamar-nos diziam que o *mapuzugun* não era mais do que um dialeto que não tinha, inclusive, nenhuma arte a partir da palavra. Desconheciam o *vlkantun* canto poético; o *epew* relato; a *konew* adivinhação; o *nütram* conversação (como arte); o *weupin* a arte do discurso – história –, que se revela em todos os acontecimentos solenes; *mafün* casamento; no *eluwvn* funeral; *rukātun* construção coletiva de uma casa; no *mingako* preparo coletivo de um terreno para semear.

Na nossa cultura estima-se altamente privilegiada a pessoa possuidora de tais “atributos” do pensamento. *Genpin*, possuidor da Palavra, chamam-no.²¹²

Destaco, das palavras do poeta, dois pontos que me parecem importantes. Primeiro, ao falar da circulação da palavra, afirma que ela está em todos os acontecimentos que chama de “solenes”. No entanto, pode-se ver que esses ultrapassam a esfera da ideia nossa, ocidental, de solenidade e entram em áreas do cotidiano como a construção de uma casa e o preparo das terras para o cultivo. Tudo parece, então, carregar em si uma solenidade, a qual se manifesta pela arte da palavra. O segundo ponto diz relação com o *weipin*, dono da palavra: o poeta afirma tratar-se de um indivíduo visto como alguém privilegiado, mas não que “goze de privilégios”. Há um valor atribuído à posse da palavra, portanto, que não implica processos seletivos ou discriminatórios.

Essa é, resumidamente, a dinâmica que pauta a presença da palavra como arte na cultura mapuche antes do contato com os castelhanos²¹³. O encontro com o outro tempo, o da

²¹¹ O *mapuzugun* é o falar da terra: “A voz que emerge da terra, é o verbo, é a vibração da matéria, a palavra que responde aos sons do ambiente, do meio e do entorno, do sentimento mais íntimo e instintivo do ser humano, que recolhe a impressão e a compreensão do seu habitat.” (ÑANCULEF, 2016, p. 21-22)

²¹² “Hasta algún tiempo atrás, sectores de su sociedad interesados en denostarnos decían que el *mapuzugun* no era más que un dialecto carente incluso de algún arte con la palabra. Desconocían el *vlkantun* canto poético; el *epew* relato; la *konew* adivinanza; la *nvtram* conversación (como arte); el *weupin* el arte del discurso –historia–, que se revela en todos los acontecimientos solemnes: *mafün* casamiento; en *eluwvn* funeral; *rukātun* construcción colectiva de una casa; en el *mingako* preparación colectiva de un terreno para sembrar. En nuestra cultura se estima altamente privilegiada la persona poseedora de tales «atributos» del pensamiento. *Genpin*, poseedor de la Palabra, lo llaman.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 59-60).

²¹³ Não se refere o poeta, nesse momento, às duas mais importantes cerimônias religiosas, que são o *Guillatun* e o *Machitun*. No entanto, dedica-lhes uma entrada especial, um *prom*, dentro do *nütram* que é o seu *Recado*. Após ter esclarecido que esses podem apresentar variações a depender da região do Wallmapu em que eles acontecem, Chihuilaf discorre: “O *Guillatun* [...] é uma manifestação espiritual na qual a comunidade rende tributo –por meio

modernidade ocidental, traz, sem dúvida, marcas que vão redesenhar os contornos e o centro da vida social. A introdução do boi, do cavalo e da ovelha pelos europeus trouxe uma mudança no tecido social: a antiga sociedade agrícola iria, paulatinamente, se transformando em uma economia pecuária, a qual alteraria profundamente os costumes, a organização política e todos os aspectos da vida social (BENGOA, 1996). Mas a esfera da palavra não se verá atingida mormente no período. Apesar de os castelhanos terem trazido o registro escrito alfabético como uma nova modalidade de expressão, ele não entrará na esfera cultural mapuche senão muito depois.

A oralidade continua a permear a esfera intracultural, mas também, de uma forma diferente, a intercultural. Trata-se de uma tradição que circula por meio de relatos traspassados de pais para filhos e nos quais os protagonistas são em geral membros da mesma família em que acontece a transmissão (BENGOA, 1996). Estamos em um estágio intracultural que podemos considerar ainda como de uma oralidade absoluta ou primária (CARRASCO I., 1990; VIÑAO FRAGO, 1996)²¹⁴. Na esfera intercultural, os intercâmbios de produtos agrícolas, pecuários e de produção manual artesanal, como tecidos e joias de prata²¹⁵, continuam mormente se pautando pelo uso da palavra como compromisso adquirido. São situações de intercâmbio de mercadorias, em que o costumeiro era que os comerciantes estrangeiros, para entrarem no Wallmapu tivessem de apresentar um passaporte²¹⁶ expedido pelas autoridades

de oferendas e rogativas– ao Espírito Azul; o Espírito Poderoso nas suas quatro manifestações [...]. É uma cerimônia que dura dois dias e se celebra a cada dois ou a cada quatro anos. É dirigido pelo *Lonko Genpin* (excepcionalmente pela *Machi*) com o apoio de uma autoridade ajudante chamada *Ñizol*. [...] É nossa cerimônia comunitária mais importante, que brinda a oportunidade de oferecer também afetuosidade aos parentes e amizades. É a manifestação da ternura, na sua dualidade abraçando e abraçada por tudo, o nomeado e o inominado, do visível e do invisível, da Natureza e do Universo. [...] O *Machitun* é a ação, por parte da *Machi*, de sarar as doenças afugentando as energias nefastas causadoras delas. É um ritual terapêutico que começa ao entardecer, mas cuja intensidade maior se dá de noite, que é quando se manifestam as forças negativas e a *Machi* pode então agir contra elas no seu próprio âmbito.” (CHIHUAILAF, 2015, 75-76, tradução nossa).

²¹⁴ I. Carrasco (1990) chama esse período de “oralidade absoluta”. O autor a compreende como uma “etapa”, pois a inclui dentro do tempo da modernidade europeia, vendo-a como um momento anterior ao desenvolvimento posterior de uma etnoliteratura mapuche, ocorrida após a chegada dos castelhanos. Para o investigador, seus traços são: “oralidade, autoria compartilhada, versão múltipla de cada texto, distanciamento entre a produção e execução do discurso, diluição do enunciador e suas marcas” (CARRASCO I., 1990, p. 20). Viñao Frago (1996), por sua vez, refere-se aos momentos em que uma cultura não tem ainda entrado em contato com o código escrito alfabético como “oralidade primária –aquela sem contato algum com a escrita.” (VIÑAO FRAGO, 1996, p. 44).

²¹⁵ Raul Morris (1997) faz uma rica descrição dessas atividades de produção e comercialização de joias e utensílios de prata, ocorridas na fronteira. O povo mapuche aprendera com os artesãos ocidentais da prata o ofício, aperfeiçoando-o e dando-lhe traços próprios, conforme os padrões e necessidades da sua cultura. O livro em que pode se apreciar esse fecundo comércio trata do julgamento levado a cabo na justiça chilena a propósito de um caso conhecido como “o assalto ao cacique Huenun”. Cf. a disponibilidade de leitura *on-line*, nas referências desta tese.

²¹⁶ Cayuqueo (2017), ao narrar os preparativos da entrada de Edmond Smith no Wallmapu, afirma: “Lo primero que hace es solicitar el pasavante respectivo. Sí, un pasaporte aduanero. Este lo otorgaba el Intendente de la Provincia y era exigido por los lonko de la época a cualquier chileno o extranjero que quisiera internarse en su territorio. Para nada era una excentricidad. Por siglos los tratados coloniales con la Corona habían contemplado este requisito básico en cualquier relación entre dos pueblos independientes. Así lo estableció la propia República

castelhanas, além de contar com a proteção de um *lonko*. A moeda de troca eram os animais e a palavra do mapuche era suficiente para selar o acordo (BENGOA, 1996). O uso do passaporte implica uma vivência que coloca o mapuche em contato com a palavra expressa em papel, começando a fazer parte, então, ainda que nas margens, da cultura escrita (VIÑAO FRAGO, 1996).

Na esfera intracultural, também, é a palavra a via pela qual se manifestam os *werkv*, mensagens levadas pelos *lonko* ou reproduzidas pelos *werken*, mensageiros, geralmente filhos de *lonko*, treinados na arte de repetir a mensagem memorizada não apenas no conteúdo das palavras, mas ainda no tom da voz, nos gestos corporais e outras nuances. Carregava o *werken* uma corda, geralmente feita de lã vermelha, a qual continha variados nós, conhecidos como *prom*, cuja utilidade era a de lembrar e dar conta do número de assuntos contidos no *werkv*. À medida que ia entregando a mensagem, revisava contando os *prom* e, ao final, entregava a corda ao destinatário²¹⁷ (BENGOA, 1996; MANQUILEF e GUEVARA, 1913).

Como se fosse um sonho então aparecem diante de mim os nós da corda de linha vermelha, diz o *Werken* / o Recadeiro.²¹⁸

Ainda na esfera intercultural, a oralidade marca mais uma presença que ultrapassa os limites da negociação entre civis em que se constitui o comércio que desde as Pazes de Quillín, na primeira metade do século XVII, alimentou as relações na fronteira. Trata-se dos Parlamentos, espaços de negociação entre a coroa espanhola e os *lonko* mapuche. Encontros que são uma atualização dos tradicionais *koyang*, antigas cerimônias das quais se usavam para a interação entre diferentes *lofe* com outros povos. A palavra era a forma em que se manifestava e se fazia valer tanto a honra quanto a diplomacia praticada milenarmente por uma sociedade descentralizada que não possuía nem manejava a ideia de um Estado (CONTRERAS PAINEMAL, 2007). Pouco tempo depois do contato, as lideranças mapuche implementam este modo de expressão para negociar com a coroa. Nesse momento, ocorre a sua institucionalização

de Chile en el artículo 22 del Parlamento de Tapihue, celebrado en 1825 en las cercanías de Yumbel. Quien no cumplía con dicho requisito, se lee en el documento de Tapihue, “será perseguido por las autoridades como infractor de ley. Y así era en 1853, año en que Smith inició su aventura, una aduana instalada en Los Angeles era la encargada de autorizar o negar el ingreso a Wallmapu, el país vecino.” (CAYUQUEO, 2017, p. 78).

²¹⁷ Para Bengoa (1996), tanto a corda quanto os nós que a compõem consistem em uma estratégia mnemotécnica, talvez apropriada a partir do *quipus* dos incas, instrumento de armazenamento de informações, feito a partir de cordas de lã ou algodão de variadas cores, contendo numerosos nós. Tanto o *quipus* quanto o *prom* eram utilizados para a contagem do número de pontos contidos na mensagem.

²¹⁸ “Como un ensueño entonces se me aparecen los nudos de la cuerda de hilo rojo, dice el *Werken* / el Recadero.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 168).

pela história ocidental sob o nome de parlamento²¹⁹, mas será chamado pelos mapuche de *winkakoyang*, ou seja, o parlamento que se faz com o *winka*, estrangeiro (CONTRERAS PAINEMAL, 2007).

No *Recado*, o poeta reproduz a intervenção do *lonko* AntvPillan (Espírito do Sol) em um desses parlamentos:

O primeiro que mobiliza a guerra é aquele que viola os direitos da Paz e quebranta a solenidade de seus Tratados, e é isso o que vós fazeis, senhor. Como primeiro princípio dos ajustes de Paz nos é prometida a Liberdade e é isto o que jamais se cumpre. Em virtude das Capitulações começais os abusos e nos fazeis servir assim que convém a vossos interesses. Isto é cumprir com o principal artigo da Paz?²²⁰

O *koyang* era uma maneira antiga de celebrar alianças ou acordos com outros povos. Sob essa forma de negociar interagiram os *lonko* com representantes do Inca²²¹ e com tropas holandesas²²², antes de tratar, por intermédio deles, com os castelhanos. Logo da proclamação das repúblicas chilena e argentina, esses espaços de negociação voltaram a ser usados como mecanismos de acordo. Constituíram eles “uma instituição na qual se impunha a ritualística mapuche. Ali, cada ato era pensado, cada gesto implicava em um significado e cada palavra se ritualizava até revesti-la de solenidade” (CONTRERAS PAINEMAL, 2007, p. 95).

A gestualidade que acompanha a Palavra dada tem importância basilar e prescinde do registro escrito daquilo que se tem acordado. No entanto, pode-se dizer que foram os parlamentos também a instância de participação do povo Mapuche na cultura escrita. Trago dois registros que podem corroborar minha afirmação. Acontecidos em épocas e na interação com nações diferentes, ocorre o primeiro por ocasião de um dos *koyang* celebrados com tropas holandesas. Havendo-se encontrado anteriormente com os mapuche, entregam-lhes aqueles uma carta credenciada e assinada pelo Príncipe de Orange, a qual foi lida em voz alta e traduzida por um dos seus prisioneiros espanhóis, depois da qual os mapuche demonstraram terem

²¹⁹ Contreras Painemal (2007) associa essa institucionalização ao discurso dos jesuítas, os quais, interessados na guerra defensiva, que consistia na conquista espiritual para a submissão dos mapuche, viram a necessidade de realizar acordos que pudessem garantir, à medida do possível, a paz. Dessa maneira, aponta o autor, leva-se a cabo o primeiro encontro, as Pazes de Quillín, na primeira metade do século XVII. Daí em diante, os religiosos produziram farta documentação escrita a respeito, na qual começariam a usar o nome de “parlamento”. Afirma o autor: “A partir dos cronistas pode-se apreciar como vai se configurando um cenário favorável à transformação do Koyang em parlamento, o qual permite inferir que esse processo esteve associado ao discurso dos jesuítas e que seria esta maneira a forma em que teria se estendido ao resto dos espanhóis, começando a circular o termo de ‘parlamento’ nas documentações, cartas e relatórios da época.” (CONTRERAS PAINEMAL, 2007, p. 47, tradução nossa).

²²⁰ “El primero que mueve la guerra es el que viola los derechos de la Paz i quebranta la solemnidad de sus Tratados, i eso es lo que vosotros hacéis, señor. Como primer principio de los ajustes de Paz se nos promete la Libertad, i esto es lo que jamás se cumple. En virtud de las Capitulaciones comenzáis las tropelías i nos hacéis servir en cuanto conviene a vuestros intereses. ¿Es esto cumplir con el principal artículo de la Paz?” (CHIHUAILAF, 2015, p. 97).

²²¹ Cf. a subseção *Parlamentos con los incas*, na obra de Contreras Painemal (2007, p. 80-83).

²²² Cf. a subseção *Parlamento con los holandeses*, na obra de Contreras Painemal (2007, p. 71-76).

gostado das palavras ditas²²³ (CONTRERAS PAINEMAL, 2007). Compreendo o registro como uma situação em que há uma participação intermediada de leitura, pois o acesso ao código escrito por meio da audição da leitura feita em voz alta por outro, insere as lideranças e as tropas mapuche em uma prática cultural mediada pela escrita (VIÑAO FRAGO, 1996).

O segundo registro trata-se, a dizer da verdade, não de um acontecimento específico, mas de uma prática disseminada entre mapuche e castelhanos no âmbito da realização dos parlamentos. Como mecanismo bem estruturado de negociação, pautava-se o modo de expressão pelo rigoroso seguimento de etapas e ritos bem estabelecidos. Um dos seus passos consistia na realização, prévia ao parlamento em si, de uma série de eventos e conversações entre as partes, cuja principal finalidade era a de informar acerca das propostas que cada um faria, de tal maneira a chegar ao encontro devidamente preparados, com respostas bastante definidas. Os *lonko* enviavam, para esses efeitos, os comissários de nações, versão intercultural dos *werken* que transmitiam os *werkv* entre os *lof*. Os castelhanos, por sua vez, enviavam cartas, as quais geralmente eram lidas e traduzidas por terceiros (CONTRERAS PAINEMAL, 2007). O protocolo insere, dessa maneira, o mapuche em uma dinâmica pautada pelo código escrito alfabético; lê o *lonko* as cartas a ele endereçadas (VIÑAO FRAGO, 1996).

A carta se constitui, portanto, no primeiro dispositivo de encontro da cultura mapuche com a escrita alfabética, como suporte que contém um conteúdo muito maior que as restritas informações que continham os passaportes de fronteira. Será também o primeiro modo de expressão escrita. Em carta enviada em 1860 ao seu aliado e amigo Calfucurá²²⁴, o *lonko* Mañil escreve:

Encontrando-me em guerra e querendo marchar convencido da justiça que tenho, e a fim de não restar-me dúvida em continuar com esta guerra, ou fazer a paz, resolvi consultar meu general Urquiza, e *fazer ir meu filho Quilapán de correio até tua casa*, suplicando-te que faças chegar ao general a carta em que vai a consulta. [...] A propósito *envio aberta a carta* para o general a fim de que, se estiver aí *meu filho mais novo, ele a leia para ti* [...].²²⁵

O antigo *werken* que levava as mensagens guardadas na memória, a qual incluía não apenas as palavras endereçadas, mas ainda os gestos que deviam acompanhá-las na hora da sua

²²³ Para maiores informações acerca dessa carta e das circunstâncias em que se deu tanto a entrega quanto o seu recebimento, cf. as notas de rodapé incluídas nas páginas 76-77 da obra de Contreras Painemal (2007).

²²⁴ Quilapán, filho de Mañil, passou parte da sua juventude nas terras de Calfucurá, do outro lado da cordilheira dos Andes, nas Salinas hoje pertencentes ao território argentino. O pai o enviara para que seguisse lá a sua formação e como garantia da aliança entre ambos os *lonko* (BENGOA, 1996).

²²⁵ “Encontrándome en guerra y queriendo marchar convencido de la justicia que tengo, y a fin de que no me quede duda para seguir esta guerra, o hacer la paz, he resuelto consultarme con mi general Urquiza, y *hacer marchar a mi hijo Quilapán de correo hasta su casa*, suplicándote pongas en manos del general la carta en que va la consulta. [...] A propósito *mando abierta la carta* para el general, a fin de que *si está mi concho Baigorria te la lea* [...]” (BENGOA, 1996, p. 99-100, grifos nossos).

“reprodução”, vai se transformando aos poucos em uma figura que, sem deixar de ser um mensageiro, carrega o conteúdo transmitido em papel escrito. São os filhos dos *lonko* que continuam, na maior parte das vezes, a cumprir a tarefa vital para a dinâmica social mapuche. Mas, instruídos por preceptores ocidentais contratados por seus pais, muitos deles exercem também o papel de intermediadores da participação dos *lonko* na cultura escrita, lendo as cartas. Note-se, de igual forma, que a carta enviada a Calfucurá tem por intenção explicar o envio de outra carta, que o *lonko* deveria endereçar a um general tido como amigo. Posso, então, entender que a introdução do modo de expressão epistolar significou o início de mudança não apenas no âmbito intercultural, mas ainda na esfera da própria sociedade mapuche.

São muitos os registros de cartas enviadas ou recebidas pelos *lonko*: entre eles, ou entre eles e generais, funcionários públicos e presidentes de ambas as repúblicas, chilena e argentina (MANQUILEF e GUEVARA, 1913; COÑA, 1936; BENGUA, 1996, 2002; PINTO RODRÍGUEZ, 2003; PAVEZ OJEDA, 2008). A carta de Mañil a Calfucurá, no entanto, se situa então dentro dos tempos da invasão. Antes, porém, a circulação da palavra continua na esfera estritamente intracultural, salvo na esfera dos parlamentos, e manifestando-se nos rituais como o *Guillatun*, o *We Tripantv* e o *Llellipun*, entre muitos outros. A vida mapuche está marcada pela solenidade que confere a tudo, por meio da palavra que nomeia. O *Recado* do poeta traz essas cerimônias datadas de longa idade à visibilidade que lhes fora negada.

Então, coincidindo com a virada do 21 ao 22 (*epu ka epu = meli, pigeken*) de junho do calendário ocidental, celebra-se o *We Tripantv*. É o início de um novo ciclo de produção, *de conversação com a Terra*. [...] Ano Novo. O sol deu um “passo de galo”, *kiñe trekan alka*, continuam dizendo nossos antigos, e as noites começarão lentamente a ficar menores cedendo seu tempo à luz. *Wvño trekatui pun*, a noite retrocede lentamente. Ya!, *zew mitray ta antv* / Já!, descansou o sol –dizem.²²⁶

Tempo de celebrar a chegada de um novo ciclo solar, é também tempo de conversar, como em tudo, com a Terra. Os antigos, nos diz o poeta, continuam a transmitir essas palavras a cada novo ano solar. Segue-se no *Recado* uma série de descrições sobre a festa, a qual se prolonga durante todo o dia 22 e está perpassada por pequenos rituais, todos mediados pela conversação e pela arte da palavra.

Faz-se *Llellipun* rogativa, do lado das árvores frutíferas. [...] No transcurso da manhã cada um se dá um tempo para caminhar pelo campo para *encontrar-se e conversar* com a natureza, as pessoas da comunidade, a água, [...], as pedras, [...], as nuvens. [...]

²²⁶ “Entonces, coincidiendo con el 21 al 22 (*epu ka epu=melí, pigeken*) de junio del calendario occidental, se celebra el *We Tripantv*. Es el inicio de un nuevo ciclo de producción, de conversación con la Tierra. [...] Año Nuevo. El sol dio un «paso de gallo», *kiñe trekan alka*, siguen diciendo nuestros antiguos, y las noches comenzarán a acortarse lentamente cediendo su tiempo a la luz. *Wvño trekatui pun*, la noche retrocede lentamente. Ya!, *zew mitray ta antv* / ¡Ya!, ha descansado el sol –dicen.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 55, grifos nossos).

De noite, na beira do fogão [...]. Há *conversação*, há *cantos*, *contos*, *adivinhações* e o *awarkuzen*, o jogo das favas.²²⁷

A vida cultural transcorre, após o contato, ainda pautada pela socialização feita em família e mediada pela Palavra. São tempos em que os *lof* ainda dispõem de grandes extensões territoriais, mantendo entre eles, contudo, vasta rede de comunicação oral. É comum, dessa maneira, que das celebrações acontecidas no seio dos grupos familiares venham participar parentes e amigos provindos de outros *lof*, em outras regiões do Wallmapu (BENGOA, 1996; PINTO RODRÍGUEZ, 2003).

Continuo e estabeleço, estrategicamente, neste momento, uma segunda linha imaginária, a qual começaria a se desenhar a partir da invasão da nascente nação chilena e iria até os dias atuais. Os acontecimentos iniciados em terras do Wallmapu na segunda metade do século XIX marcam um ponto de agulha em que se deve retomar o tecido de uma tradição agora reinventada. Entendo a tradição oral do povo Mapuche tanto como um processo de transmissão de histórias e conhecimentos quanto dos produtos desse mesmo processo (FRIEDEMANN, 1997). São falares que têm suas raízes em outros falares, os quais, ao virem se passando de pais para filhos por mais de uma geração posso considerar como uma nova tradição oral (FRIEDEMANN, 1997).

Esse ponto é particularmente importante porque interessa-me mostrar que há uma tradição na qual se refunda a literatura mapuche atual, da qual faz parte tanto a *oralitura* quanto o gesto do *nütram* exercido no *Recado* de Chihuailaf. Recomeça a tradição a se transmitir nos tempos da invasão, por sua vez baseada na outra tradição milenar. Trata-se da tradição do *we*, tempos do presente, refazendo-se a partir da tradição do *kuiñi*, tempos do remoto, ancestral. É o tempo do *we* o espaço em que operam as estratégias de retraditionalização que começam a se gestar há mais de 150 anos e que vão imprimir a variedade de formas de dizer que comporta a atual poesia mapuche.

Trata-se de uma narrativa refundada principalmente a partir das histórias contadas pelos *lonko* que voltavam da guerra de defesa em que se viram imersos (BENGOA, 1996). São histórias que perduraram na memória das famílias descendentes dos primeiros a ouvi-las e a logo transmiti-las aos seus filhos, netos, parentes. Conta Chihuailaf no *Recado*:

²²⁷ “Se hace *Llellipun* rogativa, al lado de los árboles frutales. [...] En el transcurso de la mañana cada cual se da el tiempo para salir a caminar por el campo para encontrarse y conversar con la naturaleza, la gente de la comunidad, el agua, [...], las piedras, [...], las nubes. [...]. En la noche, a orillas del fogón [...]. Hay *conversación*, hay *cantos*, *cuentos* y *adivanzas* y se juega *awarkuzen*, el juego de las habas.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 55-56, grifos dos vocábulos em castelhano nossos).

Dizem nossos mais velhos que, por volta dos últimos meses de 1881, na beira do rio Cautín, ocorreu um massacre de gente nossa que se opôs ao avanço das tropas chilenas. [...] Foi um dos últimos levantamentos liderados pelos *Lonko* da região do Llaima. Eles avançaram para destruir a fortificação que tinham levantado os conquistadores chilenos. De noite reuniu-se nossa gente na beira do rio Cautín. Ali, aguardaram o momento mais propício para atacar, mas foram “delatados”, dizem. Esta é uma história que os nossos mais velhos ainda contam.²²⁸

Mas também se trata essa tradição de uma narrativa que continua a se construir, sob diversos modos de expressão e em diversos suportes, ao longo das primeiras sete décadas do século XX. É a partir das duas tradições, feitas da justaposição progressiva e permanente dos elementos culturais próprios e daqueles provindos da cultura dominante, que se retomará a arte da palavra mapuche no mundo contemporâneo.

Nesse caminho de raciocínio recorro a uma publicação incluída na revista *Simpson 7*, na qual Kuralaf Nawel (1995) nos entrega uma compilação de poesia mapuche. No artigo, o autor realiza uma descrição do *We Tripantv*, do qual trato anteriormente, situando a palavra mapuche em meio a um cenário de festa e ritualização pela chegada do novo ano solar. Os textos que seguem à descrição, Nawel apresenta-os sem indicação de nova seção dentro da compilação. Todos eles obedecem, sem ressalvas, portanto, ao título *Poesia Mapuche*. A princípio tratam-se alguns deles, no entanto, não de poemas de autoria identificada, mas de antigos cantos, traduzidos ao castelhano por *kimche*, como Julian Weitra, Pascual Painemilla e outros.

Quando tem desaparecido um costume,
fica algo como um vazio.
É como se o fogo tivesse feito sua obra
destruidora
Antes na minha terra os mais velhos juntavam-se para
conversar e parlamentar²²⁹

²²⁸ “Dicen nuestros mayores que aproximadamente a finales de 1881, a orillas del río Cautín, ocurrió una matanza de gente nuestra que se opuso al avance de las tropas chilenas. [...] Fue uno de los últimos levantamientos liderados por los *Lonko* de la región del Llaima. Ellos avanzaron para destruir el fuerte que habían levantado los conquistadores chilenos. En la noche se reunió nuestra gente a orillas del río Cautín. Ahí aguardaron el momento más propicio para atacar, pero fueron «delatados», dicen. Esta es una historia que nuestros mayores todavía cuentan. (CHIHUAILAF, 2015, p. 69).

²²⁹ “Cuando ha desaparecido alguna costumbre, / queda como un vacío. / Es como si el fuego hubiera hecho su obra / destructora. / Antes en mi tierra los mayores se juntaban a / conversar y parlamentar.” (Transcrito por Nawel, 1995, p. 137). Ao comparar esta versão com duas outras, noto as mudanças operadas no processo da sua atualização no tempo. Em versão anterior à de Nawel (1995), o padre De Augusta (1910) transcreve: “Habiendo pasado los aconte- / cimientos, dejan como un / vacío, / Habiendo pasado, parecen como / desaparecidos por el fuego. / Los cuentos de mis mayores / finados, / Sus parlamentos.” (Transcrito por De Augusta, 1910, p. 383). No *Recado*, Chihuailaf faz dos versos referidos por Weitra parte da grande voz que compõe a mensagem entregue. Mas, nessa operação, revisita os versos, para trazê-los aos tempos atuais em que fabrica novas memórias para seu povo: “Cuando ha desaparecido alguna / *costumbre querida*, queda como un vacío / Es como si el fuego hubiera hecho su / obra destructora / Antes en mi tierra *los Lonko* que había / se juntaban a *conversar* y parlamentar.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 143, grifos nossos). Note-se o acréscimo do adjetivo “querido” para se referir ao costume de conversar; interessa ao poeta fazer esta marcação, por buscar a revalorização de um costume que pode ter diminuído. Por outro lado, em vez de usar o substantivo composto “mais velhos”, como o fazem os dois transcritores anteriores, o poeta opta por trazer o nome mapuche *Lonko*, em uma operação que busca retomar o

Os versos acima, referidos por Weitra ao padre Felix De Augusta (1910), são uma adaptação de um velho canto mapuche e falam da perda de um costume milenar: a conversação, a qual incluía a possibilidade de dialogar entre *peñi* e *lamgen* e, também, a de negociar, parlamentar, entre *lonko*. Chihuailaf os inclui no *Recado*, convidando a voz do *kimche* Weitra a participar do *nüttram* que encena. A operação de inclusão feita pelo poeta me permite escutar, entre as linhas que me apresenta, a cena do silenciamento da conversação milenar. A vivência de sentimentos de derrota e solidão, que fora escondida pela história oficial, volta à cena. O poeta permite o acontecimento em um momento em que o *nüttram* ao qual me convida versa sobre uma nova tentativa de dispersão, ocorrida quase um século depois de que Weitra referisse os versos ao padre De Augusta. Trata-se da promulgação de decreto-lei por parte da ditadura militar, o qual dispõe da possibilidade de inclusão de pessoas não mapuche dentro das *reducciones*, agora chamadas “comunidades”. A diferença encenada me permite compreender que, apesar do conteúdo desesperançado dos versos, a conversação milenar não acabou; apenas pode ter ficado aparentemente interrompida. É a visibilização de uma prática milenar que resiste a se extinguir ou perder funcionalidade. Pascual Painemilla é outro *kimche* que refere cantos a De Augusta, um dos quais Nawel (1995) também inclui na sua compilação na *Simpson 7*.

Por toda a terra passei,
 passei, companheiro.
 Não conheço as terras:
 Montenegro se chama o lugar, passei,
 Sauce Blanco se chama,
 Chol Chol se chama.
 No vigor do meu coração
 vim descansar.
 Na terra das macieiras.
 Voltei a parar
 nesta terra:
 Companheiro, companheiro,
 por todas as terras passei.²³⁰

O retrato da vida andarilha contida no canto se consegue por meio da encenação, mais uma vez, de uma conversação. O interlocutor simulado opera como alavanca que alimenta a

valor da própria língua. Por último, entre a versão de De Augusta e a de Nawel, o poeta prefere manter a distinção entre “conversar” e “parlamentar”, a qual fora feita no acréscimo que o segundo faz à versão do primeiro. Conversar e negociar como valores diferenciados. Essas operações me permitem entender, por outro lado, que o registro escrito também pode ser um produto de modificações ocorridas ao longo do tempo ou de pessoa a pessoa dentro de um mesmo tempo. As dicotomias questionadas. Observação: tanto De Augusta (1910) quanto Nawel (1995) usam a grafia Hueitra, mas eu opto pela forma Weitra, usada por Chihuailaf no *Recado* e no *De Sueños Azules y Contrasueños*.

²³⁰ “Por toda la tierra pasé, / pasé, compañero. / No conozco las tierras: / Montenegro se llama el lugar, / pasé, / Sauce Blanco se llama, / Chol Chol se llama. / En el vigor de mi corazón / vine a descansar. / En la tierra de los manzanos. / Volví a parar / a esta tierra: / Compañero, compañero, / por todas las tierras pasé.” (Transcrito por Nawel, 1995, p. 137).

possibilidade de a voz do canto afirmar que a sua vida viajante não o impediu de retornar ao seu lugar, pois parecem todos eles fazer parte do seu ser: “não conheço” diz o interlocutor, e a voz responde afirmando “passei”. Encontra-se presente nos versos um elemento fundamental da cultura mapuche: o *Tuwvn*, que é o espaço físico no qual se nasce, fundamento básico da família. Mas a ideia de “ter passado” implica outro conceito estreitamente ligado ao de *Tuwvn*, que é o de *Kvpalme*, “o laço sanguíneo que une a comunidade de irmãos, filhos todos da Mãe Terra, decididos a viver em grupo ocupando um determinado espaço territorial”, me diz Elicura Chihuailaf. O *Kvpalme* liga, assim, ao *Tuwvn*, pois nas terras onde há ou houve ascendentes ou descendentes sabe o mapuche que ele ou ela também viveu e vive.

São esses cantos transcritos em forma de versos, os primeiros passos de uma retomada da arte da palavra. Trata-se ainda do produto de um trabalho de recopilação escrita levado a cabo por um estudioso não mapuche. No entanto, posso atribuir a autoria a um coletivo alimentado pela tradição oral da qual são resgatados. Situo a De Augusta, enquanto compilador e organizador, em um lugar de mediador desses “informantes” na sua participação dentro da produção escrita (VIÑAO FRAGO, 1996). A autoria, no entanto, não é, no tempo em que eles acontecem, um assunto ainda relevante para a esfera da cultura mapuche. Ao discutir a partir dos pressupostos do *kimün* torna-se irrelevante, portanto, o ponto. O que me interessa é verificar que há uma produção que vai aos poucos imbricando entre a oralidade e a escrita as suas formas de expressão.

Começa nesse tempo, como dito, a reconstrução de uma tradição que assume a tarefa de renovar a arte da palavra que a constitui, visto ter se metamorfoseado o contexto em que ela circulara até esse momento como resultado da invasão. Mas os modos de transmissão ainda não têm sofrido mudanças. Continuam as histórias a circular de pais para filhos ou na voz dos *weipin* ou dos *weipifi*, sempre dentro do âmbito intracultural da família, geralmente na beira do fogão ou ao redor do *rewe*. Mas o seu conteúdo vai mudando. A transformação das histórias opera à medida que os espaços em que elas são ditas vão aos poucos diminuindo, devido ao avanço da pilhagem e ocupação dos seus territórios levada a cabo por chilenos e estrangeiros, amparados pela força militar posta em marcha pelo Estado chileno (NAHUEL PAN et al., 2013). Esse processo milenar incorpora, então, uma temática ligada em um primeiro momento à defesa da terra e, mais tarde, à luta pela sua recuperação.

O estreitamento do território físico de circulação provoca, contudo, uma expansão geográfica tanto das esferas discursivas da tradição quanto dos modos e sujeitos do seu endereçamento. Sem abandonar a esfera intracultural, os relatos da antiga tradição e das histórias do contato com os castelhanos, acrescidos agora de narrativas relativas à invasão, à

defesa e às negociações realizadas nesse contexto, começam a circular em uma esfera intercultural. Não se trata mais apenas de narrativas contadas e ouvidas entre gente mapuche, mas também de discursos endereçados a diversos tipos de interlocutores situados fora do âmbito da cultura própria.

Aos *peñi* e *lamgen* e às antigas autoridades castelhanas, então, se somam o Estado da nascente república do Chile, funcionários a serviço dele, missionários, colonos chilenos e estrangeiros e, em menor escala ainda, a opinião pública da sociedade dominante. O suporte da voz vai, por sua vez, misturando-se a formas escritas de dizer. São formas que, em um primeiro momento, como dito, corresponderão quase unicamente à carta. Mas, com o passar do tempo, irão os agenciadores da palavra mapuche se apropriando de outros suportes e modos de expressão como o boletim, o jornal, o artigo jornalístico, o manifesto, o livro etc. (BENGOA, 1996; PINTO RODRÍGUEZ, 2003; GUTIÉRREZ RÍOS, 2014).

Miscelânea de manchetes em Mapuexpress

14 de junho de 2016

KALÜL ÑIMIN, Hilando la memoria y dibujando el presente – obra de Teatro Mapuche del Colectivo Artístico Rumel Mulen

31 de maio de 2019

Concierto We Tripantu en el Teatro Municipal con Beatriz Pichi Malen y el Tenor Pehuenche

21 de março de 2017

Nütram en Tirúa el 24 de marzo: «criminalización de una lucha justa y necesaria»

Fontes disponíveis em: <https://www.mapuexpress.org/2016/06/14/kalul-nimin-hilando-la-memoria-y-dibujando-el-presente-obra-de-teatro-mapuche-del-colectivo-artistico-rumel-mulen/>; <https://www.mapuexpress.org/2019/05/31/concierto-we-tripantu-en-el-teatro-municipal-con-beatriz-pichi-malen-y-el-tenor-pehuenche/>; <https://www.mapuexpress.org/2017/03/21/nutram-en-tirua-el-24-de-marzo-criminalizacion-de-una-lucha-justa-y-necesaria/>.

Trata-se, portanto, de um fenômeno que comporta transformação e ao mesmo tempo continuidade, ou seja, a justaposição de eixos de produção, relativos às temáticas, aos modos de expressão e aos suportes de circulação. A retomada da tradição da arte da palavra, movida

agora pela produção de uma linguagem que não apenas se debruça sobre as feridas trazidas pela invasão, mas cria ainda um espaço discursivo capaz de reposicionar essa tradição dentro do novo cenário cultural (FOERSTER, 1999). Uma retomada que estará marcada pela contradição que implicará o fato de situar-se em uma posição de resistência, operada, no entanto, a partir da incorporação estratégica nos modos de circular da cultura nacional dominante²³¹.

Dessa maneira, a palavra será a ferramenta fundamental das lideranças mapuche para resistir aos constantes intentos de subjugação movidos pelo Estado chileno. À articulação de diversas estratégias, assimilação, integração, exclusão, pelas quais o Estado chileno tenta centrar as relações com o povo Mapuche na existência de um “conflito”, a resposta será a de um discurso centrado na recuperação daquilo que foi perdido por motivo da invasão. A resposta trará a necessidade da territorialização de uma voz única perante o Estado dominante (GARCÍA BARRERA, 2015). Essa voz unificada não implicará, no entanto, a uniformização das formas de dizer, a não ser na unicidade da busca pela explicitação da diferença cultural.

A busca pela visibilização da diferença cultural marca, então, a produção da palavra mapuche. A não uniformidade das formas de expressar essa busca mediante a palavra traz a marca da cultura em si: a pluralidade de vozes, produto da pluralidade de territórios e povos que conformam a cultura mapuche. A diáspora em direção aos grandes centros urbanos, mais tarde, somente potencializará uma forma de dizer que nunca foi uniforme. O hibridismo perpassa a arte da palavra mapuche, desde tempos remotos, tanto nas formas de dizer quanto nos seus suportes e temáticas. Se a voz se constitui em instrumento privilegiado de transmissão, ela se materializa, como visto, em rituais, cerimônias e costumes variados. A voz que transmite pode, também, portar uma singularidade que a faz variar, a depender do tipo de discurso, do seu conteúdo: se é histórico, espiritual, medicinal, do cotidiano etc.

Dessa maneira, a resistência cultural veiculada pela arte da palavra implicará, de igual forma, um contraponto aos estereótipos disseminados pela cultura dominante (MIGNOLO, 2003): à ideia anquilosada do guerreiro feroz, por exemplo, contrapor-se-á a imagem da ternura contida na cultura mapuche, inclusive ao fazer a guerra como meio de defesa daquilo que mais se preza.

²³¹ García Barrera (2015) refere-se ao que chama de “fases de recuperação do próprio”, ao tratar da narrativa da nação contida no discurso poético mapuche contemporâneo. Em um primeiro momento, a autora situa um tempo em que haveria integração à cultura nacional chilena. Entendo, após escutar o *Recado* de Chihuailaf e debruçar-me sobre a história vista pelo prisma do tempo do Wallmapu, tratar-se de apropriação, em vez de integração. O mapuche não chegou a se integrar completamente à sociedade dominante, mas sim foi incorporando elementos que lhe foram sendo funcionais dentro da esfera de pensamento próprio. A segunda fase se caracterizaria por uma posição de resistência, para logo entrar na terceira fase, a qual estaria marcada pelo desejo de desprendimento do pensamento da matriz colonial de poder. Nesse momento parece encontrar-se hoje a sociedade mapuche.

A luta pela defesa da nossa terra tem a ver com a ternura, diz nossa gente. [...] Não somos povos de guerreiros, mas –como filhas e filhos agradecidos– nos levantaremos para defender a dignidade de nossa Mãe Terra. Durante séculos temos ouvido o seu respirar; lutaremos para que não a continuem maltratando os winka –estão dizendo nossos mais velhos.²³²

Esse e muitos outros estereótipos serão revisados por operações de rasura, as quais fazem da arte da palavra uma instância de reconstrução. “A diversidade da beleza de uma cultura está explícita na maneira em que ela colhe as memórias dos seus ancestrais para situá-las na experiência de vida de forma a projetar o futuro, com todas as mudanças que isso implica”, me diz Elicura Chihuailaf. Estamos diante de um processo em que o poder da tradição se manifesta pela sua capacidade de se reinscrever a partir das condições em que o presente do retorno acontece, de tal forma que ela não corresponde a uma imagem monolítica muitas vezes repetida pelo discurso que a tem silenciado. Trata-se, pelo contrário, de um movimento que vai, pouco a pouco, negociando daqui e de lá, para reinscrever a variedade em que se constitui sua forma atual, de modo que, a partir dela, possa o povo Mapuche “tocar o futuro em seu lado de cá” (BHABHA, 1998).

A invasão perpetrada pelo neocolonialismo chileno significa a consolidação da usurpação da maior parte das terras do povo Mapuche. À dispersão trazida pela necessidade de muitas famílias migrarem aos centros urbanos, soma-se a nova realidade vivida no próprio Wallmapu, cujas extensas porções de terra, pertencentes aos *lof*, foram substituídas pela institucionalização da *reducción*²³³. Metonímia do processo de segregação e negação a que foi submetida, esse novo espaço, ainda que tenha significado a perda da fartura a que estava acostumada, foi

²³² “La lucha por la defensa de nuestra tierra tiene que ver con la ternura, dice nuestra gente. [...] No somos pueblos de guerreros, pero –como hijas e hijos agradecidos– nos levantaremos para defender la dignidad de nuestra Madre Tierra. Por siglos hemos oído su respirar; lucharemos para que no la sigan maltratando los winka –están diciendo nuestros mayores.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 117).

²³³ Sobre a instituição da *reducción* indígena no Chile, Calbucura (1996) afirma: “Em janeiro de 1883, o exército chileno ocupa militarmente a Araucanía. O Estado toma posse de um território de cerca de 90.000 quilômetros quadrados, decreta-se que as terras conquistadas são de propriedade fiscal. Com base nos princípios legais formulados em 1813, cria-se a ‘Comissão Radicadora de Indígenas’. Essa comissão se encarrega de confinar em reservas indígenas a população mapuche sobrevivente. No transcurso de 35 anos (1884-1919) uns 80.000 mapuche são confinados em umas 3.000 *reducciones* indígenas. Durante esse mesmo período são entregues mais de nove milhões de hectares a colonos estrangeiros e chilenos. Nas *reducciones* concentram-se conglomerados de mediano porte compostos de várias famílias sob uma estrutura hierarquizada. O cacique só detém o Título de Mercê, com o dever de dividir a terra entre as famílias.” (CALBUCURA, 1996, s/p, tradução nossa). No *Recado*, o poeta vai além e fala do significado dessa ação do Estado chileno: “O que significa uma *reducción*? Significa que muita gente nossa foi assaltada nos seus lares, castigada, torturada e transferida –‘realocada’– fora das suas paragens habituais; ou assassinada. Porque *reducción*, ‘privatização’, dizem alguns (privatizar –segundo o dicionário da língua castelhana– vem de privar: Destituir de alguma coisa; proibir ou dificultar; predominar; negar), é um conceito utilizado pelos Estados chileno e argentino desde meados do século XIX, e materializado no final dele. Contém o fato de que nosso povo foi reduzido, ‘realocado’, nas terras geralmente menos produtivas do nosso País Mapuche.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 25).

enfrentado pela sociedade mapuche como território não apenas de resistência, mas ainda de ressignificação da sua cultura²³⁴ (FOERSTER e MONTECINO, 1988; BENGOA, 1996, 2002; PINTO RODRÍGUEZ, 2003).

O Estado chileno reduziu o território físico mapuche, mediante a força aplicada pelas armas e pela institucionalidade. Mas não a capacidade de recuperar e ressignificar os estágios simbólicos, míticos e rituais da sua cultura ancestral, para refundar uma narrativa que, junto a esses estágios, inclui agora a própria contingência da pilhagem, enquanto obstáculo para recuperar e ressignificar (GARCÍA BARRERA, 2015). Os obstáculos postos ao desenvolvimento da palavra tornam-se, nas vozes, e agora também nas mãos hábeis dos novos *weipin*, *weipife*, *werken* e *ülkantufe*, matéria que faz da arte da palavra o melhor veículo de transmissão, conservação e renovação da ancestralidade. Uma ancestralidade mutante, em permanente atualização (ROJAS BOLLO, 2010).

A derrota implicará, assim, mais uma vez, uma retomada. E essa não demorará em acontecer: apenas 30 anos se passaram, para que, nas primeiras décadas do século XX as vozes do Wallmapu ressurgissem, em um primeiro momento, irrompendo no cenário da vida política da sociedade dominante. Na esfera intracultural, por outro lado, continua o movimento de transmissão da tradição ancestral, agora em fase de revisitação. A cultura adquire, assim, “a função de couraça frente à violência, à usurpação, à morte. É uma cultura que explica, que ensina, que racionaliza a pressão, violência, exploração da sociedade colonizadora” (BENGOA, 1996, p. 371). No *Recado*, escuto:

Nesse crítico período de confinamento em pequenos espaços chamados de redução, as transformações que sofremos permitiram o surgimento de nossas atuais comunidades. Também sentimos como a nossa cultura, lenta e paulatinamente, foi-se adaptando à nova forma de vida que nos impunham. A funcionalidade que encontraram dentro dos nossos costumes, os novos elementos que fomos incorporando permitiram reestabelecer mais uma vez o nosso ordenamento próprio.²³⁵

²³⁴ Este processo de ressignificação não implica a inexistência de conflitos ao interior do novo espaço reducional. Os terrenos eram muito pequenos para o grande número de famílias que deviam abrigar. “O que temos conseguido com a civilização que dizem ter-nos dado é viver apertados como o trigo em uma saca”, disse a respeito o *Lonko* Lorenzo Colipán (BENGOA, 1996, p. 325). Assim, documentos escritos por “defensores de indígenas”, designados pelo Governo hegemônico para administrar esses e outros tipos de conflitos aludem a numerosos casos de contendas entre os próprios membros do povo Mapuche. Para se ter uma ideia da dificuldade do convívio, basta ver os números: o primeiro *lonko* a receber um título de mercê foi Ancapi Ñancucho, a quem foram designados 880 hectares, os quais devia dividir entre ele e mais 98 pessoas pertencentes ao seu *lof* (BENGOA, 1996). Deve-se levar em conta, também, que o terreno não se destina apenas à construção de uma moradia, pois a maior parte do povo Mapuche da época vivia de um sistema de economia agrícola e pecuária. Não basta, então, ter terras para construir uma vivenda; são necessários campos para cultivo e para pastagem. Esse decréscimo nos terrenos de que dispunham ancestralmente não podia não criar conflitos ao interior dos próprios *lof* e entre eles.

²³⁵ “En este crítico período de arreducciónamiento las transformaciones que sufrimos permitieron el surgimiento de nuestras actuales comunidades. También sentimos cómo nuestra cultura, lenta y paulatinamente, se fue adaptando a la nueva forma de vida que nos imponían. La funcionalidad que encontraron al interior de nuestras

No novo cenário, os modos de expressão ancestrais ligados à narrativa continuam na esfera intracultural, dando conta da vida ritualística, mas ligados também à ideia de retraditionalização da cultura. Na esfera intercultural, a carta, os jornais, boletins informativos desenvolvem-se como os registros escritos dos modos de expressão ligados ao âmbito da comunicação presente nas lutas travadas contra o Estado e os interesses privados da sociedade dominante. Em um primeiro momento, que poderíamos considerar como a primeira metade do século XX, ainda que os recortes temporais sejam sempre complexos para tratar da arte da palavra mapuche, as manifestações escritas se misturam com a expressão poética, entendida como a palavra versificada. A continuação do canto ancestral é retomada como meio de expressão da palavra em luta desde os primeiros passos da reconstrução cultural. Trata-se de uma presença que parece infiltrar-se entre as linhas de um discurso público centrado maiormente na informação tanto acerca das ações reivindicatórias das diversas organizações que vão emergindo quanto das consequências repressivas por parte do Estado.

Nesse novo cenário, destaca, em relação ao espaço dado à palavra poética, *La voz de Arauco*, publicação do Centro de Estudantes *Nentuahin Mapu*. Além dos versos anônimos citados anteriormente e que falam do *winka* trapaceiro, que tem roubado tudo, aparece, em abril de 1940, o poema *Indio*, de Anselmo Quilaqueo²³⁶. Trata-se de uma composição em que, apesar de exortar-se a empatia do homem mapuche, a ele é enrostada a aceitação passiva do isolamento no qual se encontra.

Tu que sozinho compreendes
o sofrer de teu irmão
tu que tens sentido em tuas carnes a dor
dor agonizante, dor severa.
Ainda vives sob o jugo de ferro,
escravizado na miséria
com os filhos gemendo do teu lado
com os olhos chorosos pedindo o pão.²³⁷

São esses versos o registro de uma atividade de retomada levada a cabo pelas juventudes mapuche da época, tal como Leftraru²³⁸ o fizera nos tempos da luta contra os castelhanos. Há

costumbres, los nuevos elementos que fuimos incorporando permitieron restablecer, una vez más, nuestro ordenamiento propio.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 168).

²³⁶ Lembre-se de que, como dito anteriormente, esse poeta publicara, em 1939, o *Cancionero Araucano*, primeiro livro a ser inteiramente produzido e editado por um autor mapuche.

²³⁷ “Tú que solo comprendes / el sufrir de tu hermano / tú que has sentido en tus carnes el dolor / dolor / agonizante, dolor severo. / Aún vives en el yugo de hierro, / esclavizado en la miseria / con hijos gimiendo a tu lado / de ojos llorosos pidiéndote el pan.” (*La Voz de Arauco*, ano 2, N°8, p.3, Órgão do Frente Único Araucano de Chile. Temuco, 27 de abril de 1940. Disponível em *Memoria Mapuche* nas referências desta tese).

²³⁸ Figura lendária, Leftraru (Ave Veloz), ou Lautaro, como ficou conhecido na história do Chile, foi um dos líderes indiscutíveis da Guerra de Arauco. Após viver como cativo, a serviço das cavalariaças do Governador Pedro de Valdivia, desempenhou importante papel ao aplicar seus conhecimentos sobre a cultura do invasor em favor da

um movimento por parte dessa juventude, que se centra na conscientização do povo Mapuche não apenas acerca das condições adversas em que se encontra, mas também da retomada da luta como possibilidade de sair desse estágio. Mas as batalhas travadas ao longo da história do contato se transmutam em novas formas de lutar.

Irmão, teu filho chorando te mendiga o pão
 não permitas isso; trabalha e trabalha
 teu filho querido sangue do teu corpo,
 nos dias que vêm não mendigarás.
 Porque tu lhe deste a herança mais linda
 a herança segura que é a educação,
 mais tarde dirá a ele devo, a meu ancião pai,
 quem eu amo
 quem eu adoro com o coração.²³⁹

Estamos diante de um processo em que as armas são ampliadas e, ainda que em tempos posteriores e até os dias de hoje a luta armada tenha voltado a ser um dos caminhos de combate à repressão, neste momento parece disseminar-se, para além das famílias dos *lonko*, a ideia de que será a educação uma via segura de reconstrução da nação mapuche. Outros poetas contemporâneos de Quilaqueo, também publicados nos boletins das organizações que vão surgindo, trazem em suas composições a mesma ideia da retomada pela via da educação. Teodoberto Neculman, no poema *Galvarino Ñi Ilcantún*²⁴⁰, defende a necessidade de instrução, colocando-a inclusive como o único caminho a seguir, o qual significaria a aceitação de que, na esfera da sociedade dominante na qual se faz necessário inserir-se, o *kimün* contido na tradição ancestral não teria acolhida.

Nossos antigos
 conhecimentos já não têm valor
 Os jovens só sobrevivem.
 A ciência e o trabalho
 São preferíveis
 Por isso os Galvarinos²⁴¹

resistência mapuche. No tempo em que vivera junto aos castelhanos, Leftraru aprendeu as estratégias de guerra e deu informações fundamentais aos *lonko*, as quais incluíam a vulnerabilidade dos castelhanos (armaduras pesadas, inutilidade da pólvora em dias de chuva) e as vantagens de se utilizar modalidades de combate de origem hispânica, como armas e cavalos. Para mais informações, visitar: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-721.html#presentacion>.

²³⁹ “Hermano, tu hijo llorando te mendiga el pan / no permitas eso; trabaja y trabaja / tu hijo querido sangre de tu cuerpo, / en días que vienen no mendigarás. / Porque tú le has dado la herencia más linda / la herencia segura que es la educación, / más tarde dirá se lo debo a él, a mi anciano padre, / a quien yo le quiero / a quien yo le adoro con el corazón.” (*La Voz de Arauco*, ano 2, N°8, p.3, Órgão do Frente Único Araucano de Chile. Temuco, 27 de abril de 1940. Disponível em *Memoria Mapuche*, nas referências desta tese).

²⁴⁰ O título do poema de Neculman pode traduzir-se como *Galvarino, teu canto*.

²⁴¹ Guerreiro que foi cantado por Ercilla no poema épico *La Araucana*. A história tem mantido a imagem mítica desse *weichafe*, cujas mãos foram cortadas por ordem de um militar castelhano, que o capturara. A história conta que após este ato brutal, Galvarino volta a aparecer em combate, mas desta vez com facas amarradas nos cotos.

se souberem bem por onde ir
Deixarão de salvar
Os maus ladrões.²⁴²

Faço, no entanto, uma leitura que me permite compreender essa visão acerca do *kimiin* como uma estratégia que se funda na capacidade de observar e escutar as condições do contexto, para logo assumir posições. Não se pode perder de vista que se passou pouco mais da metade de um século desde a consolidação da invasão, que a sociedade mapuche fora dispersada pela força das armas e das instituições da sociedade dominante e que é essa sociedade o espaço em que circulam as condições econômicas que possibilitarão uma retomada. A economia mapuche, embora baseada na criação e comercialização de gado equino e bovino, fora devastada pelo roubo das terras, o qual redundara na impossibilidade da pastagem, fundamental para a manutenção da dinâmica econômica. Ao querer reconstruir a nação tornava-se imperioso para o mapuche aceitar as “regras do jogo” da sociedade hegemônica. A educação formal nos parâmetros ocidentais era a via a se tomar, mas continuava a ser o renascimento da cultura o motor que a alimentava. Os versos de Guillermo Igayman, do poema *Arauco*, assim diziam:

Mas logo haverá um Oriente
e virão novas estrelas;
e os condores soberbos dos Andes
mais acima levarão suas bravuras.
Haverá luz na montanha,
e a vida brilhará como centelha.
Nosso Arauco nascerá com novos brios.
Nova força,
novo alento
moverá o vermelho sangue de suas veias.
E lá em cima brilhará junto às rochas
a candeia mais prezada pela Ciência;
e no fundo dos vales
haverá vida, mais vigor e mais lenda.²⁴³

Encontram-se presentes nos versos elementos que constituirão, muitos anos mais tarde, a base da arte da palavra de Chihuailaf. Neles a reconquista da terra é valor fundamental para a

Assim, sua imagem funciona no poema como representação do guerreiro que resiste a render-se na época da retomada após a invasão.

²⁴² “Nuestros antiguos / conocimientos ya no tienen valor / Los jóvenes solo sobreviven / La ciencia y el trabajo / Son preferibles / Por eso los Galvarinos / si saben bien por donde ir / Dejarán de salvar / A los malos ladrones.” (*El Frente Araucano*, ano 1, N°5-6, p.6, Santiago, maio e junho de 1940. Disponível em *Memoria Mapuche* nas referências desta tese).

²⁴³ “Pero luego habrá un Oriente / y vendrán nuevas estrellas; / y los cóndores soberbios de los Andes más arriba irán llevando sus fierezas / Habrá luz en la montaña, / y la vida fulgirá como centella. / Nuestro Arauco nacerá con nuevos bríos. / Nueva fuerza, / nuevo aliento / moverá la roja sangre de sus venas. / Y allá arriba brillará junto a las rocas / la candela más preciosa de la Ciencia; / y en el fondo de los valles / habrá vida, más vigor y más leyenda.” (*Pelomtúe*, N°4, p.4, Órgão da Juventud Araucana. Maio de 1940. Disponível em *Memoria Mapuche* nas referências desta tese).

reconstrução e o ponto cardeal que traduz o tempo futuro é o Oriente, no qual se encontra o Azul que alimenta a vida espiritual do mapuche. Um dos elementos que traduzem a vida que será retomada é, precisamente, a arte da palavra, sintetizada na ideia de haver novamente “mais lenda”. O gênero, que posso entender como metonímia da narrativa contida na tradição, pode significar, também, e por outro lado, a possibilidade de refundar a “celebridade” de uma nação que gozou de fama e prestígio. A tarefa da fabricação das memórias do futuro do povo Mapuche levada a cabo por Chihuailaf estava então incubada nos primeiros poemas publicados após a derrota diante do Estado chileno.

Tratam-se esses poemas, contudo, de composições nas quais podem se ver marcas da cultura dominante, apesar do significado e do valor que têm como exercícios escritos de uma arte da palavra, ainda em tempos de derrota e dispersão. Mas as condições de produção às quais me refiro condicionam, também, uma maneira de ver-se, de representar-se, que está pautada pelo olhar da sociedade dominante. Em um plano vocabular nota-se a influência, salvo no poema de Neculman, desde os seus títulos: *Arauco*, *Índio*, nomes atribuídos desde fora e em relação assimétrica pelas instituições da sociedade dominante. As condições de produção não parecem suficientes para se chegar às opções que muitos anos mais tarde fará a cultura mapuche para nomear-se a si mesma. Em um plano composicional, também, verifico essas influências: apresentação dos versos em ordem a seguir determinado número de sílabas; os epítetos como “vermelho sangue”, que lhe dão aos versos um tom ocidental; o uso de expressões próprias da língua dominante, com quase nula presença da língua materna. A rima está presente nos versos do poema *Viejo Arauco*, de Antonio Painemal, mostrando a versificação pautada na lógica da língua castelhana ainda central no incursionar pela escrita da arte da palavra mapuche.

Enquanto ilumine o sol nesta terra
 teu heroico nome reviverá,
 tu conquistaste pendões na guerra
 que o mundo em paz te cantará.²⁴⁴

Na esteira dessas produções que se debatem entre a temática própria e as formas da cultura hegemônica, a poesia irá ocupando um lugar privilegiado de expressão da palavra mapuche. Por outro lado, os modos de expressão ligados à tradição ancestral, mantidos pela transmissão oral na vida cotidiana, ritualística e espiritual da esfera intracultural, se constituirão também em matéria imagética que alimentará em não poucas oportunidades a poesia. A encenação desses

²⁴⁴ “Mientras alumbre el sol en esta tierra / tu heroico nombre revivirá, / tú conquistaste pendones en la guerra / que el mundo en paz te cantará.” (*La Voz de Arauco*, ano 2, Nº8, p.3, Órgão do Frente Único Araucano de Chile. Temuco, 27 de abril de 1940. Disponível em *Memoria Mapuche* nas referências desta tese).

modos de expressão em versos que se apropriam das formas da poesia ocidental, para, ao mesmo tempo, alterá-las, imprimindo-lhes as marcas indelévels da língua mapuzugun e das formas de dizer ancestral.

A você falamos fogo ressuscitado
 que mentes e escondes teu verdadeiro rosto
 Vá!, vá embora e quebra a vara
 com que bates no nosso filho:
 Nos pulmões, no sangue, o coração
 Força maligna que espreitas em visão enganosa
 como uma raposa a mais, como qualquer *guairao*
 como cabeças voando, como *quilas* floridas
 que nos anunciam as tristezas
 Na fragrância de nossos remédios vá embora
 dizem as *Machi*, você que como um mau sonho está
 no anoitecer
 larga!, tira tua escuridão, olha que Azul
 é a luz da manhã
 E você, levante filho. Repetem-se as implorações
 nas paredes rochosas do céu
 e os guerreiros, despertam e vêm, já vêm²⁴⁵

Os versos acima, visibilizados no *Recado*, reproduzem de forma poética a realização do *Machitun*, “a ação, feita pela *Machi*, de sarar as doenças afugentando as energias nefastas causadoras delas”, me diz Chihuailaf. Pode-se neles ver a presença do *kalfv*, a cor azul, revestida de significação especial conferida pelo uso da maiúscula. As formas da conversação também estão presentes nos versos, os quais, como reprodução do ritual de cura, dão conta da presença do diálogo na ritualística ancestral. A poesia continuará, assim, a fazer parte de um discurso híbrido que, ao olhar do *kimiin*, não se deixa enquadrar em classificações que poderiam fazer dela uma expressão pertencente a um campo separado e autônomo.

Esse traço me interessa em particular, por constituir-se em uma característica que, ao perpassar toda a produção discursiva mapuche, alcança também os modos de expressão pelos quais se realizam operações de reflexão, de análise e de estudo a respeito não apenas da poesia, mas de todo o fazer cultural e social. O *nütram*, enquanto a arte da conversação centrada na habilidade de escutar, se constitui, assim, em um desses gestos híbridos próprios da cultura mapuche. Lembro que tento explicar de que maneira o *Recado* de Chihuailaf se traduz em um

²⁴⁵ “A ti hablamos fuego resucitado / que mientes y escondes tu verdadero rostro / ¡Ya!, ándate y quiebra la vara / con la que golpeas a nuestro hijo: / En los pulmones, en la sangre / el corazón / Fuerza maligna que acechas en visión engañosa / como un zorro más, como cualquier guairao / como cabezas volando, como quilas floridas / que nos anuncian las penas / En la fragancia de nuestros remedios ándate / dicen las *Machi*, tú que como un mal sueño estás / en el anohecer / ¡suelta!, quita tu oscuridad, mira que Azul / es la luz de la mañana / Y tú, levántate hijo. Se repiten los ruegos / en las paredes rocosas del cielo / y los guerreros, despiertan y vienen, ya vienen.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 79).

exercício de *nütram* e, portanto, em uma produção que contém uma gestualidade e um pensamento refundantes para a arte da palavra mapuche.

Por esse viés, trago à tona uma publicação da qual pouco tem se falado nos estudos tanto de literatura ou *oralitura* quanto do discurso público ou dos meios de comunicação mapuche. Trata-se do boletim *Mari Mari Peñi*, informativo do programa cultural *Monkü Küsobkien*. Estamos no primeiro lustro da década de 1980, plena ditadura militar. Chihuailaf iniciou a sua produção escrita de poemas, em impressão artesanal em um primeiro momento, conseguindo, depois, publicar seu segundo livro em uma editora de baixa circulação. Não estamos ainda no tempo em que se tornará um poeta conhecido, a ganhar importante prêmio e conseguir a publicação em editora com maior poder de circulação no âmbito nacional.

Após as publicações ocorridas na primeira metade do século, haverá um período de aparente inatividade escrita da arte da palavra, embora a voz da tradição ancestral continue a se fazer ouvir por meio dos discursos e documentos produzidos por deputados mapuche na cena política (GUTIÉRREZ, 2014). Esse aparente silêncio será rompido na década de 1970, na qual começam a circular os panfletos, modo de expressão que se mostrou o mais adequado para informar ou dialogar durante os protestos que mapuche e chilenos realizavam nas ruas das grandes cidades. Mas, quase terminando a década, aparecem duas publicações no estrangeiro: o *Boletín Informativo Mapuche*, na Inglaterra, o qual incluía contos e poemas em mapuzugun; e o *Boletín Amuleayñ*, na França, cujo objetivo era o de abordar a questão indígena “sem espaço para folclorismos”, pois esses, afirmavam, distorcem a realidade e ocultam os problemas (CHIHUAILAF A., 2005).

Nesse contexto, e no território do Chile, entre 1982 e 1985, um grupo de estudantes *williche*²⁴⁶ publica 11 números do boletim *Mari Mari Peñi*. Interessa-me mostrar como uma análise do seu conteúdo pode traduzir uma constante na produção da palavra mapuche, que talvez tenha início na segunda metade do século XX. Explico: como visto, a retomada constitui-se em um estado permanente da cultura mapuche, nada nela parece acabado, encerrado, mas sempre em processo de reinício. Todavia, esse parece ser o período em que posso localizar o reinício entendido como refundação, a qual irá, paulatina e crescentemente, implicando a retomada da predominância não necessariamente dos elementos ancestrais da cultura mapuche, os quais já vêm em muito sendo retomados, mas sim agora das formas de essa cultura se pensar.

²⁴⁶ *Williche* é o gentílico para o mapuche da zona sul do Wallmapu. Os estudantes que lideram a produção dos primeiros números do boletim são Olivia Llaituqueo, Jorge Cheuquián, Raul Rupailaf, Ponciano Rumián. Posteriormente a equipe será ampliada e a agrupação *Monkü Küsowayen*, que os unia, passará definitivamente a chamar-se *Monkü Küsobkien*.

Falo de um momento em que se inicia uma pugna entre a adesão às formas de reflexão e análise da cultura dominante e o desprendimento delas. Falo da cena cultural mapuche em que parece começar a criarem-se as condições para a busca por uma gestualidade e um pensamento próprios.

Traz o boletim uma constante nas publicações do discurso público mapuche: há uma variedade de modos de expressão e de temáticas a compô-lo. Mas o processo editorial vai apresentando uma mudança na sua concepção, a qual vai de uma linha editorial focada em aspectos culturais a um momento em que ela se alarga com a inclusão de questões de cunho político, na sua maioria ligadas à recuperação de terras e à rejeição de medidas econômicas implementadas pela ditadura militar, que pretendem o pagamento de impostos pela posse da terra. O objetivo mantém-se, do início ao fim da publicação, na comunicação intracultural, na difusão de valores e expressões da cultura *williche* e na retomada e conservação da cultura ancestral. Dois aspectos que me interessa destacar da publicação são a busca pela voz da fonte constituída no dizer dos mais velhos, como modo de colheita e reflexão acerca dos dados conseguidos; e, a disputa entre a recuperação das formas próprias e a presença de marcas da cultura dominante.

É nesse sentido que entendo a publicação como o registro de um fazer que anuncia, no que diz respeito à sua forma, o *Recado* de Chihuailaf, em um tempo mais próximo ao seu aparecimento no cenário nacional. Em que pese o endereçamento ainda não estar centrado na sociedade chilena em conjunto, no 3º número se inclui uma ilustração que mostra a sala da redação, com uma legenda que afirma estar o trabalho dedicado “aos irmãos camponeses e mapuche”. Há em outros momentos, similares alusões a esse segmento da sociedade chilena como destinatários, também, das lutas e reivindicações do povo Mapuche. O *Recado* se dirige aos chilenos e chilenas de carne e osso, entre os quais se incluiria o setor camponês do país. Em relação à gestualidade empregada para a colheita das informações, vê-se que não se recorre a fontes escritas, chanceladas pela academia ou pelo mercado, mas às histórias e conhecimentos de *kimche*²⁴⁷, os quais referem-nos por meio da oralidade, para logo serem transcritos. A gestualidade é a da conversação e ela mantém o tom da escrita em todos os números da publicação.

A disputa entre o próprio e o alheio se manifesta ainda nas contradições carregadas tanto na linguagem utilizada quanto nos documentos escolhidos para compor o boletim. Afirmam no 1º número ser uma publicação realizada a partir do mais autêntico saber da terra, o qual estaria

²⁴⁷ Estes *kimche* são chamados de *cultores* na publicação. Entre eles: Mercedes Gualamán, Viviana Lemuy, Almerinda Trafián, Anselmo Escobar e *lonko* das comunidades do sul do Wallmapu.

constituído pela riqueza cultural que homens e mulheres teriam mantido como herança dos antepassados. Não há dúvida de que isso se corrobora em diversas seções dedicadas à recuperação da língua, do saber medicinal, das narrativas contadas pelos mais velhos, mas nelas persistem expressões e textos que denotam ainda adesão às formas hegemônicas. O que me interessa, contudo, é compreender como essas formas vão sendo, ao longo do lustro, substituídas por conceitos que se ajustam à ação reivindicatória: a palavra “folclore” irá sendo relevada pela palavra “cultura”; textos que reforçam o estereótipo do guerreiro agressivo, como os clássicos versos de *La Araucana*²⁴⁸, irão sendo deixados de lado; as marcas da religiosidade ocidental serão questionadas, para dar lugar à espiritualidade e ritualística ancestrais.

A publicação inclui a transcrição de cantos tradicionais e algumas entradas de poesia, entre os quais destacam as décimas de Juan Catrilef:

Mas não lembra minha memória
 Porque fui descuidado
 E nunca deixei apontado
 O que contava minha vovozinha
 Hoje, eu digo a minha mãezinha
 Bonito falava o finado²⁴⁹

Chama atenção a valorização do escrito como marca de registro: a voz do poeta diz não lembrar devido ao descuido de não ter apontado as histórias ouvidas. A pugna entre a imensidão contida na memória e a possibilidade de conservação trazida pela escrita. Estamos, assim, em um momento de retomada que ainda se debate entre possibilidades de tornar visível a diferença silenciada: usando os métodos próprios à cultura dominante ou trazendo à tona os gestos encontrados nessa mesma diferença que se quer tornar visível. Um tempo em que a pugna entre os dois tempos históricos, da modernidade ocidental e o tempo do *kimüin*, começa a se tornar evidente. A voz do mapuche parece sair do lugar do subalterno que reclama ser ouvido e reconhecido para entrar em fase de agenciamento próprio. O momento em que a tradição do tempo do *we* do *kimüin* inicia a busca por uma identidade que lhe permita não apenas mostrar a diferença silenciada, mas ainda ser, viver e pensar essa diferença a partir dela mesma.

²⁴⁸ Anteriormente referido nesta tese, o poema épico de Alonso de Ercilla y Zúñiga mostrava a imagem do mapuche como um guerreiro feroz. Os versos mais difundidos pelas instituições de educação formal e pelas academias, assim como pela história oficial do Chile, são aqueles em que, precisamente, se reforça essa ideia. No Canto I, a voz do poema diz, ao descrever a terra mapuche e sua gente: “Chile, fértil provincia, y señalada / en la región antártica famosa, / de remotas naciones respetada / por fuerte, principal y poderosa, / la gente que produce es tan granada, / tan soberbia, gallarda y belicosa, / que no ha sido por rey jamás regida, / ni a extranjero dominio sometida.” (ERCILLA, 1974).

²⁴⁹ “Mas no recuerda mi memoria / porque fui descuidado / y nunca dejé anotado / lo que contaba mi abuelita / hoy le digo a mi mamita / bonito hablaba el fina’o.” (MONKÛ KOSUBKLEN, 1984; nas referências desta tese).

Duas décadas antes, Sebastián Queupul Quintramil publicara *Poemas mapuche en castellano*, um livro de poemas apresentados em língua mapuzugun e em castelhano. Trata-se da única publicação do poeta e nela pode-se apreciar o processo pelo qual passa a sua escrita, que “transita da tradição moderna da poesia em direção ao regresso à língua originária” (MORA CURRÍAO, 2013, p. 315). Na década seguinte, Chihuailaf inicia o caminho da sua escrita em um processo similar: em um primeiro momento, sujeito ainda às formas ocidentais, para logo, a partir da década de 1990, retomar a busca pelas formas próprias da sua cultura, pelas lembranças da sua infância e pelos estágios simbólicos que o levarão a autodefinir-se como *oralitor*.

Nesse gesto de retomada da tradição não são apenas os modos de expressão e as temáticas os quais sofrerão transformações. Os próprios agentes da palavra, sempre atentos a lançar mão dos novos gestos ao seu alcance, também operarão em mudanças. Os antigos *ülkantufe* passarão, em um primeiro instante, a ocupar o lugar de “mantenedores” da tradição, para logo, pouco a pouco, irem se transformando em poetas em cujos versos se fundará a nova tradição. Os *werken*, que levavam as mensagens guardadas na memória enquanto galopavam pelos campos do Wallmapu, irão se transfigurando em portadores de cartas escritas, editores de boletins e jornais, até chegar, nos alvares do novo milênio, aos digitadores de informações, basilares para a luta nas telas das *lan houses*.

O processo ininterrupto de retomada, iniciado há quase um século, afetarà, de igual forma, as gestualidades escriturais para o exercício da arte da palavra e a reflexão a respeito dela. Terminando o século, o poeta publica o seu *Recado confidencial a los chilenos*. Nele, em uma mistura de poeta e *werken*, convida-me a participar de uma conversação cujo principal objetivo é trazer à cena a diferença silenciada contida na sua história, que é também a história vista pelo povo Mapuche. Trata-se do começo de nova retomada: a construção da nação mapuche do século XXI, por meio da retomada e atualização da sua cultura, do seu pensamento, dos seus gestos e da sua poesia. Dessa poesia contemporânea trato a seguir. Na sequência, trato do exercício metaliterário levado a cabo por agentes mapuche, para encerrar esta Saudação tratando acerca do organismo interno do *nütram* como modo de expressão que comporta uma gestualidade própria.

2.2 Uma palavra de todas as partes: as tendências atuais da poesia

<i>Wallkepvle kvpay mi</i>	<i>De todas partes vinieron</i>	De todas as partes vieram
<i>kvmeke zomo Machi</i>	<i>tus buenas Machi</i>	tuas boas <i>Machi</i>
<i>ñi kvmeke wentrú Machi</i>	<i>mis buenos Machi</i>	meus bons <i>Machi</i>
<i>meli trokiñ Mapu mew</i>	<i>desde las cuatro tierras</i>	das quatro terras
<i>meli trokiñ ko mew</i>	<i>desde las cuatro aguas</i>	das quatro águas
<i>gillanzuguayu, pipiyeenew ñi</i>	<i>mediaremos, me están diciendo</i>	mediaremos, estão medizando
<i>pu newen</i>	<i>sus poderes</i>	seus poderes
<i>mi pu fvw kechi kalvl mew, mi</i>	<i>en tus nervios, en tus huesos</i>	nos teus nervos, nos teus ossos
<i>pu foro mew, mi mollfvñ mew</i>	<i>en tus venas</i>	nas tuas veias

(CHIHUAILAF, 2002, p. 86-87, tradução nossa)

Fragmento do poema *Para sanarte vine, me habló el Canelo*²⁵⁰, os versos trazem a diversidade constitutiva do povo Mapuche. No poema, Chihuailaf recria o seu reencontro com o fazer poético. Após ter esquecido o conselho dos mais velhos, adoecera, pois os seus pensamentos se afastaram do verdadeiro sentir do seu povo, metaforizado na imagem do *Canelo*, árvore “sagrada”, a qual vem para sará-lo. Os versos acima encenam a chegada da matéria necessária à retomada do caminho de cura em que se traduz o fazer poético. Mas a matéria pode, ou não, vir da sacralidade; pode estar também, por exemplo, na árvore que acolhe as lembranças do adolescente que frequenta o liceu, reimaginando os dias da infância já ida. Uma matéria que pode ser *mapu*, mas também pode ser *waria*. O fazer poético de Chihuailaf parece aproximar-se mais do primeiro espaço, mas a arte da palavra do seu povo se alimenta também do segundo. A figura que medeia o processo de cura é a/o *Machi*, máxima autoridade espiritual. E elas/eles se aproximam dos quatro cantos do Wallmapu, das quatro terras, das quatro águas, mas também de todas as urbes em que tem se vivido a diáspora mapuche. O poder de cura que operará no âmago do poeta provém da sua identidade, a qual é, na sua individualidade, apenas uma expressão da pluralidade que forma a cultura do seu povo.

²⁵⁰ “Para sanarte vine, me habló / el Árbol sagrado / Vé y recoge mis hojas, mis / semillas, me está diciendo / De todas partes vinieron / tus buenas Machi / mis buenos Machi / desde las cuatro Tierras / desde las cuatro aguas / mediaremos, me están diciendo / sus poderes / en tus nervios, en tus huesos / en tus venas / ¿O deseas acaso abandonar? / a nuestra gente? / Elevaré mis rogativas, le digo / Ay, mis pensamientos se apartaron / de los apacibles ríos / de mi corazón: / Piedra Transparente será éste / por mí, dijiste / Oo! Genechen, envíame tu aliento / tu resollar de aire poderoso / Éste va a ser cantor, dijiste / entregándome el caballo Azul / de la palabra / Hasta la Tierra de Arriba llegará / en tus Sueños / confundiendo al mensajero de / sus enemigos / Me oirá cuando hable desde / la savia de las plantas / y de las flores. Así dijiste / Mas yo quise olvidar el consejo / de las Ancianas / y de los Ancianos / por eso estoy enfermo ahora / Mis pensamientos se alejaron / de los apacibles Ríos / de tu Corazón / Mírame, estoy soñando que he / subido por tus hojas / La Cascada Azul de la mañana / vino a mojar mis labios / con sus aguas / Subí, subí con ellas, pero / me sujetó el murmullo / de los peces / Caminé luego sobre el aroma / de los bosques / Después bailé. En él estaba / colgado mi poder / Las buenas Visiones y los buenos / Sueños lo rodeaban / Lloré entonces, abrazado / por el espíritu de mi Canelo.” (CHIHUAILAF, 2002, p. 87-89-91).

Diversas maneiras de viver que perpassam, como temos visto, a história do povo Mapuche. E a fabricação das memórias do futuro por meio da arte da palavra também está atravessada por elas. O discurso poético como categoria específica não é o cerne do exercício de escuta que venho realizando por meio da construção desta tese. O *Recado* do poeta se constitui um convite à conversação nos termos do *niüttram*. E, ao seguir os traços desse modo de expressão milenar, embora os atualize de variadas formas, mantém nele a marca do seu hibridismo. As temáticas se imbricam em uma variedade de expressões do dizer, uma das quais é a poesia. A poesia serve de igual forma, então, à retomada do pensamento que se pretende trazer. Tudo feito por meio de uma gestualidade que também é recuperada do silêncio: o próprio *Recado* enquanto *niüttram*. “A reconstrução das matrizes culturais, de uns pensares e sentires e habitares em e com a vida, não estão esgotados, regeneram-se cotidianamente”, está me dizendo Adriana Paredes Pinda.

Há também poesia, então, no *Recado* de Chihuailaf. Um dizer poético que é expressão tanto da própria voz quanto das muitas outras vozes que, junto à sua, formam a mensagem que devo escutar. A compreensão dessas vozes, o exercício de escuta delas otimizado, requer o conhecimento das dinâmicas e dos valores estético-literários que carregam e pelos quais se pautam. Não tento, contudo, me debruçar exaustivamente sobre elas, pois a escuta está centrada no valor do pensamento e da gestualidade operantes no *Recado*. E no conteúdo da mensagem que busca o diálogo com a chilenidade profunda, ao tempo em que visibiliza a diferença silenciada. Necessário, se faz, no entanto, que apresente um panorama da atividade literária mapuche contemporânea. Assim, poder-se-á compreender a força das palavras trazidas pelo poeta e a natureza refundante da conversação à qual nos convida.

Como temos visto até agora, a arte da palavra esteve presente desde tempos imemoriais na vida do povo Mapuche. Na consolidação da invasão perpetrada pelo Estado chileno, ela irá ganhando espaços de visibilidade que se tornarão cada vez maiores. Tratam-se as primeiras aparições de registros de *ül*, cantos ancestrais, recolhidos pela voz de *kimche* em publicações organizadas geralmente por sujeitos não mapuche. Concomitantemente a esse processo, no entanto, aparecem textos poéticos em pequenos espaços de boletins e jornais criados pelas diversas organizações para a difusão das suas atividades e pensamento. Com o tempo, passará a poesia a ser o centro de publicações de menor circulação como livros de poemas e cancionários.

A autoria mapuche vai abrangendo tanto a produção quanto a edição dessas publicações. Nos últimos anos da década de 1970, Chihuailaf produz um livro de poemas, *El invierno y su imagen*, cuja edição mimeografada o próprio poeta realiza. Pouco mais de uma década depois,

Leonel Lienlaf ganha importante prêmio e dá à poesia mapuche uma visibilidade nunca conseguida, até esse momento, na esfera da cultura dominante. Dois anos antes, em 1987, aparece a publicação *Nepegñe Peñi Nepegñe*, uma compilação de poesia mapuche levada a cabo pelo dramaturgo chileno Juan Radrigan²⁵¹. Embora não seja produto de um agenciamento inteiramente mapuche, importa-me a publicação, por se situar dentro de um cenário em que a agência mapuche está em pleno movimento de retomada. Inclui textos de poetas que há um bom tempo vêm produzindo arte da palavra. Nesse mesmo período, refiro-me às últimas décadas do século, ocorrem os dois encontros antes mencionados nesta tese, ambos organizados por Chihuailaf: o *Zugutrawvn*, Encontro na Palavra, que reúne escritores mapuche e chilenos, em 1990; e o *Taller de Escritores en Lenguas Indígenas Suramérica*, em 1997.

Quase finalizando a década seguinte, nos alvares do novo milênio, o poeta publica o seu *Recado*. É o tempo de refundação de uma produção da arte da palavra, a qual, segundo o que entendo dos registros de Mora Curriao (2013), alcançaria na segunda década do novo milênio o número aproximado de 70 autores mapuche em circulação. “O mapuche tem convivido com a escrita alfabética por quase dois séculos, fazendo-a finalmente sua de fato e de direito”, está me dizendo Jaime Huenun, para quem o número de expoentes dessa palavra poética escrita supera, hoje, a centena.

Em que pese a diversidade que caracteriza as produções, há nelas alguns traços presentes na sua grande maioria. O primeiro desses rasgos diz relação com o fato de todos os autores, independentemente das suas escolhas estético-literárias, ocuparem o lugar de enunciação a partir da consciência explícita da sua identidade, da sua diferença. Esse parece ser o elemento central da arte da palavra atual: a necessidade de enunciar-se a partir da sua filiação mapuche (MORA CURRIAO, 2013).

²⁵¹ O livro traz na sua capa o título em mapuzugun, seguido da sua tradução para o castelhano, a qual seria em português: Desperta, irmão desperta. Trata-se, como dito na sua apresentação, do resultado de um labor de colaboração e compromisso de Radrigan com a causa do povo Mapuche e dos marginalizados do Chile. O livro contém produções de poetas como Domingo Colicoy, Pedro Alonso Retamal, Juan Elias Necul, Lorenzo Aillapán, Jose Santos Inaicheo e o mencionado Sebastián Queupul, além de um conjunto de poemas recolhidos de antigos livros dos primeiros colonizadores da cidade de Valdivia, no sul do Chile, por três estudantes da Universidad Austral de Chile. Excetuando-se o caso do poema epígrafe de Domingo Colicoy, cuja autoria se registra no corpo textual, todos os demais nomes dos autores somente são explicitados no sumário, o qual, seguindo a prática mais comum nas publicações de língua castelhana, encontra-se ao final do livro. O trabalho de recopilação de Radrigan também não é explicitado a não ser na apresentação, pois o título impresso na capa nas duas línguas é seguido da frase nominal “Poesia Mapuche”. Parece tratar-se de uma publicação em que a figura autoral, enquanto voz individualizada, ainda cede espaço à voz coletiva. O mapuzugun, por sua vez, se faz presente nas formas em que o fará na poesia mapuche atual: poemas escritos inteiramente nesse idioma, poemas escritos em duas versões, mapuzugun-castelhano, poemas em que a língua da terra irrompe em meio à expressão castelhana. Ao final dos poemas, apresentam-se pequenos glossários, em um movimento claro de aproximação dos leitores não falantes do mapuzugun. Cf. o *link* para a leitura do livro nas referências desta tese.

Constitui-se a centralidade desse traço em uma retomada, pois, até algum tempo atrás, na década de 1980, ainda se registravam publicações nas quais a identidade mapuche dos seus autores não é nomeada (MORA CURRIO, 2013). A explicitação da diferença implica, portanto, operações de negociação próprias ao fazer na fronteira. Assim, da mesma maneira em que a base da sua economia vai aos poucos incorporando elementos trazidos pelos castelhanos, o fazer da arte da palavra deverá encontrar uma maneira de se expressar que, sem ser o fiel espelho das formas antigas de dizer, tampouco seja uma “cópia” das formas próprias da cultura dominante. Mas também não será uma simples mistura dessas. Trata-se de um processo no qual o domínio exercido pela sociedade hegemônica é posto em xeque, ao sofrer deslocamentos que o reposicionam em um lugar simétrico e às vezes secundário em relação às formas e gestos da cultura cuja diferença se pretende visibilizar. Não importa, por momentos, o lugar que ocupem os elementos ocidentais, a não ser que o objetivo seja o de explicitar ou insinuar, o fato de as assimetrias terem sido, pelo menos nos jogos da esfera da palavra, desestabilizadas. O que está em cena é a construção de outra maneira de dizer.

Uma diferença, no entanto, visibilizada por meio de formas singulares de expressão, mas todas constituídas a partir de uma experiência poética nascida da vivência de uma situação de fronteira. Sigo, então, e apoiado no raciocínio de Mora Currio (2013), um caminho que me permita organizar, de alguma maneira, essa pluralidade. Consiste ele em uma primeira separação de dois aspectos que, em conjunto, podem me ajudar a compreender as tendências atuais da arte da palavra mapuche, na sua expressão poética. Esclareço que a separação obedece apenas a uma estratégia que de alguma maneira me ajude a “organizar” o pensamento. Ela não ocorrerá, no entanto, a rigor. No andar das minhas palavras, pode-se ver que se trata de aspectos que se imbricam entre si.

O primeiro dos aspectos está relacionado ao âmbito da negociação que levam a cabo os poetas com a cultura dominante. Duas arestas marcam a esfera da transação: uma delas ligada a questões idiomáticas, e a outra, às escolhas sintáticas. O segundo aspecto tem a ver, por sua vez, com o grau de adesão à própria diferença que se quer retomar, e que estaria a princípio contida na Fonte da ancestralidade. Isto é, à posição em que os autores se colocam, enquanto enunciadore, frente à cultura mapuche “tradicional”: entre a vivência na *waria* e a vida na *mapu*, parece haver maior ou menor aproximação com a Fonte em que se constitui a tradição recebida dos mais velhos. Imbricam-se eles, como dito, fazendo com que deva compreender, por exemplo, os movimentos de ida e volta que realiza um poeta como Aniñir, o qual negocia entre as formas da cultura dominante e a sua cultura de origem ao mesmo tempo em que

desestabiliza a ideia de uma origem, ao trazer a sua vivência de mapuche nascido e criado em um bairro periférico de Santiago.

Por outro lado, para levar a cabo uma operação de recorte que me permita trabalhar com um número restrito de autores, tomo como referência o material contido no próprio *Recado* de Chihuilaf. Os autores aos quais me refiro aparecem, de uma ou outra forma, compondo a voz da mensagem que traz o poeta: de alguns há versos de alguma maneira revisitados; de outros, pensamentos, dizeres, frases. Os textos poéticos trazidos por mim, no entanto, são retirados de outras publicações, pois reservo a opção por aqueles que compõem o *Recado* para a terceira parte, quando trago a Mensagem desta tese.

Começo, então, pelo exercício de negociações em que se baseia a produção da arte da palavra hoje, a qual não se trata de uma opção, mas da única saída que parece possível, se não se quiser ficar preso “na lápide fixa da memória” (BHABHA, 1998) ou na cópia malfeita daquilo que não se é, não se quer, nem se pode ser. A fronteira é o lugar que determina o encontro no desconhecimento, o qual, por sua vez, não tem implicado, como não poderia ser, um caminhar totalmente autônomo, independente, “imune”. O poeta sabe disso e assim o expressa no *Recado*, ao falar do *Zugutrawvn* que organizara há quase uma década:

Conhecemo-nos tão pouco! Ainda que recentemente, como se fosse em sonhos?, temos realizado também ocasionais Encontros que têm se transformado em uma só maneira de olharmo-nos um pouco mais de perto e que –desculpando-nos mutuamente esta espécie de conformismo– pelo menos têm evidenciado a enorme distância na qual nos encontramos mapuche e chilenos, inclusive dentro da mesma geografia –campos e cidades– que, sim, “compartimos”, fato, este último, que inclusive na negação tem nos influenciado (em ambas as direções, claro). Como tentar compreender tudo isso?²⁵²

A pergunta pode ser retórica, pois as escolhas parecem feitas: uma forma de tentar compreender tudo isso é a nomeação da diferença, e essa se dá por meio da arte da palavra, feita de poesia, feita de *nütram*. E a palavra que se faz poesia nasce produto de todas as operações que implicarão o fazer fronteiro.

Três conceitos de origem indígena me auxiliam na compreensão tanto das operações quanto dos produtos da negociação ocorrida na fronteira entre dois tempos diferenciados, entre

²⁵² “¡Nos conocemos tan poco! Aunque recientemente, ¿Cómo en sueños?, hemos efectuado también ocasionales Encuentros que se han convertido solo en un mirarnos desde más cerca y que –disculpándonos mutuamente esta especie de conformidad– al menos han evidenciado la enorme distancia en la que nos encontramos mapuche y chilenos, aun en la misma geografía –campos y ciudades– que sí «compartimos», hecho este último, que incluso en la negación nos ha influenciado (en ambas direcciones, claro). ¿Cómo intentar comprender todo eso?” (CHIHUAILAF, 2015, p. 10).

duas esferas culturais diversas. Rivera Cusicanqui²⁵³ (2010, 2018) trabalha com o conceito de *lo ch'ixi*, o qual se refere a uma cor produto da justaposição de duas cores opostas ou colocadas em posições contrastantes. Não se trata da mistura entre elas, mas do resultado de pôr e sobrepor pequenos pontos tanto de uma quanto da outra sobre uma mesma superfície. O resultado não é a presença de uma nem da outra, mas a formação de uma terceira cor. As duas cores, assim, se confundem na percepção de quem as olha, sem chegar a misturar-se completamente (RIVERA CUSICANQUI, 2010). Trata-se da lógica do terceiro incluído, algo que é e não é ao mesmo tempo.

O que me interessa da operação de retomada que Cusicanqui (2010) faz do conceito *aymara*²⁵⁴ é o contraste que a socióloga realiza com outro conceito, muito similar, mas radicalmente afastado dele, se o olharmos sob um ponto de vista que inclua as implicações políticas que há não somente no processo de encontro/desencontro entre culturas, mas ainda, e principalmente, na maneira em que se reflete sobre ele. Trata-se, segundo Cusicanqui (2010, 2018), de um heterônimo, do qual infiro que, na verdade, estou diante do mesmo termo que carrega, por força do mal uso, uma semântica diversa: *chhixi* seria a variante do terceiro incluído. E a variedade se dá, precisamente, pelo fato de ser uma variante que comporta uma noção não confrontadora da história na qual e por meio da qual se chega a esse estágio cultural. Sendo *lo ch'ixi* uma noção altamente operativa, a qual carrega uma potência criadora a partir de uma identidade questionadora do seu lugar, a ideia de *chhixi* não é mais do que a constatação de uma identidade “imposta” sob a égide de uma dominação que não chega a questionar-se.

Graciela Huinao²⁵⁵ é uma das poetisas cujas vozes compõem o Sonho que Chihuailaf encena e do qual trato na Apresentação, ao falar do valor do *pewma* na sua *oralitura*. Vejamos

²⁵³ O nome vem de uma pedra que possui estas cores. Sobre este conceito, afirma a socióloga: “Aprendi a palavra *ch'ixi* da boca do escultor *aymara* Victor Zapana, quem me explicava quais animais saem dessas pedras e por que são animais poderosos. Disse-me então ‘*ch'ixinakax utxiwa*’, quer dizer, existem, certamente, as entidades *ch'ixis*, que são poderosas porque são indeterminadas, porque não são brancas nem pretas, são as duas coisas ao mesmo tempo. A serpente é de cima e ao mesmo tempo de baixo; é masculina e feminina; não pertence nem ao céu nem à terra, mas habita ambos os espaços, como chuva ou como rio subterrâneo, como raio ou como filão da mina. Ele mencionou também que esses são os animais que nos servem “na defesa da maldade dos nossos inimigos”. E com tecido *ch'ixi* se faz a *q'urawa* – *honda andina* (espécie de estilingue) que continua se usando nos bloqueios das estradas no altiplano–, porque a *q'urawa* é também *ch'iq'a ch'ankha*, está feita de fios torcidos ao contrário; muitos objetos rituais se fazem com lã torcida ao contrário.” (CUSICANQUI, 2018, p. 79-80, parêntese nosso).

²⁵⁴ O idioma *aymara* é a principal língua pertencente às línguas *aimaraicas*. Este idioma é falado em diversas variantes, pelo povo Aymara na Bolívia, no Peru e no norte da Argentina e do Chile.

²⁵⁵ Narradora e poeta, foi a primeira mulher indígena a entrar na Academia Chilena de la Lengua. Escritora urbana, migrante do sul do Chile para Santiago. Escreve em língua castelhana. Mas seu livro *Walinto* (2001) foi reeditado em 2009 nas línguas mapuzugun, castelhana e inglesa. O livro leva o nome da sua cidade natal. “Quando fui convidada a fazer parte da Academia, perguntei-me: o que eu vou fazer ali? Mas logo soube: iria ocupá-la como um espaço de visibilidade do mapuzugun e da poesia do meu povo”, está me dizendo Graciela Huinao.

as marcas da negociação presentes no seguinte poema da sua autoria, publicado na edição do livro *Hilando en la memoria: 7 mujeres mapuche*, sob sua organização.

SALMO 1492

NUNCA FOMOS
O POVO ASSINALADO
MAS MATAM-NOS
EM SINAL DA CRUZ.²⁵⁶

A forma do poema, seus cortes, o verso livre, o jogo da polissemia contido nos sentidos tomados da ação de “assinalar” e da expressão derivada dela, se correspondem com padrões poéticos ocidentais. Huinao escreve em castelhano para logo traduzir os seus poemas ao mapuzugun, mediante auxílio de outra pessoa, pois não é falante da língua. Mas a significação do idioma, cujos sons carrega na memória das vozes dos seus pais, que o falavam, manifesta-se pelo conteúdo das palavras ditas/escritas. A língua da terra não se faz presente nas palavras, mas sim na denúncia irônica que elas manifestam. O sujeito do qual se fala pertence à cultura dominante. O salmo, gênero ocidental ligado à ação evangelizadora é transformado pela voz do poema, a qual sintetiza a verdadeira história da dominação, não mais silenciada, no seu título: o número que o designa remete ao ano em que irrompe a Modernidade no tempo do Abya-Yala. A hierarquia é revertida, para criar um espaço em que a 1ª pessoa plural representa o sujeito da diferença, sendo ele quem fala, ao tempo em que o sujeito do qual se fala, “eles”, vislumbrado pela desinência do verbo “matar”, ocupa lugar no poema apenas para ser desestabilizado pela ironia que desvela a contradição das suas operações. Trata-se de um poema mapuche, mas não de um *ül* tradicional, o gênero pelo qual os antepassados cantam. Contudo, também não é um poema que se possa ler como se fosse um produto poético ocidental. *Salmo 1492* é um *poema-ül* nascido na vivência fronteiriça de Huinao.

Um segundo conceito que pode me auxiliar na compreensão da poesia nascida da negociação na fronteira é o de Nepantla, retomado por Gloria Anzaldúa²⁵⁷ (2016) da língua

²⁵⁶ “NUNCA FUIAMOS / EL PUEBLO SEÑALADO / PERO NOS MATAN / EN SEÑAL DE LA CRUZ.” (HUINAO, FALABELLA, RAMAY, 2006, p. 30).

²⁵⁷ A autora retoma esse termo dos tempos de Aztlán, a terra de origem. Essa terra mítica aparece em todos os relatos dos dois tempos históricos, antes e depois do contato com os castelhanos. “Durante o primeiro povoamento das Américas, os primeiros habitantes chegaram atravessando o estreito de Bering e foram descendo a pé em direção ao sul, atravessando todo o continente. Os restos mais antigos de presença humana estão no que hoje constituem os Estados Unidos –restos dos índios antigos, antepassados dos Chicanos– encontraram-se no Texas e tem-se calculado em torno de 35 mil anos a.C. No sudoeste dos Estados Unidos arqueólogos descobriram acampamentos datados de 20 mil anos pertencentes aos índios que ocupavam permanentemente o sudoeste ou se deslocavam por ele. O Sudoeste, Aztlán –a terra das garças reais, a terra da brancura, o paradisíaco lugar de origem dos astecas. No ano 10 mil a.C., os descendentes do povo Cochise originário migraram para o lugar que hoje é o México e a América Central, transformando-se nos antepassados diretos de muitos dos mexicanos. (A cultura Cochise do Sudoeste é a cultura mãe dos astecas. As línguas uto-astecas originam-se na língua do povo Cochise).

náhuatl²⁵⁸. Refere-se o conceito a um “desestado”, um estar situado em um desgarramento entre opções; não há estabilidade, a não ser a do estar em um estado de permanente transição. Sair de uma cultura para entrar em outra, ao mesmo tempo em que se está, concomitantemente, nas duas, ou em mais de duas, de acordo com a vivência de Anzaldúa (2016). Trata-se de um devir que se materializa no próprio ato de criar-se e que tem como resultado o processo de transmutar-se. “Quando escrevo é como se estivesse esculpindo ossos. É como se estivesse criando meu próprio rosto, meu próprio coração”, está me dizendo Gloria Anzaldúa.

Leonel Lienlaf também está presente no *Recado*. No seu premiado livro, o poeta *williche* publica *Pasos sobre tu rostro*:

Mãe, sobre teu rosto, com um
traje desconhecido
apareceu o murmúlo da água.
Todas as lembranças presentes
envolviam esse som
e algo me olhou.
Eu era um tronco formado
por milhares de faces
que saíam do teu rosto.
Pelo tronco caminhei através
de centenas de gerações
sofrendo, rindo,
e vi uma cruz que cortava a
minha cabeça
e vi uma espada que me benzia
antes da minha morte.
Sou o tronco, mãe
aquele que arde
no fogo de nossa *ruka*.²⁵⁹

Em um caminho inverso à operação criadora de Huinao, Lienlaf pensa e escreve seus poemas em mapuzugun²⁶⁰, para logo traduzir a sua própria voz ao castelhano. O processo de esculpir-se a si mesmo, à medida que escreve, é a matéria que, implicitamente, dá substância

Os astecas, termo em língua nahuatl para nomear o povo de Aztlán, abandonaram o sudoeste no ano 1168 de nossa era.” (ANZALDUA, 2016, p. 43). Note-se que a autora fala de Sudoeste, enquanto no México os relatos referem-se a Aztlán como a terra situada no Norte, pois o ponto de referência dela não se encontra no centro do território mexicano, mas em território estadunidense.

²⁵⁸ Idioma dos *mexicas*, *aztecas* e *nahuas*, o *náhuatl* é a segunda língua mais falada no México. Muitos outros grupos que coabitavam a península do Iucatã e Mesoamérica falavam essa língua. Muitos vocábulos provindos dela têm sido incorporados ao espanhol e desse ao português: tomate, chocolate, abacate, coioote são exemplos desses empréstimos linguísticos.

²⁵⁹ “Madre, sobre tu rostro, con un / traje desconocido / apareció el murmullo del agua. / Todos los / recuerdos presentes / envolvían ese sonido / y algo me miró. / Yo era un tronco formado / por miles de caras / que salían de tu rostro. / Por el tronco caminé a través / de cientos de generaciones / sufriendo, riendo, / y vi una cruz que me cortaba la / cabeza / y vi una espada que me bendecía / antes de mi muerte. / Soy el tronco, madre / el que arde / en el fuego de nuestra ruka.” (LIENLAF, 1989, poema disponível em: <https://poesiapapuche.wordpress.com/antologia-2/leonel-lienlaf/>).

²⁶⁰ Para ouvir *Pasos sobre tu rostro* em língua mapuzugun e na voz do poeta, acessar: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/canto-y-poesia-mapuche--0/audio/>.

ao poema. A transmutação entre mundos opera em esferas intraculturais, através de gerações cujas dores e alegrias se fundem no rosto do poeta. Uma mudança, no entanto, opera pelo agir da cultura hegemônica: a cruz e a espada, metonímias da guerra ofensiva e da guerra defensiva, as duas frentes da dominação. O intento de ceifar a cultura se defronta com a plasticidade da Terra e da sua gente: o rosto não é mais apenas a face que reflete a ancestralidade, mas o tronco, alimento do fogo que, no espaço central do *lof*, mantém viva a tradição.

A consciência da nova mestiça, trazida por Anzaldúa (2016) em diálogo com o conceito de quinta raça, mestiça, de José Vasconcelos²⁶¹, consegue-se pela via da vivência do *Nepantla*, mas também pela introjeção da ideia da necessidade de se superar o estágio de oposição em relação à cultura dominante. O poema de Lienlaf não refuta a “autoridade” que tentou e vem tentando ceifar as suas formas de expressão, mas sim opta por situar-se em outro lugar, que não a margem oposta; uma terceira margem (ANZALDÚA, 2016): a consciência da voz poética de não ser mais corpo submisso nem corpo cerceado, mas um novo corpo que aquece e se nutre na e da sua cultura.

O terceiro conceito que me auxilia no processo de compreensão das formas de negociação das quais se vale a criação poética atual provém da própria cultura mapuche. Falo da ideia do *champurria*, uma forma de “dar conta da complexidade da terra média que ocupa o falante mapuche, ‘um pão feito de dois cereais, de trigo com centeio’”, está me dizendo Jaime Huenun. Uma ideia que muda a depender do olhar, da perspectiva a partir da qual é visto. Parece-me, obviamente, o conceito mais adequado para uma aproximação com a poesia mapuche atual. Mas, como no *Recado* de Chihuailaf, a sua compreensão exige de mim deslocamentos na forma de ler e de escutar não apenas a produção poética, mas ainda as formas pelas quais ela opta para pensar-se a si mesma.

O *champurria* associa-se àquilo que não é puro, que não corresponde totalmente à origem da qual se espera ser reflexo. No vocabulário do sul do Chile, o verbo *champurrar* alude ao ato

²⁶¹ Vasconcelos trata deste conceito no Livro *La Raza Cósmica*, publicado em Madri em 1925. “Se a América Latina não fosse mais do que outra Espanha, no mesmo grau em que os Estados Unidos são outra Inglaterra, então a velha luta das duas estirpes não faria mais do que repetir seus episódios na terra mais vasta, e um dos dois rivais acabaria por impor-se e chegaria a prevalecer. Mas não é esta a lei natural dos choques, nem na mecânica nem na vida. A oposição e a luta, particularmente quando elas se deslocam ao campo do espírito, servem para definir melhor os contrários, para levar cada um deles à cúspide do seu destino, e, finalmente, para somá-los em uma comum e vitoriosa superação.” (VASCONCELOS, 1925, s/p). Para ter acesso ao prólogo desta obra, no qual se resume o conceito, cf.: <http://www.filosofia.org/aut/001/razacos.htm>. O que interessa a Anzaldúa (2016) é a natureza inclusiva desse conceito, o qual, contrariamente ao conceito de raça cunhado na modernidade europeia, valoriza a mistura: “Na confluência de dois ou mais correntes genéticas, com cromossomos que ‘pulam de uma para outra’ continuamente, esta mescla de raças, mais do que resultar no aparecimento de seres inferiores, proporciona uma descendência híbrida, uma espécie mutável e mais dúctil com uma reserva genética rica.” (ANZALDÚA, 2016, p. 133).

de falar “mal” um idioma, o qual se relaciona especificamente ao fato de misturar ou entremear a língua com palavras de outro idioma. O Estado chileno aspirou desde o início da sua independência à constituição de uma sociedade, de uma nação que se pautasse pelos modos, costumes, ideias das metrópoles europeias. Tudo que não servisse à concretização desse ideal foi visto como portador de “sujeira”, a qual devia ser escondida, silenciada para não aparecerem os evidentes traços que formavam e formam a realidade plural. *Champurria* seria, portanto, uma marca negativa também presente nas formas de dizer dos grupos marginalizados. Uma palavra não pura, não castiça, não acorde com os critérios adotados pelas academias e círculos literários ligados às esferas de poder.

As movimentações da produção escritural mapuche atual, no entanto, têm se valido do conceito para reconfigurar a sua semântica e o seu potencial operativo. “Os mapuche nos visualizamos nesse dever constante, perguntando-nos sobre as identidades mesmas, transformando-as, habitando essa fronteira”, me diz Daniela Catrileo, em uma demonstração do estado de Nepantla em que se vive. Cabe, assim, na qualidade *champurria* da arte da palavra mapuche atual uma multiplicidade de estilos, os quais podem ir da escrita mais ligada à Fonte ancestral até a produção mais transcultural, hiperligada a diversas outras culturas, entre as quais a cultura chilena hegemônica.

O processo de *champurrar* a palavra pode me auxiliar, portanto, na compreensão da dinâmica que opera a partir do segundo aspecto relacionado às tendências atuais da poesia mapuche. O primeiro deles, lembremos, associa-se às formas de negociação pelas quais se opta na posição fronteiriça que se ocupa. O segundo, à maneira e ao grau em que os autores se aproximam ou se alimentam da Fonte ancestral contida nas palavras dos mais velhos: as formas de enfrentar sua relação com a cultura mapuche (MORA CURRIAO, 2013).

Neste momento, lanço mão do conceito de *oralitura*, para, a partir dele, pensar em três tendências da poesia mapuche atual. Duas delas estariam, a princípio, ligadas à Fonte ancestral, à tradição mais presente na *mapu*; isso não quer dizer, necessariamente, que todos os seus expoentes se compreendam ou se declarem *oralitores*. Entretanto, a Fonte marca uma presença por meio da simbologia marcante das palavras dos mais velhos, do Oriente como ponto cardeal mais favorável, dos *pewma* ou visões como instâncias criadoras de futuro, o mapuzugun como língua de expressão, ao lado do castelhano. A primeira dessas tendências é produto, no entanto, de um processo que os leva a fazer o caminho do ocidental moderno em direção à Fonte. Chihuailaf, expoente desse percurso, inicia sua escrita, como dito, mais ligado às formas ocidentais de dizer. Sua primeira produção impressa, *El invierno y su imagen*, por exemplo, é um exercício reflexivo e experimental acerca das formas que o próprio suporte livro pode

adquirir (HUENUN, 2015). Logo irá refazer o caminho de volta e a vivência encontra-se retratada no poema com cujos versos começo esta seção. Outros autores como Adriana Paredes Pinda, Bernardo Colipán e Juan Paulo Huirimilla fazem um percurso similar, embora os dois últimos não se considerem *oralitores* (MORA CURRIO, 2013).

A segunda tendência parece desenhada a partir de uma proposta de produção poética que parte de uma visão de mundo e de uma estética ligadas à própria cultura, e que se expressa, primeiro, na língua mapuzugun, para depois passar o seu resultado ao castelhano, em uma operação de autotradução. Entre seus expoentes encontram-se Lienlaf e outros autores como Lorenzo Aillapán, Maria Teresa Panchillo, Ricardo Loncón, Erwin Quintupil, Jaqueline Caniguan, Carlos Levi, Graciela Huinao e Faumelisa Manquepillán (MORA CURRIO, 2013). São autores próximos da tradição oral mapuche e a maioria deles se reconhece como *oralitor*. Essa última afirmação não pode ser entendida de maneira categórica, como nada pode na esfera do *kimün* e do *champurria*. Huinao e Manquepillán, por exemplo, não são falantes do mapuzugun, mas operam a partir da vivência que a memória do falar de outros, parentes e sujeitos próximos, lhes proporciona. São afetos construídos de memórias individuais, mas também coletivas, os que constroem essa relação.

Alguns deles, como Panchillo, realizam, entre muitas outras, uma operação de retomada de figuras fundamentais para a constituição de uma ideia de nação mapuche: heróis dos tempos da chegada dos castelhanos e outros da tradição reiniciada na época da invasão do Estado chileno. Assim, no poema *Lefxaru* (Lautaro), publicado no livro *Hilando en la memoria*, Panchillo diz:

E lutaremos igual a ti
Sabemos que para ti
Só a luta faz sentido
Não uma poesia infantil
Escrita em um momento emocionante
Nem uma promessa nos dias dolorosos
Essas coisas são pequenas demais
Para um homem como tu.
Quando uma guerra arde para todos
Não se pode falar mais nada...
Lutaremos sem claudicar
Está dizendo uma voz na ocupação de uma rádio
Será tua mensagem que volta
E nos chama da cidade
Que não chegaste no teu último combate.²⁶²

²⁶² “Y lucharemos como tú / Sabemos que para ti / Sólo la lucha tiene sentido / No una poesía infantil / Escrita en un momento emocionante / Ni una promesa en los días dolorosos / Esas cosas son demasiado pocas / Para un hombre como tú. / Cuando una guerra arde para todos / No se puede hablar nada más... / Lucharemos sin claudicar / Está diciendo una voz en una toma de radio / Será tu mensaje que vuelve / Y nos llama desde la ciudad / Que no llegaste en tu último combate.” (HUINAO, FALABELLA, RAMAY, 2006, p. 71).

A recuperação da figura mítica da guerra contra os castelhanos se faz de tal forma que a torna presente hoje. Os efeitos do real são as marcas que denotam a vida atual: a ocupação de uma rádio, que será veículo das notícias sobre o combate, como antes o *werken* carregava a mensagem que falava do *malón*²⁶³. A poesia cobra sentido enquanto instrumento de luta, a mesma batalha que o herói de antanho travou contra os intentos de dominação. A palavra que vem nas histórias mantidas de geração em geração invoca a força da tradição para a continuação da resistência.

A terceira tendência, porém, encontra-se em um campo de ação mais afastado da ideia da *oralitura* e mais ligado ao conceito da vivência *champurria*. São poetas que assumem a poesia moderna e a sua condição de poetas no sentido ocidental do termo, para dar-lhe uma significação especial a partir da sua vida na fronteira. A ideia do espaço fronteiro torna-se mais abrangente. Não se refere apenas a uma geografia estritamente física, mas sim a uma geografia dos afetos, das fronteiras que, perto ou longe das linhas que dividem territórios por meio da confecção de mapas e leis, se estabelecem mediante mecanismos de segregação que operam no seio da sociedade hegemônica. Mas isso também no próprio seio da sociedade mapuche que se desenvolve há muito nas grandes urbes. Trata-se de fronteiras salvas diariamente no âmbito político, social, cultural, simbólico em que se confrontam dois mundos que devem viver em um só corpo. Assumem esses poetas a sua condição de artistas da palavra situados não à margem da sociedade dominante, mas em uma margem própria que os diferencia. A diferença, ancorada na sua filiação mapuche, recolhem-na e incorporam como um produto recebido não pela vivência, mas pelo processo de recuperação (MORA CURRIO, 2013).

Essa recuperação, no entanto, na maior parte das vezes, se consegue por meio da escuta das palavras dos mais velhos que vivem junto a eles na *waria*, mas também pela escuta atenta da fala e dos posicionamentos dos *kimche*, dos *weichafe*, dos *lonko* e dos outros poetas, que se

²⁶³ De Augusta (1916) define o *malón* como um assalto: “*malókontun*, tr., hacer a alguno un malón en su casa, para saquearla. || —w, s., guerrilla, correría para saquear las casas o llevarse animales. || —*ñman*, tr. 2.», rodear (los animales de otro) en un malón, o sea por orden del receptor; v. g.: —*ñmarjen ñi kullñ* (Me) rodearon y llevaron mis animales con el fin de quedarse con ellos. || —*tun*, n., dar un malón.” (DE AUGUSTA, 1916, p. 129). Em tempos de guerra, a expressão é usada no sentido de uma acometida, um ataque repentino. Bengoa (1996) registra documentos em que *lonko* se referem a esse tipo de ações contrárias às tropas castelhanas. A carta que o *lonko* Domingo Melín escreve ao capitão de amigos Luis Barra é exemplo da frequência com que acontecem estes ataques: “...não poderão dizer que em nenhum *malón* que têm feito os *arribanos* haverão me visto antes eu freando os índios e aconselhando eles e por esse motivo anda padecendo eu e toda minha família em que eu mando que nos demais nada tenho o que fazer não podem dizer que minha gente em nada tenha ofendido o governo” (BENGOA, 1996, p. 200, tradução nossa). A tradução que faço ao português se atém à norma ortográfica do português apenas em parte. Busco mantê-la o mais próxima possível da original, a qual está escrita em uma variante afastada dessa norma em castelhano. Interessante é notar como, em que pese o desconhecimento dessa norma, não desiste o *lonko* de usar a escrita como um meio efetivo de comunicação com um agente da cultura dominante.

mobilizam como agenciadores da palavra mapuche em todo o território do Chile e do Wallmapu. Autores como Jaime Huenun, Sonia Caicheo, Cesar Millahueique, Bernardo Colipán, Jose Treiguel e Juan Paulo Huirimilla, expoentes dessa tendência, estão, portanto, de alguma maneira ligados à Fonte da *oralitura*, embora percorram caminhos diversos para a concretização da sua poesia. “De uma ou outra maneira todos estamos habitados por vozes que não são as ‘originariamente nossas’, mas existe um lugar no nosso íntimo no qual uma coisa e outra encontram-se tão imbricadas que separá-las equivaleria a violentar o ser que as leva dentro e ao qual elas constituem”, me diz Bernardo Colipán. Este poeta *williche* publica, no seu livro *Arco de interrogaciones*, o poema *Arco del retorno*.

Meus parentes não lembram o nome da praça
 onde fizeram um retrato
 junto ao cavalo do fotógrafo.
 Quem caminha em torno de si mesmo volta sempre ao seu próprio giro.
 Mas meus parentes já não voltam
 ao momento
 retratado em sépia em 1950,
 como eu não posso
 banhar-me duas vezes nas mesmas águas.²⁶⁴

O andar expresso por Lienlaf em *Pasos sobre tu rostro* constitui-se um transmutar-se sobre si mesmo, mas operando com base nas vivências proporcionadas por uma ligação umbilical com a própria cultura. A presença do diverso hegemônico aparece apenas para significar o atropelo infligido, mas o poeta reverte o acometimento em uma instância para cooptar o que pode haver de mais valioso na cultura invasora: não se trata nem da espada nem da cruz, mas da palavra. A língua da qual não se fala, mas que se encontra presente no poema pelo modo em que se expressa para ganhar poder de circulação, necessária ao ato de trazer a história silenciada. A voz do poeta não está morta, mas sim transmutada em seu favor. Os versos de Colipán, porém, refletem uma vivência diversa da diferença trazida pelo poema de Lienlaf. O percurso de reconstrução da memória se inicia pela dificuldade de recuperação das lembranças dos seus parentes. O exercício da rememoração é feito de fragmentos, mas os elementos que podem compô-la pertencem à sociedade dominante: a fotografia em sépia pela

²⁶⁴ “Mis parientes no recuerdan el nombre de la plaza / en donde se retrataron / junto al caballo del fotógrafo. / Quien camina en torno a sí mismo vuelve siempre a su propio giro. / Pero mis parientes ya no vuelven / al momento / retratado en sepia en 1950, / como yo no puedo / bañarme dos veces en las mismas aguas. / Pero ¿a qué altura / de nuestro punto de partida / se encuentra nuestro corazón? / Sólo lo que amamos verdaderamente permanece, / el resto es escoria. / Y también como ellos un día / perderemos la cuenta / de las vueltas que dimos en torno / a nosotros mismos / para conocer el camino / de regreso. / Sólo el tiempo dirá si el fundamento / de lo que fuimos / siguió siendo el mismo.” (COLIPÁN, 2004, disponível em: <http://www.letras.mysite.com/bc180504.htm>).

qual se paga, feita na praça, ao lado de um cavalo, imagem costumeira das cidades do Chile. A época à qual remontam as lembranças não é mais a da invasão, mas outra bastante posterior. A cena que se quer recuperar reflete a vida que se leva na *waria*: de pai *williche* e mãe descendente de portugueses, a voz de Colipán é a lírica da lembrança de uma vida citadina.

Figura 3 - Tañi Kuku Isolina / Tañi Laku Pedro



Fonte – Sebastián Calfuqueo. Disponível em: <https://sebastiancalfuqueo.com/>.

Talvez o caso mais extremo e singular do desarraigo e arraigo em que se manifesta essa tendência seja o de David Aníñir, poeta mapuche urbano, *mapurbe* nas suas próprias palavras. *Mapurbe* é o poema que publica no seu livro *Venganza a raíz* e que sintetiza o extremo ao qual chega a produção poética deste “mapuche de cimento”.

Somos mapuche de concreto
Debaixo do asfalto dorme nossa mãe
Explorada por um cafetão.

Nascemos na *merdópole* por culpa do abutre cantor
Nascemos em padarias para que nos coma a maldição

Somos filhos de lavadeiras, padeiros, feirantes e camelôs
Somos daqueles que restamos em poucas partes

O mercado da mão de obra
Obra nossas vidas
E nos cobra²⁶⁵

Mapurbe é ao mesmo tempo, então, título do poema e conceito criado por Aníñir para sintetizar uma estética que tenta retratar as consequências da diáspora levadas ao extremo. Um

²⁶⁵ “Somos mapuche de hormigón / Debajo del asfalto duerme nuestra madre / Explotada por un cabrón. / Nacimos en la mierdópolis por culpa del buitres 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” (ANÍÑIR, 2004. Disponível em: <http://www.letras.mysite.com/da220907.htm>).

poeta que cria *mapuchemas*, os quais nascem de uma experiência afastada da sociedade idílica negada por Chihuailaf, mas de alguma maneira por ele mesmo referendada na sua particular vivência na casa familiar. Uma poesia surgida de uma infância em cuja casa não havia jardim, muito menos um *canelo*²⁶⁶. O jogo poético criado por Aniñir dá conta de um cenário em que os elementos da tradição e os da cultura dominante parecem perder a sua medida, desfigurarem-se até um ponto, no entanto, em que sendo então uma nova e dura realidade, ainda podem refletir a sombra daquilo que há muito foram. Os neologismos impregnam, então, não somente os versos, mas também todo o seu fazer poético de novas significações: *flaitedungun*, *santiagóniko*, *mapurbe*, *odiokracia*²⁶⁷ etc. Estamos diante da visibilização de uma cena que denuncia uma situação de exploração, mas também questiona a manutenção de uma tradição que não mais se sustenta apenas pela Fonte contida na *mapu*. A *waria*, com toda a sua complexa brutalidade, é também fonte para a fabricação das memórias futuras da pluralidade do povo Mapuche. Um espaço que ainda se nutre e no qual também cabem, no entanto, os símbolos da tradição.

Mãe, velha mapuche, exilada da história
 Filha do meu povo amável
 Do sul chegaste para parir-nos
 Um circuito elétrico rachou teu ventre
 E assim nascemos gritando aos miseráveis
Marri chi weu!!!!

²⁶⁶ No seu poema *Extravios*, publicado no livro *Perrimontun*, Maribel Mora Curriao desvela uma vivência similar à de Aniñir; uma poesia que nasce da sua conexão com a identidade mapuche, mas cuja vivência está afastada dos elementos simbólicos da Fonte ancestral. O *canelo*, ou, mais precisamente a sua ausência física constitui-se um desses elementos, trazidos como referência desse desarraigo: “Eu não tive um *canelo* junto a minha casa / Nem minha mãe interpretou visões / Quando abri os olhos as mulheres / Cuspam o fogo para espantar males / Rebelde aos *guillatunes* nunca quis / Dançar ao sol nem à manhã.” (MORA CURRILAO, fragmento retirado de GARCÍA BARRERA, 2016, p. 147).

²⁶⁷ Tratam-se todos de neologismos, difíceis de tradução, pois produto da justaposição de ideias por vezes muito particulares da variante castelhana do Chile, refletindo, em alguns casos, uma idiossincrasia bastante singular. Em vez de traduzi-los, portanto, opto por uma explicação que resulte de alguma maneira em uma aproximação do leitor brasileiro à ideia que tenta se passar pela voz do poeta Aniñir. *Flaitedungun* talvez seja o mais particular de todos: uma mistura do substantivo *dungun*, que significa “língua” em mapuzugun; e *flaite*, adjetivo de cunho pejorativo usado pelas classes médias e altas para referirem-se aos membros das classes populares, mas geralmente ligado a uma marginalidade infratora, à drogadição ou ao tráfico de drogas, mas também, por extensão, a um sujeito que “não vá vestido de acordo ao que essas classes mais favorecidas consideram adequado” etc. São muitas as nuances que carrega esse qualificativo. Aniñir cria-o para nomear a variante linguística do mapuche das grandes cidades, geralmente em convívio com as classes populares chilenas. *Mapurbe*, como explicado, é uma justaposição de “mapuche” e “urbe”, ou seja, o sujeito mapuche nascido e criado no concreto da grande cidade. *Santiagóniko* vem do gentílico *santiaguino* com o qual se chamam os nascidos na capital do Chile; o jogo, neste caso, trata-se de uma paródia que altera o sufixo para denotar a “agonia” que implica viver em uma metrópole automatizada, acelerada, desigual e discriminadora. *Odiokracia* é o nome com o qual batiza a editora artesanal pela qual ele autoeditou o seu primeiro livro; paródia novamente que pretende mostrar que, longe de uma democracia, o que se vive na capital do país é o exercício cotidiano de driblar o ódio. Note-se, nos dois últimos neologismos a substituição da letra C por um K, em referência à língua mapuzugun, cujos códigos alfabéticos criados há pouco a incorporam como som frequente na reprodução fonética dessa língua.

Em linguagem lactante.²⁶⁸

O livro *Venganza a raíz*, no qual Aníñir inaugura a sua estética *mapurbe*, inicia com um *Llëllipun*, uma “rogativa” com a qual se abrem algumas atividades ritualísticas como o *We Tripantv*. O gesto que implica abrir um livro carregado de neologismos desestabilizadores da ideia de “a tradição” com uma rogativa escrita inteiramente em mapuzugun implica valorar a espiritualidade ancestral, visto tratar-se o gênero de uma forma de solicitar energia boa, de agradecer e, ao mesmo tempo, explicitar uma resistência cultural à barreira imposta aos não falantes do mapuzugun, em especial aos membros da sociedade *winka* (ECHEVERRIA, 2014).

Digo especialmente, pois o gesto carrega também a visibilização de uma realidade da diáspora mapuche: aquela maioria que vive agora na cidade capital, constituindo-se de gerações muito posteriores àquelas que chegaram após a invasão e que não falam mais a “língua lactante”. Uma língua que resiste a ficar totalmente ausente, incrustando-se nos neologismos criados por Aníñir, fazendo da língua dominante um idioma *escorado* (ROJAS BOLLO, 2010), mas também fazendo-se presente na sua forma tradicional, não revisitada, no grito recuperado dos *lonko* que resistiram desde o início do contato com os castelhanos até os tempos da invasão do Estado chileno: *marri chi weu!* Mil vezes venceremos!

Em um diálogo intertextual, Aníñir também escreve seu poema à figura mítica do guerreiro Lefxaru. Os versos, no entanto, levam por título o nome vindo das relações fronteiriças: *Lautaro*.

Ciberlautaro cavalgas neste tempo Tecno-Metal
Teu cavalo trota na rede
As rédeas são um fio terra
Que te permitem avançar
Feito um *werkén* eletrônico
De coração *elek* –trincado

Lautaro
Montado sobre este bicudo sistema
Cavalgas na noite
Pirateando sem medo o meio
Teclando cérebros e consciências
Passando batido na rede.²⁶⁹

²⁶⁸ “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 weu!!!!* / En lenguaje lactante.” (ANIÑIR, 2004, disponível na página: <http://www.letras.mysite.com/da220907.htm>).

²⁶⁹ “Ciberlautaro cabalgas en este tiempo Tecno-Metal / Tu caballo trota en la red / Las riendas son un cable a tierra / Que te permiten avanzar / Como un *werkén* electrónico / De corazón *elek* –trizado / Lautaro / Montado sobre este peludo sistema / Cavalgas en la noche / Pirateando sin miedo el medio / Chateando cerebros y consciencias / Pasando piola en la red.” (ANIÑIR, 2004, disponível na página: <http://www.letras.mysite.com/da220907.htm>).

A luta segue seu curso e nele os sentidos se reconfiguram, abrindo espaço a renovadas agências e estratégias. As marcas do plural no poema de Panchillo (lutaremos, sabemos) singularizam-se, agora, como representação do isolamento que se vive no meio da urbe. O cavalo é elemento fundamental da representação do herói mítico, pois foi Lautaro o introdutor desse animal e das vantagens que ele significou para a resistência mapuche. Hoje, no entanto, a cavalgada se virtualiza: o mensageiro *mapurbe* não navega, mas cavalga na rede. A apropriação da tecnologia estrangeira continua a acontecer marcada pelos costumes próprios. A guerra é feita de palavras, as quais circulam “batidas” na rede. A palavra vale-se do meio eletrônico como suporte, para expressar uma vivência que se leva entre o tecno e o trincado. Longe da *mapu*, a Fonte continua horizonte para a luta de renovação que se trava na *waria*.

A força da poesia e da agência de Chihuailaf estão, assim, presentes na maioria dos fazeres poéticos mapuche na contemporaneidade. A presença da Fonte, mesmo que no afastamento que dela possa se expressar, a faz ponto de referência para a arte da palavra hoje. Assim, tanto pela via da afirmação quanto pelo caminho de certa negação ou questionamento; produto da marca de uma vivência ou do trabalho de recuperação, a Fonte encontra-se presente como vetor do fazer poético, da criação mapuche na atualidade.

Mas o processo de recriação da arte da palavra mapuche tem incluído, como todo processo de criação de uma identidade, um discurso metaliterário, iniciado também há pouco mais de um século. Esse campo de ação não tem, no entanto, se caracterizado, a princípio, por uma busca de formas próprias de dizer. A fala metaliterária parece ter seguido as formas que pautam o discurso acadêmico ocidental, salvo nos momentos em que a agência lança mão das estratégias de recopilação, compilação, antologia etc. Sobre esse ponto, cardinal para o exercício de escuta que venho fazendo nesta tese, trato a seguir, para depois finalizar a Saudação com uma reflexão acerca do organismo interno do *nütram* e sua potência operativa no exercício de escuta crítica do *Recado* de Chihuailaf. Vejamos primeiro, então, o andar das palavras da agência metaliterária mapuche hoje.

2.3 Sentar-se em casa renovada: os gestos da fala metaliterária

Ini rume ñamvm noel chi llafe	<i>La llave que nadie ha perdido</i>	<i>A chave que ninguém perdeu</i>
<i>Feyti vlkantun che mu rume kvmelay, pigeken Ka fey ti mawizantu ayiwigvn ti pu aliwen ñi kallfv folil mu egvn ka ñi chagvll negvmi ti kvrvf chalilerpuy vñvm egu ti Pvnon Choyke Feyti vlkantvn alvkonchi wirarvm feyti pu lalu kiñe pin ti tapvl rimv mew feyti weñagkvn feyti wecheche ñi petu zugu ñi kewvn welu ñami ñi pvllv Feyti vlkantun, ti vlkantun fey kiñe pewma feyti afvl chi mapu tami ge ka iñche ñi ge, vlcha allkvfe piwke, ka feychi vl zugulvn Ka zoy pilayan, ini rume penolu ti llafe ini rume ñamvn nolu Ka vlkantun fey ñi vl tañi pu Kuyfikeche pukem antvu um vy lu ka chonglu feyta chi kisu zwam weñagkvn.</i>	<i>La poesía no sirve para nada me dicen Y en el bosque los árboles se acarician con sus raíces azules y agitan sus ramas el aire saludando con pájaros el Rastro del Avestruz La poesía es el hondo susurro de los asesinados el rumor de hojas en el otoño la tristeza por el muchacho que conserva la lengua pero ha perdido el alma La poesía, la poesía es un gesto, un sueño, el paisaje tus ojos y mis ojos muchacha oídos corazón, la misma música Y no digo más, porque nadie encontrará la llave que nadie ha perdido Y poesía es el canto de mis Antepasados el día de invierno que arde y apaga esta melancolía tan personal.</i>	<i>A poesia não serve para nada me dizem e no bosque as árvores se acariciam com suas raízes azuis e agitam seus galhos o ar saudando com pássaros o Cruzeiro do Sul A poesia é o profundo sussurro dos assassinados o rumor de folhas no outono a tristeza pelo garoto que conserva a língua mas perdeu a alma A poesia, a poesia é um gesto, um sonho, a paisagem teus olhos e meus olhos menina ouvidos coração, a mesma música E não digo mais, porque ninguém encontrará a chave que ninguém perdeu E poesia é o canto dos meus Antepassados o dia de inverno que arde e apaga esta melancolia tão pessoal.</i>

(CHIHUAILAF, 2002, p. 60-63, tradução nossa)

A voz do poeta assume nos versos um tom reflexivo acerca do significado e do valor da poesia. A chave parece estar ao seu alcance, na vida cotidiana, mas também na destreza para escutar os signos da vida, dos mundos, natural e sobrenatural. Dizem-me que a poesia não serve para nada, afirma o poeta, ao tempo em que eu escuto os rastros em que ela se esconde, para ser ouvida e fazer sentido. Posso compreender a chave como uma alusão à *Arte Poética* de Huidobro²⁷⁰, ou a *La Llave*, de Neruda²⁷¹, e ver de que maneira Chihuailaf se situa dentro do

²⁷⁰ Vicente Huidobro, poeta chileno, idealizador do Criacionismo, escreve na segunda década do século XX o livro *El espejo de agua*, no qual inclui o poema *Arte poética*. Resume Huidobro nesse metapoema a sua postura criacionista. “Que el verso sea como una llave / que abra mil puertas. / Una hoja cae; algo pasa volando; / Quanto miren los ojos creado sea, / Y el alma del oyente quede temblando.” Assim iniciam esses versos nos quais a poesia é vista como uma chave cujo traço mais marcante estará na força de criar mundos; uma chave para abrir os sentidos da vida. A palavra como possibilidade criadora de realidades. Para ler o poema completo, acessar: <https://www.vicentehuidobro.uchile.cl/poema6.htm>.

²⁷¹ Em 1966, Neruda publica uma série de textos nos quais fala acerca da sua experiência de vida na localidade de Isla Negra, na zona central costeira do Chile. Não à toa o título da publicação é *Una casa en la arena*. Nele, a casa construída e a paisagem que a rodeia são extensão tanto da sua personalidade quanto do seu pensamento estético

cânone da instituição literária chilena, ao dialogar com duas de suas vozes mais “altissonantes”. A chave do poeta, no entanto, encontra-se em todas partes: o sujeito que exerce a ação de não a ter perdido, aparentemente refere-se a uma pessoa, mas na esfera da cultura mapuche, como na grande maioria das culturas indígenas, não há diferença entre pessoas, animais, plantas e pedras. Falo da qualidade perspectiva, relativa a uma concepção da vida segundo a qual “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 347).

O que poderia, contudo, aparecer como oposição ao pensamento ocidental, o qual distingue natureza de cultura, atribuindo à primeira um estatuto de unidade e à segunda de multiplicidades, comporta uma miragem (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Não há forma de se relacionar a visão de mundo ameríndia com a compreensão eurocêntrica desse âmbito da vida porque essas se referem em si a fenômenos diversos. A natureza e a cultura, para os povos originários, não denotam “regiões do ser, mas antes configurações relacionais [...] pontos de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 349). Não há fenômeno em si, portanto. Os sujeitos se vestem de sujeitos quando vistos, por outros, como sujeitos.

Ao escutar essa maneira particular de ver o mundo, compreendo, então, que para Chihuailaf a poesia está em tudo que vive. Refuta, assim, o poeta a afirmação categórica com a qual inicia o poema. A frase *dicendi*, que a segue, não traz dessa vez a voz dos mais velhos, da Fonte, mas representa a ideia, disseminada pelo senso comum, de que a poesia não serve para nada. A poesia está na natureza me diz o poeta: nos permanentes diálogos entre árvores, ar, pássaros e estrelas; na fala das folhas que caem no outono; na paisagem.

E ninguém perdeu a sua chave, pois todos a possuem.

Trata-se de um metapoema, no qual o poeta não somente reflete acerca da presença permanente da poesia na configuração dos mundos, mas ainda aponta as chaves da sua particular produção poética. Assim, o *kallfv*, a cor azul, é a raiz que alimenta a vida no bosque; as palavras, ao resgatar o murmúlio dos caídos em combate ou na defesa das suas terras, dos injustiçados, são ferramenta de resgate da brutalidade silenciada; os gestos e a paisagem vão de

e político. Todos os textos se compõem de palavra e imagem e o primeiro deles é *La llave*, no qual Neruda escreve: “Pierdo la llave, el sombrero, la cabeza”. Logo confessa não ser ele quem perde esses objetos, mas o mar que os rouba dele, durante a noite, dando descrições detalhadas das reações dos diversos objetos que povoam a casa, ao se defrontarem com “os olhos de gato amarelo” do mar. Ao finalizar, o poeta escreve: “Una nueva mañana las encuentro. Porque me las devuelve una ola mensajera que deposita cosas perdidas a mi puerta. Así, por arte de mar la mañana me ha devuelto la llave blanca de mi casa, mi sombrero enarenado, mi cabeza de naufrago.” A chave aparece da mesma maneira que no texto poético de Huidobro, então, como metonímia da expressão conseguida pela palavra. Para ler o texto completo, acessar: <http://micasaesmimundo.blogspot.com/2010/09/una-casa-en-la-arena-pablo-neruda-la.html>.

mãos dadas com o *pewma*, o sonho visionário; o canto dos Antepassados é a Fonte da qual se retoma a tradição ocultada: todos elementos que conformam e se renovam por meio da voz do poeta, da sua poesia.

O poema, que se configura como um discurso metatextual, como dito, não se trata de um exercício isolado, sem nenhuma ligação ou consonância com outros textos de similar temática. Outros autores mapuche têm, de igual forma, elaborado reflexões textuais acerca da própria produção ou da produção de outros autores mapuche. Assim, tanto no âmbito intratextual, relativo à própria produção escritural de Chihuailaf, quanto na esfera maior das produções autorais do seu povo, encontro diversos tipos de discurso que se debruçam sobre a arte da palavra mapuche, seja referida à cultura, à história ou à palavra poética (CARRASCO H., 2008; MORA CURRIAO, 2013). Trato aqui mais especificamente da produção textual que se debruça sobre a palavra poética, ainda que inicie com uma produção referida de maneira mais abrangente à cultura mapuche, e termine com duas produções de outros âmbitos, diversos do fazer literário.

Sobre as produções metaliterárias, tento uma organização que as concentre em três grandes tipos. Por um lado, as antologias, compilações e outra classe de publicações que têm recolhido em um só impresso conjuntos de poemas de diversos autores, sistematizando, a partir de diferentes critérios e estratégias, a arte da palavra mapuche atual, maiormente expressa na produção poética. Por outro lado, centro-me em um grupo de textos produzidos por poetas mapuche, alguns dos quais atuam também na órbita acadêmica, e outros não, mas que ao todo formam um conjunto em que se verifica o exercício de reflexão tanto sobre o próprio fazer literário quanto sobre a produção de outros autores também mapuche; textos que circulam *online*, ou em publicações não ligadas ao âmbito institucional acadêmico. Em um terceiro grupo situo uma produção ligada ao âmbito da crítica universitária e institucional, a qual circula em simpósios, congressos, encontros etc., e que se registra em produções escritas sob a forma de gêneros acadêmicos como o artigo, a dissertação, a tese publicados em formato livro ou em revistas científicas.

Têm sido levados a cabo os três tipos de produção tanto por “autores poetas” quanto por estudiosos do âmbito da palavra, da cultura, da história. Lembro, porém, que não estou me referindo à ampla gama de autores e de estudos que se têm publicado, tanto na forma de antologias quanto no âmbito mais acadêmico a respeito da arte da palavra mapuche. Meu interesse reside em compreender de que maneira esse exercício tem sido concretizado por autores e estudiosos que explicitam uma filiação mapuche. Dessa maneira, constato que a

primeira aproximação ao que se poderia considerar como o exercício de uma autoria metatextual mapuche se inicia logo nas primeiras décadas do século XX, quando Manuel Manquilef publica, na *Revista de Folklore Chileno*, em dois volumes, seus *Comentarios del Pueblo Araucano*, nos quais trata do cotidiano do seu povo à época, por meio de descrições detalhadas da vida social, econômica e esportiva em uma redução; inclui o autor alguns *ül*, cantos tradicionais, e diversos tipos de narração (MORA CURRÍAO, 2013).

Não se trata de uma produção metatextual a rigor, como dito. Contudo, há traços que me permitem ver neles um exercício de pensar-se a si mesmo, o qual inclui o pensar as formas próprias de expressão textual. Trata-se, como afirma Lenz no prefácio do Volume I, da primeira publicação científica inteiramente produzida por um mapuche. Apesar de o objetivo do livro ser o de apresentar a vida social, os esportes, danças e jogos do povo Mapuche à época, há nele uma atividade reflexiva acerca da língua e do valor da arte da palavra. Na introdução, Manquilef refere-se às qualidades positivas do mapuzugun e justifica a inclusão dos cantos como uma maneira de mostrar o raciocínio e a capacidade imaginativa do seu povo. Logo, em um exercício para-textual, o autor introduz uma explicação acerca da grafia do mapuzugun e explicita: “Para aquele que ler a parte mapuche”. Apesar de não estar construída a elucidação com base nos conhecimentos da fonética moderna, pois estamos no ano 1911, o que vale é o gesto que implica a tentativa de aproximação com a língua silenciada.

Para a configuração da página, Manquilef lança mão da coluna dupla, adotada por acadêmicos e estudiosos do povo Mapuche da época, por meio da qual se apresenta o texto original em mapuzugun em coluna paralela à sua tradução ao castelhano. Mas, a sua filiação mapuche, assumida, confere conotações diferentes ao gesto. Não se trata de uma transcrição a partir de material recolhido com o auxílio de “colaboradores”, mas da expressão escrita daquilo que o autor vivenciou ou escutou de *kimche*, *peñi* ou *lamgen*. Manquilef escreve em mapuzugun e se traduz ao castelhano, antecipando o trabalho poético de numerosos autores mapuche da atualidade, entre os quais se encontra Chihuailaf. O texto na língua materna à esquerda e a sua expressão em castelhano à direita.

Quando se trata de textos que foram por ele coletados de outras publicações científicas de autores *winka*, como a transcrição das descrições que do *palitun*, o jogo da *chueca*²⁷², faz

²⁷² No *Recado*, Chihuailaf faz alusão a esse jogo milenário, quando trata da celebração do *We Tripantv*, o Ano Novo Mapuche: “Después se reúne la familia para almorzar. Se dirige posteriormente hacia el *palituwe* —lugar destinado al *palín*— para mirar y participar en el *palikantun*, el juego de la *chueca*.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 56). As descrições e considerações de Matus no livro de Manquilef são extensas demais. Por essa razão, em vez de trazê-las, opto por um resumo que permita ao leitor ter uma ideia a respeito. Trata-se de um jogo em que agem dois grupos em disputa de uma bola feita geralmente de madeira, a qual deve ser manipulada pelo uso de bastões

Leotardo Matus, a ordem dos textos se inverte, ocupando a escrita em castelhano o lado esquerdo da página e a versão em mapuzugun o direito. Vejo na opção de Manquilef um gesto de inclusão permanente: ainda que a fonte original estivesse em castelhano, a língua materna não poderia ficar “ausente” da narrativa, em que pese o fato de ser a língua da sociedade dominante o instrumento que atravessa e no qual se organizam todos os demais elementos textuais.

Há a respeito uma demonstração explícita do autor em relação não apenas ao valor que dá à língua, mas também à importância que atribui ao fato de serem os próprios mapuche a escrever sobre si mesmos: “Para descobrir o que oculta-se de geração em geração é necessário ter herdado esse sangue, esses costumes e esses sentimentos inatos de raça. Poderiam ser os escritores do araucano conhecedores do idioma dele, mas não do sentimento íntimo”, está me dizendo Manuel Manquilef. E acrescenta, referindo-se ao trabalho de alguns especialistas não mapuche: “Basta dizer que muitos, ao amparo de diversas circunstâncias, atrofiam, fundem ou alteram um pensamento mapuche apenas com o suave deslize de uma simples e intencionada canetada”. Além da fina ironia da afirmação, encontro nessas palavras indícios iniciais de considerações sobre a importância de o conhecimento ser pensado e produzido, na sua versão escrita, também pelos próprios mapuche. Ao trazer as palavras de um *lonko*, o autor explicita o valor atribuído ao exercício da escrita como forma de preservação do *kimün*: “*Avlayai mapuche dunu* – não se acabará o conhecimento dos araucanos é o argumento que sempre tem dado força aos índios, quando lhes pedi notícias sobre sua língua e literatura. *Avlayai mapuche dunu*, repetia o cacique Ramon Painemal”.

Interessa-me da publicação em particular a forma de se organizar enquanto produção acadêmica. Estamos nas primeiras décadas do século XX e o trabalho faz parte de uma publicação maior, a *Revista de Folklore Chileno*, meio de difusão da Sociedad de Folklore Chileno, a qual publica, além de alguns textos de ordem burocrática, trabalhos de cunho científico, baseados, na sua grande maioria, na metodologia da recopilação e nos estudos comparativos. Diversos autores dão conta de variadas temáticas relativas àquilo que na época

retos e com a ponta curva também feitos de madeira. Esse jogo tem sido considerado equivocadamente como um esporte adquirido do contato com os castelhanos, mas há registros de que ele era praticado pelos mapuche desde épocas muito anteriores. Manquilef narra de que maneira o costume de jogar o *palín* foi se perdendo devido às proibições de que foi objeto durante os séculos XVI e XVII por parte da hierarquia da igreja católica, motivada, segundo Manquilef, pela ausência dos mapuche nos cultos religiosos católicos: a maioria preferia ir ao jogo em vez de assistir à missa, explica o autor. Após a invasão, o jogo foi retomado nas reduções, limitando-se seu exercício aos territórios da *mapu*, o campo. Hoje, o *palín* tem sido retomado em múltiplos espaços da *waria*, cidade, voltando a ocupar lugar importante dentro da recreação do povo Mapuche. Para ampliar informações, acessar: <http://www.deportesmapuches.cl/doc/reglamento/reg%20palin%2010.htm> ou <https://pueblosoriginarios.com/sur/patagonia/mapuche/palin.html>.

se conhece como folclore: a cultura popular, a cultura dos povos originários, em particular o Mapuche. A textualidade se restringe, em geral, como na época acontece, à mancha tipográfica, sem inclusão de outro tipo de recurso, exceto no texto em que Ricardo Latcham se debruça sobre a festa da Virgem de Andacollo²⁷³, no qual o autor inclui três fotografias, uma da virgem e outra de dois bailarinos, à maneira de ilustração.

O trabalho de Manquilef comporta, desse ponto de vista, apenas uma diferença, presente também na obra de Tomás Guevara, em coautoria com Manquilef, sobre o povo Mapuche, a qual não compõe a revista de folclore chileno. Trata-se essa diferença da inclusão de fotografias e desenhos ilustrativos dos temas em pauta. Entretanto vai além, apresentando algumas características que lhe dão traços particulares que “fogem”, que saem da “norma” escritural científica da época. Assim, antes de apresentar as origens do seu trabalho e a dedicatória, o autor inicia com uma seção que leva por título seu próprio nome e que não tem outro objetivo senão o de apresentar um resumo das suas memórias pessoais, centradas nas suas “descendência e educação”, conforme reza o subtítulo da seção. “Eu, Manuel Segundo Manquilef, nasci na revoltosa comarca de Makewa, no lugar chamado Mütrenko, em 31 de maio de 1887”, são as primeiras palavras do para-texto. O objetivo parece ser o de afirmar o valor e a legitimidade da sua escrita sobre o tema em particular, na sua filiação mapuche. As representações da sua infância, a primeira vez em que a avó lhe pede para cantar os versos com ela aprendidos para uma amiga que logo se tornaria *machi*, os jogos compartilhados com as demais crianças, a participação nos rituais são as memórias nas quais se baseiam os conhecimentos que vai nos transmitir. O autor também relata o seu encontro com a língua castelhana, sobre a qual afirma ler e escrever com “total perfeição”.

O jogo da tradução livre evidencia, sem talvez ser consciente disso, as diferenças entre os tecidos dos quais se fazem as duas línguas, o qual anuncia de alguma maneira o potencial poético presente no terceiro espaço formado na vida que se leva entre culturas; um potencial que se concretizará muitos anos depois, no uso que fazem do castelhano os poetas mapuche atuais. Há o uso de “palavras chilenas” em meio ao texto em mapuzugun e, em igual medida, uma introdução, sem explicação, de palavras do mapuzugun no texto em castelhano. Lenz explica o sentido desses vocábulos em uma extensa nota que se inclui ao final do livro. No

²⁷³ A festa da Virgem de Andacollo é uma celebração tradicional do povo chileno, ocorrida na localidade do mesmo nome, situada na região de Coquimbo, no norte do Chile. Quando criança, visitei em várias ocasiões esse povoado e tive a oportunidade de participar dessa festa como espectador. Para informações sobre a festividade, acessar: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-97400.html>. Para consultar o livro de Latcham: <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0071839.pdf>.

entanto, segue o texto, em muitos aspectos, os usos mais comuns à escrita de cunho científico: há epígrafes, divisão por capítulos, notas de rodapé.

Em outro plano textual, ligado ao seu conteúdo, mais especificamente às fontes que o sustentam, a diferença também se faz evidente. Em que pese o recurso da citação e da epígrafe, por meio dos quais Manquilef dialoga com pensadores “certificados” pela academia ocidental, a principal fonte está, sem dúvida, nos aprendizados resultantes das conversações com a sua avó, nas palavras ouvidas dos mais velhos e na observação pessoal das suas vivências. A opção redundante em formas próprias da língua materna, fazendo uso, assim, do verbo “dizer” em tecidos frasais que retomam a sonoridade do discurso oral da tradição e que em muito antecipam as formas das quais se valerá a poesia contemporânea: “Que não acabe o conhecimento do jogo, pois devido a ele, *se diz*, o nosso povo foi invencível”; “com esta luta, *dizem*, as costas e a cintura não doem”. Tecidos frasais *dicendi* atravessam, então, a textualidade de Manquilef.

Contudo, talvez o momento mais destacável seja aquele em que o autor explicita o valor atribuído às palavras dos mais velhos, contrapondo-o à validade das palavras de estudiosos ou artistas ocidentais. No Capítulo III, do Volume II, quando discorre acerca da tática, da capacidade militar do mapuche, e do caráter sagrado da guerra, Manquilef refere um relato que, segundo ele, circula na tradição desde a época da invasão. Trata-se do relato do assalto à cidade-forte de Angol, liderado pelo *lonko* Quilapán, o mesmo filho do *lonko* Mañil que escrevera a carta da qual trato anteriormente.

Mas a ação mais memorável que lembra a alma araucana e que com ternura narra nas noites de inverno à sua prole, é o assalto a Angol ocorrido no tempo da Pacificação da Araucanía²⁷⁴. [...] O assalto a Angol não pertence a nenhum cronista nem a nenhum araucanista, mas é reflexo da tradição mapuche. Não pertence, inclusive, nem à lira do poeta nem ao pincel do artista.²⁷⁵

A escrita produto de uma vivência daqui e de lá se insinua e, por momentos, se faz evidente, então, nessa produção do início do século XX. Entretanto, parece se tratar de um exercício isolado à época da sua publicação, pois, apesar dos registros de textos escritos por agentes mapuche ao longo do século, dos quais já tratei nesta tese, a fala metatextual em si só

²⁷⁴ Note-se que Manquilef, pelas condições de produção em que se encontra, ainda se refere à invasão do Wallmapu utilizando o eufemismo pelo qual foi nomeada pelos agentes do Estado chileno. Hoje, Chihuailaf e muitos outros agentes mapuche questionam essa maneira de nomear essa ação que mudou a história do seu povo, retirando-lhe a autonomia territorial e política de que gozara até então.

²⁷⁵ “Pero la acción mas memorable que recuerda el alma araucana i que con ternura narra en las noches de invierno a su prole, es el asalto a Angol verificado en tiempo de la Pacificación de la Araucanía. [...] El asalto a Angol no pertenece a ningún cronista como tampoco a ningún araucanista, sino que es el reflejo de la tradición mapuche. No pertenece, aun, ni a la lira del poeta, ni al pincel del artista.” (MANQUILEF, 1914, p. 136-137).

começa a se perfilar mais sistemática e claramente nas duas últimas décadas do século. Como dito, para tratar dela lanço mão de uma separação em três tipos de produções: em um primeiro grupo, as antologias, compilações etc.; em um segundo grupo, os textos reflexivos produzidos por poetas sobre o próprio trabalho ou sobre o fazer literário de outros autores; e, em um terceiro, o discurso acadêmico contido em teses, artigos e dissertações. Por outro lado, neste momento específico, quiçá a separação que realizo não seja “apenas estratégica”, devido aos traços diferenciados que as distinguem.

As antologias e compilações têm sido, então, uma das ferramentas encontradas pelos autores mapuche para a difusão tanto do seu próprio trabalho quanto do fazer poético de outros autores de igual filiação. Não me refiro aqui, todavia, àquelas que reúnem o trabalho de apenas um poeta, mas sim àquelas que se concentram na tarefa de mostrar um conjunto de autorias, seja por temáticas específicas ou pela valoração que delas faz o seu organizador ou organizadora. No ano 2003 publica-se *Epu Mari Ûlkantufe Ta Fachantü: 20 Poetas Mapuche Contemporâneos*, a primeira dessas antologias, organizada por Jaime Huenun. Editada pela LOM Edições, traz também a tradução para o mapuzugun de todos os poemas, a cargo de um único poeta mapuche, Victor Cifuentes. O mesmo Huenun volta, em 2007, a organizar uma antologia, *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea*, desta vez para publicação na Espanha, sob o selo editorial de Maremoto, coleção pertencente à Diputación da cidade de Málaga. Em ambas as antologias, os poemas são apresentados em mapuzugun e castelhano. Na segunda delas, Huenun inclui poemas de Liliana Ancalao, poeta mapuche do lado argentino do Wallmapu. O gesto, ainda que não confirmado por Huenun, pode traduzir uma estratégia de desestabilização da ideia de dois países, pois o povo Mapuche, para eles, apesar da sua grande diversidade, se constitui uma unidade.

Em 2011, publica-se *Kümedungun/Kümevirin: Antología Poética de Mujeres Mapuche (Siglos XX-XXI)*, organizado por Maribel Mora Curriao e pela acadêmica chilena Fernanda Moraga G. A antologia, editada também pela LOM, traz o trabalho de tradução dos poemas apresentados ao mapuzugun a cargo da poeta Jaqueline Caniguán. Como o título especifica, trata-se de uma reunião de vozes poéticas femininas, mas a compilação se inicia com a apresentação de cantos tradicionais, *ül*, para logo apresentar as vozes de mulheres mapuche atuais. No ano 2012, a LOM volta a publicar uma antologia de poetas mapuche. O organizador dessa vez é o poeta Juan Paulo Huirimilla e a temática se centra na esfera do histórico-político. *Weichapeyuchi ül: cantos de guerrero* é o título dessa antologia de poesia política mapuche, a qual inclui o poema *Keneral (General)*, de autoria de Manuel Manquilef. Diferentemente das

duas anteriores, apresenta textos expressos unicamente em castelhano. Essas produções são separadas em duas partes: a primeira dedicada aos cantos antigos, *uil*, de guerreiros, e a segunda, a poemas escritos por autores contemporâneos. Nota-se, então, a tendência a retomar os cantos antigos, como uma maneira de validar uma tradição poética silenciada pela institucionalidade literária administrada pela sociedade hegemônica.

Encontro outras antologias no espaço da Rede, algumas das quais, ao que parece, não chegam a ser publicadas em suporte livro impresso²⁷⁶. Mas ainda, entre as antologias que, sim, circulam em papel, escolho a compilação de vozes femininas impressa pela editorial Cuarto Propio, cuja primeira parte se publica no ano 2006. Trata-se, de *Hilando en la memoria: 7 mujeres mapuche*, antologia à qual me referi anteriormente e da qual tenho extraído alguns poemas para discussão nesta tese. Uma segunda publicação, pela mesma editora e com igual nome, acrescido da expressão *Epu Rupa* (segunda vez), é impressa em 2009. Contudo, dessa vez há uma ampliação para 14 vozes de poetisas mulheres mapuche. Trato a seguir das duas antologias, no interesse de mostrar de que maneira elas são, além de compilações de poemas, espaços de visibilização de uma maneira particular de produzir e editar tanto poesia quanto uma textualidade de reflexão acerca da sua experiência criadora. Há nelas uma atividade metatextual desenvolvida a partir de intervenções realizadas nos próprios textos poéticos, na paginação, na inclusão de elementos para-textuais que se debruçam sobre o ato criativo mapuche e a sua significação dentro do contexto de circulação na sociedade hegemônica. Há, também, mudanças de uma a outra, as quais evidenciam a mobilidade inerente ao fazer da arte da palavra mapuche.

Variados são, assim, os elementos que encontro nessas publicações e que me falam de uma preocupação que ultrapassa o espaço restrito à criação enquanto confecção de versos agrupados em estrofes. Na primeira delas, o primeiro texto com o qual a organizadora mapuche

²⁷⁶ Uma dessas publicações é *Kuyfi Kimün Pu Domo*: Antología poética de Mujeres Mapuche, organizada por Graciela Malgüe Kalfukura. Editada por Kalfu Rüpü Editores em 2016. Trata-se, segundo informação contida na página da ficha catalográfica, de uma antologia realizada como um exercício em uma disciplina sobre Literatura Mapuche, ministrada por Mabel García Barrera, na Universidad de la Frontera, Temuco, Chile. Há nela poemas de Faumelisa Manquepillán, cujos textos integram as duas edições de *Hilando en la memoria*; e de outras autoras mapuche, de menor circulação editorial. Disponível em: https://issuu.com/sicodelica/docs/antolog_a_kuyfi_kimun_pu_domo_320d115fbfd1f6. Outra publicação é *Trafkiñdün*: intercambio de palabra, organizada pelo poeta Juan Paulo Huirimilla. Editado pela Unidad de Educación da CONADI, cidade de Osorno, em 2009. Trata-se não exatamente de uma antologia de poesia mapuche, mas de um material idealizado por Huirimilla para a implementação das diretrizes da educação intercultural indígena no sul do Chile. Assim, além da poesia, o livro contém textos sobre a cultura, a organização social, a língua, a religiosidade do povo Mapuche. Disponível em: https://issuu.com/jagirreo/docs/183785315-trafkindungun_1. Uma terceira publicação, também ligada ao âmbito da educação formal básica, é *La Palabra es la Flor. Poesía Mapuche para Niños / Rayengey ti Dungen – Pichikeche ñi Mapuche Kumwirin*, organizada pelo poeta Jaime Huenun. Editado pelo Programa de Educación Intercultural Bilingüe do Ministério da Educação do Chile, em 2011, trata-se de uma antologia de poesia mapuche para crianças e reúne o trabalho de 32 poetisas mapuche. Disponível em: <http://poesiamapuche.blogspot.com/2012/06/antologia-la-palabra-es-la-flor.html>.

Graciela Huinao abre a publicação implica então em uma estratégia que não se limita à habilidade com as palavras. Selecciona, a partir dos poemas que compõem a antologia, seis imagens frasais, retiradas uma de cada autora, incluída ela mesma. De algumas colhe um título, de outras, um verso, para com todos eles compor o poema que lhe serve de agradecimentos pelo labor levado a cabo em grupo. E o poema que resulta resume o espírito de toda a antologia.

Jogo da natureza
Tivemos que partir um dia, irmão
Onde os ventos do norte voltam ao sul
Atrás ficaram os cantos
Estrela caída das árvores
Cumpre-se a profecia
Todas as línguas se beijam em mim²⁷⁷

Após a apresentação do “poema grupo”, Huinao elenca as autoras, uma por uma, mas não necessariamente na ordem em que aparecem os versos ou títulos delas “tomados emprestados”, para terminar com a frase “*gracias, hermanas*”. Os títulos ou versos saem dos seus poemas originais, para encontrarem-se junto a outros, e as autorias não ficam esclarecidas. Somente depois, como leitor eu poderei reconhecê-las. O que se anuncia é uma maneira de fiar a palavra na qual toda imagem, toda expressão e toda impressão parecem estar individualizadas e coletivizadas a um só tempo. A página serve, nesse sentido, como suporte que, longe de apenas conter as palavras, é texto que fala da diversidade, na unidade que é escrever a partir das palavras ouvidas, das vivências sofridas e desfrutadas, perto ou longe da tradição, mas sempre a partir dela.

Outro elemento que transborda o tecido feito de palavras, para invadir a página, fazendo dela um espaço poético maior, são as imagens que acompanham a mancha tipográfica na qual se imprimem os versos de cada uma das poetas. Assim, acompanham os nomes das autoras essas imagens, as quais podem tratar-se de fotografias ou de desenhos, mas que são todas representações de algum aspecto da sua esfera cultural: uma araucária²⁷⁸, um par de *chaway*,

²⁷⁷ “Juego de la naturaleza / Hubo que partir un día, hermano / Donde los vientos del norte vuelven al sur / Atrás quedaron los cantos / Estrella caída de los árboles / Se cumple la profecía / Todas las lenguas se besan en mí.” (HUINAO, 2006, p. 7, tradução nossa).

²⁷⁸ Árvore característica da região central do Wallmapu, região *pehuenche*. Seu nome em mapuzugun é *pehuen*. “Os mapuche *pehuenche* valoram a noz desta árvore pelo seu sabor e pelo seu uso como um alimento de primeira necessidade. No outono e inverno, quando têm se acabado as reservas de trigo ou batatas, a noz da araucária garante a alimentação. A árvore também é provedora da principal fonte de lenha, e sua resina se utiliza como medicina para aliviar dores de cabeça, gripes, úlceras, dores menstruais, usando-se, também, para curar feridas e distensões musculares. Os mapuche *pehuenche* descrevem a sua relação com o bosque da araucária como análoga à de ‘uma família estendida’ (*lobpewen*)”. Informações colhidas de: <http://www.unesco.org/new/es/natural-sciences/priority-areas/links/knowledge-transmission/archive/a-tree-at-the-centre-the-mapuche-pehuenche-people-of-the-araucaria/>.

brincos característicos da prataria mapuche²⁷⁹, um ramalhete de folhas de *foye*²⁸⁰, um par de figurinhas de mulheres em pedra, um par de *copihues*²⁸¹, um *rewe*²⁸², um *pollqui*²⁸³. As imagens acompanham a numeração de cada página, dando a cada poeta uma impressão particular, resultando em uma leitura global que me faz pensar em uma edição feita de muitas edições: uma antologia que traduz a pluralidade presente na cultura mapuche.

Ao ler as minibiografias que se seguem ao nome e à imagem de cada poeta, compreendo que são uma representação de algo muito pessoal na vida da maioria delas. As figurinhas de mulheres em pedra, por exemplo, são a imagem que compõe as páginas de Faumelisa Manquepillán, da qual se diz na minibiografia ser artesã em pedra, madeira ou têxtil. Por outro lado, as minibiografias terminam com uma alusão à vida atual das poetisas, outro traço que as particulariza, mostrando-as próximas da vida do cotidiano: Maribel Mora Curriao “reside em Santiago junto à família, realizando um mestrado em literatura”; Graciela Huinao “sobrevive em Santiago, preparando seu terceiro livro”; Faumelisa Manquepillán “trabalha no seu ateliê de artesanato na comunidade indígena de Pukiñe, Lanco”; Adriana Paredes Pinda “é uma educadora e mora junto a seus filhos em Osorno, a cidade que a viu nascer”.

A pluralidade se apresenta, de igual maneira, nas diversas formas que vai tomando a própria mancha tipográfica. Assim, em alguns momentos os poemas são apresentados, título e corpo textual, em caixa alta; em outros momentos, apenas os títulos aparecem em letras maiúsculas. Alguns poemas ocupam o centro da página, outros estão alinhados à esquerda e

²⁷⁹ Um par de *chaway* é dado à jovem que se torna mulher, na cerimônia em que ela tem suas orelhas furadas. Na mesma cerimônia, a jovem recebe o seu nome de mulher, podendo ou não conservar aquele que já tinha. Os *chaway* herdados de mães e avós têm alta valoração pelo significado de tradição que carregam. Sobre a prataria mapuche, consultar livro de Raúl Morris, referido em nota de rodapé nº 215 e presente nas referências desta tese.

²⁸⁰ Nome mapuzugun do *canelo*, árvore sagrada para os mapuche.

²⁸¹ O *copihue* é uma flor endêmica do território do Chile, que cresce nos bosques de clima temperado do centro e do sul do país. A *Botánica Indígena de Chile*, na qual se reúne o trabalho investigativo de Ernesto Wilhelm de Mösbach, a define de maneira poética: “Copiu, Copihue (de copun: estar boca abajo), la reina de las flores silvestres en el sur de Chile (Lapageria rosea R. et P.), símbolo de la raza araucana, celebrada en la literatura, el canto y la escultura. Deja en la mente del espectador, a pesar de su hermosura, un sentimiento de indefinida melancolía y nostalgia, tal vez aumentada por el color de sangre, su posición colgante, la selva austera y la época triste, lluviosa y fría en que florece.” (MÖSBACH, 1992, p. 68).

²⁸² O vocábulo *rewe* pode referir-se tanto a um espaço geográfico quanto a uma imagem sagrada. Neste caso, trata-se da imagem, a qual Ñanculef (2016) define da seguinte maneira: “*Rewe* o *che mamüll*: Imagen antropomórfica de la dimensión de dios traída a la tierra desde el mundo imaginario, es una especie de altar de comunicación con el gran espíritu que conforma la familia divina, la cual ha variado mucho en los últimos 400 años, debido a la intromisión de las religiones occidentales. Estas imágenes pueden variar en sus formas y estilos, pero siempre debe haber uno en cada *guillatuwe*, eso es la diversidad que permite la norma del Az-Mapu. Por otra parte, en muchos lof nos encontramos con la cruz católica, y en otros, ambos, donde *rewe* y cruz conforman un sincretismo cultural, sin que la gente de esta generación se pueda explicar por qué y que muchos lo consideran normal.” (ÑANCULEF, 2016, p. 117). Segundo Pascual Coña (1936), se trata de um tronco escalonado e cravado na terra, que é símbolo da *machi*, do seu poder, e da sua jurisdição.

²⁸³ Ornamento feminino para a cabeça, o qual se leva na testa, entrelaçando-se ao redor do cabelo. Na altura das orelhas amplia-se em forma de rosa e, mais embaixo, ficam penduradas variadas correntinhas de prata.

outros centralizados, tomando a forma dos tradicionais desenhos têxteis mapuche. Alguns vêm acompanhados de epígrafes, outros não. Há poemas que são apresentados nas duas línguas e outros que só se imprimem em castelhano.

A expressão poética em duas línguas se apresenta, também de variadas maneiras, sob diversas estratégias. Alguns poemas são apresentados nas duas línguas, iniciando-se pela versão em mapuzugun, mas outros apenas levam o título no idioma da terra ou algumas palavras-chave da cultura, como *Perrimontun*, *Gnechen* ou *Wenu-Mapu*, por exemplo. Alguns títulos, cujos corpos textuais se apresentam em castelhano, estão em mapuzugun, mas vêm acompanhados de uma tradução para a língua hegemônica entre parênteses. Outros, porém, são apresentados sem nenhum tipo de tradução ou explicação. As notas de rodapé, em alguns momentos, se constituem também elementos textuais elucidativos, ao servirem para tradução de palavras ou frases em mapuzugun que se incrustam no poema em castelhano, tornando-o a expressão de uma língua intervinda pelos processos vividos em fronteiras. Uma língua *escorada* (ROJAS BOLLO, 2010).

Antes de finalizar a antologia, a edição traz a apresentação de uma série de fóruns virtuais levados a cabo entre as autoras e alguns acadêmicos chilenos da Universidade Diego Portales, financiadora do projeto do qual nasce a antologia²⁸⁴. Afiança-se, assim, a reunião de autoras como um espaço muito além da apresentação de poemas. Dessa maneira, além das reflexões metatextuais contidas em diversos textos poéticos presentes na compilação, encontro outros textos, os quais se debruçam sobre variados temas relativos à criação da arte da palavra: o conceito de *performance* é questionado por algumas delas, como um conceito alheio e incapaz de traduzir a vivência e a gestualidade que acompanha a produção oral e escritural mapuche; a escrita como produção de memória e a tradução como estratégia de aproximação de uma vivência nem sempre presente na história pessoal das poetisas, mas por elas recuperada por meio da investigação e da escuta das palavras dos mais velhos; todos assuntos que compreendem uma fala metaliterária.

A *epu rupa*, segunda edição, da antologia se publica no ano 2009, três anos após a primeira publicação. Destacável é o fato de essa vez tratar-se de 14 poetisas, o dobro do número que compõe a edição de 2006. O aumento significativo do número de poetisas traduz um incremento da atividade criadora da arte da palavra, mas também implica um trabalho de investigação, de busca, levado a cabo pelas organizadoras. Desta vez, Huinao compartilha o

²⁸⁴ O projeto *Encuentro con 7 mujeres mapuche* foi organizado dentro do Instituto de Humanidades da Universidade Diego Portales.

lugar com a também poeta e componente das duas antologias, Roxana Miranda Rupailaf. Um trabalho que demonstra ser a retomada da diferença silenciada uma tarefa realizada para além dos versos que compõem seus poemas. Verifico por trás de todas as antologias às quais me refiro esse labor de investigação, de resgate, de apoio por parte dos poetas mapuche aos *peñi* e *lamgen* que se dedicam, também, ao trabalho poético.

A textualidade da nova publicação se mantém muito similar à da primeira. A apresentação vem agora a cargo de Miranda Rupailaf, em um texto em prosa que se debruça sobre o que a poeta chama de “um arco-íris mapuche de vozes femininas”; uma pluralidade em unidade. Acrescenta-se uma foto de cada poeta às minibiografias, as quais, por sua vez, se constroem a partir da primeira pessoa: são agora as próprias poetisas a falar sobre elas. “As histórias pessoais que vertebram as opiniões que giram em torno de temas contingentes de nosso povo mapuche”, está me dizendo Miranda Rupailaf. Mantém-se, por outro lado, a imagem que individualiza o trabalho de cada uma, dentro do coletivo. Os fóruns virtuais ganham novos assuntos a tratar: a identidade, o nome e a questão geracional; o gênero e o corpo; a oralidade, o visual e a palavra como ferramentas de luta; a terra, a cidade e o exílio; o bicentenário da “independência” do Chile e o povo Mapuche são os temas que permeiam a preocupação por compreender a arte da palavra mapuche ao tempo em que se compreendem como criadoras de outras realidades, de outras memórias, de retomadas.

A língua mapuzugun parece invadir esse espaço antes ocupado apenas pela língua dominante. Interessa-me a irrupção no sentido de ser possível a tarefa metatextual se materializar por meio da diferença trazida não somente no seu conteúdo, mas também na forma em que ela se expressa. Maria Isabel Lara Millapán inicia a sua fala apresentando-se em mapuzugun para depois verter suas palavras em castelhano. Então, a língua se faz presente e passa a permear a maioria das falas, inclusive a da chilena Soledad Falabella, co-organizadora das duas edições. Penso ser esse um exercício necessário e um desafio para nós pesquisadores e críticos nascidos na América Latina, formados sob a égide do pensamento ocidental moderno. Um desafio que poderia, no entanto, ir além da intercalação de palavras-chave em mapuzugun. O que tento levar a cabo na construção desta tese é a difícil tarefa de lançar mão de uma gestualidade própria da cultura mapuche. Já que me debruço sobre ela, permitir que ela me guie, para aprender, ao escutá-la e seguir suas formas, sua lógica. Tornar a diferença retomada uma presença que possa ser uma maneira própria, latino-americana, de produzir pensamento.

Nesse sentido de buscar outras formas que também permeiem a fala metaliterária que se apresenta sob uma textualidade mais acadêmica, centro-me agora em um texto apresentado na

antologia. Maribel Mora Curriao deixa nessa segunda publicação o lugar de poeta compilada para ocupar um novo espaço dedicado a estudos sobre a poesia mapuche. Assim, junto a um texto do crítico Rodrigo Rojas Bollo, do qual tenho me referido em alguns momentos, ao conceito de *lengua escorada*, Mora Curriao apresenta um texto em que trata sobre a poesia mapuche, mas vista do lado de lá, do lado da sua própria cultura e história. Nele, a autora destaca a necessidade de se falar da arte da palavra mapuche, mas falar a partir da contingência histórico-política em que se produzem os textos. A palavra tem sido uma maneira histórica de o povo Mapuche tentar se fazer escutar, se fazer respeitar. Para ela, falar sobre essa produção se constitui um exercício de difícil construção. “Falar da poesia mapuche (de homens ou mulheres) torna-se difícil. Ninguém sabe ainda muito bem como fazê-lo”, está me dizendo Mora Curriao. Mas a dificuldade não tem sido um obstáculo absoluto. Tanto os poetas quanto outros estudiosos, inclusive estudiosos da arte da palavra, todos mapuche, vêm fazendo-o há tempo, afirma ela. “Só faltam ouvidos dispostos a escutar”, me diz Mora Curriao.

O exercício deve fundir-se, como visto, em tentativas que não apenas retomem a diferença silenciada por meio da sua explicitação verbal, mas ainda pela busca de formas de mostrá-la. Essas formas renovadas podem encontrar-se na esfera cultural da tradição mapuche, mas também na imaginação criadora e na liberdade de criar, na ousadia de permitir-se retirar de si a “camisa de força da língua culta” da qual me fala Rivera Cusicanqui. E Mora Curriao o faz ao tratar dessas questões por meio de uma textualidade que, sendo palavra acadêmica, afasta-se do modo de se expressar costumeiro e regrado: trata do contexto político em que escreve, trazendo a vida para dentro da página; compõe a sua voz junto a outras vozes mapuche, em uma espécie de citação, mas que se vale de uma forma diversa de se materializar. Trata-se de uma diferença instalada em relação tanto à cultura dominante quanto à textualidade mais comum na esfera do *kimün*: cita-se e cita outras poetas, todas presentes no *Hilando en la memoria*. Ao fazê-lo, porém, foge da regra dos parênteses com o nome da autora, ano e página do verso. Foge, de igual forma, da maneira tradicional da frase *dicendi, dizem* ou *está me dizendo* etc. Opta Curriao por colocar apenas o nome da autora entre parênteses e as palavras, em vez de vir entre aspas, são postas em itálico, lançando mão do diacrítico como um jogo que me permita representar a “escuta” de outra voz.

Vejo, assim, como se misturam, se encontram e se dispersam na antologia os três tipos de fala metaliterária aos quais me refiro acima. A globalidade do impresso se constrói sob a proposta de uma antologia, primeiro dos grupos por mim elencados. Mas há nela esse texto reflexivo em uma linha acadêmica, dentro do que elenco acima como terceiro tipo de fala

metaliterária. E há, também, textos que posso colocar dentro do grupo em que situo um segundo tipo: poemas e exercícios literários cujo tema ou assunto central é a reflexão acerca do fazer poético. Assim, Alejandra Llanquipichun Aedo, na segunda edição do livro, inclui o poema *Lo que es no es poesía*:

O *winka* tirou as terras da minha avó.
Em *mingas*²⁸⁵ ela levou sua casa,
a das ovelhas, pintos e porcos.
Os vizinhos foram ajudar,
alugou mais para cima
e com o passar do tempo o *winka* lhe vendeu o campo, novamente.
Minha avó pagou duas vezes pelas suas terras,
o *winka* advogado (do diabo) a trapaceou,
enganou e roubou suas terras,
como a tantos outros.²⁸⁶

O título dos versos, elemento para-textual, funciona como estratégia significativa que confere ao poema um caráter metatextual, sem perder, no entanto, o aspecto denunciativo presente em muitas produções mapuche. “O que é não é poesia” constitui-se frase que sintetiza uma visão acerca daquilo que a poesia pode ou não expressar, mas ao dizê-lo, subverte inclusive essa lógica, tornando poesia o ato da negação. Não se trata de poesia a pilhagem perpetuada pelos inúmeros agentes ocidentais em terras do Wallmapu, não são poesia os abusos, mas sim a expressão da história acontecida. Visibilizar a vivência, por meio da narração de um caso específico, o da sua avó, faz do fato em si não poesia, mas sim matéria com a qual construir o texto poético. A poesia, então, parece ser a instância para visibilizar, precisamente, o lado não poético da vida, a história silenciada, ocultada, escamoteada de nós.

Trata-se a estratégia da qual se vale Llanquipichun de uma das formas apontadas por Hugo Carrasco (2008), dentro das variadas formas de construção metatextual da arte da palavra mapuche atual: a transformação de textos poéticos em metatextos. A meu ver, o poema nasce pensado como um metapoema, sem necessidade da mediação de uma mudança nele. O que caracteriza esse tipo de poema, no entanto, é o fato de a sua intenção reflexiva incluir a problemática que leva o poeta mapuche a produzir arte da palavra. Como em *Escribo con el otro que me desdibuja*, de Juan Paulo Huirimilla:

²⁸⁵ Reunião solidária de amigos e vizinhos para a realização de algum trabalho juntos. Após os labores, todos compartilham uma generosa refeição paga pelos beneficiados.

²⁸⁶ “A mi abuela el *winka* le quitó sus tierras. / En *mingas* se llevó su casa, / la de las ovejas, pollos y chanchos. / Los vecinos fueron a ayudar, / arrendó más arriba / y con el tiempo el *winka* le vendió su campo, nuevamente. / Mi abuela pagó dos veces por sus tierras, / el *winka* abogado (del diablo) la estafó, / engañó y robó sus tierras, / como a tantos otros.” (LLANQUIPICHUN. In: HUINAO, 2009, p. 18).

Minha memória se enxerga em espaventos do outro
 Aquele que se desmente em narradores do Quixote
 _ não entendo vossos códices
 essa língua tão teimosa _
 Eu, no entanto, vejo aranhas aproximar
 E condores cair ao mar
 Até serem transparentes.
 Escuto o rio de cima
 Por isso queimo farinha e converso com o *Filew*
 Que o grande espírito volta a subir ao morro
 Sua cabeça
Kai Kai se aproxima de nós com aquela árvore de fumaça
 Em sua serpente
 Construir havemos cântaros
 Cozinhados com o suspirar de um cavalo luminoso.
 Oom! A impossibilidade de dizer com esta língua parca
 Castelhana ou Castela como mudez.²⁸⁷

Assim como o poema de Llanquipichun, o texto de Huirimilla trata da problemática do escrever dentro de um território simbólico fronteiriço: se por um lado, para a poeta, fazer poesia é um exercício que não pode eludir a história de abusos em que se vê inserido seu povo, para Huirimilla, fazê-lo mediante o uso da língua castelhana implica uma delimitação da qual o poeta precisa sair, ou melhor dizendo, com a qual o poeta deve romper. Em que pese o uso das palavras castelhanas, a arte da palavra que surge do mapuche, para ser impressa em uma folha em branco é uma “escrita de ouvir”, como a chama Huirimilla. Uma produção escrita que se vale somente da língua, para com ela criar a partir daquilo que se ouviu, e que não pode ser uma cópia mal feita daquilo que se pretende questionar.

Huirimilla escreve também textos em que reflete acerca do trabalho de outros autores mapuche. Não se trata, porém, de um exercício metatextual isolado; outros autores como Jaime Huenun, Maribel Mora Curriao e o próprio Chihuailaf levam a cabo um labor de igual natureza. Há nesses textos a marca de variadas estratégias²⁸⁸ por meio das quais se materializa a atividade

²⁸⁷ “Mi memoria se mira en aspavientos del otro / Aquel que se desmiente en narradores del Quijote / _ no entiendo vuestros códices / esa lengua tan testaruda _ / Yo, sin embargo, veo arañas acercar / Y cóndores caer al mar / Hasta ser transparentes. / Escucho el río de arriba / Por eso quemo harina y converso con el *Filew* / Que el gran espíritu vuelva a subir al cerro / Su cabeza / *Kai Kai* se nos acerca con aquel árbol de humo / En su culebra / Construir hemos cântaros / Cocidos con el suspirar de un caballo luminoso. / Oom! La imposibilidad de decir con esta lengua parca / Castellano o Castilla como mudez.” (HUIRIMILLA, 2001, p. 109).

²⁸⁸ Hugo Carrasco (2008) as resume em cinco tipos de estratégias: “a) textos poéticos concretos ou áreas de poemas de um livro explicados por metatextos específicos externos a eles; b) textos poéticos [que] se transformam em metatextos, no modo convencional dos poemas programáticos que contêm a (ou uma das) poética(s) de um autor, ou formas similares porém distinguíveis delas; c) textos [que] incluem ou incorporam no interior de si mesmos outros textos, externos a eles, que cumprem a função de metatextos literais explícitos; d) textos poéticos [que] trabalham com textos e metatextos implícitos que funcionam enquanto correlatos objetivos (cfr. Auerbach 1950) adquirindo assim também a significação de metatextos, em uma relação estreita e com resultados dissimilares, entre os quais se encontram a transformação, a derivação, a complementação, a dupla ou múltipla significação, a aquisição de uma nova significação global do tipo metatexto didático ou exemplificador; e) textos talvez ainda mais complexos que [são] opostos ao metatexto-poema ou metatexto-poematizado, e portanto são também um poema.” (CARRASCO, 2008, p. 42-43, colchetes nossos).

reflexiva. Essas estratégias parecem, no entanto, escassear ao se tratar do terceiro tipo de metatexto, aquele vinculado ao fazer acadêmico. Não há maiores registros de uma textualidade no âmbito da crítica literária universitária realizada por autores mapuche que se encaminhe no sentido de pensar e experimentar outras formas, que se aproximem dos modos de expressão tradicionais mapuche ou subvertam as formas da crítica acadêmica ocidental.

Encontro, sim, registros de um movimento dessa natureza na produção acadêmica mapuche ligada a outras áreas da palavra, como a sociologia ou a história. Os trabalhos de Juan Ñanculef, o qual escuto em diversos momentos desta tese, são um claro exemplo desse exercício de construir conhecimento escrito não apenas a partir de um pensamento próprio, mas ainda lançando mão de uma gestualidade retomada da diferença que se pretende visibilizar. O seu livro *Tayñ Mapuche Kimiün*, embora se organize por partes, à maneira de capítulos, e conte com um prólogo, uma introdução etc., apresenta a fluidez de uma conversação na qual os assuntos podem ir e voltar, sem enquadramentos rígidos, dividindo-se, por exemplo, metodologia, quadro teórico, situação problema etc. Por outro lado, as ideias são apresentadas mediante um tecido fluido, o qual lembra o dizer da palavra falada, quebrando-se, em muitos momentos, as “normas cultas” da redação acadêmica. Não há um referencial teórico, no sentido ocidental. Trata-se, sim, de um conhecimento construído com base em muitas vozes, as quais configuram uma “escrita de ouvir”, como diz Huirimilla. Um conhecimento aprendido das conversações mantidas em diversos tipos de espaço, do cotidiano ao transcendente, o qual se materializa na página de maneira a retomar essa particular forma de transmiti-lo.

Nesse mesmo caminho de experimentar com outras formas acadêmicas, encontro o livro *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün*, de Hector Nahuelpan et al. O título da publicação traz explícito o conteúdo sobre o qual se debruça: Nossas diferentes formas de pensarmo-nos. O qualificativo que traz a diferença implica, contudo, uma dupla significação: a diferença trazida em relação ao pensamento ocidental comporta também uma diferença entre as variadas áreas que compõem o *kimiün*. Mas a publicação as reúne, em um exercício que desarticula as fronteiras disciplinares da cultura hegemônica, para situá-las em um *trawvn*, encontro, conseguido por meio de um objetivo comum. “Nesta condição heterogênea o que nos vincula é a vontade de referendar a tendência histórica da dispersão e de conectar-nos por meio de nossos diversos afazeres, com um sentido coletivo de levantamento político e intelectual mapuche”, estão me dizendo Hector Nahuelpan e outros.

Dessa maneira, são variadas as áreas reunidas na publicação, quebrando a ideia da autonomia dos saberes ocidentais. A linguística histórica que se debruça sobre a presença do

mapuzugun no processo evangelizador, a história que analisa as relações da República com o povo Mapuche, o organismo inerente ao ritual do parlamento, a geografia humana, os saberes da saúde tradicional e as formas de cooptação de quem tem sido objeto, os limites para a inclusão da literatura mapuche no cânone da sociedade dominante, os meios de comunicação, em especial a rádio e sua força de disseminação da voz do povo Mapuche são temas que se revezam nos diversos artigos que compõem a publicação. A introdução, escrita a muitas vozes, todas as que compõem o livro, é apresentada inteiramente em mapuzugun, para logo oferecer-se a sua tradução ao castelhano. Entendo todas essas irrupções como a presença de algo que vai muito além da simples experimentação textual. Trata-se de visibilizar formas silenciadas de dizer e de pensar, justapostas, no entanto, às formas convencionais acadêmicas.

A fala metatextual mapuche levada a cabo na esfera da arte da palavra, como dito, tem seguido, contudo, modos e formas de expressão mais ajustados ao fazer acadêmico convencional. Assim, em que pese os assuntos tratados estarem em sintonia com o objetivo da visibilização da diferença, a estrutura seguida na sua grande maioria tem sido a do artigo ou a forma rigorosa da tese: introdução, apresentação de marco teórico, divisão por capítulos dedicados a assuntos que vão do geral ao específico, como apresentação de um conceito, contextualização e análises de poemas com base em dito conceito, conclusões. Alguns autores fora do âmbito mais restrito de uma produção textual vinculada à obtenção de algum título ou grau acadêmico, têm ensaiado formas diversificadas de reflexão. Huirimilla, Huenun, Mora Curriao e o próprio Chihuailaf têm publicado artigos em revistas acadêmicas, lançando mão de uma textualidade menos delimitada pela convenção ocidental.

Mora Curriao lança em 2017, nos *Anales de la Universidad de Chile*, um dossiê em que se debruça sobre a poesia mapuche, ao tempo em que apresenta uma série diversificada de autores e textos poéticos. Ao título *Muestra de Poesía Mapuche* segue-se um subtítulo que se refere a essa variedade, a mobilidade inerente à palavra mapuche: *Trazas Poéticas sobre una Cartografía Indígena Incesante*. A variedade encontra-se contida nos diversos valores semânticos que pode adquirir o substantivo *traza*: desenho que projeta a fabricação de um edifício, mas também de uma obra; plano para a realização de algo; invenção, arbítrio, recurso; modo, aparência ou figura de alguém ou de algo; marca, vestígios; interseção de uma linha ou de uma superfície com um plano de projeção²⁸⁹. A partir dessa diversidade semântica, então, a poeta vai reconfigurando as linhas da geografia poética mapuche atual, trazendo, primeiro, os

²⁸⁹ As definições foram retiradas do Dicionário RAE, da Real Academia da Língua Espanhola. Disponível em: <https://dle.rae.es/traza?m=form>.

antigos traçados do Wallmapu, para logo mostrar as reconfigurações acarretadas pela diáspora, as quais deram origem a um renovado mapa do que pode ser hoje a poesia mapuche. Os eixos território e reivindicações identitárias e estéticas são os vetores de agrupação. Mas todos eles se configuram a partir da ideia da *oralitura*, da Fonte, da qual se aproximam em maior ou menor medida todos os poetas. “A poesia mapuche reivindica uma antiga cartografia, uma cultura, uma língua e uma forma de ver, entender e expressar o mundo próprias dela, apesar da história na qual se viu inserida”, está me dizendo Mora Curriao.

Chihuailaf, em *De Sueños Azules y Contrasueños*, retoma e ressignifica as formas de um *ül* tradicional, que encontro também nas *Lecturas Araucanas* de De Augusta (1910). Trata-se de um *kolon ül*, o canto que se realiza na tradição quando da inauguração de uma casa nova. A construção da casa comporta geralmente a participação de dois encarregados que colocarão o teto, chamados de *kafo*. Cada *kafo* assiste à inauguração trazendo as suas máscaras, que são os *kolon*. Amiúde há disputa entre os bandos. Chihuailaf retoma, assim, as palavras de um *kimche*, ao referir-se ao sentimento de estar em casa nova:

Quem me dera ser como águia do sol
entraria na casa nova
Se tivesse o sol como chapéu
entraria por debaixo da terra
e me sentaria dentro da casa nova
(com as nuvens, em direção ao Oriente
assim está falando Painemal Weitra)²⁹⁰

Como nos versos, o que busco nesta tese é pensar em formas renovadas de entrar e se situar em essa casa que é a poesia mapuche atual. O *nüttram*, modo de expressão tradicional revisitado pelo poeta na composição do seu *Recado*, pode, talvez, ser uma gestualidade que me ajude a escutar enquanto construo conhecimento sob as bases da esfera do *kimün*. Trata-se dessa tentativa o exercício escritural que venho realizando nesta tese. A seguir, então, volto a abordar o modo de expressão *nüttram* para refletir desta vez sobre o seu organismo interno, e sua potência operativa no exercício de diálogo com a palavra de Elicura.

²⁹⁰ “Quisiera ser como águila del sol / me entraría en la casa nueva / Si tuviera el sol como gorra / me entraría por debajo de la Tierra / y me sentaría dentro de la casa nueva. (con las nubes, hacia el Oriente / así está hablando Painemal Weitra).” (CHIHUAILAF, 2002, p. 103).

2.4 O *Nütram*: expressão da leveza do *Kimün*

Chem kaw norume gewelayan tvfachi mapu mew	<i>Nada de mí quedará en esta Tierra</i>	<i>Nada de mim restará nesta Terra</i>
<i>Chem kaw norume gewelayan</i>	Nada de mí quedará en esta	Nada de mim restará nesta
<i>tufachi Mapu mew, piwvn</i>	Tierra, me digo	Terra, me digo
<i>Ñi kvryf mew, re nvtramkaleygu</i>	En su aire, sólo mis	Em seu ar, só minhas
<i>Kvyen egu</i>	conversaciones con la Luna	conversações com a Lua
<i>Ñi ko mu kiñe rayen:</i>	En sus aguas una flor:	Em suas águas uma flor:
<i>Ñi zuguy ñi tukulpan mew</i>	La levedad de la memoria.	A leveza da memória.

(CHIHUAILAF, 2002, p. 120-121, tradução nossa)

A ideia da leveza que caracteriza a rememoração do poeta configura a sua semântica pelo olhar reverso do tecido do poema. Na sua globalidade, a relação entre os marcadores de negação e restrição funciona como entrelaçamento de pontos de agulha que desenham a dimensão da memória que nos deixa. Nada restará de mim, afirma a voz do poeta para logo esclarecer: “apenas as minhas conversações com a Lua”. Na esfera cultural mapuche, a Lua é elemento simbólico que representa a possibilidade da criação. As conversações são a instância primordial em que a atividade criadora se manifesta. A presença da flor como suporte da memória traz a leveza do seu caráter, mas também a renovação constante que lhe é inerente. A leveza dessa memória implica a fluidez e plasticidade da arte da conversação: a sua capacidade de albergar diversos tipos de modos de expressão na sua concreção. O que restará é a renovação de uma memória do futuro do povo, materializada na arte da conversação.

Essa leveza não implica, porém, uma ausência de procedimentos preestabelecidos. Compreendo, das palavras do poeta no *Recado*, tratar-se esta arte de uma cerimônia, a qual comporta determinado número de passos a seguir. Embora a concretização de cada um deles possa variar de *nütram* para *nütram*, são eles momentos dos quais não se pode prescindir na hora de levar-se a cabo a conversação. Costuma-se, por outro lado, separar o que seria o *nütram*, entendido como relato verídico, do *nütrankam*, visto como o ato da conversação. Mas Chihuailaf refere-se ao ritual da conversação como *nütram*, unindo em um só conceito as duas significações. Eu o tomo, então, nessa última acepção, ou seja, trato dele como um modo de expressão baseado principalmente em uma dinâmica conversacional, na qual a capacidade de escutar atentamente é a principal característica. Um modo de expressão em que se materializa uma série de outros modos, cujo traço primeiro é a veracidade das informações por esses veiculadas.

No entanto, ao pensar nesse modo de expressão como uma possibilidade de construir conhecimento em uma esfera acadêmica, ou seja, recriar por meio dele as formas de dizer da crítica e da academia, torna-se necessário fazer uma ressalva. “Entrego este *Recado* cheio de números e dados necessários –pelo mesmo motivo inevitáveis– para estabelecer pontos comuns de conversação, na dualidade do acordo e do dissentimento”, está me dizendo Chihuailaf. E ao escutar essas palavras compreendo a necessidade de manter a lógica da veracidade. Entretanto, compreendo a verdade a partir do entendimento de que são as palavras dos *kimche*, dos estudiosos, a fonte a partir da qual construo os pressupostos em que me baseio. Acrescento, no entanto, dentro do meu exercício de escuta, a inevitabilidade da interpretação presente na construção de todo conhecimento. Assim, me valho da dinâmica do *nütram* para apresentar meu processo de construção, nela incorporando o elemento da interpretação sempre particular. Não se afasta a ressalva, contudo, da dualidade presente em tudo que habita a esfera cultural mapuche: nela não há absolutos e cada caso pode ser um caso diverso, dentro de uma unidade.

A cotidianidade da conversação sobre a cultura de nossos antigos se baseava no desenvolvimento da memória e da gestualidade. Conhecimento praticado –na sua máxima expressão– principalmente pelo *Lonko*, quem –por meio dela– comunicava seus *werkv*, mensagens, pessoalmente ou, excepcionalmente, mediante seu *Werken*, mensageiro.²⁹¹

O *nütram* implica, portanto, uma série de protocolos, os quais estão permeados pela memória e pela gestualidade que os integram. Trato a seguir, então, dos quatro passos incluídos por Chihuailaf na sua descrição do *nütram*: a Apresentação, a Saudação, a Mensagem e a Documentação. Os mesmos passos que venho seguindo para a construção desta tese. A seguir, trato da descrição que deles faz o poeta, mas delinheiro, também, a maneira em que eu os abordo, adaptando-os às demandas surgidas tanto do próprio material textual com o qual dialogo quanto do contexto histórico passado, presente e futuro no qual ele *se situa*.

O primeiro passo, da Apresentação

consistia em dizer o nome do falante –inclusive quando este fosse conhecido demais– e o significado que seus pais lhe dão. E a descrição geográfica detalhada e poética do lugar –comunidade– do qual vinha e onde estava se levando a cabo a conversação.²⁹²

²⁹¹ “La cotidianidad de la conversación de nuestros antiguos estaba basada en el desarrollo de la memoria y de la gestualidad. Conocimiento practicado -en su máxima expresión– principalmente por el *Lonko*, quien –a través de ella– comunicaba sus *werkv*, mensajes, personalmente o bien, en forma excepcional, mediante su *Werken*, mensajero.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 95).

²⁹² “La presentación consistía en decir el nombre del hablante –aun cuando este fuera demás conocido– y el significado que sus padres le otorgan. Y la descripción detallada y poética del lugar –comunidade– del cual procedía y donde se estaba conversando” (CHIHUAILAF, 2015, p. 95).

Na *Kiñe* Parte desta tese, então, apresento tanto o nome do poeta quanto o significado que seus pais deram a ele, ambas informações por demais conhecidas, mas necessárias de se enunciar. Antes de começar o corpo textual, na hora dos agradecimentos, apresento também os motivos que me levam a dialogar com o *Recado* de Chihuailaf e com a história da palavra do seu povo. Faço-o, no entanto, de maneira não linear. Experimento, pelo contrário, com a justaposição de três formas, a narrativa, o verso-livre e os agradecimentos em si, expressados nas duas línguas que me constituem: o castelhano e o português.

A natureza do estudo que desenvolvo, contudo, me leva a dar alguns passos a mais, ampliando o sentido do vocábulo “nome”. Olho-o, na verdade, no seu sentido mais genérico, de nome comum, para poder pensar em alguns substantivos fundamentais neste *nütram*. Alguns deles, o *Kallfv* Azul e o *Pewma* Sonho, nomeiam elementos simbólicos da cultura mapuche, presentes na palavra poética que configura a obra de Chihuailaf. Um terceiro nome, de *Oralitura*, refere-se à proposta poética apontada por Chihuailaf, a qual defende uma posição que pretende retomar a palavra dos mais velhos e os ensinamentos dela colhidos como a principal fonte da qual emanam tanto a sua poesia quanto as memórias que a partir dela fabrica para o futuro do povo Mapuche. Um quarto substantivo é aquele que denomina o próprio *Nütram*, pensado como a gestualidade necessária para dialogar com a palavra mapuche e a palavra de Chihuailaf.

A apresentação torna-se, dessa maneira, um protocolo textual por meio do qual posso me referir sobretudo aos conceitos que permeiam o meu diálogo, o qual se materializa na construção desta tese. Por outro lado, refere-se o poeta à descrição geográfica detalhada do lugar de origem daquele que vem falar e do espaço físico em que se realiza a conversação. Sobre a ideia de território, tomo, primeiro, as palavras de Chihuailaf no seu *Recado*.

O ser mapuche hoje continua sendo a manifestação de uma diversidade alimentada por uma mesma raiz cultural, da árvore sustentada pela memória de nossos antepassados. O Grande *Canelo* que plantaram os pais de nossos pais, me dizem. Nossos espíritos são as águas que continuam cantando sob suas folhas, habitados – como vivemos – por uma maneira própria de ver o mundo. Com isso vamos pela terra. [...] (os mapuche somos uma cultura dos *Pewma* / dos Sonhos). Enquanto tem povos desarraigados, nos dizem, nós –inclusive em meio ao tráfego da cidade– podemos sentir a ternura que é o pensamento de nossos avós e de nossos pais. Mas a dualidade que constituem *Treng Treng* [...] e *Kai Kai* [...] está nos dizendo agora que também vamos pela trilha, transitada e poeirenta que tem ido ocultando as flores da linguagem, as flores do entendimento, do modo de ser? Subjazem também ali as “utopias” aparentemente desaparecidas?²⁹³

²⁹³ “El ser mapuche hoy día sigue siendo la manifestación de una diversidad alimentada por una misma raíz cultural, del árbol sostenido por la memoria de nuestros antepasados. El Gran Canelo que plantaron los padres de nuestros padres, me dicen. Nuestros espíritus son las aguas que siguen cantando bajo sus hojas, habitados –como

Não se encontra sujeita a ideia de território ao espaço físico, mas circula na palavra que se retoma como *locus* em que pode renovar-se a cultura, a história, a memória. Um território em reconstrução, território vinculado à terra: mapuche, gente da terra, mapuzugun, palavra da terra. Mas uma terra que é uma realidade dispersa, a qual se leva impressa no corpo, para além dos deslindes físicos. Uma terra, por outro lado, reconstruída dentro de um espaço maior, a outra terra que se constituem o Estado e a nação chilenos. Uma palavra, portanto, feita do encontro, do confronto, do ajustar-se e do respingar entre duas línguas, entre duas culturas. Para o cumprimento do protocolo textual presente no *nütram* ressignifico, portanto, a ideia de território, centrando-me em uma geografia da palavra²⁹⁴.

Refere-se Chihuailaf, também, ao caráter poético da descrição que dessa geografia se faz no *nütram*. Em variados momentos do *Recado*, refere-se à poesia como o lugar privilegiado para o encontro no qual possa se plasmar o melhor de cada uma das duas culturas que o habitam. Um lugar que ele entende não necessariamente como a expressão da palavra feita versos, mas sim como uma linguagem que contém uma profundidade retomada do espírito de seu povo. “Meu pai me ensinou que a poesia era o compartilhar, às vezes com um irmão que vinha do campo, um camponês chileno que tinha chegado com o carvão e que por algum motivo acabara preso; a poesia era o conversar”, me diz Elicura Chihuailaf. Tento, dessa maneira, colher essa característica como uma fresta por meio da qual possa deixar passar umas formas de dizer diversas das fórmulas convencionais da academia, as quais se materializem, de maneira similar à arte da palavra mapuche atual, pela encenação de uma diferença.

Não falo da diferença silenciada, retomada pelo poeta, mas de uma diferença da qual eu, como pesquisador, crítico, formado na cultura ocidental, torno-me agente. O que tento levar a cabo, então, é me colocar em posição de me submeter aos mecanismos encontrados pelos

vivimos— por una manera propia de ver el mundo. Con eso vamos por la tierra. [...] los mapuche somos una cultura de los *Pewma* / de los Sueños). Mientras hay pueblos desarraigados, nos dicen, nosotros —aun en medio del tráfico de la ciudad— podemos sentir la ternura que es el pensamiento de nuestros abuelos y de nuestros padres. Mas la dualidad que constituyen *Treng Treng* [...] y *Kai Kai* [...] ¿nos está diciendo ahora que también vamos por el sendero, transitado y polvoriento que ha ido ocultando las flores del lenguaje, las flores del entendimiento, del modo de ser? ¿Subyacen también allí las «utopías» aparentemente desaparecidas?” (CHIHUAILAF, 2015, p. 44-45).

²⁹⁴ Não me refiro aqui, obviamente, a um estudo das variedades geográficas que apresenta o uso de determinada língua, nos termos propostos pela sociolinguística moderna, mas à ideia de uma corpo-política que desloca a atenção do enunciado em direção à enunciação; tratando de compreender a palavra como um dos espaços fronteiros ou liminares habitados pela diferença colonial (MIGNOLO, 2003, 2010). Mas também como a expressão primordial desse espaço em que a diferença é encenada pelo povo Mapuche em geral e por Chihuailaf em particular. O espaço em que se manifestam estruturas desagregadoras que tornam a língua mais do que um meio de expressão, a expressão de uma vivência, a qual, por sua vez resiste a ser controlada e contida dentro de uma gramática —como a camisa de força da qual me fala Cusicanqui. A expressão de uma vida “bilinguajada”, incrustada ao corpo dos sujeitos de fronteiras (ANZALDÚA, 2016).

autores mapuche na busca pela diferença, não como uma aposta por visibilizar algo que está por demais visível, mas como uma forma de encontrar na morenidade que também me habita uma saída para a dependência epistêmico-metodológica em que me vejo acorrentado; uma saída em busca de uma autonomia de pensamento. Tornar os deslocamentos das assimetrias também possíveis no campo da construção de conhecimento, não apenas permitindo a entrada de vivências, assuntos e histórias antes silenciados, mas colhendo das suas próprias formas de pensar e de pensar-se renovadas formas de pensarmo-nos na América Latina (MIGNOLO, 2010; DUSSEL, 1994, 2015; RIVERA CUSICANQUI, 2010, 2018).

Penso ser possível um movimento que permita que nos desloquemos em direção às esferas culturais dos povos indígenas, dentre as quais a esfera mapuche, refletindo acerca das maneiras em que essa produção pode constituir-se em uma potência para pensarmo-nos como continente em geral, e como países, cada um com suas histórias e processos particulares. No caso específico do qual trato, pensarmo-nos a partir de um pensamento telúrico, no sentido de um conhecimento vindo da *mapu*-terra, mas também dos processos vividos na *waria*-cidade, os quais em muito incluem uma parcela significativa da população chilena. “Uma luta pelo reconhecimento que signifique um processo de aprendizagem não apenas para os mapuche e demais povos indígenas, mas também para os próprios chilenos”, está me dizendo Rolf Foerster. E acrescento eu: para os próprios latino-americanos. Faz-se necessário, para ler essas textualidades a partir de uma gestualidade que implique uma vivência da diferença, não construir nem retomar conceitos, mas sim aderir às vozes dos próprios autores e pensadores mapuche e indígenas em geral. Torna-se necessário, portanto, começar a ler essas produções a partir de perspectivas diferentes e complementares (CARRASCO I., 2005), deslocando, também, o cânone crítico-acadêmico.

O segundo passo, do *Chali*, a Saudação

incluía o ato de perguntar pela saúde dos anfitriões ou dos visitantes, além de referir a própria. Em ambas as situações em toda sua globalidade: das pessoas e dos animais; e a respeito do estado da terra, das águas, das aves, da vegetação, dos caminhos.²⁹⁵

Continuo com a ideia da palavra como elemento de territorialização simbólica, e faço, assim, da Saudação, um espaço para pensar a respeito da “saúde” não apenas da arte da palavra mapuche, mas ainda da palavra crítica. Há um movimento de implicação na conversação

²⁹⁵ “El Chali, saludo, incluía el preguntar por la salud de los anfitriones o de los visitantes y referir la propia. En ambas situaciones en toda su globalidad: de las personas y de los animales; y respecto del estado de la tierra, las aguas, las aves, la vegetación, los caminos.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 95).

mapuche, o qual impede uma relação sujeito-objeto característica do fazer acadêmico ocidental. Fala-se, no *niitram*, a respeito de todos os envolvidos na conversação, sejam esses os anfitriões, os visitantes ou, inclusive, o próprio falante. Por outro lado, falar da saúde não consiste em falar unicamente do próprio corpo, mas de todo o entorno que compõe junto a ele o grande corpo. Há, portanto, a compreensão da complexidade da vida e dos processos vivenciais, a qual posso deslocar para a compreensão dos processos pelos quais não apenas se constrói, mas também se valoriza a arte da palavra.

Por esse motivo trato nesta Saudação dos processos de renovação constante dos modos de expressão, das formas e estratégias de dizer ensaiadas permanentemente pelo povo Mapuche. Trato, de igual maneira, da poesia mapuche atual, como expressão mais contundente da arte da palavra na contemporaneidade. E falo, também, da reflexão, da produção de um conjunto de metatextualidades concretizadas por pensadores, críticos, poetas e investigadores mapuche.

Nesse momento, contudo, centro minha atenção no próprio exercício reflexivo que venho fazendo nesta tese. A fala metaliterária levada a cabo por autores e estudiosos de filiação chilena, que têm se debruçado sobre a poesia mapuche, em sua grande parte não tem levado em conta as formas próprias do pensamento mapuche. Refiro-me às chaves existentes nesse pensamento para a construção de gestos textuais, que permitissem adentrar-se no *kimiün*, de tal forma a sair do lugar de quem fala “sobre” o outro, realocando-se em posição de dialogar com esse outro, mas nos termos por ele propostos. “Há de se liberar tanto o colonizado quanto o colonizador da matriz colonial de poder”, está me dizendo Franz Fanon.

A crítica acadêmica, em um primeiro momento de aproximação com a arte da palavra mapuche, centra-se em uma discussão a respeito da natureza dessa produção: trata-se de verificar o seu estatuto literário. Com o passar do tempo e a emergência de novos paradigmas, de maior abrangência e menor tendência à especificidade, trazidos pela contemporaneidade, deixa-se essa discussão. Não mais se questiona o estatuto literário e os trabalhos centram-se em diversos aspectos tais como a autotradução, o *doblo registro*, os processos de retraditionalização, o projeto de nação, a dor epistêmica, a retomada da diferença, todos presentes no fazer da arte da palavra mapuche²⁹⁶. Poucos deles, no entanto, concretizam-se

²⁹⁶ “Não há um aparelho crítico no mundo mapuche, no seu sentido ocidental. A avaliação encontra-se mais relacionada aos afetos e à maneira em que a gente se comunica”, está me dizendo Chihuailaf. Roberto Acízelo, ao falar sobre a crítica literária, em sentido ocidental, afirma: “A palavra crítica, tendo surgido no campo das letras – como vimos, tratava-se originariamente de vocábulo equivalente à gramática e depois também à filologia –, com o tempo ampliou o seu domínio, [...] a atitude de perquirição acerca das possibilidades do conhecimento e das condições de sua validade.” (ACÍZELO, 2006, p. 112). A tentativa de definição da palavra crítica, seguindo a sua raiz greco-latina, “capaz de discernir” ou “separar, decidir, julgar”, aproxima essa atividade de uma tarefa de análise e de valorização. Nessa perspectiva, a expressão “crítica literária” alcança, segundo Acízelo (2006), seu

mediante um exercício reflexivo que parta do próprio *kimün* e opere mediante os processos reflexivos pertencentes ao *rakizuum*²⁹⁷. Trata-se de exercícios críticos construídos na sua grande

sentido mais contemporâneo de valoração de composições literárias e de sistema de saber geral sobre os discursos escritos só nos alvares da Modernidade, no trânsito entre os séculos XVI e XVII. Compaignon (2010), por sua vez, define o campo literário, criado a partir desse mesmo período, como “o resultado de inclusões e de exclusões, em suma, de julgamentos” (COMPAGNON, 2010, p. 200). A constituição da Modernidade, enquanto período definido pela história ocidental, não apenas coincide com a chegada dos europeus ao Abya-Yala, mas ela ainda parece ser o vetor fundamental que possibilita a sua construção, a partir da ideia da inovação, do novo, e da negação do outro “mesmificado”, porém em versão sempre inferiorizada; o outro que habita outro tempo histórico com o qual o tempo da modernidade europeia se defrontará e ao qual se concentrará em negar (DUSSEL, 1994). A emergência do estado-nação chileno, embora tenha significado a independência territorial da metrópole europeia, implicou e ainda implica a continuidade das políticas da colonialidade do poder, revisitadas em um neocolonialismo praticado pelas elites *criollas*. A formação do cânone literário da sociedade hegemônica no Chile opera, dessa maneira, pautada nos moldes desse pensamento ocidental, em que pese as diversas etapas pelas quais passa, como mostra Iván Carrasco (2008). Assim, apesar do movimento oscilante entre a aceitação do estrangeiro, do cosmopolita, moderno e vanguardista, e a busca por formas próprias no realismo, no romance de costumes, na tradição *criolla*, ao qual se refere Rodríguez Monarca (2007), baseada nas ideias de I. Carrasco sobre sistema e canonização literários no Chile, essa última postura, da procura do endógeno nacional, não levou em conta os contributos da arte da palavra mapuche, senão a partir da última década do milênio. Esse movimento se inicia, no entanto, avaliando-se o estatuto literário das produções autorais mapuche, diferenciando-se literatura de “etnoliteratura” (CARRASCO I., 1990; 2000). Uma vez consensuado o seu estatuto literário, os temas vão se deslocando para aspectos relacionados tanto à produção literária em si quanto aos interesses, contexto e objetivos que a motivam. Diversos temas são, então, abordados: a autotradução (STOCCO, 2016, 2018a; 2018b); o *doblo registro* (CARRASCO I., 1991) e outras compreensões das condições de produção interlingüística desses autores (MELLADO, 2014a, 2014b; ROJAS, 2010); os processos de retraditionalização cultural (GARCÍA BARRERA, 2008; 2012); o projeto de nação contido nessas produções (GARCÍA BARRERA, 2016); o resgate da diferença por meio da produção de memória (CONTRERAS V., 1996; GODOY, 2003; GEEREGAT e FIERRO, 2002, 2004; OSTRIA, 2006); a identidade e a interculturalidade (CARRASCO H., 2002; CARRASCO I., 2005; HOLAS, 2005; CISTERNAS, 2013; ECHEVERRÍA, 2014; GARCÍA BARRERA e BETANCOURT, 2014). A esses processos acrescentam-se textos que têm por objetivo discutir as produções metatextuais de autores mapuche (CARRASCO H., 2008; RODRÍGUEZ MONARCA, 2020).

²⁹⁷ Valho-me deste recurso acadêmico convencional, a nota de rodapé, para evidenciar duas questões a respeito do pensamento mapuche e a maneira de ele se expressar. Trago, para tal, as palavras de Ñanculef (2016); “*Rakizuum*: *raki* em mapuzugun significa “contar”: *kiñe*, *epu*, *küla* etc.; é o sistema da numerologia mapuche. Quando já se contou, então é *rakin*, aproveito agora para explicar o que aprendi do mestre da língua mapuche senhor Necul Painemal Morales, quem me ensinou o paradigma da língua mapuche, isto é, ‘todo verbo que termina em uma vogal, para que fique no modo indicativo e na primeira pessoa, basta acrescentar a ele uma letra ‘n’, por exemplo: ‘*amu*’ é o verbo ‘ir’, e se eu digo ‘fui’, então ao verbo acrescento a letra ‘-n’ e digo *amun*. ‘Eu fui’, *inche amun*’. Voltemos à ideia do *rakizuum*. Como dizíamos, *raki* é a ação de ‘contar’. *Inche rakin*, eu contei. Então *rakizuum* vem a ser a ação de contar de forma lógica aquilo que vem à cabeça, a ação de pensar. *Rakizuum* é a forma ordenada e lógica da ação do pensamento próprio e único do *chegen*, isto é, do ser humano.” (ÑANCULEF, 2016, p. 44). Posso recolher, primeiro, das palavras deste *kimche* e acadêmico, o significado do conceito de *rakizuum*. Mas posso, também, se estiver atento, como a ação do *inarrumen* demanda, perceber que há na definição a manifestação da maneira particular de expressar esse pensamento que está sendo definido. Descrevo: o autor inicia sua definição recorrendo à raiz da palavra, a qual se encontra no vocábulo ‘*raki*’. Trata-se de um verbo: contar; e o autor exemplifica com os três primeiros números *kiñe*, *epu*, *küla* (um, dois, três). A exemplificação o leva aos ensinamentos sobre a morfologia do mapuzugun relativa à derivação verbal, aprendidos de outro *kimche*. O sábio é nomeado, mas as suas palavras se inserem no texto escrito por Ñanculef sem maiores especificações do que as aspas, as quais, como diacríticos, indicam tratar-se de uma paráfrase direta. Essas palavras não são registradas como estando em nenhuma página específica de um livro dado, publicado em um ano tal, pois são elas retomadas da memória da conversação que o autor manteve com seu *peñi kimche*. Após atualizar as explicações do mestre, o autor afirma “Voltemos à ideia do *rakizuum*”, retomando uma conversação aparentemente interrompida, pois tudo, para o *kimün*, encontra-se interligado. Termina, dessa maneira, a definição. A pontuação, por sua vez, segue a lógica da expressão oral: um fluxo de ideias em que os sinais de pontuação, os diacríticos, os marcadores não seguem, necessariamente, a sua convencional forma de funcionar em um texto produzido pelo sistema ocidental de escrita. Essa maneira particular de escrever, seguindo um fluxo próprio do pensamento, é utilizada em diversos momentos por Chihuailaf, não apenas na sua produção poética em particular, mas também na construção do *nütram*

maioria sobre a base de conceitos, gêneros e tipos textuais provindos da esfera da cultura chilena, pautada desde sempre pelo pensamento ocidental, pois formada para a utilização dos dispositivos de análise do cânone eurocêntrico (CARRASCO I., 2005).

É nesse sentido que tento construir um diálogo a partir do convite de Chihuailaf, o qual busca “deslocar a conversação segundo a maneira ocidental, mais monólogo que diálogo, mais fonológica que dialógica, e reformulá-la do lado do fogão [...], ou seja, no contexto da cultura oral e em tudo que ela implica” (HOLAS, 2006, p. 62). Refiro, então alguns aspectos postos por Chihuailaf, os quais me parecem fundamentais para a concreção do desafio em que me ponho. Um deles refere-se à gestualidade que acompanha as palavras ditas.

Às vezes os pássaros *guairaos* passavam anunciando-nos a doença ou a morte. Sofria eu pensando que alguns dos mais velhos que eu amava teria de se encaminhar às margens do Rio das Lágrimas e chamar o balseiro da morte para ir encontrar-se com os antepassados e alegrar-se no País Azul. Uma madrugada partiu meu irmão Carlitos. Chuviscava, era um dia cinzento. Saí para perder-me nos bosques da imaginação (nisso ando até hoje). O som dos córregos nos abraça no outono.²⁹⁸

A lembrança retirada de *Sueño Azul* fala da gestualidade que implica em uma aceitação dos fatos que vão nos ocorrendo de maneira a deles fazer uma possibilidade de recriarmos o nosso mundo conceitual. O que causa o sofrimento memorado pelo menino é a possibilidade de a morte arrebatá-lo os seres queridos. Mas o pressuposto que carrega o sofrimento é o de que isso acontecerá aos mais velhos. A dinâmica da vida se encarrega, contudo, de desmanchar pressupostos aparentemente lógicos: uma madrugada, lembra o poeta, teve de partir o irmão, o mesmo que fora sua companhia nas caminhadas pelos bosques milenares da terra dos avós, das quais nos fala no primeiro parágrafo do *Recado*. O enfrentamento da dor, lembra o poeta, tornou-se uma saída que lhe permitiu, paradoxalmente, uma entrada: nos bosques da imaginação. E nisso, me diz o poeta, como digressão entre parênteses, “ainda ando”.

As memórias e declarações estão presentes no *Recado*. O *nütram* se constitui, então, um modo de expressão cuja gestualidade implica a atualização de dados tidos como verídicos, mas na qual também cabe a imaginação, como ferramenta mediante a qual pode se reinventar uma tradição. Penso nele, assim, como um modo de expressão e uma gestualidade pelos quais possa, de alguma maneira, reinventar uma forma de dizer acadêmica. Não como uma maneira

que é o seu *Recado*. Trata-se desse tecido de voz particular ao qual me refiro acima, quando reflito acerca das formas que pode tomar um texto que tem por objetivo seguir o pensamento da esfera cultural mapuche.

²⁹⁸ “A veces los pájaros guairaos pasaban anunciándonos la enfermedad o la muerte. Sufría yo pensando que alguno de los mayores que amaba tendría que encaminarse hacia las orillas del Río de las Lágrimas, a llamar al balseiro de la muerte para ir a encontrarse con los antepasados y alegrarse en el País Azul. Una madrugada partió mi hermano Carlitos. Lloviznaba, era un día ceniciento. Salí a perderme en los bosques de la imaginación (en eso ando aún). El sonido de los esteros nos abraza en el otoño.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 19).

de estabelecer novas e excludentes metodologias, mas como uma forma particular de lidar e dialogar com a palavra de Chihuailaf. Porém, também como uma encenação da possibilidade de se deslocar de formas entronizadas como as únicas vias validadas, certificadas, para construir conhecimento.

Uma gestualidade em que a memória seja uma ferramenta de retomada da diferença silenciada e os gestos sejam uma possibilidade de personalizar a minha escrita, transcendendo os limites do disciplinar. O uso de uma voz *dicendi*, de um entrecruzamento de maneiras de trazer as vozes que compõem a minha fala, mas também o recurso de variados focos de reflexão, os quais possam ir se encontrando, misturando, tangenciando, solapando, na dinâmica própria à vida. Uma textualidade que não pretende isolar assuntos, mas compreendê-los como fenômenos e acontecimentos concatenados e singulares. Não se trata, no entanto, de seguir alguma metodologia rigorosamente tomada da esfera da cultura mapuche, mas de uma gestualidade na qual haja, também, um componente de improvisação, umas margens de erro, de interação em confiança, espaços de abertura que permitam que outros elementos vão surgindo à medida que escuto o *Recado* e todas as vozes que dele emergem e a ele convergem. Trata-se de uma tentativa textual “desencaminhada”, na lógica da qual fala o historiador mapuche Pablo Marimán:

Faço uma citação de patentes e de autores que são aqueles que validam algo, que dizem que talvez esteja ruim, mas também entro na lógica do *kimün*, que é o conhecimento que se adquire a partir dessas outras formas e que não faz estas divisões também explicativas ou causais da realidade, mas convive com elas, as nutre, as alimenta, talvez, tampouco acaba explicando-as inteiramente, mas tem esse respeito para que isto me sirva para explicar-me a mim mesmo, meu grupo e meu *lof*, ainda que não necessariamente sirva para que o *lof* de mais acima ou de mais embaixo se expliquem, no entanto, deixa a porta aberta para que eles mesmos vão construindo e essa questão é maravilhosa.²⁹⁹

Tenho buscado, então, encenar uma gestualidade que me permita produzir, mais do que um conhecimento “completo” dentro de uns marcos bem delimitados, umas reflexões, à medida que vou escutando. O foco na arte da palavra já feita de escrita, na sua textualidade, no seu pensamento, nos seus particulares gestos. O *Recado* como ponto de partida para pensar de maneira diversificada o conhecimento mapuche, entendendo-o sempre ligado à sua história, à

²⁹⁹ “Hago una cita de patentes y de autores que son los que validan algo, que dicen que a lo mejor está malo, pero también me meto en la lógica del *kimün*, que es el conocimiento que se adquiere desde esas otras formas y que no hace estas divisiones también explicativas o causales de realidad, sino que convive con ellas, las nutre, las alimenta, a lo mejor, tampoco las termina explicando enteramente, pero tiene ese respeto para que esto me sirva para explicarme a mí, a mi grupo y a mi *lof*, aunque no necesariamente le sirve para explicarse al *lof* de más arriba o de más abajo, sin embargo, deja la puerta abierta para que ellos mismos vayan construyendo y esa cuestión es maravillosa.” (MONTECINO, QUIROGA, ALVEAR, 2016, p. 47).

sua luta e à sua permanente vocação de usar a palavra como meio de expressão e de vivência. O devir é, para Viveiros de Castro, aquilo que “literalmente se evade, foge, escapando tanto à mimesis, ou seja, a imitação e a reprodução [...] quanto à *memesis*, ou seja, a memória e a história. [...] ele é a diferença na prática” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 183). E é nesse devir em que me coloco para construir à medida que avanço, leitura e escrita, escuta e fala, a um só tempo. Situo-me, assim, como encenador dessa diferença, mediante o exercício de exercitar-me –valha a redundância– nessa prática diversa. Sigo outra diretriz, outro pensamento (ANZALDÚA, 2016).

O terceiro passo, da Mensagem propriamente dita

é o objetivo ou os objetivos que motivaram a viagem ou o convite. Pode tratar-se de conflitos, cerimônias (*Guillatun*, *mafyn* casamento, *eluwvn* funeral, e outros) ou visitas ou convites de cortesia com a finalidade de iniciar ou reafirmar vínculos. A depender do caso, pode conter *gvlam* conselhos, *epew* relatos, *vl* cantos, *vlkantun* poemas.³⁰⁰

Neste passo parece concentrar-se a motivação principal do *nütram* que se leva a cabo. Trata-se do momento em que o assunto que permeia toda a conversação é abordado em detalhe. Mas é também a etapa em que a plasticidade deste modo de expressão fica mais evidente, pois as frestas se abrem para que entrem outros modos a compô-lo. Conselhos, relatos, cantos, poemas e outros podem se tornar os meios pelos quais os participantes se fazem ouvir. O poeta me entrega, assim, um *Recado* costurado não apenas de diversas outras vozes, mas também de variados modos e tipos textuais.

Assim, encontro nele traçados diversos de modos de expressão em revezamento, em imbricação. O canto tradicional, a lenda, o mito, o manifesto, o relato histórico, o poema, a reflexão, a crítica literária e o ensaio vão, então, montando-se e desmontando-se, propondo e “despropondo” leituras, imagens, reflexões. Uns modos às vezes dão espaço a outros, os quais parecem simplesmente invadi-los diante da permissividade dos primeiros. Outras vezes, esperam, pacientemente, a volta da página, para somente então se materializar em nova proposta textual. A cada página ou grupo de páginas, uma nova postura, um novo gesto, uma nova disposição. Vozes de aqui e de acolá dão matéria, vigor e forma aos modos de expressão, todos postos a serviço da encenação da diferença antes silenciada.

³⁰⁰ “El mensaje propiamente tal es el objetivo o los objetivos que han motivado el viaje o la invitación. Puede tratarse de conflictos, ceremonias (*Guillatun*, *mafyn* casamento, *eluwvn* funeral, y otros), o visitas o invitaciones de cortesía con el fin de iniciar o reafirmar vínculos. Según el caso, puede contener *gvlam* consejos, *epew* relatos, *vl* canciones, *vlkantun* poemas.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 95).

A Mensagem pode, então, constituir-se em um momento em que eu, como crítico que dialoga com um texto dessa natureza, lance mão de outras formas textuais, convencionalmente afastadas dos gestos da academia. Um ganho de força, um sopro de leveza que, sem deixar o rigor reflexivo, se expresse de tal maneira que possa a sua voz circular para fora da torre de marfim em que nos acostumaram a ficar ao resguardo da vida e suas eventualidades. A possibilidade de criar empatia, para além do círculo acadêmico, chegando até aqueles com os quais eu dialogo. Porque dialogar com o *Recado* de Chihuailaf não pode ser um exercício restrito a uma destreza para compreender e visibilizar apenas a sua trajetória, a sua obra.

Encontra-se o *Recado* sobremaneira endereçado aos chilenos de carne e osso, e é a partir dessa condição que também devo com ele dialogar, se não quiser permanecer no estado em que tudo parece mudar, para que tudo fique como sempre tem estado. Falo do *Recado*, mas ele é o motor para que eu possa falar da diferença silenciada pela história, por meio de seus mecanismos de manutenção sistemática de relações assimétricas; mecanismos entre os quais se encontra a aparelhagem acadêmica ocidental. E a melhor forma em que posso fazê-lo é da maneira em que o próprio poeta dialoga comigo: não apenas falando da diferença, mas também refletindo mediante ela, encenando-a.

O quarto passo, da “Documentação”.

Caso fosse o *Lonko* a participar, consistia na exaustiva particularização da história (em todos os seus tempos). Caso correspondesse ao *Werken* consistia na entrega –ao *Lonko* destinatário da mensagem– da corda feita de fios de lã vermelha que fosse entregue ao mensageiro pelo *Lonko* que enviava a mensagem. “Documento” que corroborava –com nós feitos nela– o número de objetivos que continha a mensagem e que, portanto, deveria ter expressado com exatidão o *Werken*.³⁰¹

Entendo a potencialidade operativa deste momento como aquele em que poderia se fundamentar as ideias e os fatos expostos, por meio da apresentação, como o próprio nome o indica, de documentos, ou do diálogo mediado por eles. Documentos que poderiam ser de variada ordem e de diversos tipos. Os nós do fio de lã vermelha, chamados de *prom*, se constituíam uma maneira de contabilizar os conteúdos a serem expressos. Esses conteúdos são vistos como objetivos, toda vez que o convite a um *nütram* obedece a um fim específico, distinguindo-se, assim, da conversação com fins unicamente socializantes. Mas bastava apenas

³⁰¹ “La «documentación». Si se trataba del *Lonko*, era la exhaustiva particularización de la historia (en todos sus tiempos). Si correspondía al *Werken* era la entrega –al *Lonko* destinatario del mensaje– de la cuerda de hilo de lana roja que le había sido entregada por el *Lonko*. «Documento» que corroboraba –con nudos realizados en ella– el número de objetivos que contenía el mensaje y que, por lo tanto, debió expresar con exactitud el *Werken*.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 96).

a sua contagem, pois tanto as palavras quanto os gestos que os compunham estavam memorizados, se fossem entregues por um mensageiro, ou bem internalizados, se fossem ditos pelo *Lonko*, o próprio produtor da mensagem.

Posso pensar, no entanto, neste momento do *nütram* como uma instância que vá além da fundamentação teórica, permitindo-me avançar, de forma a contextualizar a conversação: as suas formas e os seus temas. Para isso, valho-me da ideia posta entre parênteses por Chihuailaf ao se referir aos traços da documentação quando entregue pelo próprio *Lonko*, ou seja, o próprio enunciador. Pontua o poeta a necessidade de particularizar-se a história “em todos seus tempos”. Posto que na apresentação e na saudação entrego os processos passados, presentes e futuros que têm ido delineando tanto as formas quanto as estratégias de que tem se servido a arte da palavra mapuche, utilizo este momento para situar estas formas e estas estratégias dentro da contemporaneidade.

Grande parte das investigações referidas ao *nütram* têm perpetuado um enfoque tendencioso que busca compará-lo com gêneros literários pertencentes à esfera da cultura ocidental (MAYO e SALAZAR, 2016). Penso, então, na produtividade que implicam dois exercícios necessários à formulação de uma interculturalidade que não se limite à busca por relações harmoniosas entre culturas diversas, mesmo que na manutenção das assimetrias que as têm caracterizado. Um deles consiste no imperativo de se questionar o neocolonialismo implícito no uso de metodologias de investigação que centram seus estudos a partir da lógica da sociedade hegemônica, obliterando, no mais das vezes, as relações históricas de dominação das quais emergem ditas assimetrias.

O outro exercício consiste, como venho tratando de fazer por meio da construção desta tese, no deslocarmos-nos, enquanto críticos formados na cultura dominante, em direção à utilização de formas de pensar próprias da cultura com a qual pretendemos dialogar. Tarefa árdua, da qual não tenho absoluta certeza de sair “bem parado”. Mas o valor está no exercitar-se, sair da posição central, para deixar-se guiar, como advoga Anzaldúa (2016).

Procuro, trocando em miúdos, realizar uma reflexão que parta da base de que a interculturalidade inerente aos processos políticos, históricos, sociais, culturais, artísticos acontecidos em espaços de fronteira, materiais ou simbólicos deve estudar-se dentro de uma proposta também interepistêmica (MIGNOLO, 2010). Busco, então, lançar mão, tomar emprestados uma gestualidade e um conhecimento emergidos dos vestígios de uma linguagem, de categorias de pensamento e de subjetividades outras (MIGNOLO, 2010) encenados,

retomados por longos e ininterrompidos processos de luta, de resistência desembocados, também, nas formas da arte da palavra mapuche contemporânea.

Nessa caminhada prossigo, então, para adentrar-me a seguir na Mensagem, na qual dialogo com as formas, as negociações e os conteúdos implicados na mensagem de Chihuailaf.

KÜLA

MENSAGEM: ESCUTAR O RECADO DE ELICURA

humpeymi am, anvletuyami mi Mapu mew weñagkvleweymi, weupikawetulaymi Nvtramkayaimi, weupikawetulaymi Mvna weñagkvn gewey tami felem Re Mapu ta anvleweymi weupi pefuyvm tami pu Fvchakecheyem Tranalewey mi Mapu em Chem piwe laymi rume Witra pvra tuge weupiuyami mi Mapu mew weñagkvlmi rume ta <i>weupiyami</i> mi pu Kuyfikeche reke femtuaymi chume chi ñi zugu kefel egvn (<i>pipiyeenew ta fvcha Julian Weytra</i>)	<i>Qué estás haciendo, sentado en tu Tierra, entristecido, sin parlamentar Conversa pues, parlamenta Qué triste verte así Estás sentado en la pampa solamente donde parlamentaban tus Mayores Sin movimiento yace tu Tierra Nada dices Ponte de pie, parlamenta en tu Tierra aunque sientas tristeza, parlamenta como lo hacían tus Antepasados como hablaban ellos (me está diciendo el anciano Julian Weitra).</i>	<i>O que estás fazendo, sentado na tua Terra entristecido, sem dialogar Conversa pois, dialoga Que triste te ver assim Estás sentado na planície somente onde parlamentavam teus Mais Velhos Sem movimento jaz a tua Terra Nada dizes Fica de pé, parlamenta na tua Terra ainda que sintas tristeza, parlamenta como o faziam os teus Antepassados como falavam eles (está me dizendo o ancião Julian Weitra).</i>
---	--	--

(CHIHUAILAF, 2002, p. 83, tradução nossa)

Parlamentar é a ação que alavanca o andamento de toda a engrenagem da obra de Chihuailaf. Parlamentar é verbo que contém mais de uma ação nele implícitas: dialogar como forma de se compreender, dialogar como exercício de negociação, dialogar como estratégia de retomada de uma diferença silenciada. O poeta vale-se de uma operação por meio da qual uma das vozes ouvidas por De Augusta (1910) nas suas *Lecturas Araucanas*, já trazidas a esta tese, é posta no lugar de representação da tradição que se pretende visibilizar. Na imagem encenada, a voz de Julián Weitra, ancião *kimche*, é tanto o eco da tradição que se pretende recuperar quanto a fonte que impulsiona essa mesma recuperação. O poema para emergir precisa da voz de outro, antepassado, representante da tradição (MELLADO, 2014a). E a forma em que a tradição poderá ser retomada se traduz no ato de parlamentar.

O *ül* referido por Weitra a De Augusta (1910) constitui-se, por sua vez, um *kolon ül*, ou seja, uma canção de máscara, própria da cerimônia do *rukaton*, a inauguração de uma casa nova, à qual me referi ao finalizar a Saudação desta tese. Recolho-o eu, então, das linhas traçadas pelo poeta, para iniciar esta *küla* parte, na qual me centro na difícil tarefa de dialogar com o seu *Recado*. Escolho os versos, por entender que todo o exercício de conversação do poeta traz no seu bojo o Sonho de uma casa renovada: uma nova frente de diálogo com a sociedade chilena, por meio do qual possa se pensar no Sonho de um Estado plurinacional, no qual o Sonho da

Nação Mapuche Autônoma seja mais uma das tantas realidades a compor a diversidade reivindicada.

Surge, no entanto, uma interrogante a respeito da maneira com que Chihuailaf pode ou opta por concretizar o seu convite, o seu *Recado*. Trata-se, como visto, de um exercício de parlamentar. Mas a variedade de sentidos que o termo pode adotar obriga-me a especificar de qual deles parece tratar-se. Entendo, assim, que o ato de parlamentar enquanto “negociação oficial levada a cabo entre nações ou povos independentes” não é mais factível para o poeta. Como aponto na Apresentação, ao tratar dos tipos de diálogo possíveis, o Estado chileno é deslocado tanto do seu tradicional lugar de locutor, daquele que “chama ao diálogo”, quanto de um possível lugar de interlocutor. À entidade somente caberá no *Recado* ocupar, por momentos, o lugar de assunto sobre o qual se conversa. Não estou, portanto, perante um chamado a negociar. Encontro-me, sim, diante de um convite “não oficial” a conversar, nos termos de um *nütram* ancestral atualizado. O poeta convida, eu sou convidado a escutar. Vejamos, então, de que se trata este *Recado*.

Antes, porém, e seguindo o protocolo informado por Chihuailaf a respeito de um *nütram*, traço aqui umas linhas nas quais tento rememorar por que e de que maneira me deparei com o *Recado confidencial a los chilenos*.

Verão 2016. Processo Seletivo Doutorado PPGLitCult UFBA. Fevereiro. Aprovado. Ao postular a uma vaga no curso de doutorado, pretendia estudar o funcionamento e o alcance da Biblioteca Itinerante Barca das Letras, que leva livros a crianças e jovens ribeirinhos, quilombolas e do campo, no norte e nordeste do Brasil. “Você pode viajar com a gente como voluntário e trabalhar em todas as atividades, mas não haverá tempo para que você faça as suas oficinas”, me diz Jonas Banhos, arte educador, líder e mentor da biblioteca. Projeto sem espaço investigativo. Pesquisador à deriva. Junho 2016: início do Curso.

Brasil. Revista *Exame*.

Laudo mostra que Dilma não participou de irregularidades

Carta Capital.

Quando seremos capazes de reconhecer, de fato, as populações indígenas?

Chile. *DiarioUChile*.

Las razones políticas que sustentan la demanda territorial mapuche

Wallmapu. *Mapuexpress*.

Alerta por accionar de grupos armados sicarios en territorio mapuche

As aulas dos componentes curriculares já começaram. Atento, escuto, observo, pondero. O pensamento peleja entre prevalecer e avançar. Estudos Culturais. “A história é um conjunto instrumental europeu que pauta o conteúdo das nossas conversações sobre ela. É preciso fazermos da construção da nossa memória um exercício de resgate que nos adentre pelos silêncios impostos, no passado e hoje. Transcender práticas disciplinares enraizadas na colonialidade do poder”, me diz Walter Mignolo ao falar sobre o dilema de Chakrabarty. “Na América Latina o *ethos criollo* predominou sobre o ameríndio e ambos tiveram de sobreviver ao projeto de lidar com a modernidade, convivendo explícita ou implicitamente com a diferença colonial e a colonialidade do poder”, acrescenta-me Jesús Martín-Barbero.

Figura 4 - América do Sul (1776)



Fonte – Geografía Infinita. Disponível em: <https://www.geografiainfinita.com/2015/02/latinoamerica-a-traves-de-12-mapas-antiguos/>.

Questionar o cânone monolítico do discurso epistemológico. A ciência precisa fazer o exercício metacientífico para não cristalizar. Um discurso que vá além do descritivo-analítico, para deixar o campo do emocional irromper no texto. A cultura, a ciência não são apolíticas, são também ideológicas. Assumir a ideologia. Colegas de turma me apresentam alguns escritores indígenas. Vinte anos de vida no Brasil. A maior parte desses trabalhando em escolas particulares de ensino médio. Nunca vi nem ouvi alguma alusão a esses poetas. Início de uma caminhada de leituras de produções de autoria indígena. Desejo encaminhar a minha pesquisa pela leitura dessas produções.

Não conhecia, no entanto, nada do que se produzia no Chile, minha terra natal, nesse âmbito. Sinto a necessidade de salvar a contradição. Investigo na Rede. Diversos autores e autoras tornam-se visíveis. A prosa poética *Sueño Azul*, de Chihuailaf chama minha atenção. Somente mais tarde compreenderei se tratar do seu poema síntese e de ele estar incluído em diversas publicações, alternando o poeta a sua materialização entra a prosa poética e os versos:

uma apresentação, um *Chali*. Há, inteiro-me, uma edição do poema, para público infantil e juvenil, publicada por Pehuen Ediciones.

Junho 2017. Viajo ao Chile. Um par de semanas com a família. Em Santiago, aproveito para buscar aquela edição. Procurando entre as prateleiras do andar de cima de uma livraria na galeria Drugstore, no bairro de Providencia, deparo-me com o livro. Na capa, a imagem de dois guerreiros montados a cavalo me remete à capa de *La Araucana*, editorial Zig-Zag (1974), que guardo desde meus tempos de escolar. Ao vir ao Brasil, lembro, deixei-a junto a muitos outros livros, aos cuidados de meu pai. Em uma das viagens de férias, resgatei-a para levá-la comigo. Está aí, na minha biblioteca, na minha casa do Rio Vermelho. A capa cheia de sulcos feitos pelo tempo. Tudo quanto sei sobre esse povo poderia se resumir às ideias anquilosadas no imaginário da sociedade chilena, por meio dos famosos versos de Ercilla³⁰². O título sobre a imagem, ligado ao nome de um autor mapuche, me faz pensar nos rachados da outra capa, como se o tempo do ocidente teimasse em manter, mesmo craquelada, a representação há tanto construída pela sociedade dominante. À falta de uma cadeira disponível, sento-me no chão, rente à prateleira, e folheio.

Sem dar-me conta do tempo, começo a ler. Absorto. Anos fora do Chile, somados aos anos de educação ocidentalizante, fazem de mim um perfeito desconhecido de todo o mundo que se apresenta nas suas páginas. Compreendo nessa primeira leitura que o poeta levanta uma bandeira, por meio da palavra, na luta do povo Mapuche pela recuperação das terras dele usurpadas pelo Estado chileno no século XIX. O traço inespecífico da textualidade de Chihuailaf me faz, no entanto, centrar-me nas formas que o texto vai tomando e das quais vai-

³⁰² Aprendíamos, –tentavam nos ensinar seria talvez mais exato dizer– estes versos, na época em que cursávamos o ensino médio. Reproduzo aqui duas partes do Canto I desse poema épico. Embora o Canto inicie com palavras de louvor para os guerreiros castelhanos adentrados no Wallmapu, na 2ª estrofe Ercilla tece palavras igualmente elogiosas ao povo Mapuche (conhecidos na época como araucanos): “Coisas direi também muito notáveis / de gentes que a nenhum rei obedecem, / temerárias empresas memoráveis / que celebrar-se com razão merecem; / raras indústrias, termos louváveis / que mais os espanhóis engrandecem; / pois não é o vencedor mais prezado / daquilo que o vencido é reputado.” (ERCILLA, 1974). Esses versos, assim como muitos outros que encontro no poema épico, e que traduzem uma visão positiva do povo Mapuche, não eram, na minha época, integrados aos planos de ensino escolar, pelo menos àquele que recebi. Em contrapartida, célebres são os versos em que se faz manifesta uma característica notada por Ercilla no mapuche: a de guerreiro. Essa qualidade tem sido relativizada por Chihuailaf e outros mapuche, não pela sua inexistência, pois eles não a negam, mas pelo entendimento que dela tem sido espalhado por meio dos planos de ensino, dos meios de comunicação, do senso comum, os quais a relacionam com uma atitude violenta perante a vida. “A terra não pertence às pessoas. Mapuche significa Gente da Terra, nos dizem. Consideramo-nos seus brotos, seus filhos e filhas. A Ñuke Mapu / Mãe Terra nos presenteia com tudo o que precisamos para viver. E nos dizem: qual filho, qual filha agradecido / agradecida não se levanta para defender sua Mãe quando ela é devastada? *A nossa luta é uma luta movida pela ternura*”, me diz Elicura Chihuailaf. Mas os versos mal interpretados e repetidos à exaustão nos espaços de formação de opinião no Chile são aqueles que dizem: “Chile, fértil província, e assinalada / na região antártica famosa, / de remotas nações respeitada / por forte, principal e poderosa, / as pessoas que produz são tão granadas, / tão soberbas, galhardas e belicosas, / que não foram por rei jamais regidas, / nem a estrangeiro domínio submetidas.” (ERCILLA, 1974).

se desfazendo, para logo retomá-las. Curso à época Crítica e Poética Modernas e Contemporâneas. Quais eram as estratégias de leitura que essa produção demandava? De que maneira e em que medida poderia se esboçar nessa produção a figura de um leitor contemporâneo? Haveria algum ponto de interseção entre esse leitor e aquele implícito em outras produções contemporâneas de autoria não indígena?

O rumo da minha pesquisa parecia, finalmente, traçado. Decido incluir a produção *O banquete dos deuses*, de Daniel Munduruku, autor indígena da etnia de igual nome, no Amazonas brasileiro, por nela encontrar pontos que tangenciam, sem se tocar plenamente na maioria das vezes, os pontos que me interessam do *Recado*: uma variedade de modos de expressão textuais a compô-las; uma estética em que as relações entre as diversas partes compete ao leitor estabelecer; um hibridismo de linguagens; uma postura ética alicerçada em um paradigma do cuidado, com a natureza e com os seres que a povoam. Nessa esteira, após uma segunda leitura do *Recado*, apresento material de qualificação e viajo para ficar na cidade de Valencia, Espanha, por motivos familiares.

Uma sala com uma varanda pequena cheia de gerânios vermelhos. A alternância entre o calor do vento poente e o frio do inverno europeu. Uma oficina de escrita criativa. Um parque atravessado por pontes medievais e algumas arrojadas construções contemporâneas³⁰³ no qual andar de bicicleta ao raiar do dia. Todo o tempo do mundo para ler e escrever. Uma terceira leitura do *Recado*, longe dos avatares da profissão professor, amplia o centro dos meus interesses, pois põe-me em posição de escutar. Desafia-me. O que não entendera nas duas primeiras leituras não passara despercebido por não o ter visto, mas por não o haver escutado. Ponto crucial do *Recado*. Não apenas como chamado de “leitura”, mas ainda como conteúdo sobre o qual se debruçam as suas páginas. E escutar, “difícil tarefa”, está me dizendo Chihuailaf, é exercício que não pode prescindir dos motivos que o levam a escrever e entregar o seu *Recado*.

³⁰³ Na minha primeira saída pela cidade de Valencia, em viagem que fiz em 2017, antes da minha qualificação, um dos pontos que mais me chamou atenção foram as belas pontes que atravessam o parque construído no antigo leito do rio Turia. Todas as manhãs, antes do sol raiar, saio a andar uma ou duas horas de bicicleta. A luz vertical produzida pela lenta saída do sol –lembrems que aqui o astro rei não chega às alturas que alcança na Bahia–, levanta aos poucos o desenho da pedra, ou do metal, sob os quais passo para ganhar novos espaços do parque. A beleza inunda meu olhar. Mas movido pelas vozes que me falam no *Recado* de Chihuailaf, faço uma investigação em matérias jornalísticas publicadas e em páginas *on-line* acerca dessas pontes. Constato que a maioria delas foi construída, no seu estado atual, após a chegada dos castelhanos ao Abya-Yala. Antes da invasão, muitas delas eram construções de madeira. Frágeis, caíam a cada nova enchente do rio. O poder das riquezas naturais encontradas, alvo do extrativismo insaciável, permitiu, sem dúvida, o atual esplendor apresentado por muitas cidades europeias. “Nunca houve um monumento de cultura que também não fosse um monumento da barbárie”, me diz Walter Benjamin.

Muito mais do que uma bandeira levantada. Um mundo outro parece querer se abrir aos meus ouvidos ocidentais. “Faz-se necessário escrever uma crítica literária sobre as produções autorais indígenas que se debruce para além das questões identitárias e de retomada histórica, uma crítica que se centre nas formas que esses textos vão tomando ao longo do tempo”, dizia eu à época da minha qualificação. Mas o *Recado* me posiciona em lugar de escutar, não de decidir o que eu devo ler. Não posso centrar-me apenas nas formas, pois elas fazem parte de um todo indissociável. O poeta lança mão das formas, não apenas como experimentação artística, mas como a maneira que vislumbra para encenar uma diferença silenciada. E muitas dessas formas encontra-as Chihuailaf no cotidiano da cultura que pretende recuperar.

Busco o que não tenho: informação sobre o povo Mapuche e o povo Munduruku. O *Recado* certamente tem conteúdo mais específico sobre a cultura mapuche, pois *O banquete* está construído de maneira a tratar, como indica seu subtítulo, das origens e da cultura brasileira, entendidas como a base formada pelas culturas dos povos originários no país. Ambas as produções tratam de questões relacionadas aos estereótipos criados pelas sociedades dominantes e à importância do reconhecimento e do respeito à diversidade cultural. Mas, enquanto *O banquete* recolhe a história e a cultura de diversos povos indígenas no Brasil, o *Recado* centra-se, mormente, na história e na cultura do povo Mapuche.

São histórias, embora muito semelhantes em variados aspectos, muito diferentes em outros pontos substanciais. Dei-me conta disso ao adentrar-me pela história do chamado “conflito mapuche” provocado pela ação invasora do Estado chileno em terras do Wallmapu. A cada leitura de outros diversos autores, sempre despertada a sua necessidade pela leitura do próprio *Recado*, dava-me conta da imensidão do silêncio que tentava se fazer perceptível aos meus ouvidos. O conflito cuja imagem aparecia estampada nas capas de jornais e nas telas de noticiários era apenas a ponta do *iceberg* de uma história longa e complexa. Mas também se ocultava por debaixo desse pedaço visível o tecido de uma cultura milenar, rica em significados, complexa. E uma das principais arestas dessa *Az Mapu* era precisamente o valor que nela ocupava a palavra. Escutar o *Recado* demandava de mim, então, uma postura atenta, *inarrumen*, que não distinguisse formas de conteúdo, história da arte da palavra, mas sim as visualizasse como parte de um todo integrado (ÑANCULEF, 2016).

Reviso, portanto, o texto que escrevera à época da qualificação. Há um fragmento no qual pondero as diferenças entre as duas obras: “O que me deixou inquieto depois de ter escrito as últimas considerações sobre *O banquete* de Daniel foi que pela primeira vez reparo em um pequeno detalhe que pode talvez ser um grande detalhe, um detalhe decisivo para o lugar em

que me posiciono enquanto leitor de Munduruku”. Continuo o texto, deixando-me levar pela imaginação: “Gostaria de termos adquirido como seres humanos a capacidade de lermos vários livros ao mesmo tempo. Entendam, não falo da clássica imagem do leitor profícuo que consegue ler diversos livros em um processo de revezamento e cuja mesinha de cabeceira costuma estar abarrotada de vários e diversos exemplares. Falo de simultaneidade; ler, literalmente, dois livros ao mesmo tempo é uma tarefa de ficção científica: eu leio *O banquete*, digamos, enquanto um clone meu lê, sincronicamente, o *Recado*. Mas a leitura dos dois livros é minha, torna-se apenas minha no mesmo ato em que elas acontecem”. Porém, diante da impossibilidade de tal divagação se fazer realidade, afirmo: “comecei lendo o *Recado* e, logo depois, iniciei a leitura de *O banquete*”.

Assim, concluo: “a ordem me faz olhar o livro do poeta Munduruku muitas vezes sob o prisma daquilo que me aconteceu na leitura do livro de Chihuailaf. Vejo isso claramente nas páginas que escrevi até agora. Quando estabeleço diferenças, no entanto, não o faço de maneira valorativa, embora em alguns momentos possa assim parecer”. Parte da banca de qualificação me interpela no sentido de assumir talvez essa diferença de “interesses” e restringir o meu trabalho ao estudo de apenas uma delas. Na cena da qualificação não tinha condições de compreender que estava diante de um impasse difícil de se resolver. Não se tratava de uma questão de gosto, como se especulou naquele dia. Também não se tratava de interesses em conflito. Era uma questão de tempo e método: atender ao chamado da conversação como arte de escutar requeria um cenário de dedicação exclusiva. Decido, então, centrar as minhas leituras e reflexões no *Recado* de Chihuailaf.

Uma vez apresentados os motivos e o contexto em que me decido a dialogar com o *Recado* de Chihuailaf como escopo da minha pesquisa de doutoramento, retorno à produção em si, para ver o contexto em que ela aparece no mercado editorial. Ano 2000. Publica-se a primeira edição de *Recado confidencial a los chilenos*. Quase uma década antes, iniciara-se o período de redemocratização do Chile, após 16 anos de ditadura militar. O Pacto de Nueva Imperial era a promessa não de uma retomada, mas de uma mudança substancial nas relações entre o Estado chileno, agora prestes a se tornar um Estado democrático³⁰⁴, e os povos originários no Chile, em especial o povo Mapuche. Antes de terminar o primeiro lustro da década, no entanto, o descontentamento pela falta de materialização de ações concretas começa

³⁰⁴ Lembre-se de que Patricio Aylwin, ao assinar o Pacto, ainda não tinha sido eleito Presidente do Chile, mas era candidato da posteriormente vencedora coalizão de Partidos pela Democracia.

a solicitar novas estratégias por parte de algumas lideranças mapuche. Chihuailaf trata no *Recado* do processo que desembocará nas mobilizações de final do século.

No ano 1990 abriu-se um espaço diferente no acontecer político chileno e tem gente nossa que se envolveu nesse processo e tem gente que não se envolveu em dito “processo de mudança” formulado pela Concertação de Partidos pela Democracia. Mas nossa gente, a partir do ano 1994 –e particularmente na zona de Malleco³⁰⁵–, começa a dar-se conta de que não tem avanços significativos para o povo mapuche e pensa-se então nas primeiras mobilizações.³⁰⁶

Antes da concretização das mobilizações, no entanto, a palavra volta a ser a ferramenta primordial pensada para a tentativa de entendimento. A palavra falada, veiculada no exercício da conversação. Uma retomada de um exercício nunca verdadeiramente interrompido. Ao adentrar-me na história do povo Mapuche, séculos XIX e XX, entendo como ela sempre foi a via de expressão primordial, de resistência, de retomada, de reivindicação. Mais uma vez a encontramos como eixo de luta.

Assim, começa-se a definir uma estratégia em dois sentidos: um deles na ideia de formar dirigentes e o outro em poder estabelecer conversações com o governo nos diferentes níveis –locais, regionais e nacional–. Então, as pessoas começam a viajar a Santiago, a Temuco, às capitais das regiões propondo a temática da conversação: falta de terras, pobreza, fome, deterioração do meio-ambiente, falta de água.³⁰⁷

³⁰⁵ Correa Cabrera e Mella Seguel (2009), na obra *El territorio mapuche de Malleco: las razones del illkun* (aborrecimento), tratam da longa relação de conflito na região do Malleco, ao sul do Wallmapu, iniciada com a chegada dos castelhanos, mas intensificada com a invasão do Estado chileno. A respeito, os autores afirmam: “Si bien podríamos llevar el conflicto hacia la llegada de la Corona Española al territorio chileno, la verdadera pérdida territorial mapuche comienza al momento en que el estado chileno decide ocupar militarmente la Araucanía, en el mal llamado proceso de ‘Pacificación’. Efectivamente, entre 1867 y 1883, el Ejército chileno ocupa militarmente la Araucanía, del río Bío Bío al sur, cumpliendo las órdenes de las autoridades gubernativas que señalaban la necesidad de, por un lado, satisfacer intereses económicos, incorporando tierras para la agricultura -especialmente para la producción de trigo y con él abastecer el mercado del oro californiano- y mano de obra, y por otro, intereses políticos, a fin de sentar soberanía en un territorio no sujeto a leyes chilenas, la necesidad de poblar con inmigrantes europeos para hacer producir económicamente esas tierras y, con ello, poner término al estado de barbarie de los indígenas.” (CORREA CABRERA e MELLA SEGUEL, 2009, p. 175). Após essa colocação, incluída na seção destinada às conclusões do livro, os autores resumem o que foi a ação invasora e extrativista, assim como usurpadora do Estado, ininterruptamente levada a cabo, em cumplicidade com os colonos estrangeiros e chilenos assentados nas terras mapuche, desde a consolidação da invasão, em 1883, até os dias atuais. Para uma compreensão mais aprofundada, consultar, além dessa obra, indicada nas referências da tese, os artigos do historiador Fernando Pairican, publicados no *site* do Centro de Estudios e Investigaciones Mapuche / Comunidad de Historia Mapuche. Disponível em: <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/fernando-pairican/>. Pode-se consultar também o artigo *El Estado chileno y la región de la Frontera a fines del siglo XIX*, de Arauco Chihuailaf, publicado em *Les Cahiers ALHIM* (Amérique Latine / Histoire et Mémoire). Disponível em: <https://journals.openedition.org/alhim/5108>.

³⁰⁶ “El año 1990 se abrió un espacio distinto en el quehacer político chileno y hay gente nuestra que se involucró en ese proceso y hay gente que no se involucró en dicho «proceso de cambio» planteado por la Concertación de Partidos por la Democracia. Pero nuestra gente, a partir del año 1994 –y particularmente en la zona de Malleco–, se empieza a dar cuenta de que no hay avances de fondo para el pueblo mapuche, y se plantea entonces las primeras movilizaciones.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 163).

³⁰⁷ “Así se comienza a definir una estrategia en dos sentidos: uno en formar dirigentes y otro en poder establecer conversaciones con el gobierno en los distintos niveles –locales, regionales y nacional–. Entonces la gente empieza

As cenas parecem resistir ao desaparecimento total. Não apenas a lembrança das inúmeras cartas e as viagens feitas por diversos *lonko*, nas tentativas de conversação presencial levadas a cabo durante o processo de invasão e posteriormente durante o período de implementação das *reducciones* (BENGOA, 2002; PINTO RODRÍGUEZ, 2003). Há, além da rememoração, a prática retomada da conversação, porém em um cenário apenas aparentemente renovado. Modernizam-se, no Chile, as avenidas, os parques, as construções, as vias de acesso, as comunicações de pequenas e grandes cidades, mas não se moderniza a mentalidade das elites que comandaram e comandam todo o processo de usurpação. Um processo que somente se revisita, em busca de novas terras, com novos propósitos, mas os métodos continuam os mesmos. A formação de prédios latifundiários é substituída agora pela construção de represas para alimentar usinas hidroelétricas que permitirão aos grandes conglomerados nacionais e internacionais vender energia aos países vizinhos³⁰⁸. A ocupação das terras busca hoje a criação de bosques artificiais de pinho e eucalipto para alimentar a exportação de madeira e celulose, ao tempo em que seca os lençóis freáticos e desestabiliza todo o equilíbrio ambiental das áreas ocupadas. A zona mais afetada, a do vale de Malleco, encontra, mais uma vez, nas lideranças mapuche, uma voz que a defende.

Particularmente na província de Malleco, a partir de 1996, começa-se a propor a formação de mesas de conversação que envolvam as comunidades e as autoridades de governo atuais. E então nossa gente inicia convites às autoridades das comunidades,

a viajar a Santiago, a Temuco, a las capitales de las regiones, planteando la temática: falta de tierra, pobreza, hambre, deterioro del medio ambiente, falta de agua.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 163).

³⁰⁸ A concessão a empresas internacionais, como ENDESA Espanha e a outras gigantes da área, para a construção de uma grande quantidade de represas tem sido justificada pelo Estado chileno sob a alegação de suposta carência de energia elétrica no país. No entanto, diversos artigos mostram que a capacidade de geração elétrica atual do Chile supera em muito as necessidades reais do país, incluindo-se nesse ponto o consumo de particulares, de pequenas e grandes empresas e do Estado. Parece ser que o interesse em construir centrais hidroelétricas para além do necessário radica na lucratividade do projeto exportador de energia elétrica aos países vizinhos. A respeito, declara o médico veterinário, dirigente de bairro e empresário turístico, membro da Corporación Territorio En acción, Víctor Vaccaro, em artigo publicado em dezembro de 2015: “Hoje no Chile temos instalada uma capacidade para geração elétrica de 20 mil MW, e o nosso maior consumo é de ao redor de 10 mil MW, e o menor consumo é de 7 mil MW, quer dizer, temos uma capacidade instalada com uma margem de 100%”. (Entrevista disponível em: <https://www.mapuexpress.org/2016/01/07/la-falta-de-energia-electrica-una-mas-de-las-mentiras/>). De igual forma, em janeiro de 2018, o OLCA (Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales) publica, na sua página *web*, artigo sob o título *Chile produce entre 3 a 5 veces más energía con relación a demanda y capacidad instalada*, no qual se afirma que “Há uma grande extrapolação a respeito do desenvolvimento energético no Chile, com uma oferta muito maior que a demanda, a qual promete um crescimento ainda maior se se considerarem as centenas de projetos de energia que aguardam a sua qualificação e aprovação no sistema de avaliação ambiental (SEA), e cuja explicação radica em dois pontos chave: a expansão mineradora em direção ao sul do Chile e a exportação de energia, principalmente à Argentina.” (Artigo disponível na íntegra em: <http://olca.cl/articulo/nota.php?id=107133>).

para conversar, mas elas não comparecem; a situação continua a mesma no ano 1997. Quando os prazos se cumpriram ninguém cuidou das demandas mapuche.³⁰⁹

Trata-se da incapacidade de dialogar à qual me refiro ao falar do *nüttram* como a arte da conversação e das possíveis formas que um diálogo pode tomar. Os motivos para o deslocamento do Estado realizado nos termos conversacionais propostos pelo poeta baseiam-se, assim, em justificativa plausível. Não se trata, contudo, de um deslocar de posições na esfera do político contingente e concreto. Não há, no contexto da nação dominante, outra instância autorizada a realizar acordos, pô-los em prática e supervisioná-los a não ser o Estado. Por isso, o deslocamento ocorre no âmbito das letras, da esfera do literário, da produção do discurso público. Trata-se de unir forças, no intuito de construir um Chile que reconheça e viva a sua diversidade, entre a qual se encontra a própria diversidade inerente ao povo Mapuche. Perante a demonstração de incapacidade, me diz o poeta, inicia-se a retomada de um processo de mobilizações, também não alheio, vale lembrar, à história mapuche.

É nesse momento, então, que as comunidades decidem mobilizar-se. E somente nessa situação o governo chama a estabelecer um diálogo, diríamos não como um sincero convite, mas como uma obrigação. E as pessoas, que já não acreditam, mobilizam-se para a recuperação das terras. Então o governo diz que tem comunidades que não são a favor da via do diálogo, mas da violência, tentando, dessa maneira, deslegitimar o movimento mapuche.³¹⁰

A tentativa do Estado é de construir, com a cumplicidade de parte dos meios de comunicação ligados aos interesses das elites, uma narrativa em que o povo Mapuche é representado com rótulos como “vandálico”, “terrorista” etc. Mais uma continuidade estratégica de deturpação da imagem mapuche. Mas as lideranças interpelam não apenas esses mesmos meios de comunicação, mas também as universidades públicas, dependentes do Estado, a se posicionar e agir como formadores de uma opinião consciente da necessidade do

³⁰⁹ “Particularmente en la provincia de Malleco, a partir de 1996, se empieza a plantear la formación de mesas de conversación que involucren a las comunidades y a las autoridades de gobierno actuales. Y entonces nuestra gente comienza a invitar a conversar a las autoridades en las comunidades, pero estas no llegan; la situación continúa así también el año 1997. Cuando los plazos se cumplieron nadie se hizo cargo de las demandas mapuches.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 163). A seguir o poeta elenca longa lista de instituições que foram convidadas, nenhuma das quais atendeu, segundo ele, o chamado a conversar. Finaliza a lista com uso de sinais de reticências, talvez como uma maneira de dizer que foram ainda mais as instâncias procuradas, mas talvez também como uma forma de marcar o abismo do silêncio, da falta de vontade ou de capacidade de ouvir, de negociar. Arremata o parágrafo, sublinhando mais uma vez: “A todas esas instancias se recurrió.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 163).

³¹⁰ “Es entonces cuando las comunidades deciden movilizarse. Y solo es en esa situación cuando el gobierno llama a establecer un diálogo, diríamos no como una sincera invitación sino como una obligación. Y la gente, que ya no cree, se moviliza para la recuperación de tierras. Entonces el gobierno plantea que hay comunidades que no están por la vía del diálogo sino por la vía violenta, intentando, de esta manera, deslegitimar el movimiento mapuche.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 163).

cuidado com a natureza. Trata-se de combater as ações de empresas florestais que vêm depredando o solo ancestral, pela plantação e exploração de espécies artificiais.

Devemos dizer também que há anos nossa gente vem formulando a paralização da plantação de bosques de árvores exóticas, como pinheiros e eucaliptos, se não se pretender que a água acabe. Até agora nenhuma autoridade tem cuidado do assunto. [...] Acreditamos inclusive que os meios de comunicação deveriam estar desenvolvendo programas educativos, de discussão, acerca do significado real de abrir as portas às empresas florestais. [...] Em que medida têm contribuído as universidades ao desenvolvimento mapuche? Temos que dizer que em quase nada. Pelo contrário, têm sido as universidades as que têm permitido o empobrecimento do território mapuche, porque têm sido elas as que têm levado a cabo estudos de factibilidade e de implementação dizendo que nessas regiões é possível transformar a economia agrícola, pecuária, em economia de reflorestação [...] São estudos encomendados (o autofinanciamento universitário) pela empresa privada e para seus benefícios, sem dúvida.³¹¹

Neste ponto, uma elucidação: Chihuailaf compõe o seu *Recado* a partir de variadas estratégias textuais, muitas das quais retomadas e atualizadas da tradição do seu povo. Uma delas está relacionada à própria organização interna de um *nütram*, mas enlaçada de igual maneira a uma forma ancestral de dizer. Trata-se do exercício de “apropriação” de outras vozes, para chamá-las a compor a voz plural que constrói o texto na sua globalidade. Como visto no início desta *küla* parte, na qual o canto referido por Weitra a De Augusta (1910) é alavanca e componente do poema que abre uma das partes do *poemario De Sueños Azules y Contrasueños* (MELLADO, 2014a). Mas trata-se o *nütram*, por sua vez, de um modo de expressão conversacional feito de variadas outras conversações, “são conversações de conversações”, está me dizendo Ana Llaó.

O *Recado*, ao seguir a dinâmica de um *nütram*, constitui-se, ainda que pela via da escrita, em uma prática verbal, a qual se materializa por um conjunto de multiplicidades expressivas no qual se aloja uma notória polifonia (SAN JUAN, 2016). Assim, a afirmação feita acima, de que no *Recado* “Chihuailaf trata” do processo que desembocará nas mobilizações de final do século, não implica necessariamente que ele o faça com a suas “próprias” palavras. De fato, as palavras do *Recado* por mim recolhidas são parte de uma conversação dita pelo comunicador social

³¹¹ “Debemos decir que desde hace años nuestra gente viene planteando que si no se le pone atajo a la plantación de bosques de árboles exóticos, como pinos y eucaliptos, el agua se acabará. Hasta ahora ninguna autoridad se ha hecho cargo del tema. [...] Creemos incluso que los medios de comunicación deberían estar desarrollando programas educativos, de discusión, acerca de lo que significa efectivamente abrirles las puertas a las empresas forestales. [...] ¿qué han aportado las universidades al desarrollo mapuche?, tenemos que decir que casi nada. Al contrario, han sido las universidades las que han permitido el empobrecimiento del territorio mapuche, porque han sido ellas las que han hecho estudios de factibilidad y de implementación de que en estas regiones es posible reconvertir la economía agrícola, ganadera, en economía de forestación [...]. Son estudios encargados (el autofinanciamento universitario) por la empresa privada, y para sus beneficios, desde luego.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 164).

Francisco Caquilpan Lincuanter. No entanto, são elas incorporadas pelo poeta por meio de uma frase *dicendi*³¹², a qual as torna parte integrante do texto plural e coletivo (SAN JUAN, 2016) que é o *Recado*. Dessa estratégia característica da textualidade do poeta, trato, entre outros aspectos, nessa parte da Mensagem.

Volto à problemática e vejo que o cenário no qual se centra toda a conjuntura que move Chihuailaf à escrita do *Recado* encontra-se principalmente localizado em duas províncias, Malleco e Bío Bío, a primeira delas local de lutas históricas e permanente conflito, visto nela terem se concentrado com maior afinco as forças invasoras e exploradoras ligadas a ou em cumplicidade com o Estado chileno. Trata-se de uma área ancestral, palco de lutas desde a época da chegada dos castelhanos ao Wallmapu. O *Recado* do poeta nasce, também, de conversações que vai mantendo com diversos agentes do seu povo e acontecem, a maioria delas, nas duas regiões às quais me refiro. Assim, no início, Chihuailaf me diz:

Porém minha condição, meu convencimento de ser um *oralitor*, quer dizer, de que a nossa escrita a exercemos junto a nossa fonte, a oralidade dos nossos mais velhos, levou-me a viajar até as áreas nas quais as nossas comunidades estão sofrendo –agora– com maior intensidade a violência gerada pelo Estado chileno. Cheguei então às comunidades de Lumaco, Traiguén e Alto Bío Bío. E a Quinquén, na zona de Lonquimay.³¹³

Todavia, o fato de os conflitos centrarem-se principalmente nessas áreas não quer dizer que elas sejam o único palco em que se opera o choque entre as forças da sociedade dominante que pugna por avançar em sua ação depredadora e a resiliência mostrada pelo povo Mapuche.

³¹² Começa o poeta o *prom* no qual aparecem esses fragmentos com uma frase construída com base em um verbo de opinião, o verbo “parecer”, cujo funcionamento na voz da língua castelhana se dá pela ênfase posta na dupla colocação dos pronomes de objeto indireto, o que aos ouvidos de um falante nativo de português poderia parecer uma redundância, mas muito comum e aceito pela comunidade hispano-falante. A marca é da 1ª pessoa, embora não posta em posição sujeito: “A mí me parece que ha habido un proceso de maduración, de cuestionamiento producto de todos los cambios que ha habido a nivel mundial” (CHIHUAILAF, 2015, p. 159), leio logo no início do parágrafo. Após o ponto seguimento, contudo, leio: “Yo creo, *dice Francisco Caquilpan Lincuanter* [...] que hoy día es más fácil asumir la identidad” (CHIHUAILAF, 2015, p. 159, grifo nosso). A voz de todo o *prom*, que escuto entre as páginas 159 e 165 do *Recado*, parece provir da fala de Caquilpan. Diversas pistas indicam-no: avançado o *prom*, mantém-se a 1ª pessoa em frases como “a respeito disso, eu lembro”, “eu sinto que também é”, “digo que acredito que a situação atual” etc. Mas a atribuição dessa 1ª pessoa à voz de Chihuailaf fica comprometida quando se ouvem alusões que ela faz a experiências ou histórias ligadas à vida de Caquilpan: a lembrança da adolescência do pai em uma escola da localidade de Panguipulli, na qual sofria severos castigos quando não “aprendia corretamente” a lição na língua dominante; a alusão constante à zona do vale de Malleco. No entanto, o poeta termina o *prom* sem fazer nova alusão ao comunicador social, deixando aberta a possibilidade de escuta de uma voz feita de muitas vozes.

³¹³ “Pero mi condición de, mi convencimiento de ser un «oralitor», es decir, de que nuestra escritura la ejercemos al lado de nuestra fuente, la oralidad de nuestros mayores, me llevó a viajar hasta las zonas en que nuestras comunidades están sufriendo –ahora– más fuertemente la violencia generada por el Estado chileno. Llegué entonces a las comunidades de Lumaco, Traiguén y Alto Bío Bío. Y a Quinquén, en la zona de Lonquimay” (CHIHUAILAF, 2015, p. 10).

“Hoje são estas comunidades as afetadas, ontem foram aquelas, amanhã poderão ser quaisquer outras”, está me dizendo Elicura Chihuailaf.

A natureza não centralizada da organização social mapuche tem se mantido como característica da sua visão de mundo ao longo do tempo. Embora as áreas de Malleco e Cautín tenham se perfilado como zonas de maior condensação política, não chegam elas tampouco a deter nenhum tipo de liderança única, centralizada e centralizadora. São várias as organizações de cunho político, social, estudantil etc. a liderar o processo reivindicatório. Variedade ligada tanto aos diversos tipos de interesses quanto às diferentes áreas geográficas nas quais vive hoje o povo Mapuche. Territórios ancestrais hoje compartilham cenários com grandes centros urbanos, tornados moradia mapuche devido ao processo diaspórico vivenciado por grande parte após a consolidação da invasão com a conseguinte usurpação e expulsão das suas terras originárias.

É nessa conjuntura vivida pelo povo Mapuche na década de 1990, então, que se gesta a ideia e se concretiza a produção deste *Recado* que Chihuailaf entrega às chilenas e aos chilenos de carne e osso, entre os quais me situo como interlocutor que pretende de alguma maneira contribuir para o andamento da conversação proposta.

A primeira década da retomada da democracia mostrou-se, como dito, mais convulsionada do que prometia no que diz respeito às relações do povo Mapuche com o Estado chileno. “Eu escrevia artigos sobre a conjuntura política desde a época da ditadura militar e com a chegada dos governos ditos democráticos me vi na necessidade de continuar fazendo-o”, está me dizendo Elicura Chihuailaf. O poeta azul escreve artigos em jornais e revistas, entre os quais encontra-se o jornal *La Época*, um dos primeiros meios impressos de oposição à ditadura, o qual inicia sua circulação nos últimos anos do regime ditatorial. Nele Chihuailaf publica, em 1990, *El espíritu de la tierra en que nacimos*, artigo no qual trata sobre a obra *La selva fría y sagrada*, do escritor chileno Miguel Laborde. Ao iniciar o artigo, o poeta posiciona-se:

Agora, considerando a nova realidade que são os mapuche cidadãos, faz-se necessário –claro– a contribuição solidária de todos os setores do povo mapuche para continuar na nossa identidade; mas é necessário, além disso, admitir que há de se levar em conta a maneira em que contribuem e/ou podem contribuir pessoas ou grupos de pessoas não mapuche –amigos chilenos e de outras nacionalidades, *ka mollfüñ wenüi* que explícita ou implicitamente têm se compenetrado na nossa luta.³¹⁴

³¹⁴ “Ahora, considerando la nueva realidad que son los mapuches ciudadanos, se requiere –claro– del aporte solidario de todos los sectores del pueblo mapuche para continuar en nuestra identidad; pero es además necesario admitir que hay que tomar en cuenta la contribución que hacen y/o pueden hacer personas o grupos de personas no mapuches –amigos chilenos o de otras nacionalidades, *ka mollfüñ wenüi* que, explícita o implícitamente, se han compenetrado en nuestra lucha.” (CHIHUAILAF, 1990, s/p)

Mapuexpress

24 de junho 2018

Resistencia de comunidades a hidroeléctrica “Santa Olga” en Cunco

“A luta continua aumentando na Araucanía: desta vez trata-se de um projeto hidroelétrico que interviria o leito do Rio Allipén na comuna de Cunco, na Região da Araucanía. A obra consiste em uma central de passagem que inundaria uma superfície superior aos 75 hectares, com o qual pretende-se gerar 17,9 MW de energia.

Da comuna de Cunco levanta-se uma forte resistência a um projeto que poderia afetar os leitos ancestrais e danificaria o ecossistema do lugar. A tramitação do projeto, no Serviço de Avaliação Ambiental (SEA), torna explícita uma das estratégias mais utilizadas para a aprovação de obras que se defrontam com problemas para sua admissão: a reapresentação de um projeto quando é rejeitado em primeira instância.”

Fragmento escolhido por mim, de texto escrito por **Michael Lieberherr Pacheco**

Retirado por **Mapuexpress** de **Radio JGM**

Fonte disponível em: <https://www.mapuexpress.org/2018/06/24/resistencia-de-comunidades-a-hidroelectrica-%e2%80%9csanta-olga%e2%80%9d-en-cunco/>

Perfila-se então nesse início de década a visão do poeta no sentido da compreensão que tem a respeito da necessidade de dialogar com aqueles que, sem ser necessariamente mapuche ou indígenas, posicionam-se do lado do entendimento e da luta do povo Mapuche. Assim, da mesma maneira em que organiza, em 1994, o *Zugutrawvn*, reunindo escritores mapuche e chilenos, publica diversos artigos ao longo da década, nos quais não apenas coloca o valor da vida e do cuidado com a natureza, assim como a retomada da cultura do seu povo em primeiro plano, mas também torna visível, por meio da denúncia que leva a cabo, a ação depredadora e a inexistência de uma verdadeira vontade de diálogo por parte do Estado chileno.

No outono de 1999, “a época da Lua dos brotos cinzentos”, está me dizendo o poeta, Chihuailaf publica, na revista *Rocinante*³¹⁵, uma *Carta confidencial a los chilenos*, sem dúvida

³¹⁵ Em outubro de 2005, o portal de notícias on-line *El Mostrador* reproduz uma coluna da jornalista Faride Zeran, a qual fora texto editorial da última edição da revista *Rocinante*. Havendo iniciado sua circulação em 1998, sete anos depois, perante a inviabilidade financeira para a manutenção do periódico, Zeran, em nome da equipe afirma: “É motivo de orgulho para nós não termos sido nunca desmentidos, nem haveremos usado fontes não identificadas. Estamos satisfeitos de ter enriquecido o debate com novos temas, assim como da nossa inegável contribuição para um país mais democrático, pluralista e tolerante.” Trago essa informação por duas razões: Chihuailaf publica a sua *Carta* em uma revista que tem como um dos seus objetivos ser suporte para a visibilização de realidades e identidades políticas e culturais muitas vezes silenciadas ou minimizadas no cenário de circulação de informações e de opiniões da sociedade majoritária; o segundo motivo, diz respeito ao fato de esse periódico ter encontrado ao longo da sua trajetória, como afirma Zeran na coluna, dificuldades para receber apoio financeiro, geralmente veiculado pelas instâncias do Estado aos meios de comunicação ligados a *El Mercurio*, conglomerado de longa tradição no país, em cujas páginas tem se levado a cabo, historicamente, a defesa, nem sempre velada, dos

preâmbulo mais imediato do *Recado*, o qual publicaria, a convite da editora LOM, alguns meses mais tarde. “Há muito vinha eu escrevendo sobre a conjuntura, motivado pelo espírito do meu povo e pela intransigência do Estado chileno, e quando publico a *Carta* na desaparecida revista *Rocinante*, os donos de LOM convidam-me a escrever o que viria a ser o *Recado*”, me diz Elicura Chihuailaf. Em um momento do texto, o poeta refere-se a esse documento como a “primeira carta”, deixando entrever tanto a potencialidade da ferramenta da conversação – lembre-se que a carta foi uma das ferramentas de expressão e de negociação usadas pelos *lonko* e lideranças mapuche no século XIX e XX–, quanto a complexidade do assunto, uma pauta que não poderia se resolver em curto prazo – a história está aí para demonstrá-lo.

Se no artigo do jornal *La Época* Chihuailaf se posiciona quanto à necessidade de o povo Mapuche ouvir as vozes provindas da sociedade majoritária, que têm se mostrado inclinadas ao entendimento e à aproximação, na carta aberta explicita o imperativo do diálogo, não com os representantes do Estado nem das elites econômicas, mas com o povo chileno. Em um exercício retórico, no entanto, o poeta pergunta-se qual “a melhor via, para iniciar e quem dera consolidar uma verdadeira Conversação com o Povo chileno”. Chihuailaf parece conhecer a chave do entendimento, pois ouvida da tradição dos seus antepassados. Contudo, somente meses depois, no *Recado*, vai nos propor o caminho: “Escutando –me dizem–, para que você escute, a palavra dos mais sábios”.

É na busca dessa palavra, então, que Chihuailaf se desloca pelos territórios ancestrais, antes de escrever o *Recado*. “De regresso a Temuco, outra vez nas bordas do bosque da escrita, decidi refazer o trajeto”, me diz o poeta. Porém, ainda havia, ao parecer, uma questão a se definir, relacionada à natureza textual do *Recado*. Decide, assim, o poeta continuar com o exercício de lançar mão de uma textualidade mais próxima ao ensaio ou ao artigo, para falar da conjuntura: “a palavra poética não deve ser contaminada com a política, ouvi em tempos da ditadura militar”, está me dizendo Elicura Chihuailaf. A poesia, para o poeta, é como uma flor delicada, que deve refletir a beleza do mundo. Opta, dessa maneira, por escrever o que tem sido lido, tanto pela crítica quanto pelo comentário jornalístico, como uma série de ensaios coletados em um único material textual.

Encontro-me, na verdade, e como dito, perante um texto que reproduz e atualiza a arte milenar do diálogo, o *ñütram*, a conversação como arte de escutar. Um dos traços característicos do modo de expressão ancestral está na sua plasticidade, na sua capacidade de albergar uma

interesses ligados aos grupos dominantes. Pode-se afirmar que as duas pacificações às quais se refere Chihuailaf no *Recado*, de 1883 e de 1973, contaram com amplo apoio editorial desse grupo econômico.

diversidade de outros modos. Ao escrever o *Recado*, então, Chihuailaf o faz de maneira que, devido à natureza do *niitram* que encena, incorpora também os versos à sua textualidade. Mas além disso, quando se vale da prosa, em não poucas oportunidades, essa se reveste de igual forma, de tons poéticos. Forma e conteúdo diversos. Forma e conteúdo unidos. Forma e conteúdo recuperados do silenciamento imposto, encenados para a retomada da diferença própria do povo Mapuche.

Dessa maneira, ao continuar o diálogo que mantenho com o *Recado*, mais especificamente na parte que trata da Mensagem nele contida, divido a conversação em quatro partes, também à maneira de um *niitram*. Em cada uma delas entrelaço um dos temas nele contidos com um dos aspectos formais que também observo pelo exercício da escuta. Trata-se, vale a lembrança mais uma vez, de compreender de que maneira essas formas poderiam se constituir uma gestualidade da qual se lançar mão para o diálogo com a palavra mapuche e a palavra de Chihuailaf. Mas trata-se, também, do exercício de escuta de uma diferença silenciada dentro do âmbito da minha formação humana e intelectual.

Retomo agora, portanto, o teor da conversação e centro-me tanto nas temáticas acerca das quais o poeta me convida a escutar quanto na textualidade por meio da qual Chihuailaf me fala. Assim, em uma primeira parte da Mensagem, a da sua Apresentação, trato da polifonia presente no *Recado*, um tecido de vozes que, junto à voz do poeta, e por ele organizadas, vão encenando uma diferença silenciada. Trato, ao mesmo tempo, de uma das arestas da diferença que se manteve oculta aos meus olhos: o fato de a *Pacificação da Araucanía*, ocorrida em finais do século XIX, ter se materializado quase um século mais tarde naquilo que o poeta chama de a *Pacificação dos Chilenos*, o golpe militar de 1973. A operação a leva a cabo o poeta com o intuito de mostrar ao povo chileno o fato de o sistema que mantém as hierarquias no Chile ter reservado para esse povo um lugar similar àquele que fora historicamente reservado ao povo Mapuche: o lugar da exclusão e da negação.

Em uma segunda parte, a da Saudação da Mensagem, trato dos mecanismos por meio dos quais o poeta incorpora, ressignifica e realoca o mapuzugun como meio de expressão da sua própria diferença silenciada. As operações textuais realizadas por Chihuailaf nesse sentido de unir o mapuzugun e o castelhano, as duas línguas que, segundo ele, habitam-no, são discutidas ao tempo em que escuto as vozes, mapuche e indígenas do mundo todo, que me falam a respeito dos valores da *Az Mapu*, a cultura do povo Mapuche. Em um terceiro momento, o da Mensagem contida na própria Mensagem, escuto o convite que o poeta me faz para assumir a morenidade que habita na cultura chilena, desarticulando a ideia sustentada pelo Estado hegemônico acerca

de uma nação homogênea e branca na qual fui formado. Escuto e reflito a respeito dessa morenidade, ao tempo em que discuto a inespecificidade presente no *Recado*: um *nütram* que se faz da reunião nem sempre harmoniosa, mas sim coerente, de muitos modos de expressão textuais.

Finalmente, na última parte desta Mensagem, a da Documentação, escuto as ideias trazidas pelo poeta, a partir da sua cosmovisão, a respeito de uma forma diversa de viver e de ver o mundo: a filosofia do *Itrofil Mogen* –a biodiversidade ou o bem-viver. Junto a essa reflexão, que pretende compreender uma forma diversa de estar no mundo, discuto acerca da forma, também diversa no *Recado*, de distribuição espacial do próprio texto. Refiro-me ao que chamo de uma “proso-grafia”, como alternativa ao convencional labor da tipografia.

Todos esses são os pontos de agulha que vou percebendo à medida que escuto o *Recado* do poeta. A distribuição por seções separadas é meramente metodológica, por obedecer a uma necessidade de organizar de alguma maneira uma textualidade que parece resistir a essa tarefa. Não o faço, no entanto, com o objetivo de “separar”, pois entendo que são todos componentes de um todo indissociável, e que, precisamente por refletir a integralidade inerente ao *kimiün* e à vida mapuche (ÑANCULEF, 2016), podem parecer, para minha ou nossa razão ocidental, desprovidos de organização. Nesse ponto reside o exercício de deslocar formas de compreender e falar sobre o mundo, para tentar formas de escutar e dialogar com a diferença retomada no *Recado*. “O mundo é totalidade que se repete no Azul e a partir do Azul. Pode o bosque renegar da avelaneira solitária? Pode a pedra solitária renegar da sua canteira?”, está me dizendo Elicura Chihuilaf.

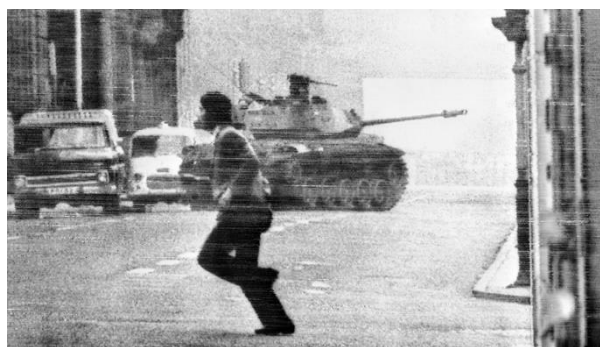
3.1 A Apresentação das vozes: as duas pacificações

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

Kom lakaimvn am?
Estão todos mortos?
perguntou, levantando-se
Iñche ta moglekan
Eu estou vivo, disse
E choraram. Choraram.

(CHIHUAILAF, 2015, p. 190, tradução nossa)

Figura 5 - Santiago (1973)



Fonte – CNN. Disponível em: <https://cnnspanol.cnn.com/>. Crédito: AFP/Getty Images.

Elicura, esses versos escuto-os no seu *Recado*. Traduzem, entendo eu, a experiência dos sobreviventes da invasão perpetuada pelo Estado chileno no

Wallmapu, em 1883.

Setembro 1973.

Há meses não frequento a escola. É essa a lembrança mais viva que guardo dos dias de infância durante o governo de Salvador Allende. Qualquer outra recordação é, sem dúvida, produto de elaborações posteriores, processos conscientes de reprodução, reconstrução de uma época em que ainda, com oito anos de idade, não fazia parte fundamental da minha vida a esfera do político, do social. Não o fazia de forma a ter consciência a respeito disso. Consciências podem ser adquiridas pelo exercício voluntário que nos proporciona o espírito de investigação ou o prazer da leitura. Mas podem, de igual forma, as consciências, imprimirem-se, quais tatuagens ou marcas de ferro e fogo, aderidas aos corpos pela via da experiência, do sensorial antes que do intelectual. A ausência, nas minhas primeiras recordações, da luta intestina que vivia grande parte do Chile naquela época, é a marca de uma vida não afetada, diretamente, por uma história feita de muitas histórias de dor e sofrimento. O privilegiado lugar em que os silenciamentos podem ser plantados e regados. Mas não necessariamente reproduzidos “à perpetuidade”. Nessa possibilidade de interrupção se aloja o elo que pode me permitir escutar, para dialogar com você, a sua palavra, Elicura.

As noites seguintes
àquela manhã
que truncara a chegada da primavera,
escondíamo-nos, meus irmãos, amigos e eu
atrás das árvores
que impediam os olhos
de capacete e traje verdes
detectarem as silhuetas que riam alheias a

Tudo.
 Mal sabia eu que o jogo ingênuo
 da minha infância
 alimentava-se do horror de muitas
 sombras inocentes
 impedidas de rir
 pelo grito,
 o braço, os fuzis arrasadores
 daqueles homens que passavam,
 após as 20h,
 montados naqueles caminhões.
 Guardiões da minha paz.
 Angústia e dor de tantos silenciados.

Março 1982. Quase dez anos se passaram desde a época do esconde-esconde surgido do toque de recolher, no tranquilo –não pacificado?– bairro de Santiago. O retorno ao colégio, após a retomada da “normalidade e da institucionalidade”, no dizer das novas autoridades, significara, na reconstrução da minha memória, o início de uma consciência que iria se agudizar por motivo da viagem definitiva que me levara junto à minha família a morar em outra cidade. Falo da consciência de uma diferença. O ímpeto de estar, por saber-me, do lado daqueles que não se ‘cingiam’ aos modelos planejados e esperados. Nesse viver a diversidade camuflada, foram os livros e as palavras ditas em histórias familiares, que até meus ouvidos chegavam da voz da minha mãe, a fonte de sobrevivência e crescimento, em um mundo que parecia, de muitas formas, não ter sido feito para me acolher. Cresci com a sensação de ser outro que não aquele que o entorno familiar, escolar e social acreditava e esperava que eu fosse. O menino/homem branco, de ancestrais europeus colonizadores e imigrantes dos confins da América do Sul, trazia, de nascença, a marca da sua diferença. E por ela levaria, oculta aos olhos dos seus familiares, a vivência do exílio na própria terra.

Expulso do meu segundo colégio, fui matriculado por meus pais, “como castigo”, disseram-me, em uma escola subvencionada pelo Estado, modelo implantado pelo governo da ditadura militar. Constitui-se, essa época, o início de um período de descobertas que me levaram para fora dos limites da minha vida de menino de bairro e escola de classe média alta. Foi no convívio com colegas de diversas procedências sociais, culturais e políticas que descortinei um mundo que estivera sempre ao meu redor, mas do qual não tivera até então notícias. Mas, sobretudo, quando penso nesse tempo, constato que foram esses os anos em que me iniciei, ainda em nível de percepção, na consciência de que as palavras me poderiam auxiliar não apenas na compreensão de mim mesmo –como até esse momento fora– mas ainda na labuta pela desconstrução e pela reconstrução de realidades que pareciam, à simples vista, estarem enraizadas na vida social, a ponto de não haver possibilidade de mudá-las.

Outubro 1988. Avanço pelo corredor do apartamento dos meus pais, enquanto agito uma bandeira do Chile, prestes a comemorar, nas avenidas, praças e espaços públicos de Santiago, o triunfo da “Alegria”³¹⁶. A tão sonhada democracia não traz, no entanto, as mudanças esperadas. Maio 1996. Três anos antes de você publicar o *Recado*, eu deixo o Chile para morar no Brasil. As demandas do povo Mapuche vêm se retomando há alguns anos, como dito, produto da ausência real de interesse por parte dos novos governantes em democracia, em dialogar e buscar saídas concretas ao problema criado pelo próprio Estado chileno. Pouco ou talvez nenhum espaço ocupa, entretanto, essa problemática na mídia televisiva, nos jornais impressos. A questão mapuche, como aponto acima, somente alcançará maior visibilidade quando do início das mobilizações lideradas por diversas organizações nos últimos anos da década. A forma deturpada com a qual grande parte da mídia tratará da questão fará com que você se mobilize por meio do uso da palavra, publicando diversos artigos até chegar à escrita do *Recado*.

Nada sei ainda, portanto, com muita clareza da luta do povo Mapuche, na época da minha saída do Chile. Mas começo a entender, na reconstrução das minhas lembranças, que a pacificação dos chilenos à qual você alude me atingiu, embora não aparentemente, mas sim no sentido de ter se tratado de uma ação em prol da homogeneização do país. O que estava em jogo, além da imposição de um sistema econômico neoliberal, que privilegiava uma parte ínfima da sociedade chilena, era também a negação da diversidade em que se constitui toda sociedade. A diversidade negada ao povo Mapuche é, de alguma maneira, a diversidade negada

³¹⁶ No dia 5 de outubro de 1988 realizou-se um plebiscito no Chile, fundamentado nas medidas provisórias de número 25 a 27, constantes da Constituição de 1980. A mesma Carta Fundamental que ainda hoje rege os destinos do país e cuja validade encontra-se questionada oficialmente a partir do estalido social iniciado também em outubro, mas do ano 2019. O *referendum* tinha como única pergunta a ser decidida a permanência ou não do candidato da oficialidade. A campanha promovida em 1988 pela Concertação de Partidos pela Democracia, que unia partidos de esquerda e de centro, opositores da ditadura militar, saiu vitoriosa. O retorno à democracia estava garantido. Mas na prática resultou um retorno apenas formal às liberdades próprias dos regimes democráticos. Ao falar de alegria, faço-o na lembrança da letra do *jingle* que centrava toda a mensagem passada: Chile, a alegria já vem. Ao revisar a letra de tal *jingle*, percebo como a maior parte das promessas e dos sonhos com os quais saudávamos e apostávamos em um Chile de mudanças, mais justo e plural, ficou apenas em um sonho não concretizado. Transcrevo a seguir alguns trechos que falam por si: “Porque nasce o arco-íris / depois da tempestade. / porque quero que floresçam / mil maneiras de pensar. / porque creio que minha pátria / necessita de dignidade / por um Chile para todos / eu vou dizer não”. Em outro momento, dizia o *jingle*: “Até quando já de abusos / é o tempo de mudar / porque basta de miséria / eu vou dizer não”. As mil maneiras de pensar seguem, segundo constato, fundidas em um discurso que busca a reprodução constante da homogeneização em um país altamente centralizado tanto política quanto administrativamente. A dignidade continua sendo não uma realidade, mas ainda uma reivindicação, da sociedade chilena em conjunto. Nessa luta, visibilizada com maior força a partir do estalido social de outubro de 2019, avançam juntos povos originários e os chilenos de carne e osso, interlocutores primeiros do *Recado*. A bandeira mapuche, a *Wenu Foye*, tem sido levantada em inúmeras ocasiões durante essas jornadas de protesto junto à bandeira chilena. A miséria, os abusos continuam a ser uma realidade que não permite que o Chile seja ainda um país para todos.

pelo golpe militar ao livre exercício da sexualidade, da política, da arte, do pensamento, da cultura, das formas variadas de se viver e de se entender.

Ocorre a segunda pacificação nos primeiros anos da minha infância escolar. E ao ter-se consolidado, alcançando uma duração de pouco mais de três lustros, foi no modelo imposto por ela que eu me formei. Mas a chegada da democracia não se constituiu mudanças visíveis, que eu pudesse operar na minha formação e somente a minha saída do Chile significará, para mim, o início de uma reconstrução identitária, enquanto ser pessoa que se pensa diferente, que se recria: chileno no exílio voluntário, cidadão deste mundo feito de diversidades sempre ameaçadas.

Entendo, assim, que é nesse sentido de uma diversidade aplastada pelo peso de um Estado centralizador e homogeneizador que você aproxima os dois momentos históricos acontecidos em terras do país atualmente chamado Chile. O primeiro deles, ocorrido no Wallmapu, atinge o povo Mapuche e, junto a ele, todo o sistema, a engrenagem política, social e cultural que se vivia e reproduzia cotidianamente nas suas terras ancestrais. Compreendo, no entanto, ao escutar variadas outras vozes, provindas de diversas outras cenas, impressas em papel, gravadas em vídeo etc., que a interrupção da engrenagem que se vivia na fronteira afetou, de muitas maneiras, também os chilenos e chilenas que dela participavam há muito tempo. Mas muitos deles, longe de serem atingidos negativamente com o novo sistema que se impunha, aproveitaram a mudança para benefício próprio, na maior parte das vezes pela via do engano e da ação que, amparada na nova legalidade, legitimou o que era de fato ilegítimo: a apropriação, o roubo das terras do povo Mapuche.

Os avanços ilegítimos sobre as terras ancestrais, contudo, darão pé para a formação de um novo grupo social, composto, também, por famílias fundadas por parte dos recém-chegados imigrantes europeus, trazidos pelo Estado chileno para ocupação das terras recém “conquistadas” – povoamento, alegavam as autoridades da época, como se as terras do Wallmapu tivessem estado vazias. A prática do roubo, da apropriação não foi, portanto, uma ação realizada pelo conjunto da sociedade civil chilena, mas por uma parte pequena dela.

Esse parece ser, entendo eu ao escutá-lo, o caminho que você pretende desvelar no *Recado*. Para isso você se vale de uma operação em que lança mão do eufemismo cunhado pelo Estado invasor, para aplicá-lo à experiência vivida pela grande maioria de chilenos e chilenas no segundo dos eventos: o golpe militar de 1973, chamado de a segunda pacificação. Porque entendo, das suas palavras, que você considera a ação concretizada pelo Estado chileno, um século após a invasão do Wallmapu, um ato que busca intervir para interromper os processos

de autodesenvolvimento em equidade que vinha protagonizando há algum tempo a sociedade chilena³¹⁷. A pacificação de um povo que ensaiava a sua liberdade, afeta, você me diz, igualmente, o povo Mapuche. E o que um século atrás não fora captado na sua total significação

³¹⁷ Muitos e variados são os registros auditivos, escritos, visuais e audiovisuais a respeito dos processos de mudanças experimentados pela sociedade chilena no século XX, os quais desembocam no golpe militar que instaura a ideologia do neoliberalismo no país. Essa etapa de mudanças se estende do início da década de 1930 a setembro de 1973, intensificando-se as reformas no último lustro que antecede a tomada do poder por parte dos militares, apoiados pelos grupos hegemônicos. Entrego aqui, no entanto, dois recortes desse processo. A eleição se centra no meu interesse de mostrar o seu rosto social e cultural. Por um lado, em um plano ligado mais diretamente ao âmbito do social e do político, o historiador Luis Maira (1998) afirma: “Não há dúvida de que os quarenta anos desta etapa republicana correspondem [...] a um interessante momento de expansão das forças sociais e de seus protagonistas e, especialmente, de ampliação da base cidadã que adotava as decisões políticas: em 1949 consolida-se o sufrágio universal ao conceder-se o voto à mulher e em 1957 a ação do Bloque de Saneamento Democrático inflige um forte golpe ao voto de cabresto e às práticas oligárquicas ao consagrar a cédula única eleitoral e afiançar o pluralismo entre os partidos políticos, pondo fim à proscrição que, desde 1948, afetara o Partido Comunista. O Chile nos anos 1950 e 1960 afiançou a sua condição de sociedade “mesocrática”, experimentando um consistente aumento dos seus setores médios e viu crescer também o protagonismo de seus setores sociais, cada vez mais diversificados, tornando-se também uma nação “socio-centrada”. Trata-se igualmente de um tempo de consolidação de uma cultura laica, respeitosa das diversas crenças religiosas e que dava prioridade máxima aos objetivos de uma maior igualdade social. Isso acarreta um reforço para a educação pública, o estabelecimento de um sistema nacional de saúde e a aplicação de numerosos estatutos de seguridade social [...]. [...] Entre 1967 e 1973 se terminou com o antigo latifúndio que provinha do período colonial. A ineficiência do campo chileno como resultado do escasso aproveitamento das terras produtivas e das águas, do absentismo patronal e do regime do inquilinato que mantinha os camponeses praticamente à margem do circuito monetário chegara a ser um dos grandes obstáculos para o desenvolvimento do país.” (MAIRA, 1998, p. 14-18). Embora o autor aponte os problemas surgidos da, por momentos, má administração financeira dessas reformas sociais, o que contribuiu para o descalabro do sistema, deixa claro que o país vivia momentos de ajustes sociais importantes, os quais pelo menos tentavam conduzi-lo em direção à construção de uma sociedade mais igualitária. O autor também não se refere aos processos de devolução de terras ancestrais conquistados pelo povo Mapuche, principalmente durante os anos do governo de Salvador Allende. Também eu não trato deles nesta nota, pois a eles me refiro na última seção desta *kūla* parte da Mensagem. Por outro lado, com relação à cultura a minha escolha vai no sentido de mostrar um projeto concretizado pelo governo da Unidade Popular, liderado por Allende, que tinha como objetivo levar a cultura a lugares recônditos do Chile em que ela era de difícil acesso. Esclareço que falo de cultura não em sentido amplo, mas no viés da realização artística dentro de áreas específicas como a música, o teatro, a poesia, o muralismo etc. Tenho plena consciência de que à época a compreensão da cultura poderia ser um tanto delimitada se a compararmos com o que entendemos hoje por ela. Obviamente aqueles lugares distantes dos centros de poder aonde chegou a iniciativa já produziam a sua própria cultura. Mas o projeto implica uma aproximação entre esses centros de poder e aqueles lugares amiúde esquecidos pela oficialidade. Provavelmente acarretou a iniciativa o despertar de mais de alguma alma artística, de algum processo criador, de algum artista cuja vocação poderia estar exaurida pelo peso da falta de condições de produção. Falo do *Tren popular de la cultura*, o sonho realizado como parte do grande sonho que um dia sonhou um governo no Chile. “Era a visão de alguém que via de perto o que outros chamavam de cultura”, diz a voz de Carolina Espinoza no documentário homônimo à iniciativa e que conta com a participação de artistas de diversas áreas que participaram do projeto *in loco*. “A música, o teatro, a poesia, a exposição se juntaram em um só trem que fez as artes vibrarem”, me diz Mario Zapata (falecido em junho de 2020), artista visual e mantenedor durante anos do Círculo de Bellas Artes de Tomé, centro cultural instalado em um dos vagões abandonados de uma antiga e esquecida rede ferroviária, na cidade localizada na região do Bío Bío, parte do antigo Wallmapu. “O *Tren popular de la cultura* era o símbolo da medida Nº 40 do Programa da Unidade Popular a qual tinha como objetivo a criação do Instituto Nacional del Arte y la Cultura, além das Escolas de Formação Artística em todas as comunas do país”, continua me dizendo Carolina Espinoza. Grupos de teatro inspirados pelas experiências dos grupos espanhóis da Segunda República, La Barraca, de García Lorca, El Búho, de Max Aub, e El Teatro del Pueblo, de Alejandro Casona, tinham aderido às iniciativas de teatro ambulante de rua e popular, buscando refletir nas suas montagens as realidades vividas pelas chamadas naquela época de classes populares. O documentário do qual falo encontra-se disponível na página web: <http://piensachile.com/2015/12/febrero-de-1971-gobierno-de-la-unidad-popular-el-tren-de-la-cultura-popular/>.

pelo povo chileno, terá de ser, nesse segundo momento, vivenciado junto ao povo Mapuche. Esse é o caminho, a estratégia que você encontra para a busca pelo entendimento. Um caminho que tem a ver com a igualdade, embora feita de diversidades.

1883: Consolida-se a “Pacificação” dos mapuche pelo Estado chileno, realizada pelo seu exército triunfante na Guerra do Pacífico³¹⁸.

1973: data que revela a anterior, a “Pacificação” dos chilenos. A qual, desta vez, não só envolveu vocês chilenos, mas também nossa gente.³¹⁹

Você se dirige a nós, chilenos de carne e osso, pelo uso do pronome de tratamento da 2ª pessoa (*ustedes*), para apontar o caminho a seguir na via da aproximação: vocês, chilenos e chilenas aos quais endereço minhas palavras, não são o Estado nem as elites dominantes, pois vocês, excluídos do sistema, também, como a nossa gente, tiveram de ser “pacificados” quando tentaram outros caminhos de convívio democrático, diversos dos métodos e do sistema impostos por meio da ação “controladora”, e agora “pacificadora”, do Estado.

Há, nas suas palavras, no entanto, um sutil emprego do pronome adjetivo que referencia o povo Mapuche, nesse momento específico do *Recado*: você fala de “nossa gente”, ao dizer que a segunda pacificação atingiu de igual forma o seu povo. “Devo assumir a chilenidade que também me habita, que começou a fazer parte de mim quando do meu primeiro exílio no pequeno povoado de Cunco, porque não posso ser um dimidiado³²⁰”, você me diz. Escuto o uso do pronome adjetivo de duas maneiras não excludentes entre si: por um lado, traz o sentir de todo um povo, pois você não se coloca como único referente na relação de posse estabelecida, ao falar de “nossa” gente, ou seja, o povo que pertence a e do qual faz parte um coletivo; mas, por outro lado, ao lançar mão do pronome que pluraliza, você pode, de alguma maneira incluir-se, não como chileno, mas como parte de uma chilenidade que também “lhe habita”. A

³¹⁸ A Guerra do Pacífico foi um conflito armado ocorrido entre 1879 e 1884, no qual se enfrentaram o Chile por um lado e o Peru e a Bolívia por outro. O triunfo do Chile redonda em um avanço sobre territórios peruanos e bolivianos, os quais passam a fazer parte do atual território do Chile a partir do fim da guerra.

³¹⁹ “1883: Se consolida la «Pacificación» de los mapuche por el Estado chileno, realizada por su ejército triunfante en la Guerra del Pacífico. 1973: fecha que revela la anterior, la «Pacificación» de los chilenos. La que esta vez no solamente involucró a ustedes los chilenos, sino también a nuestra gente.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 68).

³²⁰ Em mais de uma ocasião, o poeta usa esse vocábulo para referir-se àquilo que ele considera não ser enquanto homem, enquanto pensador, enquanto ser humano. A ideia de uma pessoa “partida pela metade”, que é apenas uma parte, havendo, de fato, experimentado a vivência dos dois lados. Talvez a imagem concentre uma possibilidade de compreensão de uma realidade presente em grande parte da sociedade chilena. A possibilidade de sermos, ao fim e ao cabo, uma sociedade na qual a presença mapuche, embora silenciada por muito tempo, nunca tem deixado de ser uma das linhas com as quais se tece a nossa cultura, a nossa identidade. Talvez tenhamos, nós sim, vivido as nossas vidas cotidianas como dimidiados, como membros de uma sociedade que nega uma parte fundante do seu ser e se espelha apenas em um pedaço, também constitutivo, desse mesmo ser.

chilenidade maior, feita de mapuchidades, de chilenidades, de quechuidades, de rapanuidades etc. A chilenidade morena, branca, indígena, caucásica, plural.

A sutileza da operação reside no uso de um mecanismo de produção da palavra que me possibilita ver, se escutar com atenção, o que está por trás do tecido que se me apresenta na superfície textual. Ao não colocar você como “atingido” dentro do segundo grupo “pacificado” em 1973, e sim optar por referir-se à “nossa gente”, a sua voz me permite compreender que você não se encontra ausente do primeiro grupo, o dos chilenos. É um fato que você vivencia o golpe militar sendo um jovem de 21 anos. Em diversas entrevistas você conta que seu pai foi detido pelas forças repressoras da ditadura após o golpe. Você não se encontra alheio à vivência “pacificadora” que atinge a maioria da chilenidade, incluído o povo Mapuche. Não se trata o seu de um exercício apenas de “identificação” com essas vivências, pois você as experimenta em carne própria. Mas ao evitar o uso do pronome oblíquo da 1ª pessoa do plural, a saber, “envolveu-nos”, você dificulta a oposição absoluta entre “vocês e nós” como duas culturas totalmente separadas e das quais apenas uma delas faria parte da sua identidade.

Posso de igual maneira, em outros momentos do *Recado*, escutar esse sutil movimento de aproximação da chilenidade que há em você, porém sempre sopesado pela presença indiscutível da mapuchidade. Afinal, você é, antes de tudo, um homem e um poeta mapuche.

Chove enquanto vamos pelos caminhos de nossas comunidades olhando-nos de soslaio, olhando os extensos bosques de pinheiros através dos embaçados vidros da caminhonete. A rota é acidentada. Os contínuos tombos do veículo fazem com que ocasionalmente se ouça a vibração do *kultrun* que um dos filhos do *Lonko* segura firmemente; ao tempo em que, também ocasionalmente, o acordeão de botões que seguro nos meus braços decide lançar acordes por conta própria.³²¹

A imagem dos instrumentos musicais que teimam em quebrar o silêncio provocado pela visão assoladora das plantações de pinheiros, pelas cicatrizes que rodeiam os caminhos das terras ancestrais, é a metonímia de dois povos que podem circular “não juntos, mas sim reunidos”, você me diz. E a reunião acontece, também, na palavra poética e na sua expressão humana. O *kultrun*, instrumento que sintetiza a cosmovisão mapuche, pertence ao garoto que, igual a você, é filho de *lonko*. O acordeão, instrumento de origem europeu, mas extensamente difundido entre as classes populares chilenas, pertence a você, que o carrega e o escuta “falar por conta própria”. A chilenidade que habita você não precisa de explicitações. Não se trata

³²¹ “Llueve mientras vamos por los caminos de nuestras comunidades mirándonos de reojo, mirando los extensos bosques de pinos a través de los empañados vidrios de la camioneta. La ruta es accidentada. Los continuos saltos del vehículo hacen que de cuando en cuando se oiga la vibración del *kultrun* que uno de los hijos del *Lonko* sostiene con firmeza; en tanto, también de cuando en cuando, el acordeón a botones que sostengo en mis brazos decide lanzar acordes por su cuenta.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 141).

também de uma imagem construída propositadamente, mas recuperada pelo seu olhar atento e observador. Você é o poeta do encontro. O poeta do diálogo.

A aproximação com o povo chileno também a expressam diversas vozes provindas do mundo mapuche, presentes no *Recado*, por meio da operação que permite fazer de todas elas a sua voz plural e polifônica. Trata-se de um traço marcante do *Recado* essa presença de muitas vozes. Uma estratégia que lhe permite referendar, apoiar as suas informações, os seus posicionamentos, as suas reflexões, com as informações, posicionamentos e reflexões trazidos em diversas épocas por outros agentes, sujeitos contemporâneos, mas também de épocas passadas, construtores da história, do pensamento mapuche e também chileno, latino-americano e mundial. Vozes provindas da academia e da esfera do *kimün*. Vozes indígenas e não indígenas. Por outro lado, a operação recorrente no *Recado* é também estratégia por meio da qual você retoma uma diferença silenciada. Você põe em cena uma maneira ancestral de dizer, a qual é instrumento basilar do organismo interno próprio do *nütram*: uma conversação que recupera muitas outras conversações, mantidas no tempo do *kuiñi* (há muito) ou no tempo do *we* (há pouco).

Dessa maneira, ao denunciar o estado em que se encontra a questão das terras e da cultura mapuche à época da publicação do *Recado*, você se refere à continuidade de uma política “pacificadora”. E ao considerar diversos pontos como o encarceramento de lideranças mapuche, processadas pela *Ley de Seguridad Interior del Estado*³²², você traz a fala retomada dos mais velhos, a qual explica:

³²² Esta lei se tornou, mais uma vez, instrumento de controle e repressão de lideranças e ativistas da sociedade civil, a partir de outubro de 2019. Envolvidos diretamente no estalido social que tem lugar em grande parte do território chileno, lideranças e ativistas têm sido processados por meio dela. Em matéria publicada na página *web* da Faculdade de Direito da Universidade de Chile, em 26 de novembro de 2019, a professora Myrna Villegas, diretora do Centro de Derechos Humanos, afirma sobre esse corpo legal: “Ainda que muitos acreditem que foi criada durante a ditadura, a verdade é que este corpo legal data de 1958, promulgado pelo então Presidente Carlos Ibáñez del Campo, e reformado pela ditadura em 1975”. Segundo a professora, a lei tem ainda um antecedente mais distante no tempo. Trata-se, segundo ela, da *Ley de Defensa Permanente de la Democracia*, ditada pelo governo de Gabriel González Videla, em 1948. Chamada de “Lei Maldita”, segundo Villegas, “teve por objetivo perseguir inimigos políticos internos, particularmente o Partido Comunista”. Afirma-se no artigo, a partir das colocações da professora, que “esta lei tem um caráter político, o qual se adverte na tipificação de condutas que dizem relação com os delitos de expressão de ideias”. No artigo se diz, ainda, que, segundo a acadêmica, “bastaria as regras gerais do Código Penal para enfrentar delitos associados à expressão de ideias ou incitação, pelo qual esta lei não deveria existir no nosso ordenamento jurídico (do Chile), sobretudo se se levar em conta que contempla normas que não resistem a nenhuma análise do ponto de vista dos tratados internacionais em matéria de DD.HH., como aquelas que dizem relação com a difusão de certas ideias, aquelas relativas à apologia ou à incitação a subverter a ordem constitucional”. A acadêmica reafirma: “eu penso que antes de aplicar este tipo de lei deve realizar-se um controle de convencionalidade em relação a esses tratados, para separá-las da liberdade de expressão”. A matéria completa encontra-se disponível em: <http://www.derecho.uchile.cl/noticias/en-que-consiste-la-ley-de-seguridad-del-estado.html>. A lei que tem sido aplicada com rigor aos dirigentes e membros em luta do povo Mapuche, a partir da retomada das mobilizações, já em “democracia”, é a mesma lei agora aplicada aos chilenos e chilenas em luta a partir do estalido social de 19 de outubro de 2019.

Pertencemos a uma nação que ainda não construiu Estado, por isso talvez não tenhamos conseguido desentranhar completamente o enigma do ser humano preso na trama turva do poder, estão dizendo nossos mais velhos.³²³

Às vozes dos mais velhos, vozes da tradição, une-se no seu discurso a voz da poeta Gabriela Mistral. Embora referência do cânone literário chileno e mundial³²⁴, você não resgata a voz dela para tratar de assuntos ligados à sua escrita em si, mas para se valer das palavras da mulher intelectual que, além de grande poeta, sempre foi uma aliada da causa indígena no Chile e na América Latina. Porém, não é sobre a questão indígena nem mapuche em particular que trata o fragmento da voz de Mistral, mas da relação conflituosa que se estabelece entre a produção de pensamento, indígena ou não indígena, e um Estado opressor.

Nem o escritor, nem o artista, nem o sábio, nem o estudante pode cumprir a sua missão de alargar a fronteira do espírito, se sobre eles pesa a ameaça das forças armadas, do Estado gendarme que pretende dirigi-los. Está nos dizendo Gabriela Mistral.³²⁵

Para afunilar a ideia trazendo a realidade mais específica vivida no Chile, você convida outro pensador não indígena, mas também não chileno. Trata-se do sociólogo estadunidense Paul Reinsh, quem visita o Chile no início do século.

³²³ “Perteneceemos a una nación que no ha construido Estado todavía, por eso tal vez no logramos desentrañar del todo el enigma del ser humano atrapado en la trama turbia del poder, están diciendo nuestros mayores.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 183).

³²⁴ Prêmio Nobel de Literatura em 1945. Segundo a academia sueca, a motivação para a entrega do galardão foi a sua “sua poesia lírica que, inspirada por poderosas emoções [convertera] seu nome em um símbolo das aspirações idealistas de todo o mundo latino-americano”. No poema *Repartição de Terra*, do seu livro póstumo *Poema de Chile*, Mistral expressa seu sentimento em relação à história de espoliação das terras ancestrais dos povos originários: “Ainda vivemos no letargo / do bruto esquecimento e o grande silêncio / entranha nossa, rostos de bronze / brasa do antigo fogo / esquecidos feito crianças / e absurdos como os cegos. / Aguardem e perdoem-nos. / Vem outro homem, outro tempo. / Acorda Cautín, espera Valdivia, / da espoliação regressaremos / e dos promete-mundos / e dos senhores Amanhã-faremos. / O chileno tem braço / rude e lábio silencioso. / Espera ruminar teu Ercilla, / índio que mastiga lembranças / ali na tua selva madrinha. / Deus não fechou seus olhos, / Cristo te olha e não morreu. / Eu te escrevo estas estrofes / levada pela sua alegria. / Enquanto te falo olha, olha, / repartem terras e hortas. / Ouve os gritos, os “vivas” / o alvoroço, a festa! / Dás-te conta? Entende, olha! / É que repartem a terra / a Juanes, a Pedros. / Vê correr as mulheres!” (MISTRAL, 1967, p. 173-174). O poema mostra não diria eu “o rosto indigenista” de Mistral, mas a sua preocupação, que a acompanhou pela vida e pelo mundo, com a condição dos povos originários no Chile, especialmente na questão relacionada à usurpação das terras ancestrais. A poeta denuncia a repartição de terras, desmascarando com ironia a verdadeira intenção dos agentes do Estado, os quais, com falsas promessas, falavam, e ainda falam, de ações nunca concretizadas em relação à restituição dessas terras. Mas a poeta também se refere ao silêncio por parte dos chilenos a respeito dessas questões. O que me interessa mormente é que noto Mistral não colocar esse fenômeno como um “silenciamento imposto aos chilenos”, mas como um “silêncio tacitamente assumido” pela coletividade. Interessa-me, pois penso que, embora seja incontestável o árduo movimento levado à frente por intelectuais do jornalismo, da literatura, da ciência etc. em prol da causa do povo Mapuche, no Chile, passou da hora de assumirmos a nossa cumplicidade, direta ou indireta, em todo esse processo invasor e usurpador, enquanto sociedade civil. Uma sociedade que de muitas maneiras se beneficiou desses acontecimentos.

³²⁵ “Ni el escritor, ni el artista, ni el sabio, ni el estudiante puede cumplir su misión en ensanchar la frontera del espíritu si sobre ellos pesa la amenaza de las fuerzas armadas, del Estado gendarme que pretende dirigirlos. Nos está diciendo Gabriela Mistral.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 182).

Esta sociedade constitui-se atualmente na única aristocracia do mundo que ainda tem total e reconhecido controle sobre as forças econômicas, políticas e sociais do Estado em que vive.³²⁶

Mistral registra as suas palavras em 1956, em um manifesto contra a invasão que a desaparecida União Soviética levava a cabo na Hungria. A imposição pelas armas do bloco socialista. Reinsh, por sua vez, escreve as suas palavras em livro publicado nas primeiras décadas do século XX, deixando constância da sua percepção acerca de uma sociedade hegemônica altamente centralizadora. Você convoca as duas falas, ditas tanto em diferentes momentos da história do século XX quanto por motivos também diversos, para relacioná-las à problemática que pretende pôr em evidência: as razões da movimentação do povo Mapuche em uma retomada da luta histórica pela terra, pelo reconhecimento, pelo livre exercício da sua cultura, da sua autonomia enquanto povo portador de uma diferença.

Mas as palavras saídas das vozes de Mistral e Reinsh parecem, na verdade, ser realocadas em cena por você com o objetivo de atingir o pensamento não apenas do povo Mapuche, mas principalmente dos chilenos e chilenas aos quais você dirige mormente o seu *Recado*. Para que eu compreenda a real dimensão do golpe militar ocorrido no Chile em 1973: um ato que pretende o controle do pensamento, da criação, da livre vontade; um ato que busca retomar, para “renovar”, a hegemonia que um punhado de famílias tem exercido historicamente sobre o meu país, incluído nesse país o povo Mapuche e o seu território usurpado.

Figura 6 - Gabriela Mistral



Fonte – Biblioteca Nacional Digital De Chile. Disponível em:
<http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/623/w3-article-346206.html>.

³²⁶ “Esta sociedad constituye actualmente la única aristocracia del mundo que todavía tiene completo y reconocido control sobre las fuerzas económicas, políticas y sociales del Estado en que vive.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 182).

Você torna, dessa maneira, os fatos ocorridos no Wallmapu em finais do século XIX um problema não apenas do povo Mapuche, pois constitutivos de um *modus operandi* do Estado chileno que também tem mantido sob controle o povo chileno, “essa chilenidade profunda”, me diz você. Uma chilenidade impedida sistematicamente não apenas de se expressar livremente, mas ainda de decidir os destinos do próprio país. “No dia 11 de setembro de 1973 [...] ardera o palácio presidencial no Chile. Kissinger havia antecipado o epitáfio de Salvador Allende e da democracia chilena, ao comentar o resultado das eleições³²⁷: ‘Não temos por que aceitar que um país vire marxista pela irresponsabilidade do seu povo’”, me diz Eduardo Galeano.

³²⁷ Secretário de Estado dos EUA por quase uma década, ocupou esse cargo durante os governos de Richard Nixon e Gerald Ford. Nesse período, teve forte influência sobre os assuntos de política exterior oficial estadunidenses. Mas também influenciou com as suas ideias e ações, nem sempre urdidas à luz da opinião pública, a vida política e os destinos de outras nações latino-americanas. Seu nome tem sido associado a muitos dos golpes de estado ocorridos na região na década de 1970. Entre esses países, o Chile de Salvador Allende, da Unidade Popular, foi um assunto ao qual deu extrema importância, combatendo-o firmemente. A premiada jornalista investigativa chilena Patricia Verdugo (2017) trata do assunto e reproduz parte do discurso que Allende pronuncia em um grande ato no Estádio Nacional, em 5 de novembro de 1970, logo após ter sido investido como Presidente do Chile. Nele, o desaparecido mandatário afirma: “Chile inicia sua marcha em direção ao socialismo, sem ter sofrido a trágica experiência de uma guerra fratricida. E este fato, com toda a sua grandeza, condiciona a via que seguirá este governo na sua obra transformadora. A vontade popular legítima-nos na nossa tarefa. Meu governo responderá a esta confiança tornando real e concreta a tradição democrática do nosso povo”. Mas prossegue Allende sinalizando as dificuldades a que o plano poderia estar exposto: “Cada povo tem o direito de desenvolver-se livremente, marchando pelo caminho que elegeu. Porém, sabemos bem que, lamentavelmente, não é assim, como denunciado por Indira Gandhi nas Nações Unidas. Ela disse: ‘O direito dos povos de eleger sua própria forma de governo aceita-se apenas no papel, mas na realidade existe uma considerável intromissão nos assuntos internos de muitos países. Os poderosos fazem sentir sua influência de mil maneiras’. O Chile, que respeita a autodeterminação e pratica a não intervenção, pode legitimamente exigir de qualquer governo que aja em relação a ele da mesma forma”. Antes de continuar com as informações de Verdugo (2017), considero necessário fazer uma reflexão a respeito do conteúdo na íntegra do citado discurso de Allende. No início refere-se o mandatário aos “companheiros” que “aqui estamos hoje [...], para comemorar o começo do nosso triunfo”. Faz questão também Allende de adjudicar a vitória eleitoral a muitos outros que em épocas passadas contribuíram de diversas maneiras para a causa do povo chileno. Entre eles, os primeiros citados são duas figuras emblemáticas da luta do povo Mapuche contra a invasão dos castelhanos nos primeiros séculos de história do atual Chile: “Estão Lautaro e Caupolicán, irmãos à distância de Cuauhtemoc e Tupac-Amaru”. Os dois últimos figuras também emblemáticas de outras lutas indígenas do Abya-Yala. O primeiro deles no império asteca à chegada dos castelhanos; e o segundo, nos vice-reinados do Prata e do Peru, já na fase colonial no século XVIII. Retoma dessa maneira o mandatário a estratégia de inclusão do povo Mapuche realizada pelos próceres da independência do Chile na primeira década do século XIX. No entanto, ao longo do discurso não há uma interpelação, uma alusão sequer ao povo Mapuche contemporâneo de Allende. As escutas que tenho realizado de outros autores como Jeannot (1972), Cantoni (1972), Bengoa (2000) me permitem compreender que dentro do processo de Reforma Agrária levado a cabo durante o governo da Unidade Popular houve restituição de boa parte das terras ancestrais ao povo Mapuche, mas, pelo discurso do mandatário, compreendo que são vistos como parte integrante de outras categorias entendidas como monolíticas, principalmente a dos camponeses do Chile. Quando se refere aos “sofrimentos seculares” do povo chileno, e afirma que “sobem ao poder partidos e movimentos porta-vozes dos setores sociais mais negados”, Allende está falando dos trabalhadores, dos camponeses, dos operários, mas em nenhum momento explicita a inclusão dos povos originários, como povos constitutivos de uma diferença cultural. Por outro lado, quando afirma que o Chile “respeita a autodeterminação e pratica a não intervenção”, Allende esquece que foi esse mesmo Chile do qual fala, representado pelas forças militares administradas pelo Estado, a nação que invadiu na segunda metade do século XIX as terras do Wallmapu, o país Mapuche, intervindo pela força das armas na autodeterminação desse povo e praticando não só a intervenção política e militar, mas ainda a usurpação das terras pertencentes aos *lof* milenares. A segunda pacificação atinge chilenos e mapuche, me diz Elicura. Mas os processos de libertação de nós enquanto povo chileno “pacificado” estavam ainda longe de compreender os outros processos, pelos quais “pacificara-se” um século antes o povo Mapuche. Muito temos ainda por percorrer para

Trata-se do direcionamento que, na globalidade do *Recado* aparece, para mim, como a principal estratégia de endereçamento buscado por você: a aproximação não pela via gasta do despertar de uma solidariedade que talvez tenha demorado muito em se fazer contundentemente presente, mas pela trilha da empatia, da identificação. Os dois povos, Mapuche e chileno, têm transitado lado a lado, mas no silêncio que não comunica. Em vez do silêncio que nasce da arte de escutar, de se dar o tempo para observar, ponderar e agir, a mudez do desinteresse. O caminho encontrado por você, então, consiste na *mise-en-scène* de uma diferença que, aos olhos dos grupos dominantes, tem igualado ambos os povos. O cenário que recria as duas diferenças é aquele em que se materializam as duas pacificações.

Cem anos entre um e outro fato. É a revelação da realidade para uns e outros hoje em dia. Os mapuche e os chilenos “pacificados”.³²⁸

E é nesse sentido que volto a registrar as suas palavras, transcritas anteriormente nesta tese, quando me referi, na *kiñe* parte da Apresentação, ao espaço de interpelação ser oferecido no *Recado* a um novo e potencial agente de diálogo. Palavras que seguem as acima transcritas e que explicitam a abertura para fora dos estereótipos também postos sobre a maioria dos chilenos:

Daí que dizemos que existiram, existem e existirão os *winka*, quer dizer, os não mapuche invasores, usurpadores, que não serão certamente nossos amigos; e os *kamollfvñche*, gente de sangue diferente, quer dizer, gente não mapuche – como você – que pode ser ou não amiga nossa.³²⁹

compreendermos cabalmente e repararmos esses lamentáveis e vergonhosos fatos, os quais envolvem-me como parte da sociedade majoritária que se viu favorecida por eles. Posso agora retomar a questão Kissinger, tratada por Verdugo (2017). Segundo a jornalista, arquivos secretos da administração Nixon, revelados com muita posterioridade aos fatos, indicam que o mandatário estadunidense emitira uma ordem de “fazer uivar de dor a economia (do Chile) e polarizar a sociedade ao máximo, tensioná-la como a um corpo nu em uma sala de tortura. [...] Fazer o possível por danificar Allende e fazê-lo cair”. Continua Verdugo (2017): “Após duas reuniões emergenciais do Conselho de Segurança Nacional, quando Allende completava apenas cinco dias em La Moneda, em 9 de novembro de 1970, o assessor Henry Kissinger distribuiu o Memorando de Decisão N° 93. *Subjet: Policy toward Chile. Política para Chile. Top Secret/Sensitive/Eyes only*. Só podiam vê-lo, nem sequer copiá-lo, o Secretário de Estado, o ministro de Defesa, o diretor da CIA e o diretor do Escritório de Preparação de Emergências. [...]. O documento (assinado por Kissinger) diz em um dos seus pontos-chave: O Presidente decidiu que 1) a postura pública dos Estados Unidos será correta porém fria, para evitar dar embasamento ao governo de Allende que permita concitar apoio interno e internacional para a consolidação do regime; porém que 2) os Estados Unidos maximizarão as pressões sobre o governo de Allende para impedir sua consolidação e limitar sua capacidade de implementar políticas contrárias aos interesses dos Estados Unidos e do hemisfério.” (VERDUGO, 2017, s/p).

³²⁸ “Cien años entre uno y otro hecho. Es la revelación de la realidad para unos y otros hoy en día. Los mapuche y los chilenos «pacificados».” (CHIHUAILAF, 2015, p. 69).

³²⁹ “De ahí que decimos que han existido, existen y existirán los *winka*, es decir, los no mapuche invasores, usurpadores, que no serán desde luego nuestros amigos; y los *kamollfvñche*, la gente de otra sangre, es decir, gente no mapuche –como usted– que puede ser o no amiga nuestra.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 69).

Busca você exemplos dessa afirmação que abre uma possibilidade de aproximação entre mapuche e chilenos, na história da primeira das pacificações. Você visibiliza, dessa maneira, a existência silenciada de uma parte da sociedade civil chilena mais do que preocupada, envolvida diretamente na defesa da resistência por parte do povo Mapuche ao processo invasor. Os fatos resgatados e postos em cena são aqueles relacionados ao crime cometido em outubro de 1887, quatro anos após a consolidação da invasão ao Wallmapu, o qual vitimou o jornalista Francisco de Paula Frias³³⁰, cujo jornal *La voz libre* era palco de denúncias contra os atropelos praticados por colonos chilenos e estrangeiros.

A estratégia textual da qual você se vale para pôr em cena o fato caracteriza-se pela conjugação da operação da qual trato neste momento, relacionada ao resgate de vozes, para unir a sua própria voz, com outra estratégia da qual falo mais adiante, ao tratar da distribuição e organização do texto na mancha tipográfica. Sem anúncio prévio de citação nem de voz citada, você opta por diminuir a fonte da letra, de um parágrafo para outro, como se fosse a transcrição de um fragmento citado.

Constato, porém, que o início do novo parágrafo não se trata, ainda, da citação em si, mas das suas próprias palavras, as quais dão seguimento ao raciocínio construído no parágrafo anterior. Somente na 4ª linha do fragmento de dois parágrafos apresentados em fonte diminuída é que você anuncia a citação.

A crônica “Temuco hoje, 1981”, diz: ...bandidos pagos que assaltavam as imprensas, mutilavam as páginas dos jornais, ou simplesmente esquarteravam o jornalista justiceiro, identificado com a verdade sem compromissos, como ocorreu com o crime perpetrado contra Francisco de Paula Frías, [...], emboscado depois de uma festa em Pancul, perto de Ranquilco, caminho da costa.³³¹

³³⁰ Em livro intitulado *Asesinato en Pancul*, o qual recolhe dados relativos ao processo investigativo e judicial acerca do crime do jornalista de Paula Frias, membro do Partido Radical, o advogado e também membro desse partido, Francisco de Paula Pleiteado, refere-se ao crime atribuindo-o claramente às autoridades da cidade: “Frías, cavaleiro honorável e altamente estimado nas vilas da fronteira pela sua inteireza e abnegação, fora assassinado pela autoridade da maneira mais covarde que é possível imaginar, pelo único delito de combater seus desmandos com energia e sem trégua, a partir das colunas do periódico intitulado *La Voz Libre* de Temuco que tão competentemente redigia”. Interessante é o registro não apenas da imputabilidade do crime às autoridades locais, representantes do poder central situado na capital, mas também do descontentamento que afirma Pleiteado ter notado entre a população geral em relação aos atos arbitrários dessa mesma autoridade: “Que os cidadãos de Temuco e Nueva Imperial com profunda aversão às suas autoridades locais, consideravam-se inseguros nas suas vidas e interesses enquanto permanecessem nos seus cargos o Intendente da província e o Governador proprietário de Nueva Imperial, aos quais de forma unânime imputavam graves arbitrariedades no exercício respectivo de suas funções”. A sociedade civil, os chilenos e chilenas de carne e osso, aos quais se dirige o *Recado*, já eram vítimas de arbitrariedades por parte das autoridades comissionadas pelo governo central. Chama atenção de igual forma a adjetivação com a qual Pleiteado se refere ao governador como “proprietário” da cidade de Nueva Imperial. Fenômeno similar ao coronelismo brasileiro. O livro no qual baseio as minhas afirmações está disponível na página *Memoria Chilena*, mantida pelo governo do Chile, no *link*: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-articulo-64160.html>.

³³¹ “La crónica «Temuco hoy, 1981», dice: ...pistoleros a sueldo que asaltaban las imprentas, mutilaban las páginas de los periódicos, o simplemente descuartizaban al periodista justiciero, identificado con la verdad sin

Nessa operação que mistura estratégia visual e sintática, a voz do jornalista silenciado pelos grupos dominantes não aparece diretamente, embora dela possa eu saber por meio da sua voz. Mas, por outro lado, você anuncia o nome da crônica da qual retira o fragmento incorporado ao *nütram*, sem mencionar o nome do seu autor: Juan Jorge Faundes, também jornalista, o qual escreve a sua crônica cem anos após a fundação de Temuco, a cidade palco do crime, imagem sintetizadora enquanto *waria*, da presença do invasor no Wallmapu. Publica a sua crônica, por sua vez, Faundes, em plena ditadura militar, apenas um ano após a ratificação da Constituição de 1980, símbolo da “modernidade” imposta pelas classes dominantes, e legalizadora, ainda hoje, das ações depredadoras que, no final do século XX provocam as mobilizações do povo Mapuche e impelem você a escrever e publicar o *Recado*.

O jogo em que você alterna no tecido do *Recado* em alguns momentos a alusão direta ao emissor da voz trazida, por meio da frase *dicendi* –estão, está me dizendo; diz, disseram, dizem–, com a incorporação apenas do conteúdo das palavras resgatadas, constitui-se desafio de leitura e investigação. O encontro com o *Recado* consiste, para mim, então, em um exercício de diálogo, de escuta, por meio do *nütram* encenado, mas também em fonte não apenas de informações, mas de pistas que podem ampliar ainda mais a minha percepção, o meu entendimento, acerca da história ocorrida tanto no Wallmapu, quanto na história do Chile “republicano”. O mesmo me ocorre, porém com outra conotação, quando ouço a voz de Mistral anteriormente aludida. Sei que são palavras que a Nobel afirmara quando da invasão sofrida pela Hungria em 1956 não por ter sido você a explicitá-lo, mas por outras leituras provocadas pela operação de resgate feita por você. Não somente a história específica do povo Mapuche, mas uma compreensão mais alargada do valor da vida, do pensamento crítico, da arte é movimentada em mim pelas suas palavras escutadas no *Recado*.

Volto à voz apagada e agora resgatada do jornalista de *La voz libre*. Observo que após o segundo parágrafo do fragmento incorporado, no qual o cronista Faundes, por meio da sua voz, entrega tanto uma visão acerca do “valor” que se dava à vida mapuche na sociedade majoritária quanto os motivos pelos quais Frías é assassinado, você afirma ser o fato uma demonstração das duas posições que hoje entende haver ainda no Chile: por um lado, alguns que defendiam o que é de humano direito, e, por outro, muitos que estavam dispostos a calar os primeiros. Logo da afirmação, você me interpela:

compromisos, como ocurrió con el crimen perpetrado en contra de Francisco de Paula Frías, [...], emboscado luego de una fiesta en Pancul, cerca de Ranquilco, camino hacia la costa.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 69-70).

Isto parece por demais conhecido e próximo, verdade? A história se repete; teimosamente, se repete. Sempre, não há dúvida, uns se encarregam de reescrevê-la de acordo com os seus interesses; outros, de ocultar a sua dualidade.³³²

Você traz a seguir, como arremate da discussão que formula nesses fragmentos acerca tanto das visões quanto das agências de diversos setores da sociedade nacional à época da invasão, a voz de José Bengoa, historiador cujas investigações estão presentes em grande medida no meu exercício de escuta e réplica que levo a cabo nesta tese. O tecido empregado por você neste momento se aproxima das formas convencionais de citação na academia ocidental.

No seu livro *Historia del Pueblo Mapuche*, diz José Bengoa:

A ideologia da época mudara a respeito do período da Independência no qual predominava o discurso do “Arauco indômito e patriota”. Na segunda metade da década predominou o discurso centrado na “questão de Arauco”. Não se faziam referências aos araucanos na sua luta contra a Espanha, mas aos indígenas que ocupavam parte importante do território e cuja incorporação à nacionalidade parecia necessária. Mudara a visão sobre o problema, e o heroico araucano passou a ser o bárbaro e sanguinário índio do sul. Esse estereótipo permitiu que a sociedade chilena tivesse sua consciência tranquila a respeito da guerra da fronteira e visse agora como heróis os soldados que matavam os “antigos heróis”.³³³

Os discursos da colonialidade do poder espalham-se na história do antigo Abya-Yala, com apenas pequenas variações, de acordo com a realidade de cada região e tempo histórico em que se pronunciam, se defendem. “Lembrou Sérgio Buarque de Hollanda que, durante o primeiro século de conquista, os espanhóis que estiveram nas Índias tenderam a ver os índios sob dois aspectos que oscilavam dicotomicamente: ora como nobres selvagens ora como cachorros sujos”, me diz Laura de Mello e Souza³³⁴. A oscilação entre apenas duas possibilidades de existência parece ser uma fixação no discurso do poder representativo da sociedade majoritária. Dessa maneira, hoje, quando parte da mídia e os pronunciamentos oficiais do Governo do Chile referem-se ao povo Mapuche, percebo uma insistência, que só pode ser estratégica, em separar aqueles mapuche “dispostos ao diálogo” e esse outro grupo,

³³² “Esto parece demasiado conocido y cercano ¿verdad? La historia se repite; porfiadamente, se repite. Siempre, qué duda cabe, unos se encargan de reescribirla de acuerdo a sus intereses; otros, de ocultar su dualidad.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 70).

³³³ “En su Historia del Pueblo Mapuche, dice José Bengoa: La ideología de la época había cambiado respecto al periodo de la Independencia en el que dominaba el discurso del «Arauco indómito y patriota». En la segunda mitad de la década predominó el discurso centrado en la «cuestión de Arauco». No se hacían referencias a los araucanos en su lucha contra España, sino a los indígenas que estaban ocupando una parte importante del territorio y cuya incorporación a la nacionalidad parecía necesaria. Había cambiado la visión sobre el problema, y el heroico araucano pasó a ser el bárbaro y sanguinario indio del sur. Este estereotipo permitió que la sociedad chilena tuviera su conciencia tranquila respecto a la guerra de la frontera y viera ahora como héroes a los soldados que mataban a los «antiguos héroes.»” (CHIHUAILAF, 2015, p. 70-71).

³³⁴ Historiadora e professora universitária brasileira. O livro no qual escuto as palavras ditas pelo sociólogo e historiador, por meio da voz de Mello e Souza, encontra-se nas referências desta tese.

“recém-aparecido” que pretende, “devido às infiltrações das quais é vítima”, optar pela via da violência. A reprodução da imagem do guerreiro destacada e isolada do conjunto do poema épico de Ercilla.

Perante essa estratégia, a operação de escrita do seu *nütram* insiste no valor da ternura como motor da luta travada. Não nega você as mobilizações que de muitas maneiras têm se afastado da via do diálogo, mas como visto, as embasa na falta de vontade real do Estado em dialogar. Não as identifica, por outro lado, com uma condição guerreira inata, mas como resposta a uma ação vinda de fora. A voz mapuche é convocada a levantar o argumento:

O Estado fala de assimilação, de integração; nós estamos lutando por uma coexistência na diversidade, diz a nossa gente.
Por isso: “Um povo que não luta nunca será livre”, está reiterando Alfonso Reiman (Flor do condor).³³⁵

E você complementa com uma voz que, como em outras ocasiões anteriormente trazidas por mim, não esclarece caso se trata da sua “própria” voz ou continua a ser a voz de Reiman a compô-la:

O tema da violência é um assunto sobre o qual tem se publicado muito. A fim de desprestigiar o movimento mapuche diante da opinião pública ou para que aqueles que não conhecem a nossa realidade acreditem que nós os mapuche somos os que iniciamos a violência.[...] Porém o único que têm feito as nossas comunidades é defenderem-se dos atropelos, da forma de agir dos policiais e dos guardas privados das empresas florestais.³³⁶

Ao escutar o *Recado* percebo, contudo, que há nas suas palavras uma insistência no frisar que, longe de ser o problema da violência gerada tanto pelas empresas florestais quanto por Endesa Espanha e outras corporações ligadas à área energética, um problema apenas do povo Mapuche, trata-se de uma urgência que afeta também a sociedade chilena no seu conjunto, além de afetar de igual maneira a sociedade global. A voz que você convoca a compor o *Recado* nesse momento é a de Rosamel Millamán, antropólogo mapuche:

Sim, este é um momento para pensar e agir –diz Condor de oro–, para compreender onde estamos e de que maneira nos enfrentamos a estas novas ameaças que pairam sobre nossa natureza e seus recursos, base sob a qual sustenta-se a nossa cultura

³³⁵ “El Estado habla de asimilación, de integración; nosotros estamos luchando por una coexistencia en la diversidad, dice nuestra gente. / Por eso: «Un pueblo que no lucha nunca será libre», está reiterando Alfonso Reiman (Flor del Condor).” (CHIHUAILAF, 2015, p. 144).

³³⁶ “El tema de la violencia es algo sobre lo cual se ha publicado mucho. A fin de desprestigiar al movimiento mapuche ante la opinión pública o para los que no conocen nuestra realidad, se les quiere hacer creer que nosotros los mapuche somos quienes le damos partida a la violencia. [...] Pero lo único que han hecho nuestras comunidades es defenderse ante los atropellos, ante la forma de actuar de los carabineros y de los guardias privados de las empresas forestales.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 149).

mapuche. [...]. No entanto, ainda que pareça ser um problema nosso, é também um problema dos chilenos, mas ainda mais, é um problema de toda a humanidade.³³⁷

Continua a voz de Millamán, feita sua voz, a me interpelar, ao explicitar a maneira em que dita questão também me envolve:

A instalação do sistema neoliberal no Chile produziu profundos transtornos sociais que começam a desencadear sérias situações de desequilíbrio em um amplo espectro da sociedade chilena.³³⁸

A interpelação você a operacionaliza nessa passagem por meio de um tom que oscila entre a denúncia e o apelo ao compromisso e à consciência que devo adquirir enquanto sujeito afetado pelo avanço ainda hoje invasor das terras ancestrais. Um avanço que eu não posso pensar mais a partir de um recorte que o delimita apenas a suas dimensões físicas. Sabe-se hoje, o que os povos originários sempre souberam: que o que acontece às terras ancestrais afeta, mais cedo ou mais tarde, de igual forma, as terras inclusive delas distantes. A operação de recuperação de vozes diversas levada a cabo por você se vale também de outra estratégia, relacionada ao ato da seleção e da reorganização do conteúdo das falas trazidas. Dessa maneira, nessa passagem, desenha você a composição da sua voz por meio de uma estratégia que busca “misturar” as responsabilidades envolvidas na questão posta em pauta. Assim, ao se referir à postura da classe política a respeito do assunto, você entremeia suas considerações com algumas interpelações que não se dirigem apenas a esse segmento do Chile, mas à sociedade civil na sua globalidade.

Também não há um clima político favorável por parte dos líderes chilenos para recolher as demandas do nosso povo. Existem sim alguns que estão simpatizando com nossas demandas, mas não têm força suficiente. Outros concordam com a nossa luta, mas não assumem um compromisso ativo e permanecem no silêncio cúmplice. Há outros, *uma parte significativa da sociedade chilena?*, que simplesmente esperam a extinção da população mapuche e outros povos indígenas.³³⁹

Noto que a inclusão da sociedade chilena na sua globalidade a faz a sua voz no *Recado* não por meio de uma afirmação, mas de uma interrogação. Você deixa, assim, aberta a possibilidade que lhe interessa despertar: a aproximação entre mapuche e chilenos de carne e

³³⁷ “Sí, es este un momento para pensar y actuar –dice Cándor de oro–, para ubicarnos dónde estamos y cómo nos enfrentamos a estas nuevas amenazas que se ciernen sobre nuestra naturaleza y sus recursos, base sobre la cual se sustenta nuestra cultura mapuche. [...] Sin embargo, aunque pareciera ser un problema nuestro, también es un problema de los chilenos, pero más aún un problema de toda la humanidad.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 92).

³³⁸ “La instalación del sistema neoliberal en Chile produjo profundos trastornos sociales que ya desencadenan serias situaciones de desequilibrio en un amplio espectro de la sociedad chilena.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 93).

³³⁹ “Tampoco hay un clima político favorable por parte de los líderes chilenos de recoger las demandas de nuestro pueblo. Existen sí algunos que están simpatizando con nuestras demandas, pero carecen de fuerza suficiente. Otros concuerdan con nuestra lucha, pero no asumen un compromiso activo y se quedan en el silencio cómplice. Hay otros, *¿una parte significativa de la sociedad chilena?*, que sencillamente espera la extinción de la población mapuche y otros pueblos indígenas.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 93, grifo nosso).

osso, pela via do entender mútuo acerca da magnitude do problema que nos afeta. Nesse ponto reside, entendo eu, a aproximação entre ambos os povos, sintetizada na equiparação que você faz entre os dois fatos históricos, acontecidos com um século de diferença. Em que pese o primeiro deles ter afetado, aparentemente, pois de maneira direta, apenas o povo Mapuche, trata-se da materialização do avanço do desejo da “civilização”, da “modernização” almejada pelo Estado chileno desde o início da República.

Compreendo das palavras ouvidas do *Recado* que, para você, ao estar tudo entrelaçado, ao se ter uma visão integral da vida (ÑANCULEF, 2016), não se pode separar as ações nem das suas causas nem das suas consequências. A invasão ao Wallmapu é levada a cabo na procura por terras, as quais permitiriam o crescimento e o enriquecimento do país há muito pouco independente. Mas a modernidade e o enriquecimento que se busca não apenas não leva em conta o conhecimento ancestral, a cosmovisão mapuche, mas ainda a nega, a silencia. A invasão, uma vez consolidada, se traduz em um avanço depredador sobre as terras. Não apenas sobre a tenência delas por parte das famílias mapuche espoliadas, mas ainda sobre o próprio equilíbrio meio-ambiental, mantido por essas famílias durante gerações.

A estratégia que você utiliza na procura por igualar os dois povos, dessa maneira, tem como eixo central a ideia da magnitude do descalabro provocado pela invasão e da forma em que essa catástrofe começa há um bom tempo a afetar ambos os povos, todos nós. Nesse sentido, continua a voz de Condor de oro, na voz que você encena no *Recado*:

Mas não haverá “desenvolvimento” enquanto se esconda o conhecimento de nossos povos indígenas, enquanto as decisões para o desenvolvimento forem unilaterais e, sobretudo, estiverem fora do contexto cultural dos nossos povos.³⁴⁰

O segundo desses acontecimentos, ocorrido em 1973, não apenas pacifica diretamente também o povo chileno, mas ainda acaba afetando ambos os povos, pela retomada do avanço depredador da natureza, por parte das empresas florestais e de energia, amparadas pela legislação promovida pelos agentes da ditadura militar. Estou perante uma dinâmica de continuidade de políticas e ações que têm mantido ambos os povos marginalizados de duas maneiras imbricadas entre si: por um lado, temos sido mantidos fora do âmbito de discussões e decisões ligadas diretamente à relação entre desenvolvimento econômico-humano e o cuidado com a natureza; e, por outro, temos sido negativamente afetados pelos resultados dessas

³⁴⁰ “Pero no habrá «desarrollo» mientras se esconda el conocimiento de nuestros pueblos indígenas, mientras las decisiones para el desarrollo sean unilaterales y, sobre todo, estén fuera del contexto cultural de nuestros pueblos.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 93).

decisões. Volto a trazer as palavras ditas por você à jornalista Faride Zeran, selecionadas para a composição da voz do *Recado*:

Estou pensando que é a continuidade das outras histórias que não nos permitiram visibilizar. [...]. É, reafirmo, a “nova Pacificação”, que desta vez reúne mapuche e chilenos.³⁴¹

E continua a sua voz, entre a denúncia e o questionamento acerca do verdadeiro valor, da real necessidade de se implantar essa defendida modernidade por parte do Estado chileno:

Sim, dessa maneira nos fala a dor da nossa gente mapuche *williche* cujos bosques são transformados em lascas da modernidade. A tristeza da nossa gente mapuche *lafkenche* que começa a ver as flamejantes estradas que avançam sobre suas praias, seus campos empobrecidos; estradas por onde amanhã verão passar talvez pressurosamente –trazendo a sua poluição– a modernidade.³⁴²

A voz de Endesa, empresa de eletricidade espanhola, é questionada por você na sua tentativa de vender a ideia de um paraíso que estaria sendo projetado, por meio da construção das barragens que têm ido inundando os territórios ancestrais. Novamente, a inclusão do povo chileno na problemática:

Pergunto-me, o que é que se passa pela “consciência” “espanhola-chilena” de Endesa [...] para que –a respeito à “realocação” das famílias que seriam afetadas pela construção da barragem– considere tão imprescindível a milionária propaganda em jornais e na televisão? É a moderna verdade que requer de todo esse aparato propagandístico? O que é que querem justificar por meio do maravilhoso conto do novo “paraíso” que trariam tais inserções? É algo complicado, acredito eu, *porque a maioria dos mapuche e dos chilenos queremos desfrutar também dele*.³⁴³

À variedade de vozes que falam no *Recado*, soma-se o grande registro de emoções que se deixam ouvir. Assim, o tom da sua conversação muda de um momento a outro, para logo retomar o tom em que você a desenvolvia, ou reiniciar outro, tomado de outro momento ou de outras vozes. A diferença silenciada constitui-se uma pluralidade de realidades, unidas na cena da visibilização delas no seu conjunto. Denúncia, ironia, questionamento, jogo de palavras,

³⁴¹ “Estoy pensando que es la continuidad de las otras historias que no nos han permitido que se hagan visibles. [...] Es, reafirmo, la «nueva Pacificación» que esta vez nos reúne a mapuche y chilenos.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 87).

³⁴² “Sí, en esto nos habla el dolor de nuestra gente mapuche *williche* cuyos bosques son transformados en las astillas de la modernidad. La tristeza de nuestra gente mapuche *lafkenche* que comienza a ver las flamantes carreteras que avanzan sobre sus playas, sus campos empobrecidos; carreteras por donde mañana verán pasar tal vez raudamente –trayendo su contaminación– a la modernidad.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 87).

³⁴³ “Me pregunto, ¿qué es lo que pasa por la «conciencia» «española-chilena» de Endesa [...] para que –respecto de la «relocalización» de las familias que serían afectadas por la construcción de la represa– considere tan imprescindible la millonaria propaganda en diarios y televisión? ¿Es la moderna verdad la que requiere de todo ese aparataje propagandístico? ¿Qué es lo que quieren justificar mediante el maravilloso cuento del nuevo «paraíso» que contienen tales inserciones? Es complicado, creo yo, *porque la mayoría de los mapuche y los chilenos queremos gozar también de él*.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 87, último grifo nosso).

expressão de dor e pesar, otimismo e pessimismo etc. vão reunindo aquilo que se configura, na sua voz, como a mensagem que traz o seu *Recado*.

Dessa maneira, à desestabilização de conceitos postos como unívocos pelos agentes do Estado e dos grupos hoje econômicos, antanho latifundiários, efetivada pelo uso recorrente do diacrítico das aspas –“consciência”, “espanhola-chilena”, “paraíso”, “realocação”– une-se a sua advertência irônica ao mostrar-se “preocupado”, pois, segundo o que você diz, se essas empresas chegarem a produzir, como elas prometem, um “paraíso”, obviamente todos quererão desfrutar dele. O pronome indefinido “todos” refere-se tanto a mapuche quanto a chilenos e não apenas às classes dominantes.

A expressão de desassossego provocada pela presença permanente das forças policiais, encontra-se, de igual forma, presente no *Recado*. Ao trazer o relato em que você fala do momento em que junto a outros *peñi*, mapuche e *kamollfvñche* avançam de caminhonete pelas comunidades que visitam, antes da escrita do *Recado*, você rememora com pesar:

Vamos em silêncio. Parece outro país, este país que é diferente, pensamos. [...]. Ninguém caminha por ali, na tensa escuridão do dia. Passam os camburões da polícia, saem ou se detêm em uma das duas delegacias ambulantes que se colocam em diversas partes do caminho às margens dos bosques de pinheiros. Enquanto nas nossas memórias falam os anos das “Pacificações”.³⁴⁴

Reafirma sua visão a ideia que você defende ao falar em “pacificações”. Escuto o vocábulo como se o morfema do plural trouxesse a presença, embora ainda aparentemente pequena, do povo chileno na tomada de consciência acerca da sua própria condição, semelhante em muito, apesar de não totalmente, à condição vivenciada pelo povo Mapuche.

Escuto, também, em outro momento, o desassossego que se mistura à indignação, os quais geram a denúncia, a visibilização de uma realidade dentro da qual você insiste, estrategicamente, em situar ambos os povos. Ao desmascarar a participação cúmplice de parte das universidades públicas, por meio da produção de estudos feitos sob encomenda das empresas florestais, os quais avaliam positivamente a plantação de bosques não nativos, você volta a trazer à baila o chileno comum:

Tudo isso não parece uma simples casualidade se lembramos que nessas regiões –que têm sido abertas pelo Estado à reflorestação com bosques de plantações exóticas– é

³⁴⁴ “Vamos en silencio. Parece otro país, este país que es distinto, pensamos. [...]. Nadie camina por allí, en la tensa oscuridad del día. Pasan los furgones policiales, salen o se detienen en uno de los dos cuarteles móviles que se apostan en las orillas de los bosques de pino. Mientras en nuestras memorias hablan los años de las «Pacificaciones».” (CHIHUAILAF, 2015, p. 139).

onde habitam nossas comunidades mapuche. A “desertificação”, a qual tem implicado problemas de sobrevivência também para o chileno comum e corrente.³⁴⁵

Dessa forma, embora o objetivo que primeiro parece mobilizar você para a entrega do *Recado* seja aquele relacionado à recuperação e atualização de uma diferença historicamente silenciada, um dos conteúdos trazidos à tona na execução da retomada, da visibilização, centra-se na interpelação pela qual o cidadão e a cidadã chilenos são alvo principal do seu endereçamento. Não há um “problema” ou uma “questão” mapuche, parece querer dizer você, mas um tema, sim, de interesse nacional. A voz que encena o esclarecimento, fundamental para o avanço do diálogo, compreendo eu, é, por sua vez, outra voz coletiva.

“Da dívida histórica nacional ao reconhecimento de nossos direitos territoriais”, estão nos dizendo os *oralitores* mapuche lafkenche. [...]. Como uma forma de abordar este histórico assunto, que consideramos de interesse nacional, propomos a criação de uma Comissão Independente sobre Verdade e Dívida Histórica Mapuche. [...]. Esperamos conseguir com este gesto um verdadeiro reencontro nacional com o seu passado, com as suas raízes e com todos aqueles que o mantiveram no esquecimento, pois não se pode continuar neste país com feridas abertas que impedem de nos reconciliarmos com a história e entre nós mesmos.³⁴⁶

Por outro lado, um fator basilar na sua estratégia é a desestabilização da imagem do guerreiro sanguinário, intransigente, que busca o confronto e a negação da institucionalidade chilena. A representação encontra-se enraizada no imaginário de grande parte da sociedade chilena, como dito. A operação a leva a cabo você, em muitos momentos tanto do *Recado* quanto das suas aparições em espaços públicos e institucionais, não pela negação do atributo guerreiro, reafirmo. Pelo contrário, você opta pela sua admissão, mas tratando do traço como uma qualidade que, ligada à ternura, ao amor pela terra e pela própria cultura, aciona-se como uma resposta a qualquer tentativa de atropelo desses valores fundamentais para o seu povo.

Assim, as repetidas alegações de que as mobilizações mapuche tratar-se-iam de ações provocadas por infiltrações que buscariam a instabilidade das instituições chilenas, são devidamente desmentidas. Nesse ínterim, você recorre, mais uma vez, à voz de Reiman, Flor do condor, para esclarecer os pontos. Após iniciar com a ideia de ser a luta condição necessária

³⁴⁵ “Todo eso no parece una simple casualidad si recordamos que en estas regiones –que han sido abiertas por el Estado a la reforestación con bosques con plantaciones exóticas– es donde habitan nuestras comunidades mapuche. La «desertización», que estaría significando problemas de sobrevivencia también para el chileno común y corriente.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 164-165).

³⁴⁶ «De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales», nos están diciendo los oralitores mapuche lafkenche. [...]. Como forma de abordar este histórico tema, que consideramos de interés nacional, proponemos la creación de una Comisión Independiente sobre Verdad y Deuda Histórica Mapuche. [...]. Esperamos lograr con este gesto un verdadero reencuentro nacional con su pasado, con sus raíces y con todos aquellos que lo han mantenido en el olvido, ya que no se puede continuar en este país con heridas abiertas que impiden reconciliarnos con la historia y entre nosotros mismos.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 168-169).

a um povo que se quer livre, a voz de Reiman compõe a voz do *Recado*, primeiro, na defesa da vocação de diálogo e do valor atribuído à palavra na cultura mapuche.

Sempre tem existido esse espírito de conversação, esse espírito de luta.³⁴⁷

A conversação, o uso da palavra por meio do diálogo mais do que do discurso, torna-se, dessa maneira, uma das ferramentas e sinônimo de luta. Uma das vias encontradas. A primeira a ser posta em funcionamento. Mas não a única. Assim, após deixar clara a inoperância do diálogo com o Estado, devido à falta de interesse real em escutar da parte dos seus agentes, afirma-se a mobilização física como outra via de luta, também válida.

Dessa maneira, como única possibilidade hoje para ampliar as nossas terras, as comunidades têm decidido recorrer às mobilizações, à pressão social; quer dizer, levando a cabo recuperações de terras. Aqui o oitenta por cento das comunidades está se formulando ou está já exercendo essa via.³⁴⁸

Antes de avançar no exercício de escuta do *Recado*, esclareço estar a fala de Reiman centrada na realidade vivenciada na comuna de Lumaco, dentro da mencionada província de Malleco. No entanto, ao lembrar a sua voz que me diz: “hoje é nestas regiões, nestas comunidades, amanhã pode ser em outras”, compreendo tratar-se na verdade de uma voz que pode ser a reunião das vozes e das vivências de todo um povo. Ainda que possa haver, e de fato há, variações de um lugar a outro, a essência da questão parece ser a mesma. Avalio essas questões à medida que vou escutando a voz do *Recado*. Nela, a voz de Reiman, ou a sua, continua a me falar, trazendo desta vez, o rosto da violência do Estado:

Nesta região fez-se mais substantiva a demanda pelo nosso território a partir de [...] 1997 em diante [...]. E isso tem gerado de fato a perseguição, o encarceramento de muitos dirigentes. Parece ser essa a solução que o governo quer dar a nossas legítimas demandas. Inclusive [...] o acionar dos seus serviços secretos, a fim de buscar uma forma de intervir no movimento mapuche, a fim de buscar inclusive formas de persuadir e até de subornar os dirigentes. O Estado não tem tido a vontade política de abordar o assunto com seriedade. [...] supostamente estamos em um “país democrático”, supostamente estamos em um “país livre”. É um assédio. Sentimos que a aposta do Estado, do governo, é a de que desapareçamos como cultura, como povo.³⁴⁹

³⁴⁷ “Siempre ha existido ese espíritu de conversación, ese espíritu de lucha.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 144).

³⁴⁸ “De tal manera, como única posibilidad hoy para ampliar nuestras tierras, las comunidades han decidido recurrir a las movilizaciones, a la presión social; es decir, haciendo recuperaciones de tierras. Aquí el ochenta por ciento de las comunidades se está planteando o está ya ejerciendo esa forma.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 145).

³⁴⁹ “En esta zona se hizo más sustantiva la demanda por nuestro territorio a partir de [...] 1997 en adelante [...]. Y eso ha generado de hecho la persecución, el encarcelamiento de muchos dirigentes. Parece que esa es la solución que el gobierno quiere dar a nuestras legítimas demandas. Incluso [...] el despliegue de sus servicios secretos, a fin de buscar la forma de cómo intervenir el movimiento mapuche, a fin de buscar incluso el cómo persuadir y hasta sobornar a los dirigentes. El Estado, el gobierno, no ha tenido la voluntad política de abordar el tema con

Percebo a importância que você dá à necessidade de se trazer à tona a tentativa de instrumentalização das lideranças e do movimento mapuche por parte do Estado e de outras organizações sociais e políticas. O objetivo perseguido por você ao visibilizar o fenômeno, recorrente por sinal em diversos movimentos sociais ao longo da história e em diversos lugares do mundo, relaciona-se à necessidade de desmentir a ideia de que tenham essas tentativas surtido efeito em longo prazo, ao ponto de invalidar a movimentação de diversas organizações mapuche tanto dentro do Wallmapu quanto no território do atual Chile. Desestabilizar, por outro lado, a ideia de que as mobilizações teriam como fim último a instabilidade e desestruturação da institucionalidade chilena. Nesse movimento de desestabilização de discursos propagados pelo Estado encontro, mais uma vez, o seu gesto de aproximação com o Chile profundo e os chilenos e chilenas de carne e osso.

Porém isso não significa que nós vamos ter um comportamento antichileno, sem dúvida não, porque sabemos que a maior parte da sociedade chilena é hoje vítima de um problema social provocado pela mesma gente, pelos mesmos grupos econômicos que nos afeta.³⁵⁰

Compreendo que a dinâmica de organização social e política mapuche é tradicionalmente descentralizada. E entendo que hoje essa dinâmica se manifesta na continuidade da existência de diversos grupos, independentes entre si, mas que, em momentos nos quais as circunstâncias o pedem, são capazes de buscar o diálogo para juntos enfrentarem os desafios postos. Disso fala a voz de Reiman por meio da sua voz quando diz:

Nesse sentido, dentro da nossa estratégia, nós estamos avaliando com quem vamos conversar em termos de estabelecer alianças com outros setores.³⁵¹

Outros setores externos ao povo Mapuche também são convocados ao diálogo. Trata-se da estratégia assumida por você no *Recado* de deslocar o Estado como interlocutor único, para buscar em outros setores conversações que possam render frutos mais concretos. O cuidado, no entanto, entendo eu, está na possibilidade sempre latente da apropriação do discurso e das demandas mapuche, para sua instrumentalização por parte desses setores. Escuto a vivência e a reflexão que se frágua no âmbito do político contingente, do *tête-à-tête* da luta de campo.

seriedad [...]. supuestamente estamos en un «país democrático», supuestamente estamos en un «país libre». Es un hostigamiento. Sentimos que la apuesta del Estado, del gobierno, es que desaparezcamos como cultura, como pueblo.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 146-147).

³⁵⁰ “Pero eso no significa que nosotros vamos a tener un comportamiento antichileno, indudablemente que no, porque sabemos que la mayor parte de la sociedad chilena está siendo víctima de un problema social provocado por la misma gente, por los mismos grupos económicos que nos afecta a nosotros.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 150).

³⁵¹ “En ese sentido, en nuestra estrategia, nosotros estamos viendo con quién vamos a conversar en términos de establecer alianzas con otros sectores.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 150).

Diferentemente da estratégia de deslocamento pela qual opera o seu *Recado*, o qual se movimenta no âmbito das letras, da atividade ligada ao intelecto, da formação de renovada consciência na sociedade chilena.

Figura 7 - Manifestação em Cunco



Fonte – *Mapuexpress* Colectivo de Comunicación Mapuche. Disponível em: <https://www.mapuexpress.org>

Mas a chamada aos chilenos comuns não está ausente na fala de Reiman. Por isso, você a retoma para incorporá-la ao seu *Recado*:

Mas pondo muito cuidado para que não sejam os aliados os que venham a conduzir nosso movimento, mas, como alguém disse, que sejamos capazes de lutar em separado, mas na hora de bater, batamos juntos. Nesse aspecto, *inclusive com a sociedade chilena mais justa, temos muitos pontos nos quais convergir.*³⁵²

A voz dos mais velhos vem referendar a posição. A busca pela autonomia, pelo respeito, pela restituição das terras ancestrais, implica, também, a busca pela diversidade presente e reconhecida por você, não apenas no povo Mapuche, mas também na sociedade majoritária, no Chile como Estado plurinacional.

E nosso interesse, dizemos (considerando respeitosamente as diferentes ações e vozes da nossa gente), não é contribuir para a desestabilização dos chamados governos “democráticos” nem vilipendiar arbitrariamente suas instituições. De pé perante a dura realidade, sopesamos o seu dualismo porque tudo contém o positivo e o negativo; nisso acontece e nessa medida nós valoramos os avanços. Porém é triste perceber que são mínimos, diz a nossa gente.³⁵³

³⁵² “Pero poniendo mucho cuidado de que no sean los aliados los que vengan a conducir nuestro movimiento, sino que, como dijo alguien, de ser capaces de luchar separados pero en el momento de golpear, golpear juntos. En ese aspecto, *incluso con la sociedad chilena más justa, tenemos muchas cosas en las cuales convergir.*” (CHIHUAILAF, 2015, p. 150, grifo nosso).

³⁵³ “Y nuestro interés, decimos (considerando con respeto las diferentes acciones y voces de nuestra gente), no es contribuir a la desestabilización de los denominados gobiernos «democráticos» ni denostar antojadamente sus instituciones. De pie ante la dura realidad, sopesamos su dualismo porque todo contiene lo positivo y lo negativo;

Na procura pela reconstrução, então, de uma sociedade cujas bases se fundem no entendimento de ser uma realidade plural, o seu *Recado* se constitui em um convite a escutar as vozes que vão aparecendo na conversação que você encena, feita de muitas outras conversações. A voz convocada a explicitar o convite, o endereçamento, é a voz da gente mapuche. Dessa maneira, escuto:

A conversação tem a ver com a franqueza, que é o espírito da ternura. [...]. Conversemos, está lhe dizendo nossa gente. [...]. Assim falou meu pensamento e ouviu o falar dos mais sábios. Até meu espírito chegaram as vozes doloridas da minha gente, enquanto no vento dançavam as nuvens a dança “sagrada”, fazendo com que –de repente– cantasse emocionado meu coração.³⁵⁴

Compreendo que se trata da encenação de um exercício de linguagem por meio do qual se levanta a ideia de materializar um sonho que há muito vem sendo sonhado. “Falar de literaturas indígenas não só significa falar de espaços simbólicos, mas também falar de povos, territórios e fronteiras nacionais”, me diz Maribel Mora Curriao. E as fronteiras ampliam-se, em lugar de desmanchar-se. São elas uma realidade disseminada pelo território do atual Chile. Uma realidade que abrange muito mais do que os espaços em que continua a se desenvolver a cultura mapuche. Os grupos hegemônicos têm criado, por meio da apropriação e instrumentalização do aparato estatal, uma dinâmica social baseada em constantes e cotidianos movimentos, engrenagens de separação, discriminação. É a voz de um chileno a convidada a expressar a realidade, que o seu *Recado* pretende desestabilizar:

O professor Pedro Godoy³⁵⁵ escreveu que no Chile “coexiste um milhão de caucásicos que mandam e 14 milhões de mestiços que acatamos”.³⁵⁶

A maneira pela qual você materializa a voz de Godoy responde a uma fórmula próxima dos modos convencionais de citação na academia e no mundo do pensamento ocidental. Porém, mais uma vez, não há no seu *Recado* maiores informações a respeito do nome “citado”, colocando-me, assim, em posição não apenas de escutar, mas também de ampliar o que ouço

en ello acontece, y en esa medida nosotros valoramos los avances. Pero es penoso percibir que son muy mínimos, dice nuestra gente.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 183).

³⁵⁴ “La conversación tiene que ver con la franqueza, que es el espíritu de la ternura. [...]. Conversemos, le está diciendo nuestra gente. [...]. Así ha hablado mi pensamiento y ha oído el hablar de los más sabios. A mi espíritu llegaron las voces doloridas de mi gente, mientras en el viento bailaban las nubes la danza «sagrada», haciendo que –de repente– cantara emocionado mi corazón.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 190).

³⁵⁵ Professor e historiador, tem recebido diversos prêmios como reconhecimento ao seu labor investigativo e reflexivo acerca do Chile e da América Latina. A afirmação cuja fonte original se encontra na nota de rodapé seguinte, resgatada pela voz de Chihuilaf, a encontro no livro *Bicentenario e Identidad*, presente nas referências desta tese.

³⁵⁶ “El profesor Pedro Godoy escribió que en Chile «coexiste un millón de caucásicos que mandan y 14 millones de mestizos que acatamos».” (CHIHUAILAF, 2015, p. 216).

por meio de outras escutas, em outras “conversações”. Constitui-se o seu *Recado*, assim, em lugar de conversação e em fonte de instigação para a busca por uma nova consciência. No entanto, o seu mecanismo operacional parece centrar-se menos em nomes e dados do que no conteúdo provindo das vozes que você traz.

A visibilização da outra diferença, também silenciada pela história oficial, pelos discursos que circulam controlados pelos grupos hegemônicos, constitui-se o cerne da estratégia do *Recado*. Compreendo que a voz de Godoy importa não por ser a voz de um respeitado professor, mas sim pelo fato de, vinda dele, trazer à tona as fronteiras que separam, também, alguns chilenos e chilenas de uma grande maioria de outros variados tipos de chilenos e chilenas.

A latência que se esconde sob a engrenagem denunciada é visibilizada por você mediante uso de uma metáfora contida na ideia de “vulcão”. Como contraponto das duas pacificações emerge, assim, a imagem do vulcão prestes a entrar em erupção, atividade vital para o sistema de regulação térmica da Terra. “A partir de um olhar sistêmico e relacional, não isolado, entendemos que os vulcões, mobilizados como resposta a determinadas condições térmicas, contribuem com materiais de diversas composições à superfície do planeta”, me diz David Brusi³⁵⁷.

Lembro neste momento que o *Recado* enquanto livro impresso tem até agora duas edições em castelhano, no Chile. Lembro que o meu exercício de escuta se origina do meu encontro com a segunda delas, publicada em 2015, menos de uma década após a publicação da primeira, em 2000. Trago o lembrete à tona, por perceber uma mudança substantiva entre as duas edições no que diz respeito às estratégias de endereçamento ao povo chileno comum. Assim, embora a edição de 1999, publicada em 2000, se construa também nesse caminho de diálogo, a ênfase na ideia da equiparação da vivência das pacificações se acentua significativamente na publicação de 2015. Estando mais centrado na *mise-en-scène* da própria cultura na primeira das edições, na segunda delas parece você compreender a necessidade de explicitar essa realidade não vista nem compreendida por grande parte da sociedade majoritária.

Não basta mais, parece que escuto você dizer nas entrelinhas, falar “apenas” da invasão que sofreu o meu povo Mapuche, chamada pelos chilenos de pacificação, sem um senso crítico

³⁵⁷ Além do livro *Los volcanes: un enfoque sistémico de un tema clásico*, no qual escuto Brusi falar a respeito do lado positivo dos vulcões, consultei outras matérias jornalísticas sobre o tema. A seguir os *links* nos quais é possível acessá-las. *Relato mapuche williche de la erupción del volcán Calbuco (Killaípe) entre los años 1892 y 1894*, em: <https://www.mapuexpress.org/2015/04/27/relato-mapuche-williche-de-la-erupcion-del-volcan-calbuco-killaipe-entre-los-anos-1892-a-1894/>; *Los volcanes estimulan la evolución de la vida en la tierra*, em: https://www.tendencias21.net/Los-volcanes-estimulan-la-evolucion-de-la-vida-en-la-Tierra_a33344.html; *Los volcanes son el termostato del planeta*, em: <https://www.ambientum.com/ambientum/medio-natural/los-volcanes-son-el-termostato-del-planeta.asp>.

a respeito. Pouco mudou nas relações entre o Estado e o povo Mapuche após a primeira das edições, depois da sua circulação em circuitos acadêmicos, livrarias e em espaços de difusão jornalística³⁵⁸. O caminho, parece ter percebido você, terá de ser agora o de mostrar a essa sociedade o verdadeiro lugar que eles e elas ocupam na engrenagem. Há nesse seu movimento uma desestruturação do *modus operandi* das costumeiras relações assimétricas: não é o chileno a mostrar ao povo Mapuche a sua condição, mas a voz de um poeta mapuche a descortinar diante do chileno comum, de mim, a evidência da sua também subordinação.

Mas você dá o ponto de agulha na consciência de que, longe de continuar na antiga alienação imposta pelos grupos hegemônicos, os chilenos e as chilenas de carne e osso temos tomado, paulatinamente, maior consciência sobre dois pontos: por um lado pertencer à chilenidade profunda da qual você fala; e, por outro, termos em comum com o povo Mapuche, pontos que passam pelo reconhecimento que se faz no olhar para a história, mas que também se sentem no cotidiano da vida no Estado neoliberal.

A inclusão da estratégia de aproximação e analogia comparativa, embora não de igualação, encontro-a em diversos momentos da segunda edição, os quais não constam da primeira. Refiro-me a fragmentos ditos não apenas no *Werkv*, a espécie de apêndice por você incluído explicitamente na nova edição, mas também a trechos de dizeres presentes em diversos momentos, trazidos por mim a esta tese no próprio corpo do *Recado*. Mas a metáfora do vulcão a escuto nesse *Werkv* acrescido ao corpo textual. Fala a sua voz, reproduzida de um artigo

³⁵⁸ Ao refletir acerca das últimas três décadas no Chile, percebo que, após a publicação da primeira edição em 2000, as estratégias de desestabilização desse silenciamento redundaram em uma circulação circunscrita a determinados ambientes, não afetando ao conjunto da sociedade. Críticos literários, professores universitários, grupos de estudantes de graduação ou de pós-graduação foram captando, paulatinamente não apenas esta produção em particular, mas ainda um importante número de produções autorais mapuche que, como já visto na *epu* parte desta tese, começaram a surgir após os trabalhos de Chihuailaf e de Lienlaf ganharem maior visibilidade dentro do circuito ligado à literatura “nacional chilena”. Esse movimento ganha maior força após a primeira década do século XX, abrangendo um âmbito mais estendido dentro da sociedade majoritária. “Não acredito que o *Recado* tenha influenciado muito de maneira direta no estalido social de outubro de 2019. Mas talvez, sim, pela inclusão do texto nos programas escolares de ensino básico e principalmente de ensino médio, algo tenha ficado dele na juventude que é habitada sempre por muita ternura e sonhos”, me diz Elicura Chihuailaf. Hoje, a sociedade majoritária mostra claras evidências de uma aproximação maior com o povo Mapuche, de uma identificação nas lutas pela reconstrução das memórias de um futuro mais inclusivo para o país. No entanto, sinto-me ainda cético, pois continuo a constatar que falta muito por caminhar. Ainda parece estar a sociedade chilena fortemente dividida por segmentos muito bem delineados, com pouca mobilidade social. Na esfera dos grupos que gozam de melhor qualidade de vida, são poucos os conhecimentos acerca das produções autorais mapuche e ainda parece a figura do mapuche em geral estar ligada ou à ideia de um guerreiro sanguinário, ou à imagem mais contemporânea de um terrorista. Quanto à mobilidade sobre a qual falo um pouco acima, pergunto-me hoje: será o verdadeiro caminho do autodesenvolvimento pessoal, em equidade e harmonia com a natureza, aquele relacionado à ideia ou o desejo imperativo de “mudar” de lugar social? Não poderemos algum dia pensar na construção e na vivência de uma sociedade que, menos do que impelir seus componentes a mudar de lugar, lhes permita a tranquila vivência material e espiritual do lugar em que nasceram? Uma sociedade na qual todos os ofícios, todos os sotaques, todos os afetos tenham garantia do seu desenvolvimento em reciprocidade?

publicado por você sob o nome de *Terrorismo forestal*, do desequilíbrio ambiental provocado pelas plantações de pinheiros e eucaliptos da empresa Forestal Mininco. Sobre a questão, você pondera:

A violência tremenda que significa esta ação irracional sobre nosso ecossistema é um vulcão adormecido que logo pode despertar, me dizem. O terrorismo capitalista é a tragédia desta época.³⁵⁹

No aludido artigo, você se refere à resposta do povo Mapuche a esse tipo de ações, a qual, claramente, situa muito distante da pecha de terroristas com que têm sido rotulados pela imprensa e pelos comunicados governamentais tanto os dirigentes quanto as mobilizações mapuche. Mas é em um segundo momento, no qual você dialoga com a própria escrita do primeiro artigo, que você avança na estratégia de incluir as pessoas chilenas comuns na metáfora do vulcão. Para tal, aproveita a pergunta que lhe fizera um jornalista do semanário *Tiempo 21*, da cidade de Cunco, no ano 2012, solicitando que esclarecesse o fragmento por mim trazido acima.

Refiro-me especificamente aos comentários que tenho escutado –nos micro-ônibus e ônibus no trajeto entre Cunco e Temuco e vice-versa– de pessoas chilenas que começam a abominar a “mudança da paisagem” [...]. Refiro-me à lenta mas crescente consciência da comunidade chilena a respeito do dano que estas nefastas monoculturas estão provocando [...] no volume da água das vertentes, córregos e poços na nossa região, com toda a extrema gravidade que isso implica. [...]. A permanente luta de nossa gente [...] começa a ser compreendida –me parece– pela sociedade chilena que é o “vulcão”, a força que “logo pode despertar, me dizem”.³⁶⁰

Tanto na primeira quanto na segunda edição, vozes da chilenidade profunda estão presentes a compor a voz do *Recado* por meio da seleção, inclusão e distribuição estratégica de diversas expressões de pensamento por parte dos por você chamados de *adelantados* e *adelantadas*. Esse momento parece ser, no entanto, a primeira inclusão, no *Recado*, das vozes das pessoas comuns, aquelas que são, definitivamente o alvo do endereçamento primeiro do seu discurso. A inclusão opera muito próxima das últimas páginas-palavras do *Recado*. Compreendo ser a necessária explicitação do evidente: o sistema enforca-nos, estreita as nossas possibilidades de desenvolvimento. Compreendo que, se não houver mudanças relevantes nas

³⁵⁹ “La violencia tremenda que significa esta acción irracional sobre nuestro ecosistema es un volcán adormecido que pronto puede despertar. El terrorismo capitalista es la tragedia de esta época.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 221).

³⁶⁰ “Me refiero específicamente a los comentarios que he escuchado –en los minibuses y micros en el trayecto entre Cunco y Temuco y viceversa– de personas chilenas que empiezan a abominar del «cambio de paisaje» [...]. Me refiero a la lenta pero creciente conciencia de la comunidad chilena respecto del daño que estos nefastos monocultivos están provocando [...] en el volumen del agua de las vertientes, esteros y pozos en nuestra zona, con toda la extrema gravedad que ello implica. [...]. La permanente lucha de nuestra gente [...] comienza a ser comprendida –me parece– por la sociedad chilena que es el «volcán», la fuerza que «pronto puede despertar, me dicen».” (CHIHUAILAF, 2015, p. 225-226).

relações e na maneira com que se lideram e organizam as condições de vida no planeta, estaremos fadados a desaparecer. Não a Terra, mas sim a espécie humana. De tal maneira que hoje resulta imperativo o exercício de escuta, dos outros e de si mesmo, de cada um. Não necessariamente por um sentimento de solidariedade, mas por um desejo de sobrevivência.

Qual o sonho que podemos sonhar, pergunto-me após escutar a sua voz, tecida no entrelaçar de muitas outras vozes, da sua experiência, de outras conversações? É possível concretizarmos esse sonho? Poderá ser o pensamento mapuche, o *kimün*, e o pensamento indígena em geral, a sinalização de um caminho a se refazer por parte da nossa sociedade? Será válido ainda hoje colocarmos nos povos originários toda a responsabilidade pelo porvir do nosso planeta, reproduzindo de muitas maneiras os discursos que falavam do “bom selvagem”? Ou a chave de retomada se encontrará na busca por um autoconhecimento que nos permita reconectarmo-nos com a ancestralidade de formas de escutar, de ver e de viver presentes nas nossas lembranças também silenciadas? Será viável retomarmos o caminho sem antes encararmos a história de uma espoliação levada a cabo no nosso país, sob nosso silêncio cúmplice? Será possível apenas encarar e registrar desculpas oficiais, muito necessárias, sem reparar materialmente a dívida que há dois séculos contraímos como sociedade?

Olho os gerânios da minha varanda, as flores lilás dos jacarandás que vestem a ruazinha em que fica este apartamento, abrigo temporário na cidade de Valencia, afeto que levarei para sempre. Ouço o som dos carros passar na pressa do cotidiano fragor das relações humanas. “O sangue urbano movido a interesses”, me diz na lembrança Ferreira Gullar. Sinto-me cético. Mas “a utopia serve para caminhar”, está me dizendo Galeano. Talvez a reconstrução das memórias do futuro levada a cabo por você e tantos outros e outras *weipin*, *weichafe*, *kimche* possa significar, em alguma medida, também a reconstrução das memórias futuras de nós chilenos e chilenas, latino-americanos todos.

Herminda de la Victoria
 Morreu sem ter lutado
 Direto foi para a glória
 Com o peito atravessado.
 As balas dos pau-mandados
 Mataram a inocente
 Choravam mães e irmãos
 No meio das pessoas.
 Irmãos viraram todos
 Irmãos na desgraça
 Lutando contra os lobos
 Lutando por uma casa.
 Herminda de la Victoria
 Nasceu em meio do barro
 Cresceu feito borboleta

Em um terreno tomado.
 Levantamos a favela
 E choveram três invernos
 Hermina no coração
 Guardaremos tua lembrança.

Assim ouço cantar Victor Jara, enquanto penso –talvez sonhe– nos caminhos possíveis.

3.2 A Saudação das línguas: escutar a diferença

Nota de rodapé, ainda necessária³⁶¹

³⁶¹ Faço uma revisão daqueles que me parecem os principais conceitos apontados pela crítica que tem se dedicado ao estudo do fenômeno da “presença” da língua mapuzugun na produção poética de autores mapuche. Como dito na *epu* parte da Saudação desta tese, trata-se de um procedimento poético-artístico cujas etapas de produção variam de autor para autor. Lembro que foram três grandes grupos os destacados por mim, baseado principalmente nos estudos de Mora Curriao (2013): um grupo de autores cujas vivências se remontam a uma infância em que a língua mapuzugun é a língua materna e que concebem a sua poesia primeiro neste idioma para depois vertê-la para o castelhano; outro grupo de autores que apesar de terem vivido infâncias de alguma maneira similares às vividas pelos autores do primeiro grupo, muitos com o mesmo grau de contato e familiaridade com a língua mapuzugun, realizam a sua trajetória de maneira a percorrer um caminho que os levará, na criação poética, do ocidental à Fonte da oralidade. Chihuilaf parece estar, como dito, dentro desse grupo, que retoma a Fonte como vetor primeiro da *oralitura*. Mas um terceiro grupo se compõe de autores cujas vivências estão ligadas aos espaços citadinos, os quais tiveram escasso contato com a língua mapuzugun e que recuperam, pelas vias da investigação, da conversação, da leitura de outros poetas mapuche, as palavras da língua materna que darão significação a suas produções. Alguns deles, como Aníñir, criam neologismos em que a língua ancestral se incrusta no castelhano para dar-lhe uma feição de acordo com suas experiências. Um esforço por recuperar a língua, como se o nativo fosse uma travessia em construção (SANCHEZ, 2014). Uma vez feita a lembrança, retomo o ponto que me interessa tratar nesta nota: o que tem dito a crítica a respeito dos traços linguísticos e idiomáticos presentes na poesia mapuche contemporânea referidos à “presença” do mapuzugun ou a sua “concomitância” com o castelhano? Ivan Carrasco (1991) é um dos primeiros críticos a tratar desse fenômeno poético ao qual se refere como *doblo registro*. I. Carrasco (1991) aponta o *doblo registro* como a presença em uma mesma produção de duas versões bilíngues paralelas, um fenômeno que seria análogo à construção do texto como se fosse uma montagem, uma colagem linguística, a superposição ou justaposição de enunciados em línguas diferentes. Para o autor trata-se de uma estratégia de ordem intercultural. Mais adiante, em texto posterior, I. Carrasco (2000) afirmará haver entre esses textos codificados em *doblo registro* relação de paralelismo, de equivalência. Para o crítico, ao serem os autores mapuche bilíngues, esse vínculo entre as duas línguas seria uma necessidade, visto construírem eles a figura de um leitor plural e alternativo. A verdade é que nem todos eles são efetivamente bilíngues. Assim, por exemplo, autores como Jaime Huenun, Graciela Huinao, Rayen Kuyeh, Faumelisa Manquepillán, César Millahueique, Bernardo Colipán, Juan Paulo Huirimilla e outros não são falantes do mapuzugun; incorporam dessa língua na sua poesia o que têm recebido não pela vivência, mas pela recuperação. Em entrevista a Yango Gonzalez Cangas (2000) Chihuilaf se refere aos motivos da chegada do castelhano à sua vida, visto ter tido o mapuzugun como sua primeira língua: “O fato de aprendermos castelhano tinha a ver com uma recomendação para reclamar os nossos direitos. Trata-se do bilinguismo, quer dizer, nós temos que continuar vivendo o nosso mundo com a sua gestualidade, mas a partir de um bilinguismo”. Continua o poeta a respeito dessa condição bilíngue para sua produção de palavra: “Sou mais leitor do que escritor e sou avaliado a partir do que produzo em castelhano”. Assim, a presença do mapuzugun a compreende mais no sentido de um gesto que pretende, entendo eu, visibilizar, retomar uma diferença silenciada. “Se o mapuzugun é uma língua ágrafa, seu texto escrito não tem leitores naturais, portanto sua função na página impressa é outra”, afirma Rojas Bollo (2010, p. 63). É nesse sentido que, em entrevista a John Oliver Simon, traduzida por Rojas Bollo (2010) para o castelhano, Chihuilaf afirma: “Aqueles que publicamos em bilíngue estamos, como dizem, apenas saudando a bandeira, porque a nossa gente não lê, e aqueles que falam mapuzugun não podem ler”. O crítico ainda destaca outra motivação alegada por Chihuilaf, na nota final do seu livro *En el país de la memoria*, para incluir nas suas produções a tradução da sua poesia para o mapuzugun: “A tradução é um recurso válido –perante a obrigada solidão física (escritural) diante da página em branco– que me permite dar conta do espírito comunitário que inclui o ‘quefazer’ cotidiano do nosso povo”. Como apontado antes por mim, trata-se da encenação por meio da qual o poeta resgata uma diferença silenciada,

“O sol deu um passo de galo, dizemos na festa do *We Tripantv*, Ano Novo ou Novo Ciclo da Natureza”, me diz você, Elicura. A chegada de uma nova etapa. A retomada de um novo ciclo.

escamoteada de nós. Rojas Bollo (2010) é outro dos críticos que têm se debruçado sobre o fenômeno da presença das duas línguas nas produções autorais mapuche. A respeito do labor de Chihuailaf, o crítico sustenta ocupar o poeta um lugar dentro do campo da literatura nacional, não apenas mapuche. Embora a decantação entre uma e outra esfera possa hoje parecer presa a distinções não mais cabíveis, resgato as palavras de Rojas Bollo (2010), pois me interessa o que ele afirma ao dizer que Chihuailaf se traduz a si mesmo, se “autotraduz”, para poder encontrar interlocutores sem a participação de mediadores, “sem capitães de amigos” pontua Rojas Bollo (2010). Dessa maneira, Chihuailaf deslocaria a sua condição de subalterno, para falar em nome próprio. Por outro lado, Rojas Bollo (2010) questiona, a ideia de ser a produção poética mapuche enquadrada dentro de uma categoria como a de “poesia etnocultural”, pois, segundo ele, “estes autores dão conta de leituras e experiências que não provêm de uma única fonte cultural, mas apelam e se nutrem de tradições literárias diversas, resistindo a serem simplificados-reduzidos-dentro de uma categoria” (ROJAS BOLLO, 2010, p. 13). A relação de equivalência linguística apontada por I. Carrasco (1991, 2000) entre os textos apresentados em *doble registro* também é questionada pelo crítico. Para isso parte do pressuposto de que a tradução de si mesmo, a “autotradução”, deve ser entendida como um gesto que pretende levar a cabo uma transferência entre duas esferas culturais, algo de uma ordem muito além de uma simples operação linguística; uma transferência que acaba tecendo o terceiro espaço entre essas duas esferas que o precedem, no qual se produz uma fissura que permite a infiltração de tensões, de equívocos culturais, trazendo à tona, deixando ao descoberto a própria diferença. Assim, afirma o crítico: “Esta tradução pode conectar duas línguas, duas tradições literárias, mas não como uma ponte, e sim como uma dobradiça que articula duas peças independentes, um ponto de conexão que deve girar, torcer o texto” (ROJAS BOLLO, 2010, p. 60). Não há, a rigor, afirma por outro lado o crítico, referindo-se ainda à ideia da equivalência entre as línguas que compõem os textos em *doble registro* na poesia mapuche contemporânea, uma equivalência entre esses textos. Pensar essa relação nesses termos suporia segundo Rojas Bollo (2010) tratar-se toda a complexidade desta estratégia criativa de “um exercício meramente linguístico, que considera um texto e outro como equivalentes, e isso, em termos criativos, seria redundante e linguisticamente impossível, já que não existe equivalência entre línguas, nem sequer entre os supostos sinônimos dentro de um mesmo idioma” (ROJAS BOLLO, 2010, p. 61). Rojas Bollo (2010) pensa nessa presença do mapuzugun sob o ponto de vista que lhe permite compreender qual a função e o resultado dessa marca da produção poética mapuche contemporânea. Assim, o crítico formula a ideia de ser a língua em que essa produção se expressa um “castelhano inclinado”, uma *lengua escorada*, afirma. O termo em castelhano provém da área ligada à marinha, sendo definido no dicionário da Real Academia da Língua Espanhola (RAE) como “Dito de um navio: inclinar-se pela força do vento, ou por outras causas”. A “inclinação” da língua castelhana a provoca, segundo o crítico, “a herança oral e fragmentada do povo mapuche” (ROJAS BOLLO, 2010, p. 90). Trata-se da presença incrustada de palavras ou frases, ou ainda de formas de prosa ou de organização da própria mancha tipográfica, acrescento eu, no texto impresso na sua maior parte em castelhano, como uma estratégia por meio da qual esses autores deixam que outros sons, outras formas visuais se infiltrem, tornando evidente o rasto da diferença da qual provém o texto. Dessa maneira, Rojas Bollo (2010) defende a ideia de que “afirmar que estes poemas são um registro *doble* é justamente apagar as suas diferenças” (ROJAS BOLLO, 2010, p. 147). Por sua vez, Melissa Stocco (2018a) afirma, baseada nas ponderações de Deleuze e Guatarri acerca do que eles chamam de “literaturas menores”, tratar-se essa produção mapuche contemporânea em geral não da literatura de um idioma menor, mas da literatura que uma minoria produz dentro de uma língua maior. Para Stocco (2018a), o idioma dessas produções se vê fortemente afetado por um coeficiente de desterritorialização. Assim, pensa a autora, há na produção de Chihuailaf uma responsabilidade ética de escrever na língua da sua comunidade, como uma figura mediadora entre culturas, como um meio de reivindicação social. Assim, afirma Stocco (2018a), o poeta escreveria em mapuzugun com o objetivo de que sua língua não se perca, para que em algum momento possam seus textos bilíngues serem lidos com igual competência em ambas as línguas. Há, assim, para Stocco (2018a), um gesto que medeia entre ambas as versões. Dessa forma, o bilinguismo poria em igualdade de condições as duas línguas, questionando as relações de assimetria e poder de uma língua sobre a outra. A “autotradução” como um dispositivo que permite a demonstração de intensidades das duas línguas presentes, as quais, entendo eu, se intervêm mutuamente e, ao mesmo tempo, acabam intervindo na produção em si no seu conjunto. Nesse sentido, Stocco (2016) sustenta: “Além do conteúdo dos textos bilíngues, a força dos mesmos encontra-se, antes, na sua materialidade, enquanto corpos duplos/desdobrados, metáforas ou metonímias da subjetividade do autor que vive no ‘entremeio’ de duas culturas, a hegemônica e a subalterna” (SOTCCO, 2016, p. 428, grifo da autora).

Coincidindo com a passagem do 21 ao 22 [...] de junho do calendário ocidental, celebra-se o *We Tripantv*. É o início de um novo ciclo de produção, de conversação com a Terra. É a data, como você sabe, em que se produz a noite mais longa do ano e o início das chuvas mais intensas que prepara a natureza para acolher e favorecer o maravilhoso crescimento da nova vida. É a imitação que fazemos as pessoas ao lavarmo-nos ou banharmo-nos no início de cada jornada de trabalhos, nos dizem.³⁶²

Um passo de galo implica a possibilidade de voltar ao momento em que o tempo inicia. Não significa isso, entendo eu das suas palavras, no entanto, que a nova caminhada ou a sua retomada será empreendida sem levar no embornal tudo aquilo que, tendo-se colhido do ciclo anterior, possa continuar a ser, de variadas e adaptadas formas, útil, portanto válido para a viagem sempre renovada.

Escrevo estas linhas em que tento descrever não as estratégias linguísticas, idiomáticas das quais você lança mão para visibilizar a diferença silenciada, mas sim o que essas estratégias me causam. Exercício difícil de escutar, compreender as palavras que você vai deixando, semeando ao longo das páginas, da nossa conversação, deste *nütram*. Difícil, pois alheias à minha experiência, à minha vida. Mas não todas. Você vai colocando-as de tal forma que eu, ao escutar, percebo o som de nomes conhecidos, em meio a uma variedade de palavras novas para mim. Palavras antigas, que são novidade para os meus ouvidos. Escuto você nomear aquilo que ficara, para mim, até agora, inominado.

Assim, em diversos momentos com elas vou me deparando. Das primeiras vezes em que leio o seu *Recado*, opto por olhar apenas as conhecidas palavras do meu castelhano natal, a língua hegemônica. Pobre bela língua, transformada em instrumento de dominação. Triste lembrança dos seus ancestrais. Mas lembro: “Por onde passavam ficava arrasada a terra. Mas dos bárbaros caíam, das botas, das barbas, dos elmos, das ferraduras, feito pedrinhas, as palavras luminosas que aqui ficaram resplandecentes...o idioma. Perdemos... Ganhamos... Levaram o ouro e nos deixaram o ouro... Levaram tudo e deixaram-nos tudo... Deixaram-nos as palavras”, me diz Neruda. “A poesia mapuche contemporânea, escrita também em castelhano, representa a possibilidade e o sonho de um grande abraço. A possibilidade de o castelhano reconciliar-se com outras línguas, das quais foi, sem querer, carrasca”, está dizendo Raul Zurita.

O amor ao idioma puxa entre as linhas do seu *Recado*. E vou esquecendo dos sons desconhecidos, dos nomes que me são alheios, das frases que não consigo escutar e que,

³⁶² “Coincidiendo con el 21 al 22 [...] de junio del calendario occidental, se celebra el *We Tripantv*. Es el inicio de un nuevo ciclo de producción, de conversación con la Tierra. Es la fecha, como usted sabe, en que se produce la noche más larga del año y el inicio de las lluvias más intensas que prepara la naturaleza para acoger y favorecer el maravilloso crecimiento de la nueva vida. Es la imitación que hacemos la gente al lavarnos o bañarnos al inicio de cada jornada de labores, nos dicen.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 55).

portanto, não leio. Porém, as vozes ouvidas de você e de outros *peñi* e *lamgen*, em outros espaços de conversação, vozes que cantam, declamam, argumentam, conversam vão me aproximando do desconhecido. Somente em uma terceira leitura do seu *Recado* compreendo que não ouvira, que não abrira o canal para que, estando no meu lugar, pudesse eu escutar o que você tentava me dizer.

Vou, assim, percebendo que é em momentos estratégicos que você semeia o seu *zugun* nos meus ouvidos. Ao explicar o significado do seu nome, em um gesto próprio do *nütram* que você encena. Também os nomes de outros *peñi* e *lamgen*, antepassados e contemporâneos, do pensamento crítico, da política, das artes, da mobilização. Ao apresentar aspectos fundamentais da cosmovisão mapuche. Palavras-chave da cultura, do conhecimento e do pensamento. Palavras que nomeiam os seres que habitam em animais, plantas, árvores, flores. E as que dão vida aos alimentos, aos rituais, ao cotidiano. Nomes que não separam o que para mim é natural e sobrenatural, físico e espiritual. Topônimos, conhecidos por mim, na sua grande maioria, mas nunca consciente do significado escondido por trás da nomeação.

E me pergunto: qual a razão última desse movimento, da sua opção por imbricar em um mesmo texto essas duas línguas? Qual o motivo de entremear os sons do *mapuzugun* nos sons do castelhano? Penso. Passa o tempo. Escuto a crítica falar. Mas, de repente, uma imagem parece me dizer qual o caminho a seguir: *kiñe trekan alka* / um passo de galo. Deixo-me, então, levar pelas palavras da língua, ditas ou retomadas por você, neste *nütram*. Não as retomo eu. Somente escuto:

Kiñe trekan alka

Pewmaymi? Pewmatuymi?
Zoy fvtrake trekan zewmapelallan,
zoy newentulelu, vimenke trekan,
tañi pual pewma ñi kompellum mew.
Waria
 Santiago Valparaíso Concepción
Mapu
 Cunco, Curacautin.
Pu winka rumel azkaiñ mew tañi mapu mew.
 Llaima
 [Mas]
Kallfv ka matu gefuy tañi chaw
Kallfv, Kallfvley tati Mapu
chew yñ amuan.
Chalin
 Antillanca, Huinao, Aníñir
Chalin
 Collinao, Seguel, Manquepillán
 Llaima
Mogeley Mapu ñi Pvllv

Um passo de galo

Você sonhou? O que sonhou você?
 Haverá de se dar passos maiores
 passos altos, poderosos,
 para alcançar a porta dos sonhos
Waria
 Santiago Valparaíso Concepción
Mapu
 Águas que soam, Ave semelhante a uma pedra.
 Os *winka* romperam aqui a harmonia.
 Brecha
 [Mas]
 Elástico e azul foi o nosso pai
 O mundo é uma totalidade que se repete
 no azul e do azul
Chalin
 Antillanca, Huinao, Aníñir
Chalin
 Collinao, Seguel, Manquepillán
 Canal
 Está vivo o espírito da terra

Malleco, Llanquihue,
llanqui.
Che
Kuifike, we
Che
Pewen, Lafken
 Willi, Pikun
Che
 Mapuche, Wariache
 Huenchumilla, Quintremán
 Lienlaf
 Millahueique
Mapu
numen, kilkil
kvrvf, neyen
 Kvyen, Antv
kvme newen, weza newen
Wvñelfe:
kiñe trekan alka.

Mapuche, Kamollfvñche:
Mvpy vñvm rupalelu niey taiñ piwke...

Água argilosa, Lugar submerso,
 escondido.
Che
 Antigos, jovens
Che
 Da Cordilheira, Do Mar
 Do Sul, Do Norte
Che
 Da Terra, Da Cidade
 Varão de ouro, Condor Majestoso
 Lago de Prata
 Ouro trançado no cavalo do vento
Mapu
 aroma que se encerra no bosque
 coruja, vento, alento
 Lua e Sol
 o bom e o mau
 A estrela d'alba:
 um passo de galo.

Mapuche, Kamollfvñche:
 Asas de ave tem o nosso coração...

3.3 Entre a proso-grafia da Mensagem: sinais de uma morenidade negada

Zugun wefkey Fill Mogen mew
 ka nvfkvfalnochi Kallfv mew
 wiñotukey
 chew tayiñ ayvwelpeetew ka
 yafvlpeetew
Fey chi Zugun ta wepvmke / peyekey
ramtuwael
feyvrke un Wall Mapu lle ñi ramtun
negvm-negvmtuafiel
ta ñi entu turfrafiel, ta ñi ayvfelem
wvñoletuafiel wilvf tuwvn.

La Palabra surge de la Naturaleza
 y retorna al inconmensurable
 Azul
 desde donde nos alegra y nos consuela
 Cuando la Palabra cree / imagina
 interrogarse
 no es sino lo innombrado que la
 interroga
 para sacudirla
 para desempolvarla, para intentar
 devolverle su brillo original.

A Palavra surge da Natureza
 e retorna ao incomensurável
 Azul
 para daí alegrar-nos e consolar-nos
 Quando a Palavra crê / imagina
 interrogar-se
 não é senão o inominado que a
 interroga
 para sacudi-la
 para tirar-lhe o pó, para tentar
 devolver-lhe o brilho original.

(CHIHUAILAF, 2008, p. 128-129, tradução nossa)

Tirar o pó das palavras. “Poeticamente, temos a tarefa de conhecer aquilo que nos foi destinado”, me diz você, Elicura. A primeira conversa é consigo mesmo. Falar do povo Mapuche, da sua luta, da sua produção poética não será, portanto, nunca suficiente, se não entender, compreendo eu ao escutar você, que devo também escutar a minha história. Porém não apenas o meu percurso individual, como tenho feito de alguma maneira até agora. Escutar a história que me foi destinada como vivência. A história do meu povo, da porção do meu país chamada pelos especialistas de sociedade majoritária. Para conhecer e entender aquilo que me foi designado. O caminho a seguir, para que o diálogo não seja mais uma repetição do dito por você e pelo seu povo, parece ser mais do que a trilha de uma implicação, a entrada em uma

“coimplicação” (SANCHEZ, 2014) com você, com o que você me diz. Escutar a sua voz, para que eu possa, assim, escutar as vozes silenciadas da minha identidade, da minha cultura: “o intercâmbio intelectual e a consciência mútua dos jogos de poder”, me diz Helen Hoy, na voz de Juan Sanchez (2014, p. 121).

Nesse exercício reflexivo, de olhar para si, concentro-me neste momento em dois aspectos que me incitam a um movimento ao escutar o seu *Recado*. Um deles diz respeito às formas de me apresentar as palavras que vão compondo a mensagem que escuto. O outro aspecto, cuja escuta requer maior atenção e compromisso da minha parte, tem a ver com a maneira com que você me interpela, ao interpelar a sociedade chilena majoritária, para assumirmos o que você chama de “a nossa formosa morenidade”.

Retomo, então, o meu exercício de escuta, pelo primeiro desses aspectos, aquele relacionado às formas que vão imprimindo identidade às páginas que escuto. Não me refiro especificamente ao conteúdo presente nas suas palavras. Falo, sim, da maneira em que você me propõe, desconcertando-me por momentos, a “distribuição” do conteúdo naquilo que comumente chamamos de “mancha tipográfica”. Recorro neste momento ao pensamento de Roger Chartier (1996). O autor, ao falar das formas pelas quais um texto é ou pode ser apresentado, refere-se à disposição, divisão, tipografia e ilustração. Segundo ele, “esses procedimentos de produção de livros não pertencem à escrita, mas à impressão, não são decididos pelo autor, mas pelo editor-livreiro e podem sugerir diferentes leituras de um mesmo texto” (CHARTIER, 1996, p. 97). Acrescenta o autor “uma segunda maquinaria, puramente tipográfica, [a qual] sobrepõe seus próprios efeitos, variáveis segundo a época, aos de um texto que conserva em sua própria letra o protocolo de leitura desejada pelo autor” (CHARTIER, 1996, p. 97, colchete nosso).

Fala, então, Chartier (1996) de sinais de leitura inscritos implicitamente nas formas do impresso. Alguns deles buscados por cada editor em particular, outros, ajustados aos usos e protocolos de cada época, sendo que, nenhum deles corresponderia, de acordo com ele, a uma decisão do autor do texto. No entanto, ao perceber no *Recado* umas formas que de alguma maneira “fogem” do convencional da mancha tipográfica, entendo não se tratar o traço de uma interferência do editor, baseada nas representações que dos seus possíveis leitores ele teve, mas de uma estratégia assumida por você enquanto produtor, mensageiro: uma maneira, diria eu, de dar ao texto “escrito” o ritmo de uma leitura que se propõe, na verdade, como uma escuta.

Em 23 de janeiro de 2018

Mapuexpress homenageia Nicanor Parra, por ocasião do seu falecimento. O artigo titula-se

El día que Nicanor Parra se sumó a la huelga de hambre mapuche

“Dizem que tinha 103 anos de idade. Dizem que era oriundo de San Fabian de Alico, território de Ñuble. Dizem que era muitos *anti* e solidário a diversas causas sociais. Dizem que faleceu nesse 23 de janeiro de 2018 e seguramente haverá milhares de homenagens à sua honra, aqui nesta página, gostaríamos de recordá-lo no dia em que aderiu a uma greve de fome em solidariedade com os presos políticos mapuche criminalizados pela Lei Antiterrorista lá pelo ano 2010.

Nicanor Segundo Parra Sandoval, é considerado o criador da antipoesia e é para muitos críticos e autores conotados, como Harold Bloom, Niall Binns ou Roberto Bolaño, o melhor ou um dos melhores poetas de ocidente. Foi o mais velho da Família Parra —celeiro de conotados artistas e músicos da cultura camponesa e popular, incluída a grande Violeta Parra.

Em 2010, um dia 14 de setembro, do balneário de Las Cruces, o antipoeta anunciava: “Sumo-me à greve de fome (de boa)”.

A greve começara em 12 de julho de 2010, com um grupo de comunheiros mapuche que estavam em prisão preventiva, alguns por mais de um ano e meio. Com o passar dos dias chegaram a ser 34 grevistas, os quais se mantiveram mobilizados por mais de 80 dias.

Entre eles estiveram Héctor Llaitul, José Huenuche, Ramón Llanquileo e Jonathan Huillical, os quais tiveram por um longo período de porta-voz a *werken* Natividad Llanquileo.

Nicanor Parra fez parte dessa greve.

Fonte disponível em: <https://www.mapuexpress.org/2018/01/23/el-dia-que-nicanor-parra-se-sumo-a-la-huelga-de-hambre-mapuche/>.

A representação de algo que se diz, mais do que se escreve. Uma maneira, talvez, de você manter a palavra próxima da Fonte ouvida dos seus ancestrais, dos seus mais velhos, no tempo do *kuifi* e no tempo do *we*.

Explico-me: ao refletir acerca de aspectos relacionados ao *layout* de um texto impresso em uma página, posso constatar que existem regras conhecidas que funcionam e que foram testadas durante anos, dando legibilidade aos textos. São pautas de leitura que organizam o seu seguimento de acordo com o olhar, de maneira a permitir que o leitor possa organizar, por sua vez, o que lerá primeiro, o que lerá depois etc., inclusive o que poderá não ler, para depois retomar, se for necessário. Ler, sem distração, mas também hierarquizar a informação quando

ela se compõe de variados elementos. A tipografia, então, confere ao texto seu aspecto físico, mas também pode ser suporte de um número indefinido de interpretações.

Por momentos, o seu *Recado* parece composto, tipograficamente, de um jogo que pretende encenar uma conversação. Não é somente, então, no tom e na organização das partes do *Recado* que eu percebo estar participando, sendo interpelado a participar, de uma gestualidade de diálogo baseada na arte milenar do *nütram* da oralidade própria das formas de transmissão da tradição da cultura mapuche. Vejo-me, também, situado nessa cena, por meio dos desafios que a impressão, a organização e distribuição do texto na página me impõem. Um requerimento de atenção naquilo que eu escuto, de cuidado no percurso do diálogo, *inarrumen* (ÑANCULEF, 2016). Compreendo que seguir a sua proposta de diálogo implica, portanto, a vivência de uma conversação encenada, na qual, embora possa haver mecanismos convencionais de interação com uma página escrita, impressa, pretende-se dar a ideia de uma “espontaneidade”, de um fluxo que corre conforme os assuntos ou temas e suas nuances vão se apresentando ou se fazendo necessários para atender à complexidade do tema sobre o qual você me convida a dialogar.

Um texto, então, que se apresenta de maneira a encenar uma “falta de planejamento”, mais própria da textualidade escrita, cuja estrutura costuma ser produto de um plano organizativo, da sequência lógica das microestruturas textuais que o integram e da relação contextual que entre elas possa se estabelecer. Quase nas últimas páginas do *Recado*, antes do *Werkv*, você se refere à sua voz como “estas desordenadas e reiterativas palavras”. Mas, o que tento colocar aqui em destaque é o passo além da “desordem das palavras” que você parece dar, para permitir que a aparente desordem se infiltre, de igual maneira, na materialidade tipográfica do texto e invada o livro como um todo, dando-lhe a feição não de um objeto códice, mas de um espaço de *nütram*. Uma tipografia mais próxima da prosa, no sentido daquilo que se fala, daquilo que pode se escrever sem inscrever-se totalmente na convenção do livro ocidental: uma “proso-grafia”, prefiro pensar.

Dessa forma, em um momento do nosso *nütram*, após referir-se aos fatos ocorridos na região de Lumaco, narrados e analisados pela voz de Alfonso Reiman, Flor do condor, dos quais tratei anteriormente, ao falar das vozes e das pacificações que povoam nossa conversação, você parece querer deter o tempo dos acontecimentos. Quiçá para termos o lapso necessário à escuta reflexiva. E, então, você prossegue. Mas agora, narra. Uma lenda se faz viva nos meus ouvidos. A lenda de Raiman e sua mulher encantada, uma das *Tuwin Malen*, que “observavam das profundezas [do rio] os homens que lá iam para banhar-se, e que, com os seus discretos olhares

escolhiam o homem do qual desejavam senhorear-se”. Na organização das páginas, a narração, após dita primeiro toda em mapuzugun, encerra, em castelhano, com o fragmento que eu traduzo ao português:

Hoje o rio é tão só um fiozinho d’água e no verão as pessoas sofrem os impactos da seca. Das montanhosas veredas só restam pedras nuas e troncos nativos queimados. Como mudas testemunhas do passo da outra “civilização” que veio de longe.³⁶³

Esse último parágrafo da narrativa completa, na mancha tipográfica, a totalidade da página impressa. A narração que você iniciara sem prévio aviso ganha, após o fragmento, indicação não de autoria, mas da voz que a traz, para compor, junto à sua, a voz do *Recado*. A nomeação dessa voz não a entrega você, no entanto, logo após o parágrafo final, como a convenção estipularia. A distribuição da qual falo, que me permitiria a rápida identificação do “autor” ou do “narrador” do relato, caso não se tratasse “a rigor” da sua própria voz, optaria a convenção por situá-la, como dito por mim, logo após o relato acabar, talvez entre parênteses e alinhada à direita da mancha. Ou talvez, poderia optar-se por colocá-la no início da narrativa. Contrariando as minhas expectativas, você me dá a informação no começo da página seguinte, mas tampouco há forma alguma de destaque na informação. Ela simplesmente se confunde no meu olhar com a epígrafe que encabeça a seguinte entrada do livro-conversação:

*(Assim está relatando seu epew
o nosso irmão Ricardo Loncón)
Para os celtas, a direita é favorável, de bom augúrio, e
a esquerda é nefasta, de mau augúrio. Ainda que haja
um porém em tudo isso: nos métodos de orientação
célticos, o observador coloca-se de frente para o sol nascente, e desse modo, o Sul
fica à sua direita e o Norte à sua esquerda.
(Patricio Manns, El desorden en un cuerno de niebla)³⁶⁴*

Tento reproduzir a marcação de “autoria” da lenda anterior em cima da epígrafe da nova entrada, cujo autor encontra-se ao final da citação, exatamente como me é apresentada por você no *Recado*. A sua consciência acerca do jogo que encena para me propor os modos em que

³⁶³ “Hoy el estero apenas lleva un hilillo de agua y en el verano la gente sufre los embates de la sequía. De las montañosas quebradas solo quedan piedras desnudas y troncos nativos quemados. Como mudos testigos del paso de la otra «civilización» que vino de lejos.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 158).

³⁶⁴

*“(Así está relatando su epew
nuestro Hermano Ricardo Loncón)
Para los celtas, la derecha es favorable, de buen augurio, y
la izquierda es nefasta, de mal augurio. Aunque existen
contrasentidos en todo esto: en los métodos de orientación
célticos, el observador se coloca frente al sol levante, y de ese
modo, el sur queda a su derecha y el norte a su izquierda.
(Patricio Manns, El desorden en un cuerno de niebla).”
(CHIHUAILAF, 2015, p. 159).*

nossa conversação deve transcorrer, distingo-a claramente nas pistas formais deixadas por você. Em que pese o deslocamento que você provoca das formas convencionais de distribuição das informações na página, há o cuidado de estabelecer novas marcas de leitura. Todas elas, percebo eu, exigem de mim uma escuta atenta, por meio da qual eu seja capaz de ver, para além do conteúdo e das implicações das palavras que ouço, o sentido dos gestos, presentes nas marcas extratextuais. Uma corporalidade feita mancha proso-gráfica. É dessa maneira, então, que noto a sistematização das autorias colocadas ambas entre parênteses, para que a de cima não se confunda com o texto cuja voz provém da indicação inferior. Mas a fonte empregada na autoria da lenda é a mesma fonte utilizada para a epígrafe da entrada seguinte. No entanto, o tamanho delas difere. Posso, portanto, se prestar atenção, separar uma informação da outra.

A língua mapuzugun importa, por outro lado, nesse momento, enquanto portadora de um significado específico: Loncón, me diz você, traz para nós um *epew*. Não se trata, contudo, a epígrafe que segue, de um *epew*, um relato, mas das palavras de um *kamollfvñche*, Patricio Manns. Avançada a nossa conversação começo a lançar mão de informações relativas ao *kimün* que você me entrega logo nas primeiras entradas da conversação. Vou, dessa maneira, incorporando um conhecimento pela via da escuta atenta, capaz de relacionar e compreender cada parte como componente fundamental de um todo que se me apresenta integrado.

Compreendo, de igual maneira, que o próprio conteúdo da epígrafe que traz a voz de Patricio Manns me fala de uma “desordem”: o deslocamento do olhar conceitual construído a partir dos fundamentos do conhecimento ocidental. Um movimento que me permitirá tentar a construção de uma forma desprendida de construir conhecimento, mais próxima das formas ancestrais do Abya-Yala. No entanto, a proso-grafia a que me refiro nestas linhas não provém das formas de transmissão de uma tradição antiga, mas de uma renovação pela qual você atualiza, porque atento às implicações da vida na fronteira entre duas culturas, a tradição que é agora a sua proposta para a tradição do futuro. Porém, não compreendo mais a construção que você realiza como a preparação das memórias apenas do futuro do seu povo, mas talvez também da construção das memórias da sociedade “maioritária” à qual pertença. As memórias de um tempo em que não haverá, quem sabe, diferenciações entre minorias e sociedades maioritárias, ainda que cada um dos segmentos dessa sociedade plural possa manter as suas especificidades culturais, em harmonia com os demais.

Repete-se em diversos momentos do seu *Recado* essa “desordem”, esse deslocamento das formas convencionais da mancha tipográfica, da sua distribuição. Assim, em um momento do *nütram* em que escuto você tratar da filosofia ligada ao bem-viver, o *küme mogen*, e ao valor

do *Itrofil Mogen*, a biodiversidade, você me fala da preocupação que o homem e a mulher mapuche sempre tiveram e têm com tomar da terra somente aquilo que é indispensável, e afirma: “tudo haverá de ser preservado. Não há setores eleitos que devam somente eles serem salvos”. Entendo, nesse momento, que ao falar da importância de tudo que vive você está, também, me falando da importância de tudo que pode ser criado, pensado, pela cultura que se renova. Sobre a diversidade, você me diz:

É costume que se diga que aquilo que nos enriquece encontra-se naquilo que é ternamente diverso, naquilo que nos dá a possibilidade de termos uma visão mais ampla do mundo, cada cultura em e com as suas obras visíveis e/ou invisíveis; com os seus próprios ritmos e sentidos de desenvolvimento. Esse é o alento que ela outorga à sua civilização.³⁶⁵

Nesse viés temático você dá prosseguimento à sua conversação enquanto eu o escuto discorrer sobre as observações científicas profundas que a sua gente mapuche fez e faz sobre a natureza, sobre os ciclos naturais, sobre tudo que existe na Terra e que pode ser observado no universo. Você se refere, porém, ao universo não apenas como uma realidade física, mas também psicológica e sociológica. Nesse momento, você me fala, lançando mão da linguagem em versos, do valor do *meli*, o número quatro, na sua cultura. O objetivo, compreendo eu, se encaminha no sentido de poder transmitir a importância atribuída ao conhecimento e à atenção sobre os quatro ciclos do calendário baseado nos movimentos tanto da lua quanto do sol. Os quatro estágios do ano solar, o *rakin txipantvwe*. A poesia, os versos tomam conta da sua palavra e, assim, a página impressa se veste de cortes versais à maneira ocidental. Como é costume, ouço primeiro os versos em mapuzugun. Viro a página e em dado momento, as palavras da língua ancestral se tornam o castelhano por você atualizado, intervindo, por momentos, de palavras da sua língua materna encrustadas no poema. Termina a página com a mancha ainda em forma de verso ocidental. Creio haver terminado também o poema. Meu olhar se desloca em direção à direita, seguindo o protocolo de leitura convencional proposto pelas formas tipográficas ocidentais. Uma última estrofe, porém, se me apresenta ainda na página seguinte. Embora situada à esquerda da mancha, poderia ser confundida com uma epígrafe da próxima entrada.

Contigo passei a noite em claro Mãe Terra
e de manhã a água fresca
é uma constelação

³⁶⁵ “Suele decirse que lo tiernamente diverso es lo que nos enriquece, lo que nos da la posibilidad de tener una visión más amplia del mundo, cada cultura en y con sus obras visibles y/o invisibles; con sus propios ritmos y sentidos de desarrollo. Ese es el aliento que le otorga a su civilización.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 52).

Quatro, cuatro. Cuatro, cuatro
 ¡Ja!, descansou o Sol.

(*We Tripantv*
Ano Novo ou Novo Ciclo da Natureza)

Então, coincidindo com a passagem do 21 ao 22 [...] de junho do calendário ocidental, celebra-se o *We Tripantv*. É o início de um novo ciclo de produção, de conversação com a Terra.³⁶⁶

Mais uma vez faço o excerto mantendo a forma que você dá às suas palavras quando postas na página impressa. Vista no topo da página, a distribuição pode enganar o olhar não atento. Parece, como dito, estarmos diante de uma epígrafe. Contudo, a marcação da sua própria organização me faz compreender, escutar a passagem, apenas como o seguimento de um mesmo assunto, de uma mesma entrada da múltipla conversação que é o seu *Recado*.

Explico: ao longo do *nütram*, vou percebendo que você idealiza e põe em prática uma forma diversa de “marcar” cada nova entrada, cada novo segmento temático. Uma espécie de diacrítico que marca presença no início de cada seção: em lugar de indicar no topo da página com algum tipo de numeração ou com um título centralizado, as primeiras palavras em alguns momentos, em outros a primeira frase completa, vêm assinaladas em negrito. Fazendo parte, no entanto, da mancha que compõe o espaço maior no qual se desenvolve o texto:

A cultura é o elemento que permite unificar um povo; é o princípio que permite a coesão ou unificação de nossas comunidades.³⁶⁷

Chove torrencialmente em Alto Bío Bío. Há algumas horas terminou a cerimônia do *Guillatun* e regressamos já à comunidade Quintremán.³⁶⁸

A ausência da marca após os versos transcritos mais acima, seguidos da indicação entre parênteses, me permite compreender, então, que apesar de estar, aparentemente, perante uma nova entrada, continua a sua voz a falar do assunto que anteriormente lhe ocupava.

³⁶⁶ “Contigo he velado Madre Tierra
 y en la mañana el agua fresca
 es una constelación
 Cuatro, cuatro. Cuatro, cuatro
 ¡Ya!, ha descansado el Sol.

(*We Tripantv*
Año Nuevo o Nuevo Ciclo de la Naturaleza)

Entonces, coincidiendo con el 21 al 22 [...] de junio del calendario occidental, se celebra el *We Tripantv*. Es el inicio de un nuevo ciclo de producción, de conversación con la Tierra.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 55).

³⁶⁷ “**La cultura es el elemento** que permite unificar a un pueblo; es el principio que permite la cohesión o unificación de nuestras comunidades.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 46).

³⁶⁸ “**Llueve torrencialmente en Alto Bío Bío.** Hace algunas horas culminó la ceremonia del *Guillatun* y hemos regresado a la comunidad Quintremán.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 129).

E de que maneira todas essas interpelações me afetam? De que maneira posso enfrentá-las sem apenas analisá-las enquanto fenômeno que foge aos meus padrões culturais de escrita? Precisamente, a partir da consciência de que seja essa, talvez, uma saída possível para a dependência metodológica na qual, enquanto latino-americano, tenho processado toda a minha formação acadêmica. Entendo ser esse seu movimento um passo a mais na desestabilização das relações assimétricas em que se baseia a vida social no nosso continente. Não se trata de uma ruptura absoluta das formas de dizer, mas de um deslocamento que opera pela intervenção, pelo incrustar de formas diversas no tecido macroconvencional.

Tento, assim, nesta tese, de alguma maneira permitir-me a vivência de um segundo deslocamento, ocorrido na seara da crítica, dos estudos acadêmicos. Um deslocamento que, partindo dos deslocamentos por você propostos para sua produção *oraliterária*, assumo eu como formas possíveis da minha expressão acadêmica. Seguir os seus passos, como acreditava ser necessário Anzaldúa³⁶⁹ (2016).

Em outra passagem do nosso *nütram* você fala acerca de outros aspectos da cultura do seu povo, discorrendo mais especificamente a respeito tanto do *Lonko* quanto da *Machi*, enquanto autoridades principais da sua engrenagem social. As suas palavras encaminham-se pela retomada, que a esta altura da nossa conversação é uma constante, da importância dos sonhos para a vida de um povo. Não somente daqueles que cada um de nós sonhamos, os

³⁶⁹ Em *Borderlands, A Fronteira*, Anzaldúa (2016) reflete, por momentos, acerca das relações assimétricas estabelecidas pela raça branca, na voz, na espada e na cruz dos seus representantes pelo mundo, e a raça que ela ainda chama “de cor”. Todo o seu pensamento, na verdade, encontra-se permeado por essa questão. Mas em determinados momentos ela explicita-o, deixando entrever um deixo de “esperança” no desmanche de tais assimetrias: “A resposta ao problema entre a raça branca e a de cor, entre homens e mulheres, está em sanar a ruptura que se origina nos alicerces mesmos de nossas vidas, nossa cultura, nossas linguagens, nossos pensamentos. Um deslocamento enorme do pensamento dualista binário na consciência individual ou coletiva é o início de uma longa luta, mas trata-se de uma luta que poderia, segundo as nossas melhores esperanças, conduzir-nos ao fim do estupro, da violência, da guerra.” (ANZALDÚA, 2016, p. 137). Mais adiante, ao tratar das assimetrias também pautadoras das relações entre homens e mulheres, entre homo e heterossexuais, ela explicita a necessidade de abrir os discursos dessas minorias para que os membros dos grupos dominantes, dentro de toda sua pluralidade, possam ouvir e compreender que o “problema” deve, primeiro, solucionar-se entre eles. Anzaldúa (2016) pensa e propõe, nesse momento, a possibilidade de compreendermos que agora é o tempo em que nós deveremos ser guiados: “Acredito termos que permitir que os brancos sejam os nossos aliados. Por meio da nossa literatura, arte, *corridos* (gênero musical da cultura mexicana) e contos populares, devemos compartilhar a nossa história com eles, para que ao montarem comitês de ajuda aos índios *navajos* de Big Mountain ou aos trabalhadores diaristas Chicanos ou aos nicaraguenses, não rejeitem as pessoas devido ao medo e ao desconhecimento raciais. Assim, poderão ver que não estão nos ajudando, mas sim seguindo a nossa liderança.” (ANZALDÚA, 2016, p. 144, parêntese nosso). Em *Desobediência epistêmica*, Mignolo (2010) explica: “Se os colonizadores têm de ser descolonizados, o mesmo colonizador não é suscetível de ser o mesmo agente da descolonização sem o acompanhamento intelectual do *damné*. Esta é a liderança a que se refere Anzaldúa.” (MIGNOLO, 2010, p. 31). Embora Anzaldúa (2016) coloque, aparentemente, a operacionalização dessa liderança em termos de mostrar as produções artísticas das minorias aos membros dos grupos hegemônicos, a minha tentativa avança no sentido de seguir, também, dentro dessas produções, aquilo que essas vozes reflexivas das minorias têm produzido de exercício metaliterário, meta-artístico, científico.

próprios, mas também dos sonhos que a Terra enquanto casa que habitamos tem sonhado para nós e para ela:

Neste mundo, na sua imensidão, habitam as forças que nos protegem e aquelas que podem nos causar danos. Deve ser constante a nossa atitude de respeito e de vigilância para que não se quebre o seu equilíbrio, disseram-nos e nos dizem os nossos avós e os nossos pais. À Terra pertencemos, aos seus sonhos. Nos seus bosques azuis / no seu infinito mistério –dizem-nos, habitam– com seus aromas– as flores, as ervas, as plantas e as árvores medicinais que, junto aos cantos de nossas *Machi* / de nossos *Machi*, mantêm ou recuperarão –caso for quebrantada– essa harmonia.³⁷⁰

Mais uma vez, versos em mapuzugun invadem com a sua métrica livre-versista a mancha proso-gráfica, para serem depois seguidos da expressão dos sentimentos em língua castelhana. As palavras rituais das *machi*, no lidar com a recuperação dos equilíbrios rotos no corpo dos enfermos são a matéria que compõe os versos. Ao virar a página, novamente o *meli*, o número quatro, entra na nossa conversação. O número, entendo eu, é a representação das bases que, para o *kimün*, sustentam o universo:

Meli, Meli, Meli, meli
 Quatro são os níveis principais
 as quatro bases que sustentam o Universo
 Quatro são os Lados da Terra
 a Mãe Terra que nos sonha e que sonhamos
 Meli Witran Mapu denomina-o nossa Gente
 Por isso quatro são os degraus fundamentais
 do Rewe (a “Escada Ritual” da Machi
 a Árvore da Vida, o Lugar da Pureza)³⁷¹

Os versos povoam a página até o fim da mancha. Na página seguinte, você muda repentinamente o tema da conversação, para deixar falar a voz de um chileno, *kamollfvñche*, *adelantado*: Jaime Valdivieso. Com ele você organizou, na última década do século XX, o *Zugutrawvn*, a reunião na palavra, encontro entre poetas mapuche e chilenos em um mesmo espaço, um convite ao diálogo de diversidades. Não se trata o encontro da primeira tentativa de aproximação de Valdivieso com a cultura não apenas do povo Mapuche, mas também de todos os povos originários no Chile. Mais do que isso, o escritor tem procurado uma aproximação

³⁷⁰ “En este mundo, en su inmensidad, habitan las fuerzas que nos protegen y también aquellas que nos pueden causar daño. Ha de ser constante nuestra actitud de respeto y de vigilancia para que no se rompa su equilibrio, nos dijeron y nos dicen nuestros abuelos y nuestros padres. A la Tierra pertenecemos, a sus sueños. En sus bosques azules / en su misterio infinito –nos dicen, habitan– con sus aromas– las flores, las hierbas, las plantas y los árboles medicinales que, junto con los cantos de nuestras *Machi* / de nuestros *Machi*, mantienen o recuperarán –si es quebrantada– esa armonía.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 77).

³⁷¹ “Meli, Meli, Meli, meli / Cuatro son los niveles principales / las cuatro bases que sostienen al Universo / Cuatro son los Lados de la Tierra / la Madre Tierra que nos sueña y que soñamos / Meli Witran Mapu lo denomina nuestra Gente / Por eso cuatro son las gradas fundamentales / del Rewe (la «Escala Ritual» de la Machi / el Árbol de la Vida, el Lugar de la Pureza).” (CHIHUAILAF, 2015, p. 80).

com aquilo que poderia vir a ser a identidade profunda da sociedade chilena, a sua “morenidade”, nas suas palavras. Da perplexidade causada pela falta de interesse demonstrada pela sociedade chilena a respeito do assunto vêm tratar as palavras que você encena, por meio da incorporação das palavras de Valdivieso, no *Recado*:

Surpreende a escassa importância e reflexão que tem se dado ao problema da nossa identidade nacional. No entanto, não resulta tão surpreendente se pensarmos que, ao contrário do que acontece na maioria dos países latino-americanos, onde se entende ser um fato assumido e interiorizado e parte natural do passado e da cultura que se respira cotidianamente, no nosso país não se fala precisamente porque ninguém tem muito claro o que se entende por identidade, por um lado, e, por outro, porque significa esquadrihar algo que a maioria ignora e rejeita e que caso se conheça, de igual maneira tem se pretendido ignorar, como acontece com a nossa mestiçagem e a presença cultural mapuche.³⁷²

Contundentes palavras incorporadas à voz que você encena no *Recado*. No entanto, o parágrafo que inicia a nova entrada da conversação parece voltar ao assunto do valor do número quatro; dos quatro pilares fundamentais da identidade você me fala: o idioma, o território, a história e o modo de ser. Dessa maneira, você me faz relacionar o número basilar à sua cultura com uma problemática que parece importar muito a você: a identidade não assumida da sociedade majoritária chilena: a nossa morenidade negada. Assim, vai se infiltrando na nossa conversação um ponto que, apesar de não estar dentro da ordem própria da sua cultura, tema central do seu *Recado*, comporta, de igual forma, uma diferença silenciada. Não se restringe o nosso ponto de aproximação ao fato de termos tido as nossas vidas “pacificadas” pelos acontecimentos de 1883 e 1973. Ambos pertencemos a culturas cujas identidades foram silenciadas, escamoteadas pela história oficial, imposta pelo grupo que você chama de “chilenidade superficial e alienada”.

Faço, então, do seguimento dos deslocamentos provocados pelos seus passos formais na conversação à qual você me convida, uma oportunidade para buscar, nas pegadas daqueles que me precedem, os passos muitas vezes apagados ou silenciados da minha identidade. Pegadas sutilmente “deixadas” por você no entremear das palavras que, aparentemente, falam apenas da sua cultura, dos problemas do seu povo, da sua luta, da retomada da sua história, do seu idioma, do seu território, do seu modo de ser. Esclareço que quando digo a você que o seu *Recado* trata

³⁷² “Sorprende la escasa importancia y reflexión que se le ha dado al problema de nuestra identidad nacional. Sin embargo, no resulta tan sorprendente si se piensa que, al contrario de lo que sucede con la mayoría de los países latinoamericanos, donde se da como un hecho asumido e interiorizado y parte natural del pasado y de la cultura que se respira a diario, en nuestro país no se habla precisamente porque nadie tiene muy claro lo que se entiende por identidad, por un lado, y, por el otro, porque significa escarbar en algo que la mayoría ignora y rechaza y que si se conoce, igualmente se ha pretendido negar, como ocurre con nuestro mestizaje y la presencia cultural mapuche.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 81).

“aparentemente” apenas da questão mapuche, quero dizer que, após escutar e participar do seu *nütram*, compreendo não ser a minha tarefa a de falar acerca de tudo isso que você me fala. A minha tarefa consiste em escutar a minha voz, a voz silenciada do meu povo, da sociedade chilena, para poder, assim, me aproximar, um pouco mais, se for possível, do sonho da retomada da nossa história, do nosso idioma, do nosso território, do nosso modo de ser.

Figura 8 – V. Coñoepán / P. Aguirre Cerda



Fontes – *Mapuexpress* Colectivo de Comunicación Mapuche; Busca Biografías. Imagens disponíveis em: <https://www.mapuexpress.org>; <https://www.buscabiografias.com>. Composição nossa.

Busco, assim, entre a proso-grafia das suas palavras, os sinais que me servem de guia no exercício de coimplicar-me com você. Não posso pretender a implicação mútua se não aceitar o desafio do olhar endógeno. Ouço, dessa maneira, você dizer:

Tenho afirmado em muitas ocasiões que o Chile é um país tremendamente discriminador, que é como um(a) menino(a) “malcriado(a)”, que se comporta sobre a mesa –principalmente quando há visitas–, mas por debaixo dessa mesa está a nos dar a cada dia pontapés.³⁷³

A sua fala é a continuação do depoimento deixado por uma *lamgen* que hoje parece viver um duplo exílio na Europa:

O choque tremendo foi quando chegamos à cidade. Lembro que nos agrediam em plena rua, era uma coisa terrível, eu sofri muito: criticavam meu cabelo, meus olhos. Se vínhamos de tamancos nos diziam “índias de tamancos”, se vínhamos descalças nos diziam “índias pé-rapado”. Tivemos também a má sorte de chegar a uma *población* muito modesta. Era a nossa condição, nos diz Marta Lefimil.³⁷⁴

³⁷³ “He afirmado en variadas ocasiones que Chile es un país tremendamente discriminador, que es como un(a) niño(a) «malcriado(a)», que se comporta bien sobre la mesa –sobre todo cuando hay visitas–, pero por debajo de esa mesa nos está dando cada día puntapiés.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 82).

³⁷⁴ “El choque tremendo fue cuando llegamos a la ciudad. Me acuerdo que nos agredían en plena calle, era una cosa tremenda, yo la sufrí hartito: criticaban mi pelo, mis ojos. Si veníamos con zuecos nos decían «indias con

A vivência de estar no meio de uma *población*³⁷⁵, lugar de muita carência material, e ser discriminada não parece ser a experiência exclusiva de uma mapuche no exílio na cidade grande. Muitos são os exilados no próprio lugar de nascimento, dentro da chamada sociedade majoritária, no Chile. Não pretendo com a afirmação negar as lembranças de Lefimil trazidas pela sua voz ao *Recado*. O que pretendo, sim, é de alguma maneira visibilizar também as contradições presentes nessa vivência. Quando ouço a lamentação dela por ter tido que morar em uma *población* muito pobre, penso se não teria sido talvez maior a dor de ter tido que morar em algum bairro de melhores condições materiais. A resposta parece ser negativa e afirmativa ao mesmo tempo. É que parece não haver escapatória nessa sociedade para o fenômeno da discriminação.

zuecos», si veníamos descalzas nos decían «indias a pata pelada». Tuvimos además la mala suerte de llegar a una población muy modesta. Era nuestra condición, nos dice Marta Lefimil.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 81).

³⁷⁵ Chamadas de *poblaciones callampa* (cogumelo, em português), levam esse nome devido à maneira rápida e espontânea em que foram surgindo, principalmente a partir da década de 1950, nos grandes centros urbanos do Chile. Sobre elas, Alejandra Mancilla (2017) recolhe a seguinte descrição do historiador chileno Mario Garcés (2002): “Surgiam feito fungos, da noite para o dia, ali onde fosse possível, quer dizer, em espaços de escasso valor, públicos ou abandonados: nas margens dos rios, canais de águas poluídas, despenhadeiros, lixões, ladeiras dos morros, descampados. A maior parte das vezes tratava-se de povoamentos de fato, quer dizer, não tinham nenhum tipo de autorização legal... [A vivenda consistia] em um único cômodo no qual tinham se empregado os mais diversos materiais: latas velhas, papelão, madeiras, sacos, zinco velho ou materiais de demolição como tijolos ou pedaços de barro, [e os serviços sanitários] eram poços negros, ou simplesmente o uso do terreno próximo, o rio ou a acéquia vizinha, enquanto o lixo era depositado em algum buraco localizado perto da *población*” (GARCÉS, 2002, *apud* MANCILLA, 2017, p. 756). Vistas por Mancilla (2017) como uma expressão do direito de necessidade, são diferenciadas essas “favelas” daquelas que nascem produto de uma demanda ou direito por justiça social, as chamadas de “tomadas de terreno” (invasões) ou acampamentos. A autora distingue esses dois processos formativos de espaços habitacionais e sua consolidação, ambos não planejados pelas autoridades: “Se bem compartilham (os acampamentos) com as *callampas* a sua condição de ilegalidade, o que neles se busca é deixar atrás a transitoriedade e precariedade, para arranjar uma moradia duradoura e definitiva, na qual assentar-se com a família e projetar-se para o futuro. Enquanto os três paus delimitam fisicamente o território das famílias participantes, a bandeira marca o ato de posse simbólica e a vontade de não se deslocar nunca mais. Se os habitantes das *callampas* sonham com a erradicação, aqueles que tomam um terreno resistem, pelo contrário, a serem dele removidos. Seus protagonistas são os pobres que têm se reunido nos “comitês dos sem-teto” e buscam para seus filhos uma vida melhor. Não é por acaso que a escola é o primeiro prédio em ser construído em La Victoria, e a ela vão logo 1.200 crianças.” (MANCILLA, 2017, p. 763, parênteses nossos). La Victoria à qual se refere Mancilla (2017) é a mesma *población* à qual cantam os versos de Víctor Jara que incluo na subseção 3.1, da Apresentação das vozes desta Mensagem. A situação de transitoriedade inerente às *callampas* era vista, segundo Mancilla (2017) com certa “tolerância” por parte de autoridades e vizinhos, pois assentadas a maioria delas longe dos olhos da sociedade majoritária, não representavam incômodo para ninguém. Não havia com que preocupar-se, e, portanto, também não era necessário dar uma solução à questão da precariedade em que nelas se vivia. Porém, a situação muda, quando a partir da década de 1970, muda o seu *status*, para invasões ou acampamentos. A carga política e suas consequentes demandas para o Estado significaram a sua perseguição, a tentativa de eliminá-las. “As invasões começam a ser vistas [...] como uma ameaça à ordem social e às normas estabelecidas de propriedade privada, tornando-se presa fácil das ideologias: os comunistas e socialistas atacam-nas, os católicos imbuídos pela Doutrina Social da Igreja apoiam-nas e compreendem (se bem não as justificam) e os partidos conservadores demonizam-nas. Em lugar de conduzir à repressão, que foi o que finalmente ocorreu e continua ocorrendo até hoje, o movimento de invasões deveria ter gerado instâncias para repensar as leis de propriedade urbana para torná-las realmente inclusivas. Nunca se deu este último passo.” (MANCILLA, 2017, p. 764).

Costuma-se pensar e colocar a ideia de que o traço discriminador da minha sociedade ao qual você se refere teria seu ponto de partida desde os alvares da nascente República independente, nas primeiras décadas do século XIX. No entanto, a esse respeito, o professor Pedro Godoy, uma das vozes *kamollfvñche* por você convidadas a compor o *Recado*, me diz, ao falar do processo da independência dos países hispano-americanos:

Por trás dos acontecimentos iniciados em 1810 oculta-se –ou pelo menos resta-se importância– ao processo de dilatada gestação de Hispano-América. Este abrange trezentos anos e é comandado pelo princípio de amálgama que faz de nossa América algo diferente do heterogêneo universo ameríndio, também diverso da Metrópole. Nasce um povo novo resultado da mistura dos sangues e das culturas. Isto começa no século XVI e já no século XIX existe uma sociedade orgânica cuja estratificação possui continuidade com a atual.³⁷⁶

Dessa maneira, parece impor-se desde os inícios da República a negação da heterogeneidade própria da sociedade cuja engrenagem tem início nos tempos da colônia; inculca-se a ideia de um território homogêneo. A voz de Arauco Chihuailaf, seu irmão historiador, traz, na voz resgatada de outro *kamollfvñche*, crítico da sociedade chilena, as razões dessa homogeneização:

Para Joaquín Edwards Bello (1923) era um erro acreditar na “homogeneidade da raça”, entendida como pertencimento “a um mesmo gênero”; tal crença resultava de uma “certa preguiça de pensar”; o Chile não foi homogêneo “por raça, mas por aspirações nacionais, por coesão das castas e por organização”.³⁷⁷

Os mecanismos da discriminação fundam-se, ao parecer, em um mecanismo social composto de estratos bem definidos, os quais iniciam a sua gestação nas primeiras décadas do contato entre povos originários e castelhanos. Assim, hoje, uma estrita avaliação, pautada de “cima para baixo”, por diversos vetores como a fala, os usos e costumes, a vestimenta, a decoração das casas etc. é encabeçada por um vetor principal: o tom da pele. Concepção idealizada e enraizada na sociedade chilena por meio da disseminação de um discurso que alcança não apenas a via institucional, mas ainda a jornalística e a literária. Assim, seu irmão Arauco, em artigo publicado no ano 2002, a propósito da ausência de uma representação

³⁷⁶ “Tras los sucesos iniciados en 1810 se oculta –o al menos se resta trascendencia– al proceso de dilatada gestación de Hispanoamérica. Este abarca trescientos años y está presidido por el principio de amalgama que hace de nuestra América algo distinto al heterogéneo universo amerindio y también distinto a la Metrópoli. Nace un pueblo nuevo por efecto de la mezcla de las sangres y de las culturas. Esto comienza en el siglo XVI y ya en el XIX existe una sociedad orgánica cuya estratificación posee continuidad con la actual.” (GODOY e GALARCE, 2008, p. 26).

³⁷⁷ “Para Joaquín Edwards Bello (1923) era un error creer en la «homogeneidad de la raza», entendida ésta como pertenencia «a un mismo género»; tal creencia resultaba de una «cierta pereza de pensar»; Chile no fue homogéneo «por raza, sino por aspiraciones nacionales, por cohesión de las castas y por organización.» (CHIHUAILAF, 2015, p. 197).

mapuche durante um simpósio realizado na cidade de Boston, o qual reuniu um grupo de empresários chilenos com o objetivo de pensar o Chile do futuro, lembra:

Os povos originários, a partir da segunda metade do século XIX particularmente, foram alvo dos preconceitos que ideologicamente o discurso historiográfico contribuiu para cunhar. [...]. Na literatura também se observam indícios da ideologia discriminatória. Por exemplo, Alberto Blest Gana no seu romance *La Aritmética en el amor* realça as virtudes das “famílias nobres”: “pureza da raça” e “brancura da cutis”, que evita a confusão com “verdadeiros índios”.³⁷⁸

A voz de Neruda é outra das vozes que você deixa entre ouvir no decorrer da escuta da sua conversação. Trazido por mim nesta tese a propósito do valor por ele concedido às palavras do castelhano herdadas por nós dos invasores europeus, o vate chileno, outro *adelantado kamollfvñche*, vem, por meio da sua voz, explicitar ainda mais essa aversão mostrada ao longo dos séculos pelos agentes do Estado ligados às classes hegemônicas. Antes de escutar o miolo da narrativa do poeta, no entanto, escuto a sua voz, na tentativa de uma nova interpelação, feita, desta vez, de maneira sutil. É assim que você me diz:

Não se trata a questão, parece-me, da maneira com que o outro se assume, mas sim da maneira como nós deveríamos fazê-lo. [...]. Então vem o rosto verdadeiro, nossa morenidade em todo o seu formoso esplendor, que reflete também uma maneira de viver.³⁷⁹

O problema, se é que há verdadeiramente “um problema”, pode primeiro achar o caminho do seu desmanche pela via individual. A sociedade majoritária carece de mudanças na forma com que se tem olhado. Mas o primeiro passo talvez consista em compreender de que maneira e em que medida eu, como membro dessa sociedade, posso ter contribuído para a manutenção e disseminação desse olhar. Continua a percorrer a sua fala o caminho de me dizer, sutilmente, que pode ser também possível, para mim, sair do discurso estereotipado a respeito do povo Mapuche, dos povos originários e ganhar a trilha que vai ao encontro da nossa identidade profunda:

Cito um dos seus que –como a maioria dos chilenos – viu o nosso povo através da obra de Ercilla e conheceu primeiro os “araucanos” e muito posteriormente os mapuche. Porém, diferentemente da maioria, foi crítico e autocrítico dessa situação

³⁷⁸ “Los pueblos indígenas, desde la segunda mitad del siglo XIX particularmente, fueron el blanco de los prejuicios que ideológicamente el discurso historiográfico contribuyó a acuñar. [...]. En la literatura también se observan asomos de la ideología discriminatoria. Por ejemplo, Alberto Blest Gana en su novela *La Aritmética en el amor* pone de realce las virtudes de las «familias nobles»: «pureza de la raza» y «blancura del cutis» que evita la confusión con «verdaderos indígenas».” (CHIHUAILAF A., 2002, s/p, grifos do autor).

³⁷⁹ “El asunto, me parece, no es cómo el otro se asume sino el cómo deberíamos hacerlo nosotros. [...]. Entonces viene el rostro verdadero, nuestra morenidad en todo su hermoso esplendor, que refleja también una manera de vivir.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 83).

que até agora continua quase inalterável, formulando claramente a dicotomia entre a aceitação e a busca pelo mito, e o não reconhecimento e aceitação da realidade.³⁸⁰

Posso tentar dois caminhos para a compreensão desse digladiar-se entre posições opostas. Ensaiai o entendimento da oposição entre a aceitação e a rejeição da realidade, por um lado. Mas poderia, por outro, pensar a questão em termos de uma luta entre a aceitação e a rejeição do mito estabelecido: o país da mitomania, me diz Edwards Bello. Aceitar o mito implica rejeitar a revelação da realidade. Rejeitá-lo pode implicar, então, a possibilidade de essa realidade ser divulgada. As coordenadas possíveis parecem óbvias se formuladas nesses termos. Ninguém acreditará ser possível alimentar um mito e, ao mesmo tempo, disseminar realidades silenciadas. O problema, porém, reside no fato de parecer também evidente que os defensores do mito não o fazem por não quererem “ver” a realidade. A apologia do mito se fundamenta, na maior parte das vezes, em uma crença nele enraizada. Não se encara o mito enquanto mito, mas como uma verdade incontestável. “Tenho conhecido gente assim. Se alguém pretende contar-lhes a verdade sobre as coisas e as pessoas, espantam-se e gesticulam desoladamente como se afugassem a morte: ‘Não, não. Isso não é verdade. Isso não é verdade’” (EDWARDS BELLO, 1973, p. 17).

A narração de Neruda sobre a qual você me fala auxilia-me na compreensão desse ponto último sobre o qual tento refletir. Escuto os principais pontos a respeito: ocupando o cargo de Cônsul do Chile no México, o vate das odes, narra você, funda uma revista a qual intitula de *Araucanía*. Na capa imprime a foto de uma mulher mapuche e a envia às autoridades governamentais chilenas. Após um tempo, o poeta recebe por resposta um bilhete:

*Mude o título ou suspenda-a. Nós não somos um país de índios.*³⁸¹

Neruda visita o embaixador na Cidade do México. A seguir, ouço as palavras com as quais o poeta do *Canto Geral* reproduz o diálogo e que você resgata na voz que compõe o seu *Recado*:

–Não, senhor, não temos nada de índios– me disse o nosso embaixador no México (que parecia um Caupolicán redivivo), quando me transmitiu a mensagem suprema–. São ordens da Presidência da República.

³⁸⁰ “Cito a uno de los suyos que –como la mayoría de los chilenos– vio a nuestro pueblo a través de la obra de Ercilla y conoció primero a los «araucanos» y muy posteriormente a los mapuche. Pero, a diferencia de la mayoría, fue crítico y autocrítico de esa situación que hasta ahora sigue casi inalterable, planteando claramente la dicotomía entre la aceptación y la búsqueda del mito, y el no reconocimiento y aceptación de la realidad.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 83).

³⁸¹ “Cámbiele el título o suspéndala. No somos un país de índios.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 84, grifo nosso).

O nosso presidente daquela época, Pedro Aguirre Cerda, era o vivo retrato de Michimalonco.³⁸²

Ao você selecionar dentro das palavras lidas de Neruda, as duas comparações que o poeta faz entre a fisionomia dos agentes do Estado chileno e a ideia que ele possa ter tido da fisionomia mais comum dos homens do povo Mapuche, duas questões captam minha atenção. Duas questões que acabam, como tudo, relacionando-se de alguma maneira. A primeira delas diz respeito à capacidade de esses estereótipos penetrarem fundo, permeando as nossas percepções, ainda que tenhamos ou possamos chegar a ter uma visão crítica ou autocrítica a respeito, como você afirma acerca de Neruda. O que me leva a tecer essas palavras em específico é o fato, que assumo aqui, de que a minha percepção, a minha ideia, alojada no meu inconsciente, sobre o que “deveria ser um homem mapuche em termos de fisionomia” parece bem próxima da comparação feita por Neruda.

Mas a questão que me inquieta reside no fato de que, a rigor, nós não contamos com imagens de nenhum dos dois líderes mapuche mencionados que possam ser fidedignas, dentro do possível³⁸³. Ambas as figuras fazem parte da história dos primeiros séculos do contato entre mapuche e castelhanos, quando ainda não se inventara a fotografia. Portanto, as imagens que deles temos foram produzidas por artistas posteriores que os retrataram, a partir de descrições ou da ideia que esses artistas deles faziam. Não tem sido poucas as vezes, no entanto, em que tenho encontrado, em páginas *on-line* e na televisão, imagens de lideranças, ativistas ou homens “comuns” mapuche cujas fisionomias se distanciam bastante desse estereótipo.

Certo parece ser o fato de que, já no século XIX, os mapuche distavam de ser um povo de fisionomia homogênea. Bengoa (1996), por exemplo, traz diversas alusões aos traços físicos

³⁸² “–No, señor, no tenemos nada de indios –me dijo nuestro embajador en México (que parecía un Caupolicán redivivo), cuando me transmitió el mensaje supremo–. Son órdenes de la Presidencia de la República. Nuestro presidente de entonces, Don Pedro Aguirre Cerda, era el vivo retrato de Michimalonco.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 84).

³⁸³ A fotografia pode também não refletir o verdadeiro rosto de uma pessoa. De fato, enquanto técnica ou expressão artística, há muito deixamos de entendê-la como reflexo de uma realidade sempre impossível de ser capturada, muito mais se pensarmos essa realidade como um construto ou representação levados a cabo pelos diversos discursos que se valem da linguagem como ferramenta primordial dessa construção. Conhecidas são as ideias de Susan Sontag em relação à capacidade de o olho do fotógrafo selecionar e compor os elementos que a ele interessa destacar, fazendo de toda fotografia uma apropriação daquilo que é fotografado. Hoje, as técnicas de alteração da fotografia, seja em meios analógicos, como as edições coberta e zonal, seja de forma digital, mediante programas como Photoshop ou Illustrator, são uma realidade disseminada na enorme quantidade de usuários, produtores e receptores de imagens que circulam nas redes sociais. A própria fotografia nos tempos em que Neruda trata da questão dos agentes do Estado e a sua incapacidade para se virem, de alguma maneira, também como herdeiros da raça mapuche, dos povos originários no Chile, é então uma fotografia que pode de diversas formas, como o branqueamento, a pintura etc. ser alterada. Porém, naquele tempo ainda havia uma diferenciação pronunciada entre as possibilidades de alteração de uma pintura e as de uma fotografia, se comparadas às ferramentas das quais hoje dispomos. O certo é que fica evidente, para mim, que o vate chileno maneja com uma ideia homogênea do que “deveria” ser a fisionomia de um indígena, de um mapuche.

dos mapuche de Boroa, povoado da comuna de Nueva Imperial, região da Araucanía, algumas delas tomadas, inclusive, de gente mapuche. O historiador recolhe o testemunho de um neto do *lonko* Juan de Dios Neculmán, um dos líderes do grande levantamento de 1881:

Aqui quase todos são brancos. A juventude, não sei, tem os olhos verdes. Eu tenho uma irmã que tem os olhos verdes. E meu pai era moreno. O outro irmão, Antonio (Neculmán) também era moreno. Era robusto. O finado Jose Maria (Neculmán) era muito alto. Saiu ao avô, diziam.³⁸⁴

Diversos outros registros, como dito, corroboram o que você me afirma em não poucas oportunidades, inclusive entre a prosa-grafia do seu *Recado*: “Hoje em dia o povo mapuche é também, em si mesmo, uma pluralidade”. A visão estereotipada, no entanto, parece insistir no traço único, assim como pretende, por outro lado, fossilizar a imagem da cultura mapuche em um passado remoto, como se faz com peças de museu, paradas no tempo.

A outra questão que me inquieta tem a ver com a percepção de que parece ser a resistência do estereótipo a via pela qual se apaga, também, a diferença presente no povo chileno, na sociedade dita majoritária. O vetor do tom da pele, tão alegado e defendido, fica dessa maneira questionado. Parece tratar-se o problema da negação de uma morenidade “ligada ao lugar social, étnico” dos sujeitos envolvidos. Uma morenidade que se nega por não pertencer a sua maioria às “castas privilegiadas”, àquele grupo cujo “classismo e senhorio oligarca finca raízes no momento da Conquista e depois se legitima com o aparecimento da aristocracia castelhano-vasca e suas duzentas famílias³⁸⁵ contabilizadas pelo padre Olivares, donas da terra e da economia desde muito antes da independência”, me diz Jaime Valvidieso (2000, p. 106).

O mito do país branco, do “pedaço da Europa na América do Sul”, rodeados de uma “vizinhança de terceira categoria”, aquele oásis ao qual se referia o presidente Piñera apenas um dia antes de o estalido social de outubro de 2019 mostrar a verdadeira cara do “milagre econômico” chileno, parece fundar-se em uma lógica ligada, na verdade, ao objetivo da

³⁸⁴ “Aquí casi toda la gente son blancos. La juventud, no sé, tiene los ojos verdes. Yo tengo una hermana que tiene los ojos verdes. Y mi papá era moreno. El otro hermano, Antonio (Neculmán) también era moreno. Era maceteado. El finao José María (Neculmán) era muy alto. Salió al abuelo, decían.” (BENGOA, 1996, p. 109).

³⁸⁵ É interessante notar as poucas mudanças ocorridas quanto a essa situação, principalmente no que diz respeito à apropriação por parte dessas famílias da vida político-partidária e da administração do Estado. Ainda que possa ter havido, e de fato houve, movimentos que permitiram a inclusão de novas lideranças ao longo da história do país, o mecanismo de concentração do poder em uns poucos não muda. Assim, aqueles que foram com os anos entrando e se afaçando na cena política também acabaram por fundar novas “dinastias” políticas, as quais terminaram, na sua grande maioria, por aderir às regras do jogo de longa data impostas pelas oligarquias. Em artigo de 15 de janeiro de 2010, no jornal *El Mundo*, da Espanha, que cobre o segundo turno das eleições presidenciais no Chile, o jornalista autor centra a informação-discussão nesse fenômeno. O título da matéria é síntese da questão tratada: *En Chile, la política queda en familia* (No Chile a política se resolve entre familiares). Para leitura completa do artigo, acessar: <https://www.elmundo.es/america/2010/01/15/noticias/1263584036.html>.

manutenção das “rédeas do país” por um punhado de pessoas. Como Valdivieso, Edwards Bello, o poeta Huidobro e outros que ousaram denunciar e criticar essas práticas nocivas, também eu, como dito, pertencço a uma classe que goza de variados privilégios no Chile³⁸⁶. Conheço “os dentes afiados” dos quais fala Valdivieso, usados toda vez que alguém ensaia mudanças de peso na engrenagem social imposta segundo manda o escudo nacional: “pela razão ou pela força”. *Anatomia de um fracasso* chamava-se o pasquim que nos faziam ler para justificar a pacificação de 1973. “Abobrinhas” ouvia eu dizer da parte de muitos deles quando falava dos rumores que corriam na escola de teatro que frequentava na minha juventude acerca dos detidos desaparecidos, das torturas em centros de detenção especialmente habilitados para isso pela DINA, substituída pela CNI a partir de 1977³⁸⁷ durante a ditadura militar.

Por outro lado, tenho um bom número de parentes, amigos e conhecidos dessa mesma classe social cujas peles não se ajustam precisamente à “brancura da cútis” celebrada por Blest

³⁸⁶ Embora relacionada pelo lado da minha avó materna à família Frei (minha avó era prima carnal de Eduardo Frei Montalva e participou ativamente na política do partido Demócrata Cristão por ele fundado, chegando a ser prefeita da localidade de El Quisco, próxima a Viña del Mar, na qual meus avós tinham casa de veraneio), a minha família, em geral formada por empresários e profissionais liberais, além de professores universitários, não tem participado diretamente da política partidária. Hoje, a maioria deles definem-se como adeptos das ideias conservadoras da direita republicana chilena. Mas o qualificativo “republicana” não impediu que a maioria deles também festejasse a pacificação dos chilenos a que se refere Chihuailaf e apoiasse a ditadura militar que se estabeleceu no país por 16 anos. As razões parecem-me evidentes hoje. Visto como o “rebelde” da família, nenhum deles deu o passo para conhecer a história do seu país, para enfrentar-se à dívida que certamente carregamos. Hoje vislumbro, esperançoso, mudanças contidas nas falas e atitudes engajadas de muitos dos meus sobrinhos e sobrinhas, filhos e filhas das minhas irmãs. Talvez, permito-me pensar, o sonho das memórias da diversidade do futuro tenha começado a sua construção nestes tempos ainda sombrios.

³⁸⁷ No *site* oficial de *Memoria Viva*, centro de informação que documenta as violações aos Direitos Humanos durante a ditadura militar, leio: “Se há um símbolo dos anos de chumbo da ditadura chilena é a DINA (*Dirección de Inteligencia Nacional*), uma criatura perversa e despiedada criada pelo general Augusto Pinochet em novembro de 1973, há apenas dois meses do golpe de Estado contra Salvador Allende, quando o Estádio Nacional e os quartéis lotavam de presos políticos. No comando, colocou um general, Manuel Contreras, a quem conhecia desde 1944, desde seu início como soldado chileno na Escola Militar e de quem fora instrutor. Em somente quatro anos, a *Dirección de Inteligencia Nacional* foi responsável pelo assassinato de 2.279 pessoas e o desaparecimento forçoso de outras 957.” Toda essa aparelhagem estratégica desse órgão de informação teve a sua principal razão de ser na luta pelo extermínio daquilo que os altos comandos do exército chamavam de ameaça marxista. Para tal fim, conta o *site* *Memoria Viva*, os agentes recrutados tiveram “carta branca” para sua atuação, suas operações de detenção, interrogação e tortura de suspeitos e acusados de envolvimento com algum tipo de ideologia de esquerda. O *site* encontra-se disponível em: <https://www.memoriaviva.com/criminales/organizaciones/DINA.htm>. Em 1977, a DINA foi desmontada oficialmente, mas substituída pela CNI (*Central Nacional de Informaciones*), a qual, grosso modo, teve as mesmas funções, os mesmos poderes, a mesma “carta branca” da sua predecessora. Há um documentário dirigido pela cineasta Lissette Orozco, *El pacto de Adriana*, no qual pode se ver a vida de uma dessas agentes envolvidas nos centros de informação e tortura da ditadura. É interessante o documentário não apenas como testemunho da época e dos horrores da ditadura militar, mas também como um reflexo e uma reflexão acerca da maneira com que muitas famílias se viram envolvidas e às vezes divididas por esses processos. Orozco é sobrinha de uma agente da DINA, secretária de Contreras, a qual, já no século XXI, foi processada pelos delitos cometidos. A narrativa de Orozco nos faz compreender o que para ela foi uma descoberta dolorosa: a sua amada tia era um dos algozes da ditadura. Orozco narra que, no início acreditou na inocência da tia, mas, ao se envolver na sua defesa, deparou-se cara a cara com a realidade. Um documentário que revela a carência de uma sociedade que se nega a assumir as suas dívidas com os pacificados de 1973, mas, também, com os “pacificados” de 1883. Para acessar o *site* oficial de *El pacto de Adriana*, o link: <https://elpactodeadriana.com/inicio/>.

Gana. Ainda que essa morenidade não tenha sido um obstáculo real para essas pessoas, a sua presença fica, sim, nomeada por apelidos tais como *el/la negro(a)*, ditos de forma “carinhosa”, ou descrições do tipo *piel mate, piel bronceada* etc. A história, a literatura e mais recentemente a publicidade e o jornalismo têm se encarregado, porém, de disseminar no inconsciente coletivo chileno a ideia de que “somos um país branco”. Os censos realizados pelo INE (Instituto Nacional de Estadísticas) não contemplam a categoria “raça” ou “cor da pele”³⁸⁸, dando-se por certo que pertencemos todos a um todo homogêneo, não mestiço, mas branco.

Vou escutando a minha voz trazer estas lembranças, estas vivências pessoais, enquanto ouço você falar a respeito da manipulação da história oficial chilena, cujo conteúdo denota, me diz você, “a intencionalidade daqueles que controlaram a ‘ideia’ de Chile”. As designações das batalhas em que os mapuche venceram os castelhanos, chamadas de “desastres” em vez de “vitórias” ou “triumfos”; a reclamação de respeito por parte do Estado para com as suas autoridades, enquanto tem se chamado a *machi*, uma das autoridades máximas do seu povo de “médicas ou curandeiras [que] levavam uma vida solitária e deixavam crescer o cabelo e as unhas. Hoje conhecidas com o nome de bruxas”, como dizia, me diz você, a história escrita por Walterio Millar. Assim, chegam as suas palavras ao lugar reservado para o povo chileno nessa história: o lugar de uma diferença também silenciada.

Enquanto isso, a participação do “povo” chileno se reduz, essencialmente, à página dedicada ao Roto?: “Erigiui-se na praça Yungay da nossa capital uma estátua ao roto chileno, o típico personagem representativo do nosso povo, de suas façanhas e de suas glórias”, diz.³⁸⁹

Nessa última passagem você fala ainda pela voz do historiador Walterio Millar. Contudo, o tratamento, ou a falta dele, dispensado aos chilenos de carne e osso, interlocutores preferenciais do seu *Recado*, não oferece maiores variações no conjunto da historiografia chilena. A maioria dos trabalhos reserva-lhe um lugar ao tratar da famosa batalha de Yungay, na guerra contra a Confederação Peruano-Boliviana, na primeira metade do século XIX, cujo triunfo, de alguma maneira, pode ter contribuído para a formação de uma ideia de nação entre as camadas mais baixas da sociedade majoritária. William Sater e Simon Collier (2018), na sua

³⁸⁸ Somente no Censo de população e vivienda aplicado no ano 2002, incorpora-se a categoria “etnias”, referida aos povos originários. “Todos pertencemos a uma determinada etnia”, me diz Elicura. No ano 2017 a categoria aparece, pela primeira vez, com o nome de “povos originários”. Informações de todos os censos, de 1918 a 2017, no link: <https://www.ine.cl/estadisticas/sociales/censos-de-poblacion-y-vivienda/poblacion-y-vivienda>.

³⁸⁹ “En tanto ¿la participación del «pueblo» chileno se reduce, en esencia, a la página dedicada al Roto?: «Se erigió en la plaza Yungay de nuestra capital una estatua al roto chileno, el típico personaje representativo de nuestro pueblo, de sus hazañas y de sus glorias», dice.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 63).

Historia de Chile: 1808-2017, referem-se à questão como um processo pelo qual, pouco a pouco, o povo chileno teria aceitado a ideia de uma guerra externa da qual deveria participar:

Ao parecer, a guerra tinha sido muito impopular no Chile nos seus incios. O recrutamento obrigatório dos soldados despertou muita animosidade. Inevitavelmente, a oposição tratou de capitalizar o descontento. O regime recorreu mais uma vez às faculdades extraordinárias, desta vez de natureza quase absoluta.³⁹⁰

Noto a referência assinalada de uma atitude não incomum de aplacar as manifestações populares por meio de “medidas extraordinárias”. As ações da oposição, por sua vez, não parecem estar centradas na satisfação das necessidades do povo, mas no aproveitar-se da situação de descontentamento para a obtenção do poder. O povo aparece apenas como um “assunto” sobre o qual se trata, sem protagonismo nem faculdade de decisão. Entretanto, o descontentamento se transforma, segundo os historiadores, com o resultado vitorioso da guerra, o qual teria consolidado o sentimento de nacionalidade e de identificação com a pátria chilena:

Parece provável que a guerra contribuisse a consolidar o crescente sentido de nacionalidade chilena; ainda que isto seja algo difícil de ser avaliado. Sem dúvida, a vitória deu a muitos chilenos comuns, especialmente nas cidades, a possibilidade de respirar o embriagador ar da euforia patriótica.³⁹¹

Essa alegria devo entendê-la como um sentimento experimentado de forma efêmera, se levarem-se em conta os escassos testemunhos que falam de um reconhecimento da participação do povo nesse conflito bélico. Um sentimento ressuscitado, talvez, a cada ano, nas datas comemorativas das festas nacionais de setembro. Nos primeiros anos após a batalha de Yungay, que consolidou o triunfo do Chile na guerra contra o Peru e a Bolívia, festejava-se a cada 20 de janeiro, em todo o país, a “façanha”. A famosa *Canción de Yungay*, que um dia eu tive de aprender a cantar nos bancos escolares, era tida, inclusive como o segundo hino nacional. A vivência de um sentimento colocado em destaque em um primeiro momento, sem maiores reflexões críticas, para logo ir-se apagando no discurso sobre a formação da nação. A ausência de discussão que impede ver aquilo que se repetiria décadas mais tarde na outra guerra contra o Peru e a Bolívia e que a escritora Diamela Eltit viria afirmar mais de um século depois:

³⁹⁰ “Al parecer, la guerra había sido muy impopular en Chile en sus incios. El reclutamiento obligatorio de los soldados despertó mucha animosidad. Inevitablemente, la oposición trató de capitalizar el descontento. El régimen recurrió una vez más a las facultades extraordinarias, esta vez de naturaleza casi absoluta, medidas que reflejaban la vehemencia del carácter de Portales, así como el peligro de las conspiraciones.” (SATER e COLLIER, 2018, s/p).

³⁹¹ “Parece probable que la guerra contribuyera a consolidar el creciente sentido de nacionalidad chilena; aunque esto es algo difícil de evaluar. Sin duda, la victoria dio a muchos chilenos comunes, especialmente en las ciudades, la posibilidad de respirar el embriagador aire de la euforia patriótica.” (SATER e COLLIER, 2018, s/p).

O *roto*³⁹² chileno corresponde também à imagem heroica da guerra do fim do mundo, a Guerra do Pacífico, na qual o valente *roto* nacional consagrou-se como carne de todos os canhões.³⁹³

A avaliação de Eltit a respeito da situação, do olhar que sobre o homem e a mulher do povo faz-se no país, entre os membros da parte mais favorecida da sociedade hegemônica e inclusive nas incipientes classes médias, é clara quanto à carga de desconhecimento e preconceito do qual é alvo. Uma figura que, igualmente ao povo Mapuche e aos povos originários, oscila de um estereótipo a outro:

O *roto* transformou-se em ícone popular de grande envergadura. Se por um lado se enaltece o seu valor patriótico, por outro é desprezado: não temos de esquecer que *roto* e *rotería*³⁹⁴ aludem a espaços de inferioridade, de uma lesão social irreparável que marca a linha entre o baixo e o alto, entre o impuro e a pureza.³⁹⁵

Parece tratar-se de uma estratificação que vai ficando cada vez mais claramente desenhada a partir da segunda metade do XIX, quando o Chile começa a ganhar ares de país em crescimento. Todo o processo de desenvolvimento foi, sem dúvida, alavancado pela conjuntura internacional. “É razoável localizar o começo da história econômica moderna no Chile em meados do século XIX, quando o país sofreu o impacto da expansão da economia atlântica na forma de um boom da demanda por cereais e cobre”, me diz Javier Rodríguez

³⁹² *Roto* é o nome que se dá em quase todo o território nacional ao sujeito que pertence ao segmento menos favorecido do tecido social urbano. Esse nome, sinônimo do participio passado do verbo “romper”, tem a sua origem ainda desconhecida. Provavelmente aludiria, segundo a maioria dos poucos estudos que a ele se dedicam, à característica relacionada às vestimentas andrajosas, esfarrapadas com as quais amiúde era visto. Desde a época do retorno de Diego de Almagro ao Peru, contam alguns, viria este nome-apelido. Almagro, o primeiro castelhano a organizar uma expedição às terras do sul do Peru, teria regressado sem ouro e no comando de um exército em farrapos. Daí viria, então, o nome de “os rotos do Chile”, para referir-se aos homens que o acompanharam. A partir do século XX, o nome passa a ser mais abertamente usado em tom pejorativo. Mas, tudo indica que esse olhar finca raízes muito antes.

³⁹³ “El roto chileno corresponde también a la imagen heroica de la guerra del fin del mundo, la Guerra del Pacífico, donde el valiente roto nacional se consagró como carne de todos los cañones” (Eltit 1996: 23, apud TALA RUÍZ, 2011, p. 125, grifos nossos).

³⁹⁴ Como dito na nota 392, a palavra “roto” como qualificativo pode ser usada em tom pejorativo. E qualquer um, independentemente da sua posição na hierarquia social, pode ser alvo dessa avaliação, frequentemente ligada a maneiras consideradas de baixo calão, ou à falta de educação, de polimento social. Por extensão, a palavra *rotería* vem a ser o qualificativo dado às ações denotativas dessa qualidade: um ato que não se enquadre dentro das normas sociais de comportamento. Porém, no Chile essas normas costumam ser muito específicas e diferenciadas em relação ao que tenho visto em outros lugares onde morei, como o Brasil, a Bahia e a Espanha, Valencia. Embora possa ser usado por qualquer pessoa, a classe alta domina certos códigos antigamente muito mais herméticos do que hoje, os quais servem para “diferenciar”, “avaliar” quem é de quem não é *roto*. Todo um jogo, como visto, cujo principal objetivo é o de se distinguir daqueles que não passariam “pelo teste”. Mecanismos de longa data social, os quais parecem hoje estar, de alguma maneira, diminuindo o seu poder discursivo entre os segmentos mais jovens. No entanto, ainda me sinto cético quanto à esperança de ver em curto prazo essas práticas totalmente desaparecidas.

³⁹⁵ “El roto pasó a convertirse en un ícono popular de gran envergadura. Si por un lado se ensalza su valor patriótico, por otro se le desprecia: no hay que olvidar que ‘roto’ y ‘rotería’ aluden a espacios de inferioridad, de una lesión social irreparable que marca la línea entre lo bajo y lo alto, entre lo impuro y la pureza.” (Eltit: 1996, apud TALA RUÍZ, 2011, p. 127, primeiro grifo nosso).

Weber (2018, s/p). Vale a minha lembrança de que a demanda por cereais aumenta na época por conta do incremento ostensivo das atividades mineradoras tanto na Austrália quanto na Califórnia. Vale, também, a minha lembrança de que foi essa expansão dos mercados internacionais um dos fatores que impulsionaram o avanço no Wallmapu por parte do exército chileno. Confirmavam-se, assim, as palavras escutadas pelo *lonko* Mañil Wenu, quando vieram as lutas pela Independência:

Chegou a guerra do rei com os chilenos. Mangin se posicionou do lado do rei. Tinha amizade com os *lenguaraces*³⁹⁶, os comissários e os padres. Todos lhe diziam: “O rei é melhor; tem muitas terras. Os chilenos são pobres; vão roubar as tuas”.³⁹⁷

As palavras recolhidas por Manquilef e Guevara (1913) de duas testemunhas³⁹⁸, “têm ficado vertidas na memória oral mapuche e, de modo figurativo, expressam uma grande verdade histórica que, por mais que se pretenda sofisticar com eufemismos, não pode ser eludida”, me diz José Bengoa (1996, p. 141). Assim, a prosperidade experimentada pelo Chile a partir da segunda metade do século XIX diz, em parte, relação com a anexação das terras usurpadas do Wallmapu. Um fato que a oligarquia chilena foi relegando, por meio de discursos silenciadores, na gaveta do esquecimento e da negação.

Mas a prosperidade não alcança todas as camadas do tecido social. A literatura chilena retrata desde os alvares do século XX a continuidade e acentuação da defasagem em que viviam, e de muitas maneiras ainda vivem, os grupos sociais.

O narrador do romance crônica de Joaquín Edwards Bello, *El roto, novela chilena*³⁹⁹, descreve de forma naturalista:

³⁹⁶ *Lenguaraz* é nome com o qual eram conhecidos os indivíduos que oficiavam como intérpretes entre castelhanos e mapuche. Tratava-se, geralmente, de mestiços ou de sujeitos que tinham tido contato com os mapuche ou os castelhanos, respectivamente, e que, portanto, dominavam os dois idiomas. Ainda no século XIX, junto ao passaporte expedido pelas autoridades chilenas do qual falo na Saudação desta tese, era fundamental, para quem quisesse se internar no Wallmapu, contar com os serviços de um *lenguaraz*. Esse tipo de intérpretes, com funções muito similares, está também presente na história do Brasil, onde eram chamados de “línguas”.

³⁹⁷ “Llegó la guerra del rei con los chilenos. / Mangin se puso del lado del rei. / Tenia amistad con los lenguaraces, los comisarios i los padres. / Todos les decían: “El rei es mejor; tiene muchas tierras. Los chilenos son pobres; te robarán las tuyas”.” (MANQUILEF e GUEVARA, 1913, p. 65).

³⁹⁸ Juan Calfucurá, conhecido *lonko* das Salinas hoje argentinas, e Jose Manuel Zúñiga, mapuche mestiço que se desempenhou muito tempo como tradutor, *lenguaraz*, do *lonko* Quilapán (MANQUILEF e GUEVARA, 1913).

³⁹⁹ Escrita por Joaquín Edwards Bello, foi publicada pela primeira vez em 1920. “Romance moderno que representa de forma vivaz os setores marginalizados do Santiago dos alvares do século XX, cujos protagonistas são os operários, mulheres e marginais que giravam em torno aos prostíbulos da Estação Central. De estilo naturalista, este romance é um documento da realidade social, seus respectivos ambientes e tipos humanos, sem romantismos, concessões nem aparências, o qual converteu o autor em alvo de críticas e reprimendas. Sua descrição honesta do baixo povo chileno -fruto da observação e ‘compaixão humana’, como ele mesmo confessasse- esboçava subrepticiamente uma crítica moralista da crueldade nacional, que gostava de ocultar as paupérrimas condições dos *rotos*.”. Fragmento retirado do site *Memoria Chilena*, da Biblioteca Nacional do Chile. Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-93408.html>.

É como uma cascarinha de casas de tabique, um bastidor que continua um pouco menos cínico pela Alameda, escondendo a ignomínia dos cortiços podres e os prostíbulos que estão por detrás, a dois passos, e que todos parecem ignorar. A parte nova e a velha se diferenciam entre si de maneira cortante e simbólica, como o *roto* e o *futre*⁴⁰⁰, a *leva* e o *poncho*⁴⁰¹, esse enlace e acomodação fenomenal que constitui a sociedade chilena.⁴⁰²

La bandera Mapuche y la batalla por los símbolos

7 de novembro de 2019

O historiador mapuche Fernando Pairican afirma em *Mapuexpress*

“Na década de 1990, ser mapuche ainda implicava em estar submetido a um nível de violência social e simbólica sob a categoria racial de índio. No entanto, a partir dos protestos sociais de 1997, que sacudiram o governo de Eduardo Frei, isso começou a mudar.

Mobilizaram-se os mineiros do carvão, os trabalhadores portuários, os estudantes. O movimento mapuche foi protagonista desses protestos, pois Frei tomara a decisão de construir a Barragem Hidroelétrica de Ralco, que modificava o território *pewenche*.

Foi evidente que a partir do ano 2011, junto aos guarda-chuvas dos estudantes também destacava a bandeira mapuche. Talvez porque exista um reconhecimento a uma história negada, perseguida, mas que tem conseguido resistir o aparato do Estado que tem tentado desarticular o movimento de maneira persistente.

O que vê a sociedade chilena nela? A *Wenüfoye* tem se convertido no principal emblema do gérmen de uma nova sociedade que claramente nasceu e luta por democratizar o cenário político, pedindo a essa classe política que se arrasta desde a década de 1970, que se afaste e permita avançar um Chile pelo menos plurinacional.”

Fonte disponível em: <https://www.mapuexpress.org/2019/11/07/la-bandera-mapuche-y-la-batalla-por-los-simbolos/>.

Certamente, não creio que defenda o historiador a substituição da bandeira ou dos símbolos do Estado chileno pela bandeira mapuche, mas sim a ideia de pensarmos na força de significação que a luta histórica mapuche tem ido tomando até os dias de hoje, dias em que a grande mobilização chilena e mapuche aguarda a pandemia passar, para retomar a luta trazida pelo estalido social de outubro de 2019.

⁴⁰⁰ Nessa passagem, Edwards Bello joga com pares contrários, para retratar uma conhecida frase chilena: “juntos, mas não misturados”. Convivem na cidade todas as classes, mas não se mesclam entre elas; apenas se relacionam pelas necessidades do cotidiano. Então, no par *roto-futre* são antônimos o anteriormente explicado *roto* com o tipo “chique” (*futre*).

⁴⁰¹ Temos aqui o outro par, no qual entram as vestimentas de cada um: a *leva*, uma espécie de jaleco de tecido fino usado pelos homens das classes dominantes, e o *poncho*, prenda de tecido rústico com um orifício no centro, característica do homem do baixo povo.

⁴⁰² “Es como una cascarita de casas de tabique, una bambalina que continúa poco menos cínica por la Alameda, tapando la ignominia de los conventillos podridos y los prostíbulos que están detrás, a dos pasos, y que todos parecen ignorar. La parte nueva y la vieja se diferencian entre sí de manera cortante y simbólica, como el roto y el futre, la leva y el poncho, ese maridaje fenomenal que constituye la sociedad chilena.” (EDWARDS BELLO, 2019, s/p).

Refere-se o narrador às construções que vão surgindo ao redor da recém-edificada Estação Central, e que vão, espontaneamente, configurando um bairro que mais tarde viria a ser conhecido com o nome de Matucana, na região poente da capital. Passa-se a ideia de que os prédios vão melhorando de condição à medida que vão subindo em direção à cordilheira⁴⁰³. Mas o tipo físico descrito pelo narrador construído por Edwards Bello dista muito da crença ferrenha na raça homoganeamente branca:

As pessoas têm um tipo distintivo, característico; gente robusta e rude como a pimenta verde e a cebola crua. Com a pele queimada pelo sol que preside as festas do bom *chacolí*⁴⁰⁴, do delicioso *mote*⁴⁰⁵ e da fruta saborosa. Os moços, como se fossem de bronze, as fisionomias robustas e belígeras, as extremidades curtas e roliças, têm mais de Arauco que da Espanha; as garotas, de grandes olhos bovinos, passivos e sensuais, com o cabelo cheio e brilhante reduzindo a testa, completam esse quadro vigoroso de cidade hispano-americana pura, fechada à imigração internacional.⁴⁰⁶

⁴⁰³ Há um fenômeno na história da cidade de Santiago do Chile relacionado ao deslocamento das classes alta e média, as quais vão, a partir de determinado momento, e paulatinamente, abandonando a moradia no centro da capital. O movimento, característico das metrópoles latino-americanas em geral, faz-se na maior parte das vezes em direção à cordilheira, a região leste da cidade. Devido a essa aproximação com as ladeiras das montanhas, esses novos espaços de moradia começam a ser chamados de “bairros altos”. A ligação entre a topografia e a solvência econômica fica evidente. Sobre o fenômeno, tratam Sater e Collier (2018): “Em algum momento de finais da década de 1930, o Chile atravessou a fronteira da transformação em uma nação eminentemente urbana, com a maior parte da sua população radicada em cidades de mais de 20 mil habitantes. A população de Santiago aumentava vertiginosamente: de aproximadamente meio milhão na década de 1920 a mais de 2 milhões no início da década de 1960. Depois da década de 1920, quanto ao território, a capital estendeu-se muito além do seu núcleo histórico colonial e suas limitadas ampliações do século XIX [...]. Nesse momento, as classes alta e média tinham começado a abandonar progressivamente suas residências tradicionais no centro e se realocavam nos bairros cada vez maiores da região oriental (“o bairro alto”), que agora avançava impunemente em direção à cordilheira.” (SATER e COLLIER, 2018, s/p). O fenômeno se dá em concomitância ao deslocamento das classes operárias em direções diferentes, muitas vezes opostas. Inicia-se o fim da “convivência”, do enlace e acomodação retratados por Edwards Bello no seu romance; esse convívio, ainda que diferenciado socialmente, compartilhado no espaço público. A visibilização da histórica separação entre as classes. “Simultaneamente surgiram outros bairros mais modestos ao norte do rio Mapocho, enquanto a parte sul da metrópole converteu-se predominantemente (ainda que nunca de forma absoluta) em uma área da classe trabalhadora. Se antes a distribuição das classes sociais na cidade fora bastante discreta, agora começavam a se isolar umas das outras em comunas separadas.” (SATER e COLLIER, 2018, s/p).

⁴⁰⁴ Tipo de vinho muito difundido entre as classes populares, principalmente entre os séculos XVIII e XIX. De igual nome ao famoso vinho do País Vasco, não se trata, no entanto, da mesma uva. “El chacolí es un vino típico de la vitivinicultura popular de Chile, [...]. Se trata de una bebida de singular tradición, ampliamente difundida en las masas populares, sobre todo en las celebraciones de fin de cosecha, carnaval y fiestas patrias. Para muchos chilenos, esta bebida es parte importante de su vida social y de su identidad cultural.”. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-34292015000300014.

⁴⁰⁵ Trigo previamente submetido a um processo de cozimento e posterior desidratação. Para seu consumo deve acrescentar-se apenas água. No Chile é muito popular e difundida entre todos os grupos sociais a bebida chamada *mote con huesillos*, que é mote com pêssegos desidratados, caldo do cozimento dos pêssegos e um pouco de açúcar.

⁴⁰⁶ “La gente tiene un sello propio, característico; es recia y áspera como el ají verde y la cebolla cruda; con la piel tostada por el sol que preside las fiestas del buen chacolí, del rico mote y la fruta sabrosa. Los mocetones, como de bronce, las fisionomías rotundas y belígeras, las extremidades cortas y rollizas, tienen más de Arauco que de España; las muchachas, de grandes ojos bovinos, pasivos y sensuales, con el cabello espeso y cabrilleante reduciendo la frente, completan ese cuadro vigoroso de ciudad hispanoamericana pura, cerrada a la inmigración internacional.” (EDWARDS BELLO, 2019, s/p).

A associação que o narrador faz do tipo físico do chileno que perambula pelas ruas do bairro popular do início do século XX aproxima-se muito da ideia que minhas retinas guardam acerca do chileno médio que observo desde pequeno e que volto a notar toda vez que, de visita ao país, me deixo levar pelas ruas do centro da capital, os calçadões pelos quais avançam sempre apressados homens e mulheres, ocupados com a diária labuta da sobrevivência, do cotidiano ganhar o pão. Não diria eu uma aparência, como diz a voz do narrador, mais próxima do mapuche que do castelhano, mas sim uma fisionomia na qual prevalecem ambos os traços, ou muitos traços, se pensarmos tanto no mapuche quanto no próprio espanhol como tipos não homogêneos⁴⁰⁷. Ouço de você a voz do professor Pedro Godoy (2008) a respeito do prevaecimento, contra toda crença disseminada pelo discurso imperante, da mestiçagem no Chile e vou em busca de mais afirmações a respeito. Encontro explicações dadas pelo próprio Godoy, no seu livro *Bicentenario e Identidad*, publicado por ocasião dos 200 anos da Independência do Chile:

A mestiçagem fundacional é ignorada, não se dá à sua transcendência o devido destaque ou ela é simplesmente criticada, repreendida. A chilenidade teria brotado – como se fosse um milagre– com a Independência. Somente, a partir desse momento, se produziria o alumbramento. Erro: em 2010, comemora-se o primeiro sintoma emancipatório e não supõe a fundação do Chile nem tampouco a sua Independência.⁴⁰⁸

Para Godoy (2008), compreendo eu, o processo de formação da chilenidade, mestiça, teria se iniciado no momento do primeiro contato entre indígenas e castelhanos. Dois seriam os fatores, para Foerster (1991), fundamentais para entender o processo nos termos por ele sintetizados no título do artigo em que discute a questão: “Temor e tremor frente ao índio roto”. Por um lado, a conhecida mestiçagem, ocorrida em toda América Latina, produto da tomada

⁴⁰⁷ A minha vivência na cidade de Valencia, Espanha, tem me permitido a observação da heterogeneidade presente na fisionomia dos espanhóis. É certo que hoje em dia as muitas migrações, tanto de africanos e asiáticos quanto de europeus de outros países e latino-americanos, têm dado às cidades espanholas uma feição cada dia mais “cosmopolita”, no sentido do novo cosmopolitismo ao qual se refere Sanchez (2014), trazendo a ideia de Breckenridge e Pollock. “O cosmopolitismo do nosso tempo não floresce das ‘virtudes’ com letra maiúscula da racionalidade, do universalismo e do progresso; e não encarna o mito arcaico da nação na figura do cidadão do mundo. Os cosmopolitas de hoje são amiúde as vítimas da modernidade, fracassados pela próspera mobilidade do capitalismo, e privados por esses privilégios e costumes da possibilidade de pertencer a uma nação. Os refugiados, o povo da diáspora, os migrantes e exilados representam o espírito de uma comunidade cosmo-política” (BRECKENRIDGE e POLLOCK apud SANCHEZ, 2014, p. 30). Apesar dessa verdade, a qual também percebo no meu dia a dia nesta cidade, vejo, de igual forma, que o espanhol e a espanhola não se enquadram dentro de um tipo físico definido. Como assinala o professor Godoy (2008), a Espanha se constitui um país, um território unificado, após passar, durante séculos, por variadas ocupações de diversos povos como os mouros, os romanos, os iberos etc.

⁴⁰⁸ “El mestizaje fundacional se ignora, no se magnifica su transcendencia o se vapulea. La chilenidad habría brotado –como por milagro– con la Independencia. Sólo a partir de ese momento, se produciría el alumbramiento. Error: el 2010 se conmemora el primer síntoma emancipatorio y no supone la fundación de Chile ni tampoco su Independencia.” (GODOY e GALARCE, 2008, p. 19).

por parte dos castelhanos e portugueses de mulheres indígenas. Mas, por outro lado, no Chile, o processo teve a sua outra cara, o reverso da moeda, não como fatos isolados dentro de uma dinâmica de mestiçagem baseada nos termos antes tratados. No Chile, afirma Foerster (1991), o processo de mestiçagem ocorreu em ambos os sentidos, no qual os homens tanto espanhóis quanto mapuche são atores principais de um intercâmbio e as mulheres, o seu conteúdo.

O concreto no caso chileno foi a sua extensão, a quantidade dessas relações em ambas as direções. Em outros lugares da América Latina o processo foi unidirecional [...]. Mas também esse processo envolve um paradoxo. Enquanto as relações dos espanhóis com as mapuche passam despercebidas, possivelmente pela sua “normalidade”, as relações de mapuche com espanholas são percebidas como anormalidade.⁴⁰⁹

Daí que, ao ouvir você falar sobre a escassa importância outorgada ao *roto* chileno na história oficial, pense eu nessa diferença silenciada como produto de um desejo de apagar todo vestígio da relação que nos une, mapuche e chilenos, enquanto sociedade, de forma, diria eu, quase umbilical, atávica. Foerster (1991) coloca como ponto de partida do processo já o primeiro grande levantamento acontecido entre os anos 1598 e 1602, apenas meio século após o primeiro contato entre os dois povos. Assim, embora o *roto*, que é o mestiço personificado, nasça enquanto imagem construída, pensada, discursada, com o nascimento da República, “a sua força simbólica, a sua potência, vem do fato de ter sido ele o substituto, temporal e espacial, do índio” (FOERSTER, 1991, p. 39). Por isso torna-se ele um fantasma nem sempre desejável.

Mas os gestos da “vida comum” costumam resistir a qualquer discurso. Assim, encontro eu entre a proso-grafia das suas palavras ditas no *Recado*, além da imagem já trazida do acordeão que teima em falar por si mesmo, independente da sua vontade, outros gestos que acompanham o seu relato, que me fazem pensar nessa relação silenciada, que pode fazer possível um entendimento entre mapuche e chilenos, entre você e mim. São gestos do cotidiano, talvez sem importância, poderão dizer alguns. Resisto, no entanto, a vê-los como simples produtos das relações de fronteiras. Os costumes adquiridos nos processos sociais vão se aderindo à pele dos sujeitos, de forma a dar contornos, também, às suas personalidades, suas visões de mundo, suas limitações e a seus sonhos.

Ao narrar o encontro que você teve com o *lonko* Pascual Pichun, da comunidade de Temulemu, você relata não tê-lo encontrado logo na sua casa, pois havia ido ele ajudar a *machi*

⁴⁰⁹ “Lo concreto en el caso chileno fue la extensión, la cantidad de esas relaciones en ambas direcciones. En otros lugares de América Latina la dirección fue unidireccional [...]. Pero también hay una paradoja en ese concreto. Mientras las relaciones de los españoles con las mapuches pasan desapercibidas, posiblemente por su ‘normalidad’, las relaciones de los mapuches con las españolas resultan percibidas como anormalidad.” (FOERSTER, 1991, p. 39).

Maria Ancamilla, da comunidade vizinha de El Pantano, na celebração de um *Ñeikurewen*, a cerimônia de renovação, de reforço, da sabedoria e dos poderes do *Rewe* (lugar da pureza). O *lonko* Pichun pede, me conta você, que o levem de volta a sua comunidade. O relato do trajeto de caminhonete até Temulemu é aquele no qual você traz a imagem do *kultrun* e do acordeão, revezando-se na produção de sons, “por conta própria”. E ao chegar ao destino, você narra:

Chegamos. Faz frio. O *Lonko* convida-nos a entrar na sua casa. Sua mulher convida-nos a compartilhar um prato de sopa e pão recém-saído do forno. *Mateamos*.⁴¹⁰

Embora essa bebida, o chimarrão, seja um legado das culturas indígenas no sul do Aya-Yala⁴¹¹, a sua imagem circulando na roda dos comensais após a refeição não é alheia aos habitantes das cidades mais interioranas do Chile. Poderia eu pensar que se trate talvez de um costume adquirido e mantido principalmente na zona sul do país, no Wallmapu. Contudo, o costume, apesar da força que ganha o chá como bebida muito disseminada entre os chilenos, por influência da moda trazida da Inglaterra no início do século XX, ainda pode se ver em todo o território nacional. “O chimarrão é expressão da mestiçagem”, me diz o professor Pedro Godoy (2008).

A chilenidade rural –de Coquimbo a Magallanes– *matea*. A cidade se ajoelha –ao iniciar-se o século XX– perante a moda, retrocede a tradição e se impõe o chá. [...]. Durante a colônia –nem mais nem menos do que três séculos– bebe-se chimarrão no Chile. No Valle del Elqui, segundo um testemunho fotográfico [...] aparece Gabriela Mistral compartilhando-o com as suas amigas de infância em uma cuia de prata com suportes unidos a um pequeno pires.⁴¹²

A hospitalidade contida no gesto que você narra do convite da mulher do *lonko* Pichun para compartilhar o que há para ser oferecido é também característica estendida entre a população rural chilena, registrada nos testemunhos de viajantes estrangeiros que, querendo internar-se no Wallmapu, tiveram de passar, primeiro, pelas áreas do Chile rural sulista da época. Edmond Smith conta acerca da sua rápida passagem pelo povoado de Rere, aonde se dirigira por motivo da encomenda de entregar uma carta a uma senhora da localidade:

Passamos várias horas vagando entre os morros até finalmente encontrarmos um caminho que nos conduziu ao povoadozinho de Rere. Levava eu uma carta para uma

⁴¹⁰ “Llegamos. Hace frío. El *Lonko* nos invita a entrar en su casa. su mujer nos invita a compartir un plato de sopa y pan recién salido del horno. *Mateamos*.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 141).

⁴¹¹ Caigangue, Guarani, Aymara e Quechua, principalmente.

⁴¹² “La chilenidad rural –de Coquimbo a Magallanes– *matea*. La ciudad se arrodilla –al iniciarse el XX– ante la moda, retrocede la tradición y se impone el té. [...]. Durante la colonia –nada menos que tres siglos– se bebe mate en Chile. En el Valle del Elqui, según testimonio fotográfico [...], aparece Gabriela Mistral compartiéndolo con sus amigas de infancia en vasija de plata con soportes que se unen a un platillo.” (GODOY e GALARCE, 2008, p. 96-97).

senhora dessa localidade. Convidou-nos ela para ficarmos até o dia seguinte, oferecendo-nos essa franca hospitalidade com a qual pode contar no Chile qualquer forasteiro bem recomendado.⁴¹³

O próprio Smith refere-se, por outro lado, em diversos momentos do seu relato ao hábito da bebida do chimarrão. Em uma ocasião, ao narrar o sentimento de espera que ele e um colega que encontrara pelo caminho tiveram enquanto aguardavam, na varanda de uma casa, para serem recebidos pelo padre de uma pequena localidade mais ao norte, Smith conta:

As damas olharam-nos durante um tempinho, fizeram algumas observações sobre o mau tempo, esgotaram todas as perguntas despertadas pela sua curiosidade e então retiraram-se alegremente ao salão para reassumirem as suas danças. Do mesmo cômodo vinham o aroma do açúcar queimado, o borbulhar da chaleira fervendo e outros sinais inequívocos de que o chimarrão estava exercendo sua influência habitual.⁴¹⁴

A influência parece ter-se fincado nas áreas mais distantes dos grandes centros urbanos, áreas nas quais pode permanecer, oculta aos nossos olhos citadinos, grande parte da chilenidade profunda e morena da qual você me fala no *Recado*. Gestos que parecem desmentir, de alguma maneira, o discurso propagado do chileno também beligerante, do chileno classista e discriminador. Mas, em algum lugar, entre a *mapu* e a *waria*, entre o campo e a cidade, *Treng-Treng* ainda luta com *Kai-Kai*:

⁴¹³ “Pasamos varias horas vagando entre los cerros y por fin dimos con un camino que nos condujo al pueblecito de Rere, donde llegamos en la tarde. Llevaba una carta para una señora de esta localidad. Nos invitó a quedarnos hasta el día siguiente y nos extendió esa franca hospitalidad con que puede contar en Chile, todo forastero bien recomendado.” (SMITH, 1914, p. 238-239).

⁴¹⁴ “Las damas nos miraron por algún rato, hicieron algunas observaciones sobre el mal tiempo, agotaron todas las preguntas a que las obligaba su curiosidad y entonces se retiraron alegremente al salón para reasumir sus bailes. De la misma pieza también venían el olor de azúcar quemada, el ronquido de una tetera hirviendo y otras muestras inequívocas de que el mate estaba ejerciendo su influencia habitual.” (SMITH, 1914, p. 32).

Falo pela minha diferença
 Calfuqueo⁴¹⁵
 O estuprador é você
 Lemebel⁴¹⁶
 Lastesis⁴¹⁷
 (silêncios)

M
 í
 n
 i
 m
 o

C
 o
 m
 u
 m

D
 e
 n
 o
 m
 i
 n
 a
 d
 o
 r

Quanto haveremos ainda de andar? A pergunta martela enquanto ouço você falar, ao ritmo da nossa conversação e vou, buscando nos meus antigos, nos *adelantados* e *adelantadas* que me precederam, nas histórias ouvidas da minha gente chilena, possibilidades de reflexão, brechas por onde deixar “o novo se renovar”, dar um passo de galo e sonhar. Para sonharmos juntos, ainda que nem sempre possamos estar reunidos, como me propõe você.

A tarefa, entendo ao ouvir você, passa pelo acionar de movimentos que pressionem na busca por um país, um mundo menos centralizado, no qual os povos possam gozar de graus crescentes de autonomia. “Todos nós temos algo de nativos. Por isso, podemos buscar nossos alter-nativos”, me diz você. Buscar nas formas, nos gestos, nos modos de fazer que um dia permearam a vida também da nossa gente chilena, latino-americana, humana, renovados usos

⁴¹⁵ Sebastián Calfuqueo. Artista visual mapuche. Para ver detalhes de sua obra *Mínimo Común Denominador*, acessar: <https://sebastiancalfuqueo.com/2015/02/11/minimo-comun-denominador/>.

⁴¹⁶ Pedro Lemebel. Escritor, cronista, artista plástico e *performer* chileno. Para leitura do seu manifesto *Hablo por mi diferencia*, em português, acessar: <https://www.escritas.org/pt/t/47938/manifeso-falo-por-minha-diferenca>.

⁴¹⁷ Lastesis. Coletivo feminista da cidade de Valparaíso, Chile. Para ver a sua *performance Un violador en tu camino*, legendada em português, acessar: <https://www.youtube.com/watch?v=FCQIQ3kNIHs>.

e costumes, conectados conosco. A tarefa não se vislumbra fácil e sinto-me, a verdade seja dita, cético perante as notícias que me chegam diariamente, diante do que vejo no meu perambular pelas ruas das cidades. Mas escuto de você a reflexão necessária, para pensarmos em caminhos iniciais dessa retomada da nossa história de fronteiras: uma história nem sempre mal vivida, mas amiúde mal contada.

Como instância indispensável para começar a nos reconhecer, conhecer nossos pensamentos e sonhos –chilenos/chilenas e originários advoguemos juntos por uma mudança da atual política de regionalização centralizada (incluídas as modificações geopolíticas pertinentes) por um “Chile: País de Regiões Autônomas”.⁴¹⁸

Quatro são os aspectos relacionados com a identidade, escuto você dizer. O resgate do território, a sua administração autônoma, dentro ou ao redor da esfera do Estado maior, soma-se, assim, à renovação da língua, à retomada da construção das memórias do futuro, uma história revisitada, e à atualização permanente da cultura. No entanto, reflito e sinto-me cético ao escutar você dizer: “a tarefa consiste em conhecer o que nos foi destinado porque conhecer é a única possibilidade de amar-se”. A dúvida não pode traduzir-se, no entanto, em derrotismo. Por isso, teimo, “não desista”, me diz Benedetti. Continuo a escutar suas palavras.

Vejo a chilenidade profunda com uma tarefa ainda pendente: assumir a sua formosa morenidade. Amar as vertentes e os rios que fluem sob a muralha que esses outros “chilenos” construíram para que não nos vissem, para que não dialogássemos. Parece-me que a nossa tarefa comum e urgente hoje consiste em derrubar essa muralha para habitar finalmente –em um Chile de Regiões Autônomas– o nosso largo e maravilhoso jardim da diversidade.⁴¹⁹

A muralha é forte e tem, como dito pelo professor Godoy, por Valdivieso e outros, uma longa história de enraizamento social. Uma muralha cujos tijolos têm sido fabricados com o amálgama de “conceitos unívocos que as elites dominantes têm imposto, e que continuam quase intocáveis: desenvolvimento contra a natureza; legalidade que desconhece a legitimidade; saúde que não considera o espírito; história única, sem mães da “pátria”, apenas com “pais da pátria”; educação alienada (centrada antes em Europa e hoje nos Estados Unidos); informação eminentemente branqueadora”, está me dizendo você.

⁴¹⁸ “Como instancia insoslayable para comenzar a reconocernos, a conocer nuestros pensamientos y sueños –chilenos/chilenas y originarios aboguemos juntos por un cambio de la actual política de regionalización centralizada (incluidas las modificaciones geopolíticas pertinentes) por un «Chile: País de Regiones Autônomas.»” (CHIHUAILAF, 2015, p. 216).

⁴¹⁹ “Vejo a la chilenidad profunda con una tarea aún pendiente: asumir su hermosa morenidad. Amar las vertientes y los ríos que fluyen bajo la muralla que esos otros «chilenos» construyeron para que no nos vieran, para que no dialogáramos. Me parece que nuestra tarea común y urgente hoy es derrubar esa muralla para habitar por fin –en un Chile de Regiones Autônomas– nuestro ancho y maravilloso jardín de la diversidad.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 220).

Uma história em que tem imperado um sistema de distribuição desigual. Oscilando a maior parte do tempo para cima, e em outros momentos um pouco para baixo, a desigualdade é marca da nossa engrenagem social⁴²⁰. Mas, ao escutar as suas palavras, posso compreender que aquilo que tem sido no mais das vezes visto como um fenômeno econômico e social, tem, de uma forma mais solapada ainda, o seu lado racial. Começar pelo olhar de cada um para si é, repito, uma tarefa difícil, porém sempre possível de se sonhar. O sonho a perseguir. Engrossar a reunião dos *adelantados e adelantadas*.

Porém, em que pese não ter o seu *Recado* como interlocutor preferencial o Estado, apesar de entender que parece não ser mais uma possibilidade o diálogo nos termos por ele propostos, não poderemos, compreendo, pois preciso compreender, desvencilharmo-nos totalmente dele. A autonomia, o sonho do jardim da diversidade, o sonho de um país de regiões autônomas, o sonho da reconstrução das memórias futuras dos nossos povos, ainda passam, e por muito tempo ainda passarão, pela ação do Estado. A ação reguladora das decisões macro, a ação distribuidora das fontes de manutenção das economias em escala que abrange todo o território nacional. “A questão é social, histórica, cultural, mas passa também, e primeiro, pela solução da questão econômica”, ouço você me dizer. Deve, portanto, construir-se passo a passo, com o objetivo de garantir, primeiro, as condições materiais para sua existência e exercício. Encontrar nessa morenidade a força para sonharmos e construirmos o sonho. Concretizarmos as memórias futuras.

Dessa maneira, também na proso-grafia do seu *Recado*, vou encontrando e me encontrando com a minha história, com possíveis canais de reconstrução das memórias, que no futuro, haverão de ser a lembrança da chegada das nossas diferenças antanho silenciadas.

⁴²⁰ “Em meados de século XIX, quando se inicia a história econômica contemporânea do Chile, se produz um incremento da concentração da renda. [...]. Do ponto de vista do crescimento, a situação mudou radicalmente logo após a vitória sobre o Peru e a Bolívia no Norte, e sobre os mapuche no Sul. Com elas, incorporaram-se ao espaço econômico do Chile territórios ricos em recursos naturais que possibilitaram um novo *boom* do crescimento exportador. [...]. No entanto, essas condições que propiciaram uma redução da desigualdade no último quartel do século XIX não se mantiveram. [...]. Por uma parte, atribuíram-se direitos de propriedade sobre as terras do Sul de tal forma a beneficiar a expansão do latifúndio à custa dos povos originários e dos milhares de ocupantes que tinham emigrado para lá nos anos anteriores. Por outra, o Estado posicionou-se sistematicamente do lado da elite nos conflitos entre empresários e trabalhadores. [...]. [Mas] em finais da década de 1930 e até 1960, observou-se uma tendência geral de melhoria da distribuição, apesar de esta ter sofrido um retrocesso transitório na década de 1950. [...]. [No entanto], durante a ditadura [militar], levou-se adiante um projeto radical de redistribuição da renda no sentido oposto àquele que Salvador Allende tinha posto em andamento entre 1970 e 1973. Sob o clima repressivo característico do terrorismo de Estado, combinaram-se nesses anos um conjunto de processos que provocaram um rápido e volumoso incremento da brecha social” (SATER e COLLIER, 2018, s/p).

Figura 9 - El Tren Popular de la Cultura



Fonte – Casa Amèrica Catalunya. Disponível em: <http://americat.barcelona/es>.

3.4 Seguir os passos da Documentação: uma carta para o bem-viver

Afiebrados de truenos y relámpagos
pensamos en las bombas de neutronio
que apagarán un día a las estrellas
enceguecidas de tanto resplandor

Tengo miedo, dice la leve luz
de la esperanza
Un raro resollar despierta al Universo

Febris de trovões e relámpagos
pensamos nas bombas de neutrônio
que apagarão um dia as estrelas
cegas de tanto resplendor

Tenho medo, diz a leve luz
da esperança
Um estranho sibilar desperta o Universo

Para as águas lembrarem do seu canto
grita no coração o sangue grita
chamando o curso do seu velho
e caudaloso rio

Dos altos Sonhos
ervas cortarei do alvorecer e da penumbra
para que também as Pedras lembrem
do seu Canto
Porque destino da Vida
é desafiar os labirintos da morte:
Desperta em mim a Pedra Azul, desperta.

Para que las aguas recuerden su canto
grita en el corazón la sangre grita
llamando el cauce de su viejo
y caudaloso río

Desde los altos Sueños
hierbas cortaré del alba y la penumbra
para que también las Piedras recuerden
su Canto

Porque destino de la Vida
es desafiar los laberintos de la muerte:
Despierta en mí la Piedra Azul, despierta.

(CHIHUAILAF, 2008, p. 63-65-67, tradução e composição nossa)

Muitos modos de expressão têm ido desenhando as nossas conversações. Aquela primeira que tivemos foi veiculada pelo *e-mail* enviado por mim há um bom tempo. “Espero que você esteja muito bem. Muito obrigado pela sua mensagem tão cordial que me deixou feliz. Tomara que nos encontremos. Meu abraço mais Azul. Pewkayal.”, você me disse na resposta em que enviava também o número de telefone. Seria mais fácil a comunicação se pudéssemos, assim, conversar, entendi eu. Trago aqui essa lembrança, pois ela fala de modos de fazer, de se relacionar que me parecem, também, medulares, para compreender o assunto sobre o qual

escuto você falar nesta seção: os passos a seguir na busca pelo bem-viver, o *kiime mogen*. Mais adiante, na carta que lhe endereço, trago maiores considerações ao respeito.

A nossa segunda conversação esteve permeada pelo prazer de ouvir você ler os seus poemas naquela *tocata poética*⁴²¹ no GAM⁴²², em que você e o cantor Chinoy⁴²³ compartilharam o palco. Traduziu-se aquele encontro em uma troca informal de palavras, à saída da apresentação. Embora de pouco menos de meia hora de duração, não foi essa possível fugacidade suficiente para evitar deixar impressas as palavras que de você ouvi: o Chile e os chilenos estavam entre suas preocupações constantes; a dificuldade da comunicação entre os dois povos; a falta de cuidado do Estado e dos grandes conglomerados econômicos com o meio ambiente.

Logo, vieram as inúmeras vezes em que dividimos pensamentos, notícias e convites pela plataforma do WhatsApp. Anteriores a todas elas, porém, aquele dia em que, sentado no chão da livraria, comecei a folhear as páginas do seu *Recado*. Foi esse primeiro encontro, o momento em que algo começou a engatilhar esta tese. Não soube disso senão um bom tempo depois, quando, após ler e ler o que você me dizia, finalmente consegui escutar: não parecia mais, de repente, como entendera eu até um dado momento, estar no cerne das suas palavras apenas o ânimo de mostrar a sua cultura, falar da diferença silenciada do seu povo, a partir das suas próprias e particulares vivência e gestualidade. Basilar era compreender das suas palavras, ao escutá-las, que havia uma implicação mútua em tudo aquilo sobre o qual você discorria, refletia e poetizava. O despertar da sua Pedra Azul provocava, da maneira em que você desenvolvia a nossa conversação, o despertar da pedra que em mim habitava.

Essa profusão de modos de expressão que serviu de canal para as conversações que mantivemos está presente também na conversação que você encena no *Recado*: um *nütram* feito de variados e, às vezes, até dissonantes modos. Assim, a sinfonia de vozes indígenas, mapuche

⁴²¹ Uma tocata poética pode ser traduzida como um concerto ou recital músico-literário, no qual, como seu nome indica, tanto se toca música quanto se canta e declama poesia.

⁴²² Centro Gabriela Mistral: Centro de las Artes, la Cultura y las Personas (GAM). Trata-se de um centro cultural contemporâneo, albergado em um prédio histórico, portador de uma carga simbólica forte para a sociedade chilena. Construído durante o governo socialista de Allende, e em um período de apenas 275 dias, com o objetivo de sediar a Terceira Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento (UNCTAD III, em inglês), foi, após o golpe militar, sede da Junta de Governo que legislou unilateralmente o país, logo do fechamento do Congresso Nacional, poucos dias depois do golpe. Naquela época foi batizado de maneira também emblemática para as forças oligárquicas: Edifício Diego Portales, nome do idealizador do Estado Unitário, centralizador e homogeneizante, defendido pelas forças vitoriosas em meados da primeira metade do século XIX, que se impôs na mentalidade chilena com lastros que ainda hoje se deixam ver e perceber. Após o retorno à democracia, o prédio foi destinado a sediar o GAM, lugar por onde tem passado grande parte da diversidade artística do Chile. Foi nesse lugar carregado de simbologia que me encontrei pessoalmente com o poeta Chihuailaf pela primeira e única vez. Para visitar o *site* oficial do GAM, acessar: <https://www.gam.cl/somos/>.

⁴²³ Chinoy é um cantor, compositor, poeta e pintor chileno.

e não mapuche, do Chile, do Wallmapu, do Abya-Yala e do mundo, da qual falo na Apresentação desta Mensagem, faz-se presente por meio da imbricação de desenhos, crônicas, decretos e incisos de leis, discursos, manifestos, *epew*, outros *nütram*, versos-livres, citações diretas, propostas formais de reivindicação e negociação, artigos jornalísticos, narrativas. A carta não está ausente desse tecido de formas de dizer, ancestrais algumas, modernas outras. Todas elas de alguma maneira revisitadas, atualizadas. Contemporâneas. Um *Recado* que é a manifestação de uma ancestralidade contemporânea.

E não poderia, entendo hoje, estar ausente o modo de expressão. Como dito em alguns outros momentos desta tese, a carta foi e ainda é um dos modos angulares da tradição da palavra escrita mapuche: *wiripapeln* (escrever em papel), *kimchilkatufe* ou *wirintufe* (aquele que fala com o papel) registram Manquilef e Guevara na década de 1910, o que faz supor a disseminação da prática desde muito antes. Uma tradição de longa data, veiculada, em grande parte por meio da epístola. Diversos são os registros que delas encontram-se hoje disponíveis. Jorge Pavez Ojeda (2008) recolhe-as em edição que lhes outorga uma organicidade visual, na qual pode se notar a grande diversidade nelas encontrada. A compilação reúne epístolas que vão do ano 1808 ao ano 1898.

Trata-se de uma diversidade povoada não apenas de um bom número de remetentes, entre os quais se encontram *lonko*, mas também donos de terras, além de incluir tanto homens quanto mulheres⁴²⁴. Há nelas ainda uma diversidade de destinatários, interlocutores, entre os quais podem se achar membros de algumas ordens religiosas⁴²⁵, integrantes do exército de distintos graus⁴²⁶, funcionários do Estado de variado escalão⁴²⁷, incluídos presidentes das repúblicas do

⁴²⁴ Encontram-se em menor número as cartas escritas por mulheres. Algumas delas tem como escopo a petição de envio de artigos para uso pessoal ou doméstico, como a missiva escrita em 12 de maio de 1874, por uma remetente anônima, e dirigida a um padre. Nela, a mulher escreve: “Meu muito querido padre consigo esta ocasião para saber da sua saúde já por cá ficamos todos bons graças a deus meu padre esta se dirige a V. meu padre de me faça a graça de mandar-me um corte de Catilla um lencinho de seda um retalho de pano para umas saíñas faça-me o favor meu padre porque me encontro pobre por que se não [...] como nos achamos uma [...] uma índia.” (PAVEZ OJEDA, 2008, p. 567). Pavez Ojeda (2008) transcreve a carta mantendo a fidelidade da arrumação das palavras, da separação entre elas. Ao traduzi-la, optei por abrir mão dessa fidelidade, visto tratar-se de uma língua estrangeira. Assim facilitaria a leitura desta nota. O que me interessa é o conteúdo e não a forma da escrita. Por outro lado, não faltam as missivas escritas por mulheres, nas quais o tema principal seja o da posse e usufruto da terra. Assim, encontro uma carta em que uma mulher de nome Jacinta, viúva de Linkongürü José Dolores Sáez, escreve ao Intendente da Província de Arauco, em 13 de julho de 1869. Trata-se o assunto de um litígio por uma terra herdada de seu defunto esposo. A carta termina com a assinatura de um secretário: “A pedido da indígena Jacinta por não saber assinar.” (PAVEZ OJEDA, 2008, p. 459). A presença do secretário, mediando a correspondência, reforça a ideia de que, muitos mapuche daqueles que participavam da produção, circulação e recepção de cartas entre o povo mapuche e os chilenos, fazem-no sem a necessidade de dominar as técnicas da leitura e da escrita (VIÑAO FRAGO, 1996).

⁴²⁵ Frades, arcebispos e superiores de ordens entre as quais a ordem franciscana.

⁴²⁶ Capitães, generais, coronéis e comandantes, mas também soldados.

⁴²⁷ Governadores, intendentes, ministros, secretários.

Chile e da Argentina⁴²⁸. Há, inclusive, diversificada correspondência cujos interlocutores são também mapuche: *lonko* em geral, mas também filhos de *lonko*.

A diversidade está, de igual forma, presente na gestualidade que a acompanha, que a rodeia, marcando-a por momentos de uma particularidade que a torna nem sempre símil à carta produzida e receptada nos ambientes da sociedade majoritária. Assim, Pavez Ojeda (2008) narra:

As cartas são de leitura “em voz alta”, sejam aquelas remetidas pelos caciques [...] ou aquelas a eles dirigidas. Esta leitura pode ser repetida muitas vezes, tantas vezes como leitores alfabetizados se fizerem presentes perante o destinatário da carta, como mostra o seguinte relato de Guillermo Cox no seu passo pelos toldos de Antonio Modesto Inakayal:

Os índios, quando recebem cartas, pedem a todo recém-chegado que as leia, seja para se apropriar bem do seu conteúdo ou para verificar que não tenham lhes ocultado algo. Juan Chileno, que chegara de manhã, traduzia frase por frase o que lia. A carta era do coronel Murga, então comandante de Puerto Carmen [de Patagones] [...] Lidas as cartas, colocou-as Inakayal em um pedaço de pano, as amarrou com um cabo de lã vermelha e as guardou até a chegada de outro que soubesse ler, e cuja leitura iriam ouvir os índios quicá pela vigésima vez.⁴²⁹

Nota-se uma relação diversa da intimidade da leitura de cartas que, naquela época, caracterizava a prática entre os membros da sociedade majoritária. Há, como dito em outro momento desta tese, também, uma relação com a carta em que nem sempre o remetente ou o destinatário são sujeitos que manejam as técnicas da leitura e da escrita. Nem por isso, deixam de participar ativamente tanto na sua produção quanto na sua recepção (VIÑAO FRAGO, 1996), afetando o volume e os traços da circulação do modo de expressão entre o povo Mapuche.

Se sigo a postura de Pavez Ojeda (2008) e deixo de centrar, assim, o interesse sobre a produção do modo epistolar mapuche apenas nas questões relativas aos processos políticos e históricos, considerando o seu valor unicamente como registro de um processo vinculado e incluído na história da sociedade hegemônica, posso compreender, por meio delas, também, “a singularidade mapuche como efeito da heterogeneidade mapuche, uma constelação de

⁴²⁸ Manuel Montt, José Joaquín Pérez, Federico Errázuriz no Chile; e Bartolomé Mitre na Argentina.

⁴²⁹ “Las cartas son de lectura «en voz alta», ya sean las que remiten los caciques [...] o las que son dirigidas a ellos. Esta lectura puede ser muchas veces repetida, tantas veces como lectores alfabetizados se hagan presente ante el destinatario de la carta, como lo muestra el siguiente relato de Guillermo Cox en su paso por los toldos de Antonio Modesto Inakayal: / Los indios, una vez que reciben cartas, las dan a leer a todo recién llegado, sea para enterarse bien del contenido o para ver si no se les ha ocultado algo. Juan Chileno, que había llegado en la mañana, traducía frase por frase, lo que leía. La carta era del coronel Murga, entonces comandante de Puerto Carmen [de Patagones] [...] Leídas las cartas, las puso Inakayal en un pedazo de tela, las ató con un cabo de lana colorada y las guardó hasta la llegada de otro que supiese leer, y cuya lectura iban a oír los indios quizás por la vigésima vez.” (PAVEZ OJEDA, 2008, p. 43, primeiro colchete nosso)

singularidades que conformam o processo da sua inscrição histórica e o seu devir heterológico enquanto pensamento” (PAVEZ OJEDA, 2008, p. 31-32)⁴³⁰.

Posso compreender, então, a singularidade que caracteriza a gestualidade presente na produção, circulação e recepção das cartas mapuche, também, pela verificação da variedade dos assuntos que preocupam aqueles que participam de dito circuito. Preocupações que vão mudando ao longo do século, deixando indícios dos meandros de um processo político e social, mas também de uma realidade cultural alterada em um dado momento pelo avanço e consolidação da invasão ao Wallmapu. Questões familiares, como rusgas e restituições de membros da família “tomados” para serviço por funcionários da igreja, do Estado ou por outros mapuche; queixas a respeito da atuação de missionários, frades, sacerdotes, ou funcionários do governo ou membros do exército; tenência ou roubo de animais; comércio de animais, lã, trigo e outros bens; atrasos nos pagamentos de salários de mapuche a serviço do Estado ou do exército; diversos tipos de favores e de mediações; notícias sobre batizados e casamentos; encomendas de diversos produtos de uso cotidiano como cortes de pano, artigos para o preparo de alimentos, prendas de vestir etc.; acertos de encontros ou solicitações de audiências com autoridades; petições de cuidados para com os familiares, filhos e sobrinhos, sob custódia ou morando na cidade do destinatário; manifestações de solidariedade e fraternidade etc. estão entre outros muitos assuntos e preocupações (PAVEZ OJEDA, 2008).

Embora a manutenção da paz e da concórdia que lhes permitisse viver e desfrutar das suas benesses seja assunto que permeia grande parte da correspondência, a questão da terra é fundamental para seu povo e ela não falta entre a inumerável lista de temas que povoam as cartas novecentistas do Wallmapu. Vendas e transações em relação à posse ou ao usufruto de terras, assim como discórdias provocadas pela presença de fortes próximos a terras mapuche. Litígios pela posse de terras entre dois alegantes mapuche, nos quais muitas vezes os remetentes aludem a artigos da lei de índios como argumento para suas demandas, também aparecem entre os temas das cartas. Direitos sobre *mayorazgos*⁴³¹ herdados dos antepassados (PAVEZ OJEDA, 2008).

Assim, o amor à terra já se faz presente nessa correspondência. Pouco mais de uma década após a consolidação da invasão ao Wallmapu, em 1896, Esteban Romero, conhecido *lonko* na

⁴³⁰ Reúne a compilação de Pavez Ojeda (2008) epístolas que circulam em ambos os lados da cordilheira, em toda a extensão do Wallmapu. Reúnem-se, assim, os lados hoje argentino e chileno do território ancestral, deixando em evidência, também, a heterogeneidade geográfica do povo Mapuche.

⁴³¹ Instituição pela qual o filho mais velho herda todas as posses e títulos do pai, conhecida no Brasil como primogenitura.

história do seu povo, envia uma carta a Federico Errázuriz, então Presidente da República do Chile. Nela, posso ver esboços daquilo que duas décadas mais tarde, já no século XX, Manuel Aburto traria à cena da luta retomada: o discurso da terra perdida, o amor pela terra ancestral.

Esteban Romero por [si.], em representação da sua numerosa [família] i, em nome de muitos e prestigiosos caciques da Araucanía, por especial encargo a U.E respetosamente digo: que já não nos é possível suportar por mais tempo a cruel tirania que sobre nós pesa. As autoridades em representação do Estado i em nome da Lei, cooperam com a espoliação de que somos objeto por parte dos especuladores de terra e animais na fronteira, obrigando-nos a abandonar a que tanto amamos i na qual temos vivido com os nossos pais, na qual seus restos descansam, com a qual temos alimentado nossos filhos i regado com o nosso sangue.⁴³²

O *lonko* escreve a epístola em nome de um grupo de mais de 160 pessoas, entre as quais outros *lonko* e familiares e membros dos *lof* de cada um deles. Pouco mais de um século depois da escrita de dita epístola, você escreve, em 1999, na revista *Rocinante*, uma carta, não mais endereçada a um mandatário ou a um funcionário ligado ao Estado, mas uma “carta confidencial aos chilenos”. Nela, você contextualiza:

Hoje, quando mais uma vez se faz tão evidente a continuidade da denominada “*Pacificação da Araucanía*” -iniciada pelo Estado chileno na segunda metade do século passado- e a nossa gente é amedrontada, perseguida, assaltada nos seus lares, golpeada por uniformados estatais e pelos grupos civis armados pertencentes às grandes empresas florestais, agora nas regiões de Lumaco e Traiguén, e por consórcios dedicados ao negócio da energia hidroelétrica em Alto Bío Bío. Quando -e aludo só a um tempo recente- por reclamar os direitos do Povo Mapuche dezenas dos nossos têm passado pelas cadeias chilenas, quando comissões de “*diálogo*”, em publicitadas mostras de boa vontade, cada vez -e fortuitamente- concluem pela desarticulação do movimento mapuche.⁴³³

Parece manifesta a manutenção de práticas nocivas tanto por parte do Estado quanto por parte de capitais particulares, hoje em mãos de grandes empresas que atuam ao amparo do mesmo Estado. É lamentável constatar que o passo do tempo tenha trazido tão poucas mudanças quanto ao modo de operar dos agentes ligados ao Estado e aos grupos dominantes. Mas, se há

⁴³² “Esteban Romero por [si.], en representación de su numerosa [familia] i, a nombre de muchos y prestigiosos caciques de la araucanía, por especial encargo a U.E respetuosamente digo: que ya no nos es posible soportar por mas tiempo la cruel tiranía que sobre nosotros pesa. Las autoridades en representación del Estado i a nombre de la Ley, cooperan al despojo que nos hacen los especuladores de tierra y animales en la frontera, obligandonos a abandonar la que tanto amamos i en que hemos vivido con nuestros padres, en la que sus restos descansan, con la que hemos alimentados a nuestros hijos i regado con nuestra sangre.” (PAVEZ OJEDA, 2008, p. 805).

⁴³³ “Hoy, cuando se hace otra vez tan manifiesta la continuidad de la denominada ‘*Pacificación de la Araucanía*’ -iniciada por el Estado chileno en la segunda mitad del siglo pasado- y nuestra gente es amedrentada, perseguida, asaltada en sus hogares, golpeada por uniformados estatales y por los grupos civiles armados pertenecientes a las grandes empresas forestales, ahora en las zonas de Lumaco y Traiguén, y por consorcios dedicados al negocio de la energía hidroeléctrica en Alto Bío Bío. Cuando -y aludo sólo al tiempo reciente- por reclamar los derechos del Pueblo Mapuche decenas de los nuestros han pasado por las cárceles chilenas, Cuando comisiones de «*diálogo*», en publicitadas muestras de buena voluntad, cada vez -y fortuitamente- concluyen en la desarticulación del movimiento mapuche.” (CHIHUAILAF, 1999).

um século a luta devia travar-se pela posse ou pela restituição das terras usurpadas, hoje cresce e soma-se a preocupação pela destruição da natureza. Aquilo que se justificara cinco séculos atrás em prol da evangelização, dois séculos atrás se justifica em prol do avanço da civilização. Hoje, a justificativa é posta na “modernização” do país, a consolidação da entrada do Chile no “primeiro mundo”, o mundo moderno, em termos de mundo neoliberal, rico materialmente, cuja imagem ideal pode se ver refletida no espelho das sociedades do norte. Mas ouço você, no *Recado*, questionar essa ideia de modernidade⁴³⁴:

A modernidade não consistirá em superar a hipocrisia da discriminação no mais amplo significado da palavra e aceitar que fazemos parte de uma formosa diversidade que verdadeiramente, e em todos os sentidos, nos enriqueceria e nos permitiria crescer de forma mais ou menos equitativa? [...].

–Em relação ao anterior –insiste Faride–, associasse o tema da modernidade à realização de grandes projetos e investimentos, como o acontecido com o Alto Bío Bío, ou a recente informação que dá conta da espoliação de terras a comunidades mapuche *williche*, em Chiloé, vendidas a um empresário estadunidense para a exploração dos bosques, indicariam um custo não dimensionado de dita modernidade.⁴³⁵

A primeira parte dessas palavras já foi trazida por mim a esta tese quando falávamos acerca do *nütram* enquanto modo conversacional baseado na arte de escutar. Volto a trazê-las, pois desta vez me interessa o que compreendo a partir do uso que você faz das vozes verbais no futuro do pretérito, a saber, “enriqueceria” e “permitiria”. Ao lançar você mão desse tempo verbal, faz-me entender que a diversidade tantas vezes por você louvada e cantada não garante, *per se*, o equilíbrio socioeconômico, a equidade social e cultural, nem o cuidado com a mesma diversidade, também encontrada nos ecossistemas da natureza. Faz falta, inicialmente, uma compreensão acerca da importância da sua aceitação. Mas aceitar a diversidade também não é garantia de melhores condições em igualdade. É preciso se movimentar em busca de uma

⁴³⁴ Ao falar de “modernidade” Chihuailaf não o faz no sentido da chamada “modernidade europeia”, iniciada com os ciclos das grandes navegações e invasões em terras de “ultramar”, mas no sentido de avanço tecnológico, supostas melhorias nas condições da vida material. Algo que é próprio da época atual, em contraposição àquilo considerado antigo, clássico, ou já estabelecido. Esse é o conceito que Chihuailaf questiona. Para ele, moderno implicaria uma constante renovação e atualização, mas sem descarte de usos, costumes e gestos basilares para o convívio social. Parece pensar mais o poeta em um moderno cuja característica de melhoria material não implique a perda ou negação de boas condições de vida espiritual.

⁴³⁵ “La modernidad ¿no será superar la hipocrisia de la discriminación en el más amplio significado de la palabra y aceptar que somos parte de una hermosa diversidad que verdaderamente, y en todos los sentidos, nos enriquecería y nos permitiría crecer de manera más o menos equitativa? [...] –En relación a lo anterior –me insiste Faride–, se asocia el tema de la modernidad a la realización de grandes proyectos e inversiones, como lo ocurrido con el Alto Bío Bío, o la reciente información que da cuenta del despojo de tierras a comunidades mapuche *williche*, en Chiloé, vendidas a un empresario estadounidense para la explotación de los bosques, estarían indicando un costo no dimensionado de dicha modernidad.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 86-87, colchete nosso).

concretização de políticas que permitam o acesso de toda a diversidade às benesses materiais e espirituais trazidas por uma modernidade inclusiva.

A segunda parte das palavras, compõe-se da voz da jornalista Faride Zeran, mais uma vez posta em cena por você, para compor a sua voz no *Recado*. Faz-se necessário, compreendo eu ao ouvir as suas palavras, nas palavras de Zeran, sair do entendimento equivocado que vê a modernidade apenas como um avanço, um enriquecimento material; um avanço que, por outro lado, beneficia somente uma porção do tecido social. Sair desse entendimento, para ir ao encontro da ideia, entregue nas suas palavras, do *küme mogen*, o bem-viver. Trata-se, compreendo eu, não de um conceito ou de uma política que, provinda de uma cultura externa a nós, pudesse ser “aplicada”, como uma “panaceia”, sem reflexão, mas de uma maneira de ver e de viver a vida, uma filosofia de vida, que você me propõe no *Recado*.

Escuto: a base de toda essa filosofia de vida se aloja e se alimenta da ideia do *Itrofil Mogen*. Ouço você explicar:

O *Itrofil Mogen* pode ser traduzido, no mundo contemporâneo e científico, como biodiversidade. De acordo com a sua etimologia distinguem-se três raízes: *Itro*, que significa a totalidade sem exclusão; *Fil*, que indica a integridade sem fração. E *Mogen*, que significa a vida e o mundo vivente.⁴³⁶

Continua você a sua explanação, tomando cuidado de esclarecer que não se trata de um conceito limitado apenas ao âmbito da natureza, mas de um conceito, uma maneira de viver, que deve ser posto em prática, de forma tal que inclua suas dimensões não apenas físicas, mas também sociais e culturais. Daí que se entenda nas comunidades do povo Mapuche que o desenvolvimento somente poderá considerar-se sustentável se abranger e beneficiar toda a comunidade, devendo, por outro lado, ser produto de tomadas de decisão e ações participativas. No entanto, a factibilidade de todos esses traços dependerá, compreendo eu das suas palavras, do objetivo que se persiga. Nesse sentido, escuto você dizer:

A respeito da *opção de desenvolvimento*, contida na *Az Mapu*, dizem os mapuche lafkenche: Nossas comunidades continuam aplicando o nosso conceito de *Itrofil Mogen*, no qual o motor da sociedade não é a busca por um crescimento econômico ou rentabilidade extrema, mas por um equilíbrio que só pode entregar uma interação de reciprocidade econômica, cultural e social.⁴³⁷

⁴³⁶ “El *Itrofil Mogen* puede ser traducido, en el mundo contemporáneo y científico, como biodiversidad. De acuerdo a su etimología se distinguen tres raíces: *Itro*, que indica la totalidad sin exclusión; *Fil*, que indica la integridad sin fracción. Y *Mogen*, que significa la vida y el mundo viviente.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 50).

⁴³⁷ “Respecto de la *opción de desarrollo*, contenida en la *Az Mapu*, dicen los mapuche lafkenche: Nuestras comunidades continúan aplicando nuestro concepto de *Itrofil Mogen*, en el cual el motor de la sociedad no es la búsqueda de un crecimiento económico o rentabilidad extrema, sino el equilibrio que solo puede entregar una interacción de reciprocidad económica, cultural y social.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 50).

Conecto, então, as explicações à ideia contida em outras palavras ditas por você, em algum outro momento deste nosso *nütram* ou dos muitos tempos em que ouço você falar: “A nossa luta é uma luta por ternura, e cada qual a assume a partir do lugar e com a ferramenta que a causalidade destinou a ele ou a ela”, me diz você.

Parece, finalmente, ser este o cerne do seu *Recado*. A visibilização da diferença silenciada do seu povo não apenas para encontrar e fabricar as memórias das futuras gerações mapuche. O convívio com a sociedade majoritária é, hoje, uma realidade ineludível. Não somente pela evidência da nossa história de fronteiras, iniciada a partir do primeiro contato entre seu povo e os castelhanos. Hoje, não seria mais viável, nem possível, construir as memórias de nenhum povo de maneira isolada. Mas há uma possibilidade, a qual reside, sim, na retomada e na visibilização da diferença silenciada do meu povo, os chilenos e chilenas de carne e osso. Faz-se necessário recuperar essa diferença, também, para que, dessa maneira, possamos nos encontrar com a responsabilidade que nos cabe na história de desigualdades em que se constituem os cinco séculos da América, os cinco séculos do país hoje chamado Chile e os últimos cinco séculos do Wallmapu.

Vou, então, em busca de outras vozes. Vozes não indígenas, não mapuche, que me permitam compreender de que maneira e em que medida temos nós, também, começado a retomada da nossa caminhada. “Saber cuidar, saber fazer transações ganhar-ganhar, a comensalidade, saber conversar, o respeito e a hospitalidade são os valores da nova ordem ética”, escuto dizer o filósofo colombiano Bernardo Toro Arango (2018). Fala de um novo paradigma Toro Arango (2018): o “paradigma do cuidado”. Contrapõe-se o novo modelo, segundo o filósofo, ao já conhecido modelo instaurado pela modernidade europeia, um modelo que ele chama de “paradigma predatório”.

Trata-se, para Toro Arango (2018), esse último paradigma, de um modelo baseado na propriedade individual tanto do conhecimento quanto das competências e habilidades para adquiri-lo e desenvolvê-lo. Um “princípio guerreiro da força intelectual” ao qual deveremos renunciar, se não quisermos perecer enquanto espécie (TORO ARANGO, 2018). Em contraposição, o paradigma do cuidado baseia-se, segundo o que ele postula, no desenvolvimento de um tipo diverso de intelectualidade, o qual chama de “altruísmo cognitivo”. Essa renovada forma de adquirir e desenvolver conhecimento e pensamento caracteriza-se pela capacidade, de quem o detém, de formular-se problemas que não sejam necessariamente solucionáveis; procurar ajuda de outros na tarefa de dar solução aos problemas formulados;

exercer a atividade intelectual não apenas em benefício próprio, mas também em proveito dos demais, de forma permanente; além de fazer uso do intelecto de maneira responsável, política, social e culturalmente (TORO ARANGO, 2018).

A esta altura da nossa conversação, não deixo de notar a ausência problemática, nos postulados do filósofo colombiano, de qualquer alusão ou problematização do passado que transformou o Abya-Yala na nossa América atual. Toda a carga semântica que implicam todos esses processos para o fazer da gestualidade atual dos nossos povos encontra-se fora da discussão levantada por Toro Arango (2018). No entanto, resgato dos seus postulados dois pontos que me auxiliam na compreensão da “factibilidade real” da ideia da implementação de uma nova ordem, de um novo tempo de relações entre diversos e entre os diversos e a casa planetária que você me instiga a pensar no seu *Recado*.

O primeiro dos pontos refere-se à ideia do cuidado. Postula Toro Arango (2018), em palavras que o aproximam do pensamento expressado por você no *Recado* e em outros diversos momentos, o cuidado como uma práxis de muitas faces e instâncias. A primeira delas está no cuidado de si mesmo, o qual se traduz no cuidado tanto do corpo quanto do espírito (TORO ARANGO, 2018). “O poder mais difícil é aquele que devemos estabelecer na vasta superfície do nosso mundo interior, pois é essa a medida daquilo que podemos exercer na terra que pisamos, no mundo exterior”, me diz você. A segunda instância do cuidado, segundo ele, é o cuidado dos próximos, aquela por meio da qual aprendemos a criar vínculos afetivos fortes e duradouros, tornando-os explícitos, capazes de gerar sentimentos de pertencimento, de conhecimento mútuo, de compromisso (TORO ARANGO, 2018). Trata-se da constituição de laços familiares e relacionais sólidos. “Meus autores clássicos são a minha família, esses relatos que escutava, as adivinhações e suas conversações”, continua você a me dizer.

As lembranças da minha infância instalam-se sobre as mãos da minha mãe levantando por todo o alto folhas e ervas medicinais. Mãos e vegetais sorrindo do meu lado, atribuindo-se a momentânea cura das minhas doenças.⁴³⁸

Uma terceira instância refere-se, por sua vez, ao cuidado que devemos aprender a ter com aqueles que o filósofo colombiano chama de “os distantes”: colegas de trabalho, vizinhos, frequentadores e trabalhadores de comércios por nós também frequentados etc. A tarefa requer de nós o aprendizado do cuidado das organizações e das instituições, pois são elas, as

⁴³⁸ “Los recuerdos de mi infancia se instalan sobre las manos de mi madre enarbolando hojas y hierbas medicinales. Manos y vegetales sonriendo a mi lado, atribuyéndose la momentánea sanación de mis dolencias.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 39).

organizações de bairro, os sindicatos, a família ampliada etc. as que permitem que sintamos segurança, um sentimento basilar não apenas para nós mesmos, mas também garantia para aqueles que conosco se relacionam (TORO ARANGO, 2018). “Meu pai ensinou-me que a poesia era o compartilhar, às vezes, com um irmão que vinha do campo, um camponês chileno que tinha chegado trazendo o carvão e que por alguma razão acabara preso; a poesia era o conversar”, ouço você me narrar.

Embora todas as instâncias do cuidado impliquem um aprendizado, o qual nem sempre está ao alcance de todos, o certo é que a probabilidade maior é a de que, quanto mais próximos formos do “objeto do cuidado” mais “factível” será o seu desenvolvimento, a sua vivência. Embora toda a experiência que me trazem os mais de 20 anos que levo exercendo a profissão de professor tenha me mostrado em não poucas oportunidades a dificuldade que costuma representar a adesão de todos os colegas e as colegas à luta promovida, por exemplo, pelo sindicato, em prol do nosso próprio cuidado enquanto categoria, sei que, no final das contas, tudo se torna mais difícil de se alcançar quando se trata da próxima instância apontada por Toro Arango (2018): o cuidado dos estranhos.

Essa última face do cuidado consiste, a priori, em cuidar daqueles e daquelas que não conhecemos, que se encontram longe de nós ou talvez a uma distância física não muito grande, mas com os quais não temos nenhum tipo de relacionamento, não sabemos deles ou delas a não ser pelas notícias que às vezes ouvimos ou lemos, e que, de vez em quando, podem chegar a nos impactar, em maior ou menor medida. A pergunta que se formula o filósofo colombiano torna-se, então, importante: se não os conhecemos pessoalmente, se não mantemos com eles ou elas nenhum tipo de relacionamento direto, como podemos cuidar deles ou delas? A resposta é bastante esclarecedora, embora bastante difícil de se pôr em prática, se levarmos em conta a nossa história como sociedades que são produto da colonialidade do poder: para cuidar deles ou delas, devemos cuidar dos bens públicos (TORO ARANGO, 2018).

Entendemos o público como aquilo que convém a todos da mesma maneira para sua dignidade. O aqueduto é público se a água que chega na casa mais pobre da cidade for de igual qualidade a daquela que chega na casa de uma família rica. A educação será um bem público se os filhos dos pobres receberem uma educação de igual qualidade a daquela que recebem os filhos dos ricos. Se um sistema educativo for de qualidade homogênea para todas as crianças, então crianças pobres e ricas estarão igualmente cuidadas. A mesma afirmação vale se a saúde, a moradia, a informação, o transporte... são bens públicos. A equidade (a forma política do cuidado) de uma sociedade se relaciona com a quantidade e qualidade de bens públicos que essa sociedade possuir.⁴³⁹

⁴³⁹ “Entendemos lo público como aquello que conviene a todos de la misma manera para su dignidad. El acueducto es público si el agua que llega a la casa más pobre de la ciudad es de igual calidad a la que llega a una casa de

Noto que as ideias do filósofo, embora me auxiliem na busca por caminhos de retomada de uma história silenciada, manejam-se a partir de uma separação entre dois segmentos não problematizados, ricos e pobres, sem lançar mão das múltiplas diversidades que povoam não apenas esses dois grandes segmentos sociais, mas ainda a existência de diversidades étnicas, culturais, que fazem do nosso país, assim como do Brasil e dos demais países do antigo Abya-Yala, uma realidade plurinacional, pluricultural. Nesse sentido chega-me a sua voz no *Recado*, a dizer:

Vivemos uma época na qual etnias e nacionalidades cobram uma relevância crescente e reclamam o que lhes pertence, fazendo entrar em crise o conceito de Estados multinacionais. Talvez o futuro próximo traga a explosão de muitos povos que, a partir da sua própria identidade, reclamem o direito de decidir eles mesmos o que devem fazer em matéria de autodeterminação, organização social, cultural, em todos os aspectos da vida individual e coletiva, nos diz Volodia Teitelboim.⁴⁴⁰

Penso, a partir das palavras resgatadas por você do poeta e homem público, pensador da identidade chilena, precisamente no cuidado que implicaria a concretização de vias para a autodeterminação da qual ele fala. “Não é possível, hoje, uma autonomia total. Encontro três sentidos para a ideia de autonomia: um dentro da sociedade majoritária, um ao redor dessa sociedade e outro absoluto, que seria a independência”, ouço você dizer. “É necessário que elas se construam passo a passo, pois junto ao território deve haver, também, condições econômicas que a sustentem”, acrescenta você entre nossas conversações. Para que não ocorra, em lugar do cuidado, o abandono à própria sorte. Não falo, quero deixar claro, de discriminação positiva, mas de pagamento de dívida; não falo de solidariedade, mas de reparação histórica. Cuidar dos estranhos não pode resumir-se, compreendo hoje, ao cuidado daqueles membros da minha sociedade que foram relegados a um lugar nas margens da engrenagem social. O cuidado deve incluir toda a diversidade que alberga o país. E entre ela, o cuidado com os povos originários, com o seu povo. Tornar a república, uma verdadeira *res publica*, um espaço em que as riquezas geradas vão em benefício equitativo de todos.

una familia rica. La educación será un bien público si los hijos de los pobres reciben una educación de igual calidad a la que reciben los hijos de los ricos. Si un sistema educativo es de calidad homogénea para todos los niños, entonces los niños ricos y pobres estarán igualmente cuidados. Lo mismo puede decirse si la salud, la vivienda, la información, el transporte... son bienes públicos. La equidad (la forma política del cuidado) de una sociedad está relacionada con la cantidad y calidad de bienes públicos que esa sociedad posea.” (TORO ARANGO, 2018, s/p).

⁴⁴⁰ “«Vivimos una época en que etnias y nacionalidades cobran una relevancia creciente y reclaman lo suyo, poniendo en crisis el concepto de Estados multinacionales. Tal vez el futuro próximo depare la explosión de muchos pueblos que, partiendo de su propia identidad, reclaman el derecho a decidir por sí mismos lo que deben hacer en materia de autodeterminación, organización social, cultural, en todos los aspectos de la vida individual y colectiva», nos dice Volodia Teitelboim.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 13).

É a partir dessa última questão que retomo, então, o segundo ponto que me interessa dos postulados de Toro Arango (2018), em relação ao novo paradigma: a questão da ética, uma ética do cuidado defende ele. Mas como entende o filósofo essa ética?

A ética é a arte de escolher aquilo que convém à vida digna das pessoas e ao cuidado dos bens ecossistêmicos do planeta. Esta definição é válida para a família, a empresa e para qualquer atuação profissional. Por ser uma prática, uma arte, ela aperfeiçoa-se não com o discurso, mas com a sua repetição diária. Não importa o que você fizer ou praticar, seja artista ou intelectual, trabalhador ou poeta, crente ou ateu, de direita ou de esquerda, se aquilo que você faz contribui para a vida digna das pessoas, quer dizer, ajuda para que os direitos humanos sejam possíveis e, ao mesmo tempo, a sua atuação contribui para cuidar dos bens ecossistêmicos do planeta, isto é, a sua atuação é ética.⁴⁴¹

Vejo uma relação direta entre o que se pensa, o que se diz e o que se faz na concretização dessa ética. O vácuo das palavras que não se sustentam em ações. A inabilidade do Estado, apontada por você, para continuar ocupando o lugar de interlocutor privilegiado do seu povo e suas demandas. Trata-se, agora, de endereçar as suas ideias aos membros da sociedade majoritária, a mim, mas principalmente, àqueles e àquelas que foram historicamente postergados pelo projeto unitário e homogêneo de nação. Mas a escuta também não basta. É necessário agir. Duas são as maneiras possíveis hoje de atuar: pela mobilização e pela construção de um renovado pensamento (TORO ARANGO, 2018). Quanto a essa última maneira, ao ouvir as palavras de Gaston Soubllette (2019), sinto-me cético:

Perante fatos dessa natureza, caberia pensar que [...] há um abismo entre o alto nível da [...] elite intelectual e aquilo que realmente ocorre no acontecer cotidiano, como uma espécie de divisão esquizofrênica da alma nacional. Por um lado, um grupo de acadêmicos e cientistas de qualidade internacional pensam profundamente as coisas e, por outro, o atroz reducionismo do pensamento econômico segue operando impunemente e sem piedade, e sem que nada possa equilibrar a sua visão mecanicista, imediatista e mercantilista da vida.

Será porque os intelectuais [...] são apenas intelectuais e acreditam que pensando em alto nível e formulando por escrito seus pensamentos de maneira impecável têm cumprido com a missão que deles se espera?

⁴⁴¹ “La ética es el arte de elegir lo que conviene a la vida digna de las personas y al cuidado de los bienes ecossistémicos del planeta. Esta definición es válida para la familia, la empresa y para cualquier actuación personal. Como es una práctica, un arte, se perfecciona con la repetición diaria, no con el discurso. No importa lo que usted haga o practique, sea artista o intelectual, trabajador o poeta, creyente o ateo, de derecha o izquierda, si lo que hace está contribuyendo a la vida digna de la gente, es decir, está ayudando a que los derechos humanos sean posibles, y al mismo tiempo, su actuación contribuye a cuidar los bienes ecossistémicos del planeta, esto es, su actuación es ética.” (TORO ARANGO, 2018, s/p).

Seria oportuno aconselhar os intelectuais [...] a mudarem de estratégia e sujarem um pouco as mãos se não quiserem ver afiançada definitivamente neste país a crença tradicional de que a cultura é um ornamento prescindível.⁴⁴²

Os fatos aos quais se refere o filósofo e esteta chileno datam do ano 1992, quando, a poucos anos do retorno à “democracia”, o governo enviara ao Congresso Nacional um projeto de lei que, em palavras dele, “Anuncia[va]-se como de proteção do bosque nativo mas começa[va] autorizando a tala e substituição do pouco que ainda [ia] nos restando” (SOUBLETTE, 2019, s/p, colchetes nossos).

Quase vinte anos se passaram desde que Soubllette (2019) enviara a sua carta ao jornal *El Mercurio*. Nada ou muito pouco, se se quiser forçar a barra, parece ter mudado. “Estamos melhor tecnologicamente, [...], economicamente, mas a qualidade humana do chileno tem caído muito [...]. Há uma separação que parece esquizofrênica entre o país e sua gente. [...] O país é um construto tecnológico, financeiro, político controlado por um mínimo de pessoas [...]. Tem se perdido a confiança, há um não cumprimento das promessas, a linguagem hipócrita com a qual são feitas promessas às pessoas de baixa renda, mas no fundo terminam favorecendo o capital”, continua a me dizer Soubllette ainda há pouco. Refere-se o filósofo à implementação, no ano 2017, de uma planta de tratamento de resíduos industriais levada a cabo pela empresa CICLO⁴⁴³, cujos interesses, segundo ele, são colocados acima das necessidades e interesses das pessoas comuns.

São muitos os casos, os exemplos que podem, lamentavelmente, se encontrar na história não apenas do Chile, mas também do Brasil, da América Latina e do mundo. Não são esses

⁴⁴² “Frente a hechos de esta naturaleza cabe pensar que [...] hay un abismo entre el alto nivel de [...] élite intelectual y lo que realmente ocurre en el acontecer cotidiano, como una suerte de división esquizofrénica del alma nacional. Por una parte, un grupo de académicos y científicos de calidad internacional piensan en profundidad las cosas, y, por otra, el atroz reduccionismo del pensamiento económico sigue operando impunemente y sin piedad, y sin que nada pueda equilibrar su visión mecanicista, inmediateista y mercantilista de la vida. / ¿Será porque los intelectuales [...] no son más que intelectuales y creen que con pensar a alto nivel y formular por escrito sus pensamientos en forma impecable han cumplido con la misión que se espera de ellos? / Sería oportuno aconsejar a los intelectuales [...] que cambien de estrategia y se ensucien un poco las manos si no quieren que en este país se afiance definitivamente la creencia tradicional de que la cultura es un adorno prescindible.” (SOUBLETTE, 2019, s/p, colchetes nossos).

⁴⁴³ Para a leitura da notícia veiculada no site Plataforma Urbana sob o título *Aprobación de planta de residuos industriales desata la indignación de los vecinos de Tiltil*, acessar: <http://www.plataformaurbana.cl/archive/2017/02/13/aprobacion-de-planta-de-residuos-industriales-desata-la-indignacion-de-los-vecinos-de-tiltil/>. Esse problema se constitui em um dos muitos avanços do capital em detrimento da vida dos cidadãos e cidadãs do Chile. A cidade de Til Til é um município localizado nos arredores da cidade de Santiago, dentro da Região Metropolitana. Os vizinhos queixam-se de um tratamento que os faz sentirem-se como se a sua cidade fosse, em palavras deles, “o quintal de Santiago”. Não se trata essa da primeira luta levada a cabo por esses vizinhos, pois outras iniciativas do capital privado têm afetado igualmente de maneira negativa as suas vidas. O que ocorre nas regiões de terras do povo mapuche, de famílias mapuche, ocorre também nas localidades onde a maioria dos moradores não pertence às famílias de maiores ingressos. Duas pacificações continuam impunes por suas ações.

casos ou exemplos fatos ocorridos unicamente na história desses povos. Continuam a acontecer ainda hoje. Casos e exemplos que se alastram, com maior ou menor impacto sobre as pessoas e sobre o meio-ambiente, a partir da inauguração do modelo que tem sido a base de sustentação da riqueza, da sua acumulação por parte de grupos que, embora se apresentem como sociedades maioritárias, se comparados ao número daqueles que têm ficado fora do usufruto das riquezas, constituem apenas punhados de pessoas e suas famílias. Trata-se de um modelo cujas nefastas características e implicações você resume quando, no *Recado*, me diz:

Estamos diante de um sistema que leva à autodestruição humana; à destruição da vida das plantas, dos animais, e dos espíritos e forças que existem e que governam o nosso espaço sagrado. Ali encontra-se parte daquilo que nos diferencia dos movimentos ambientalistas do mundo.

Como mapuche, temos a obrigação de dizer e de denunciar perante o mundo capitalista “moderno” que muitas das suas criações servem muito pouco para a integridade e felicidade humanas. [...].

Esta linha de expansão e desenvolvimento imposta pela força e pelo poder é alheia a nossa forma de ser. Por isso, levantamo-nos para opormo-nos. Porque não somos nem fomos partícipes da acumulação de tanta riqueza nas mãos de uns poucos. Também não fomos partícipes da “partilha” de terra que levam a cabo Estados e as empresas transnacionais.⁴⁴⁴

Retomo as ideias de Toro Arango (2018): a segunda maneira de agir hoje perante a continuidade do avanço destrutivo do capital sobre a natureza reside, segundo ele, em uma urgente mudança na esfera do conhecimento. Uma mudança que entenda o pensamento como uma práxis ligada à intervenção no meio social, político, cultural. Uma mudança que faça da construção do pensamento o reflexo de uma ética do cuidado, nos termos de Toro Arango (2018). Isto é, uma produção de conhecimento comprometida com o cuidado de si, dos próximos, dos distantes, dos desconhecidos com os quais, queiramos ou não, dividimos esta casa planetária.

Mas a primeira forma de atuar à qual se refere o filósofo encontro-a entre as suas palavras acima transcritas, Elicura: a mobilização. Parte integrante da gestualidade mapuche. Talvez pudéssemos buscar nas nossas ancestralidades outras formas de viver, como uma maneira de mobilizar-nos. “O cuidado assume uma dupla função de prevenção dos danos futuros e de regeneração dos danos passados”, me diz Leonardo Boff na voz de Toro Arango (2018). A

⁴⁴⁴ “Estamos frente a un sistema que lleva a la autodestrucción humana; a la destrucción de la vida de las plantas, de los animales, y de los espíritus y fuerzas que existen y que gobiernan nuestro espacio sagrado. Allí está parte de lo que nos diferencia de los movimientos ambientalistas del mundo. / Como mapuche estamos obligados a decir y a demandar ante el mundo capitalista «moderno» que muchas de sus creaciones sirven muy poco para la integridad y felicidad humanas. [...]. Esta línea de expansión y desarrollo impuesta por la fuerza y el poder está ajena a nuestra forma de ser. Por eso, nos levantamos para oponernos. Porque no somos ni fuimos partícipes de la acumulación de tanta riqueza en manos de unos pocos. Tampoco fuimos partícipes del «reparto» de tierras que hacen los Estados y las empresas transnacionales.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 92).

busca pela mobilização que pretenda a construção de memórias futuras, nas quais os danos possam ter sido minimizados, além da reparação dos danos passados, pode começar, entendo, por um movimento em direção a si mesmo. A urgência que comporta a necessidade de deslocamento de formas enraizadas de ser, de muitas formas cúmplices silenciosas do sistema que, antes de destruir a Terra, acabará por nos destruir, fica evidente nas curtas e concisas palavras que escuto do filósofo brasileiro: “A degradação crescente de nossa casa comum, a Terra, denuncia nossa crise de adolescência. Importa que entremos na idade madura e mostremos sinais de sabedoria. Sem isso não garantiremos um futuro promissor” (BOFF, 2017, s/p).

Dessa maneira, creio compreender que, talvez, mais do que no “fim do mundo”, estejamos, como afirma Boff (2017), vivenciando o fim de uma civilização, a Modernidade trazida pelo sonho do crescimento e da novidade ilimitados, emergido nos alvores do século XV, com a chegada dos seus idealizadores ao Abya-Yala. Mas a chegada ao nosso continente “representa, para o europeu e todo esse sistema por ele idealizado, a possibilidade de experimentar o novo, a novidade. Sem nós, o novo não seria, então, possível”, está me dizendo Rita Segato. Quiçá devamos compreender, assim, que está no nosso *modus operandi*, na nossa história e no nosso cotidiano, a potencialidade da mobilização que uma mudança dessa envergadura exigirá de todos nós. Assim, nesse caminho de compreensão das suas palavras, pelas palavras de outros que, junto a mim, precisam, precisamos, construir as nossas memórias futuras, a partir de um novo paradigma, ouço e reflito:

Respostas não se encontram prontas em algum recanto privilegiado da Terra. Nem em algum livro ancestral. Nem em mestres e gurus com novas ou antigas técnicas de espiritualização. Nem em alguma profecia escondida. Nem em iniciações rituais e mágicas. Nem simplesmente em caminhos terapêuticos à base de produtos naturais. Devemos aprender de todas estas propostas, mas cavar mais fundo, ir mais longe e evitar soluções calcadas sobre uma única razão. Importa inserir outras dimensões para enriquecer nossa visão (BOFF, 2017, s/p, grifo nosso).

Aquilo do qual venho tentando falar e que diz respeito ao encontro consigo mesmo. Não há, ao que parece, receitas, nem poderemos sair airosos de qualquer tentativa de ação, de mobilização, que parta do pressuposto de que, a simples “transplantação” de conhecimentos ancestrais, tomados do seu povo Mapuche, ou de outros povos ancestrais, poderá encaminhar a nossa vida cotidiana em direção a um futuro inclusivo.

O que para nós é uma filosofia, um modo de vida, uma essência, para vocês é apenas uma política, uma ideologia a seguir para tratar de conviver com a natureza. Mesmo assim, não a respeitam quanto se esperaria porque não a consideram parte das suas vidas. Por isso vocês não podem entender *ainda* o nosso modo de viver, porque

esqueceram-no em vocês mesmos. Nós convivemos com todas as nossas Forças, com todas as nossas Energias, porque nós não nos situamos perante a natureza apenas com esporádicas boas intenções: nós nos consideramos uma parte dela.⁴⁴⁵

Dois são os pontos que me chamam especialmente atenção dessas suas palavras. Grifos, então: as conotações implícitas tanto no uso do advérbio de tempo “ainda”, quanto na afirmação cujo núcleo é constituído pelo sintagma verbal construído em torno ao vocábulo “esquecer”. Após escutar, em variadas ocasiões, as suas palavras detida e atentamente, o uso do advérbio grifado acima não se constitui mais uma novidade, se provindo de você. O seu *Recado* não teria razão de ser, se não acreditasse você na força do seu valor temporal inacabado, a expressão de um tempo que não se consolidou. Como tudo no olhar do *kimün*, o nosso tempo de cegueira pode deslocar as suas premissas, para retomar, quem sabe, amanhã, o tempo da compreensão. Tudo é cíclico no entendimento das suas palavras carregadas da visão de mundo do seu povo. A volta, por outro lado, também é possível, pois algo que não se vivenciou não se pode “esquecer”.

Buscar nos fios do tempo, retalhos esquecidos, escondidos, abandonados por debaixo de grandes e retumbantes acontecimentos; maneiras de viver, gestos que um dia formaram o cotidiano de muitos e muitas que nos precederam. O sonho da roda em torno do chimarrão, na qual as palavras voam livres, narrativas, imagens, poesia.

As palavras expressam a concepção de mundo daqueles que as criaram: a sua gestualidade. Elas –algumas mais do que outras– revelam o pensamento dos seus falantes, seus gestuantes, dizem.⁴⁴⁶

A palavra que surge da natureza, nossa natureza. A força dela que expressa nossos pensamentos. E é nisso que eu continuo acreditando.⁴⁴⁷

Todo processo criativo inicia-se na gestualidade das palavras, da sua poesia, que depois nela fica ou é traduzida para outros signos: a música, um instrumento, uma fórmula química, uma equação ou um teorema matemático, uma cadeira, uma mesa, uma porta, uma janela, uma obra arquitetônica.⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ “Lo que para nosotros es una filosofía, un modo de vida, una esencia, para ustedes es una política nada más, una ideología a seguir para tratar de convivir con la naturaleza. Y aun así no la respetan lo esperable, porque no la consideran parte de su vida. Por eso ustedes no pueden entender todavía nuestro modo de vivir, porque lo olvidaron en ustedes mismos. Nosotros convivimos con todas nuestras Fuerzas, con todas nuestras Energías, porque nosotros no nos situamos ante la naturaleza tan solo con esporádicas buenas intenciones: nosotros nos consideramos una parte de ella.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 128).

⁴⁴⁶ “Las palabras expresan la concepción de mundo de quienes las crearon: su gestualidad. Ellas –unas más que otras– revelan el pensamiento de sus hablantes, sus gestuantes, dicen.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 33).

⁴⁴⁷ “La palabra que surge de la naturaleza, nuestra naturaleza. La fuerza de ella que expresa nuestros pensamientos. Y es en lo que sigo creyendo.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 88).

⁴⁴⁸ “Todo proceso creativo se inicia en la gestualidad de las palabras, de su poesía, que luego se queda en ella o es traducida a otros signos: la música, un instrumento, una fórmula química, una ecuación, un teorema matemático, una silla, una mesa, una puerta, una ventana, una casa, una obra arquitectónica.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 26-27).

E uma conversação, acrescentaria eu. A comunidade que nasce da comensalidade, do partilhar do alimento, da hospitalidade que irmana. Da palavra que liga. O sonho do bem-viver no horizonte das memórias do nosso futuro. A coimplicação entre diversos, da qual me fala Helen Hoy pela voz de Juan Sánchez (2014).

Nesse caminho da coimplicação, na busca por um envolvimento que vá além da análise, da descrição, uma coimplicação que passe pelo sentir, pelo agir por meio da palavra que mais expressa do que dissecar, tenho tentado em alguns momentos desta tese, então, a palavra poética. Seguindo os passos da documentação do seu povo, que se consolida na tradição da carta no novecentos, busco agora o caminho da epístola. Entrego-lhe, assim, a seguinte carta.

Valencia, 30 de abril de 2020.

Mari Mari, estimado Elicura

O motivo pelo qual escrevo esta missiva tem a ver com as reflexões que venho fazendo há um bom tempo acerca do futuro do seu povo, do Chile e do nosso planeta; esta nossa casa planetária, a Ñuke Mapu, como a chamam vocês, a qual vem sendo a cada dia alvo de maiores e maiores ações produto de uma força indiscriminada do capital, o qual age como se não tivesse compreendido ainda a importância de cuidarmo-la, se quisermos continuar a nossa existência nela.

Penso na ideia do k̄ime mogen, o bem-viver, parte indissociável do k̄imün, o conhecimento mapuche. Mas lembro que essa filosofia de vida faz parte, também, de todas as cosmovisões dos povos originários, não só no Ahyá-Yala, mas no mundo. A sua base está na ideia do Itrofil Mogen, tem me dito inúmeras vezes você. A totalidade sem exclusão. A integridade sem fração. Da vida e de tudo que vive. A biodiversidade, se buscássemos um conceito similar no meu mundo ocidentalizado. A partir da ideia do Itrofil Mogen, você dizia-me há algum tempo, enquanto falávamos, que o motor da sociedade mapuche não está na ideia do crescimento econômico, nem de uma busca pelo máximo lucro que se puder tirar, mas sim, na procura cotidiana por aquele equilíbrio que só pode trazer uma interação baseada na reciprocidade. Uma reciprocidade, me dizia você, tanto econômica quanto cultural e social.

Você defende a luta do seu povo como uma ação produto de uma ternura, despertada pelo amor à terra ameaçada. A tarefa deve partir de cada um, me diz também você. Assumir-se de acordo com o lugar e as ferramentas que a causalidade designou a cada qual. Assim, penso hoje, enquanto escrevo estas linhas, situando-me no lugar e com as ferramentas que me foram entregues e que foram oferecidas aos membros da minha sociedade: é realmente possível essa luta para nós?

Encontrando-me longe da cidade do Salvador, na Bahia, Brasil, onde moro há mais de vinte anos, como você bem sabe, preocupa-me o curso que nessa terra vão tomando os acontecimentos com a chegada do

vírus que hoje nos assola. Por outro lado, em todos estes anos em que moro fora do Chile, também não tenho deixado de acompanhar os fatos que têm ido marcando a história do meu país, de sorte que, estando aqui na Espanha, acompanho, também, tudo que se passa por lá. Três frentes de preocupação marcam, então, o horizonte da minha visão.

Têm havido, no entanto, um desfase no que diz respeito às medidas que cada governo tem tomado, e as respectivas respostas das suas populações. Começo, então, por trazer algumas impressões, talvez animadoras, me atreveria a dizer, após os primeiros dias de quarentena aqui em Valencia. As imagens trazidas principalmente pelas redes sociais mostram animais silvestres andando livres pelas ruas, parques, estradas de cidades do mundo todo. Dois condores descem da cordilheira e pousam na varanda de um apartamento em um bairro residencial de Santiago, uma manada de elefantes atravessa tranquilamente uma estrada urbana da Tailândia, golfinhos são avistados nos canais de águas, agora transparentes, de Veneza. As cidades vão tomando traços diferentes, os mares e oceanos parecem respirar e os céus mostram-se límpidos, sem a habitual poluição citadina.

*Uma interrogante surge, assim, movida pela utopia que teima em não esmorecer dentro de mim: em que medida esse momento significará uma mudança a futuro para o ser humano? As discussões de parte de pensadores, técnicos e empresários de renome não demoram em emergir. O fim ou a continuidade do sistema capitalista parece estar no cerne de todo debate. Gaston Soublette, como de costume, levanta sua voz para denunciar o que está por trás de toda essa discussão intelectual: “as pessoas estão cansadas de ouvir diagnósticos meramente econômicos e políticos”, defende em entrevista ao jornal *La Tercera*, em 11 de abril de 2020⁴⁴⁹. E o lado oculto de toda essa aparelhagem montada por olhares tecnicistas, que preocupa Soublette, infiltra-se em pequenos gestos que observo aqui, no seio de uma sociedade aparentemente rica e, sem dúvida, menos desigual que as nossas sociedades latino-americanas: o empobrecimento crescente da qualidade humana.*

O Estado espanhol tem garantido, ao que me parece, o atendimento e a informação para a população em geral. Mas nega-se a regularizar a migração ilegal, para garantir o acesso à seguridade social, amparado no Pacto Europeu sobre Imigração e Asilo, de 2008, deixando à deriva milhares de pessoas em plena crise sanitária, sob alegação de que o Pacto “não permite regularizações generalizadas”⁴⁵⁰.

No Chile e no Brasil, a precariedade das condições de vida de muitos, sejam ou não imigrantes, tem cobrado o seu preço. A dificuldade de se fazer frente a uma crise sanitária dessa magnitude, lançando mão de sistemas públicos de saúde em geral deficientes. A necessidade de se pensar no cuidado dos estrangeiros do qual fala Bernardo Toro Arango, traduzido na otimização dos bens públicos.

⁴⁴⁹ Para ler a matéria completa, acessar: <https://www.latercera.com/la-tercera-domingo/noticia/gaston-soublette-la-gente-esta-cansada-de-oir-diagnosticos-puramente-economicos-y-politicos/ZZ5LKGE5DFDADENEWFHQA75EXI/>.

⁴⁵⁰ Para ler a matéria completa, acessar: <https://www.publico.es/sociedad/regularizacion-migrantes-covid-19-espana-no-regularizar-migrantes-italia-portugal.html>

Os povos indígenas no Brasil, por sua vez, têm se visto abandonados à sua sorte. “Enquanto a humanidade se preocupa por sobreviver ao novo coronavírus nas cidades, aqueles que são tratados como subumanidades correm risco de sofrer um genocídio. São os indígenas e outros povos que, na definição do pensador indígena Ailton Krenak —um crítico da fantasia perversa de uma humanidade única, que apaga tanto as exclusões quanto as diferenças—, permaneceram agarrados à terra enquanto o capitalismo destruía o planeta”, afirma a jornalista brasileira Eliane Brum, no jornal *El País*⁴⁵¹. No mesmo periódico, Maria Laura Canineu, diretora da *Human Rights Watch* no Brasil, denuncia a manutenção de ações de garimpo e desmatamento ilegal em terras indígenas, ainda que a pandemia tenha significado uma óbvia diminuição das atividades econômicas na região⁴⁵². Enquanto isso, há poucos dias, Bruce Albert escreve no *New York Times* para o Brasil, acrescentando um dado que a maioria das matérias sobre a pandemia na América Latina têm passado por alto: “A doença parece propagar-se rapidamente nos bairros pobres das periferias das grandes cidades amazônicas como Manaus e Belém, os quais já se encontravam sobrecarregados pela chegada de refugiados indígenas venezuelanos”, afirma o texto, publicado há menos de uma semana⁴⁵³.

A lista de casos reportados acerca de pessoas em situação de risco devido à pandemia, populações indígenas e não indígenas, é enorme. Não poderia abrangê-la toda nestas poucas linhas que lhe escrevo.

*Mas não quero deixar de falar daquilo que você bem sabe, mas que ficará como um registro nesta mensagem. Em reportagem de Mongabay Latam, *Jornalismo Ambiental Independente*⁴⁵⁴, denuncia-se a situação de risco em que se encontra boa parte dos povos originários no Chile, devido à não interrupção do turismo, praticado em forma clandestina nesta crise, além da necessidade de muitos membros destes povos terem que continuar se deslocando entre a cidade e as áreas rurais nas quais a maioria mora, com o objetivo de garantir a sua sobrevivência. Por outro lado, o trabalhador social e professor do departamento de saúde pública da *Universidad de la Frontera*, na cidade de Temuco, Andrés Cuyul, traz um possível vetor de propagação da doença entre as comunidades mapuche, o qual tem a ver com a falta de informação, o despreparo dos funcionários do Estado para se relacionarem com o teu povo e os povos indígenas em geral. “A cultura mapuche compreende a ‘casa’ como a comunidade, pelo qual a mensagem de não sair de casa não chega corretamente. Eles continuam visitando-se diariamente entre vizinhos e familiares, para compartilharem o canudo para beber chimarrão ou o copo de alguma bebida. Só recentemente as pessoas começaram a entender*

⁴⁵¹ Para ler o artigo completo, publicado pela jornalista, em 14 de abril de 2020, acessar: https://elpais.com/elpais/2020/04/14/opinion/1586868471_128016.html.

⁴⁵² Canineu publica o artigo em 26 de abril de 2020. Para leitura completa, acessar: <https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-04-26/o-brasil-nao-pode-abandonar-povos-indigenas-durante-a-pandemia.html>.

⁴⁵³ Albert é antropólogo francês, que desenvolve há décadas investigação junto aos povos Yanomami, da Amazônia. Autor, junto ao líder Yanomami Davi Kopenawa, do livro *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Para ler o artigo na íntegra, publicado em 27 de abril de 2020, acessar: <https://www.nytimes.com/es/2020/04/27/espanol/opinion/coronavirus-yanomami-brasil.html>.

⁴⁵⁴ Para ler a reportagem completa, publicada em 13 de abril de 2020, acessar: <https://es.mongabay.com/2020/04/chile-indigenas-frente-al-covid-19/>.

que não podem fazer isso”⁴⁵⁵. Uma falta de informação, despreparo que bem poderia eu entender, na verdade, como a tradução de uma falta de interesse, que pode ser letal para a vida das comunidades de todos os povos que, como o seu, não compartilham exatamente da mesma cultura, dos mesmos usos sociais e valores da sociedade majoritária.

Assim, ao ver, ler, ouvir, observar tudo isso acima exposto, digo a mim mesmo e lhe digo:

A primeira pergunta para responder a essa questão levantada antes acerca da factibilidade real de pensarmos em um mundo outro, me parece estar relacionada ao tempo: podemos pensar em uma transformação dessa envergadura, não digo nem a curto prazo, mas, pelo menos, a mediano prazo? Trata-se, creio eu, de ir alinhavando fino, sem atitudes apressadas que possam vir a “descuidar” os problemas de fundo sobre os quais devemos nos fazer responsáveis. Tecer com paciência as possíveis saídas, reconhecendo, primeiro, a dualidade que nos habita, ou seja, reconhecendo, antes de tudo, o nosso lado também ligado a esse sistema de consumo, de relações assimétricas, que destrói, para não cairmos na armadilha de pensarmos na questão como um problema de outros.

As perguntas continuam a me assaltar: quanto do que temos, do que experimentamos diariamente e que é produto e mantenedor da dinâmica desse sistema, estaríamos dispostos a rever, a reformular nas nossas vidas? Falo de nós, os membros relativamente privilegiados, “bem inseridos” na sociedade majoritária.

Com a pergunta, não me refiro única e necessariamente aos bens ou confortos materiais, mas também às engrenagens nas quais nós nos desenvolvemos, como pessoas membros de uma família, de um bairro, e como profissionais, membros de associações, de organizações, de instituições. Falo das nossas possibilidades reais de mudarmos ou reformularmos os nossos agires, pensares e sentires, como me diz a lamgen Adriana Paredes Pinda, dentro dos âmbitos físicos, sociais e culturais em que nos movimentamos.

O que significaria, então, hoje, pensarmos, a partir desses pressupostos, no desenvolvimento de uma dinâmica de reciprocidade econômica, de reciprocidade cultural, de reciprocidade social? Acredito, primeiro, Elicura, que nós os membros das sociedades ditas majoritárias, não podemos cair no jogo ilusório e perverso de depositarmos nos povos originários, na sabedoria do seu povo mapuche, por exemplo, toda a responsabilidade pelo porvir do planeta, por uma mudança de mentalidade.

Também não creio, estimado Elicura, que se trate de colhermos desse pensamento, dessa sabedoria milenar, dessa cosmovisão em relação à natureza e ao planeta, resumidos na ideia do bem-viver, e no Itrofil Mogen do seu povo, e tentarmos aplicá-lo sem mais na nossa realidade. Deveríamos, sim, mobilizarmo-nos, para pressionar pela abertura de espaços institucionais em que as decisões políticas sejam, também, pensadas e decididas por vocês, por aqueles e aquelas que vocês qualificassem para dita tarefa. Lutarmos pela implementação de instâncias de reflexão e de tomada de decisões em escala local, nacional de cada país e

⁴⁵⁵ As explicações de Cuyul, a sua visão do momento, encontram-se na mesma reportagem cujo link aparece na nota de rodapé anterior.

mundial, realmente representativas de todos nós, de todos os povos. Mas certamente, essa é uma luta que vocês vêm travando há muito tempo. Cabe a nós, agora, entender que o nosso lugar é o de apoiá-los, não apenas com discursos, mas com ações concretas.

Mas a nossa participação, para ser realmente significativa, para não ficar apenas em discursos que se apropriam das visões ancestrais e que, de muitas maneiras, creio eu, ressuscitam a ideia do “bom selvagem” pensada por Rousseau e usada como justificativa para inúmeras atrocidades e cegueiras, a nossa participação, repito e recalco o possessivo da 1ª pessoa do plural, precisa partir de um processo autorreflexivo, um autoexame, por meio do qual possamos ver, nas nossas natividades, que todos temos, me diz você a todo momento, possibilidades de retomada de formas ancestrais de convívio com a Terra e entre os povos. Veremos de que maneira e em que medida são elas hoje plausíveis de serem atualizadas.

A recuperação dos costumes antigos dos povos, creio eu, não precisa ser, de igual forma, apenas a retomada de costumes dos povos entendidos hoje como povos originários, pois todos, me diz a todo momento você, Elicura, temos algo de nativos no sangue dos nossos ancestrais, nas suas histórias, nos seus costumes. Falo talvez da recuperação de formas de viver que privilegiam o pequeno comércio, de bairro, a pesca artesanal, o cuidado das nossas frutas e hortaliças, ou a preferência pela grande feira dominical em vez da loja da cadeia de supermercado mais próxima de casa. Retomar quiçá o tempo para conversar, o diálogo como uma possibilidade de escutar mais do que apenas falar, ouço você dizer. O respeito e a participação ativa nas organizações de bairro, que podem nos provocar um sentimento de segurança e de cuidado, para conosco e com os demais, como me diz Bernardo Toro Arango.

Muitas dessas ações têm aflorado ou se reforçado durante estes tempos de crise sanitária. Apesar de não sempre estarem presentes as notícias entre aquelas que interessa veicular aos grandes meios de comunicação. Privilegiar, assim, o jornalismo independente, mas também a informação que circula entre vizinhos, poderia, quem sabe, nos fortalecer no sentimento de que talvez seja possível, sim, pensarmos em um mundo outro, no bem-viver.

Por outro lado, as relações sociais que desenvolvemos na própria academia deveriam também mudar. Precisamos refletir, ponderar acerca da ideia de que o conhecimento pode ser construído também de boca em boca, de ouvido em ouvido, dando valor ao conhecimento que provém da prática ou da tradição passada de geração em geração, sem tanta certificação ancorada em citações e currículos obrigatórios. Aceitarmos que aquilo que nos diz um homem ou uma mulher que sabe acerca de um determinado assunto ou fenômeno, não por ter “estudado” a respeito, mas pelo conhecimento que a vida, a experiência têm lhe dado, goza de uma validade tão forte quanto aquele conhecimento que pode nos chegar pela via do estudo. Saberes não necessariamente certificados por processos acadêmicos.

Então, pergunto-me, estimado Elicura: o que significaria isso para nossas vidas, as vidas daqueles que estamos situados em um certo patamar de conforto, pois vivemos com privilégios que poucos têm, situados

*em lugares estratégicos da academia, da institucionalidade. De quanto disso estaríamos dispostos a abrir mão, claro que não totalmente, mas uma parcela disso, para que outras dinâmicas pudessem se estabelecer, mais horizontais e menos verticais? É pensando nessas relações horizontalizadas, equânimes, que lembro, no início da última subseção da Mensagem da tese na qual incluo esta carta, do gesto de aproximação humana que se alberga na sua atitude de confiança ao me entregar o seu número pessoal de telefone, já que, entendo eu, o meu contato vinha certificado pela amizade que lhe liga a Graça Graúna, escritora e crítica literária Potiguara, quem conseguira-me, com outra amiga, da USP dissera-me Graça na época, o seu correio eletrônico. Insistirei um pouco mais no assunto, pois entendo que, longe de ser apenas uma anedota, traduz ele bastante claramente o ponto ao qual me refiro. Eu sou professor da rede particular de ensino médio, tenho mestrado e curso doutorado. Não tenho vínculo empregatício com nenhuma universidade pública ou particular, que pudesse certificar a minha ação. Também não tenho a meu favor nenhuma publicação na área da crítica literária que se propõe a “analisar” ou “dialogar” com as produções de autoria indígena contemporâneas. Nenhuma dessas arestas se constituiu em obstáculo para que você, espontaneamente, me oferecesse seu contato telefônico. Devo dizer-lhe, Elicura, que esse gesto, que para você pode ser algo natural, não costuma ser visto entre as relações que a gente tenta estabelecer com os membros da academia e da crítica. Lembro também do gesto de confiança da professora Silvia Mellado, da cidade de Neuquén, no lado leste do Wallmapu, hoje solo argentino, de me enviar a cópia em PDF do seu livro *La morada incómoda*, que eu não conseguira comprar via internet, por estar fora da América Latina. Esses são os gestos que podemos retomar da maneira em que os nossos ancestrais se comunicavam e interagiam.*

Mas, retomando as ideias, a pergunta acima, a qual vai em direção ao mundo acadêmico e institucional, serve também, para ponderarmos o quanto poderíamos transacionar das nossas existências sociais e culturais, para termos um país, um continente, um mundo em que as diversidades tenham cabida e poder de usufruir dos benefícios da vida em comum.

Reconhecer a cota de colonialidade, de capitalismo que há no nosso DNA cultural, social, hoje, para, a partir desse reconhecimento, pensarmos em estratégias que passem, primeiro, pelo individual, para logo se tornarem, quem sabe, com o passar frutífero do tempo, medidas institucionais, ancoradas e validadas por renovadas formas de pensar e de interagir.

A cota que cabe às instituições e aos Estados, chileno, brasileiro, e todos os Estados da América Latina e do mundo, é fundamental. Mas a nossa parte consistirá, penso eu, em começarmos os nossos processos internos de mudança, para que, assim bem providos, possamos pressionar devidamente, para que políticas públicas e institucionais sejam efetivamente postas em andamento. E implementadas a partir de vivências ancoradas no paradigma do cuidado trazido por Bernardo Toro Arango.

O saber do seu povo, Elicura, traduzido na visão integral que da vida, do planeta, do menor ao maior ser, vocês têm é fundamental. Mas não bastará nunca se nós não fizermos dos nossos pensamentos

ligados ao bem-viver, mais do que uma ideologia ou uma política pública, uma maneira de viver, está me dizendo você a cada instante.

Por isso, tenho me perguntado, insisto: quanto de nós estamos realmente pondo, quanto de nós podemos efetivamente entregar, para que a mudança possa vir de baixo, do íntimo de cada um, como toda mudança que costuma se manter e consolidar no tempo.

Ao igual que você, sinto-me cético, estimado Elicura. Mas não desisto, penso ao ouvir a voz do nosso adiantado Mario Benedetti. E, ao compasso da força que nos impede a não desistir, vamos buscando no amálgama entre as formas ancestrais de dizer do seu povo, retomadas e atualizadas por você no Recado, e as formas próprias da textualidade acadêmica ocidental, a expressão da tese que é a resposta à sua mensagem.

MELI

DOCUMENTAÇÃO: A CONTEMPORANEIDADE ANCESTRAL DO RECADO

Nos dicen: El Ser Humano viaja por la Vida
con un mundo investido de gestualidades
que se expresa antes que el murmullo inicial
entre el espíritu y el corazón
sea realmente comprendido
Poco a poco, con la creciente experiencia
el encuentro con la Palabra de los otros
los colores, los aromas, las texturas
las Visiones
la impresión que nos producen las cosas
y el misterio de los Sueños
dicho murmullo se transforma en un lenguaje
que resume la presencia de los Antepasados
y de cada uno en particular
con su actualidad, la creación
y toda la potencialidad de su futuro.

*Feypikeeyiñ mew: Pu Mogen Che
nampvlkakelley Mogen mew
ñi mvlemvm elulleeyu ñi azkantuael
kimfalkelu petu ñi llitulnofiel turwvr
pvllv egu ka piwke mew
rvf ta ñi kvme kintukugeael
Pichiken, amulen chi kimvn
kintukulley pu kakelu ñi Zugun
fillke az, fillke nvmvn, fill gvren
fill Pelom
tayiñ afmalkeetew ta fill chemkvn
ka feyentufalyechi Pewma
nentuel ta chi truwvr azkvnugelley
ta kewvn mew
truwrvmlley ta ñi mvlen chi
pu Fvchakecheyem
ka kisuke ñi chumgen
famgen ñi mvlen k ata ñi wepvm
k ata ñi kom niyeelchi newen
kvpaleyelu mew*

Dizem-nos: O Ser Humano viaja pela Vida
levando consigo um mundo de gestualidades
expressado antes que o murmulho inicial
entre o espírito e o coração
for realmente compreendido.
Pouco a pouco, com a maior experiência
o encontro com a Palavra dos outros
as cores, os aromas, as texturas
as Visões
o sentimento que as coisas nos produzem
e o mistério dos Sonhos
esse murmulho transforma-se em linguagem
que resume a presença dos Antepassados
e de cada um em particular
com a sua atualidade, a criação
e toda a potencialidade do seu futuro.

(CHIHUAILAF, 2008, p. 11-13, tradução nossa)

Fala a voz do poeta nesses versos dos processos pelos quais vão se delineando os traços que irão compor a sua palavra, desde o momento em que sente a necessidade ou o desejo de se expressar. Gestos que se constroem no presente, na relação entre o que vem de antanho nas suas memórias de infância, nas memórias construídas também nos exílios vividos em cidades mais ou menos distantes do bosque familiar, e aquilo que trazem as relações que vão se estabelecendo com o passar dos anos, para ser ou não por ele incorporado à sua voz poética. A decisão de incorporar ou não, na maior parte das vezes, cabe ao próprio poeta que se expressa. Em não poucas oportunidades, porém, não há como se fugir dela, pois aderida à pele, constitutiva do seu ser. A atualização daquilo que se traz do passado para ressignificar o presente a partir desses e de outros novos elementos, com vistas a construir renovadas memórias do futuro.

As marcas, traços de personalidade do poeta, gestos do cotidiano, que acompanham a sua palavra, com a qual fora construindo realidade, visão de mundo, desde o passado, de alguma maneira coincidem ou tangenciam a forma com que hoje certo “setor” do fazer literário vem não apenas produzindo a arte da palavra, na sociedade ocidental, mas ainda discutindo a respeito desses produtos literários. Refiro-me ao que Josefina Ludmer (2007) chama de “literatura pós-

autônoma”, textos que estariam emergindo há um bom tempo em áreas das grandes urbes, às quais a autora se refere como “ilhas urbanas”, locais de moradia e convívio de minorias étnicas, imigrantes na sua grande maioria, que estariam provocando, segundo ela, deslocamentos da norma literária moderna, fazendo com que o cânone seja de diversas formas “invadido”, posto em xeque.

Mudando, a princípio, o tom com que venho dialogando com o *Recado* de Chihuailaf, trago, então, as colocações de Ludmer (2007), as quais dialogam, por sua vez, com as ideias de Florencia Garramuño (2014)⁴⁵⁶ e de Tamara Kamenszain (2007)⁴⁵⁷, por dois motivos que me parecem necessários pontuar antes de chegar às considerações finais desta tese. Ao nomear de literaturas pós-autônomas os textos aos quais Ludmer (2007) se refere, a crítica argentina o faz pensando em alguns traços presentes nessas produções, dos quais interessam-me, em específico, dois pontos.

O primeiro deles tem a ver com a observação de Ludmer (2007) a respeito do desmanche das variadas fronteiras que desenhavam claramente os traços que separavam não apenas o campo literário em si de outros campos do saber e da arte, mas ainda as diversas escolas, os diversos estilos, os modos de expressão que provocavam, ao interior do campo literário, entre eles, diferenças nos modos possíveis de se produzir e ler. O segundo ponto refere-se à observação que faz Ludmer (2007) sobre o agir dos produtores desses textos, os quais, embora não se adequem às antigas normas do campo e pareçam, portanto, estar fora da literatura, continuam lançando mão de técnicas, modos de circulação e de visibilidade próprias do circuito tradicional do campo. “Estão fora da literatura, mas presos dentro do campo literário”, está me dizendo Ludmer (2007). Dois aspectos, traços que de alguma maneira estão também presentes não somente no *Recado* de Chihuailaf, mas na maneira com que o poeta se conduz na cena literária, no Chile e no mundo.

⁴⁵⁶ Trata-se da ideia de uma “estética heterônoma”. Ludmer (2007) se refere no seu artigo a um texto crítico de Garramuño titulado *Hacia una estética heterónoma. Poesía y experiencia en Ana Cristina Cesar y Néstor Perlongher*, aparecida no *Journal of Latin American Cultural Studies*, sem indicar o ano de publicação. Não obstante, eu opto por trazer as ideias expostas por essa crítica também argentina, no seu livro *Frutos extraños*, de edição brasileira pela Rocco, em 2014. Nela, parece-me que Garramuño (2014) amplia a questão da heteronomia, ao pensar já na inespecificidade da estética contemporânea, não apenas literária, ao afirmar: “Na aposta no entrecruzamento de meios e na interdisciplinaridade, é possível observar uma saída da especificidade do meio, do próprio, da propriedade, do enquanto tal de cada uma das disciplinas, uma expansão das linguagens artísticas que desborda os muros e barreiras de contenção.” (GARRAMUÑO, 2014, p. 15).

⁴⁵⁷ Afirma Ludmer (2007), enquanto tece o caminho para expor as suas ideias, que pretendem buscar alguns traços dessa pós-autonomia da literatura: “Também penso na reflexão de Tamara Kamenszain [*La boca del testimonio. Lo que dice la poesía*. BsAs. Norma, 2007] sobre certa poesia argentina atual: o testemunho é “a prova do presente”, não “um registro realista daquilo que aconteceu” (LUDMER, 2007, s/p).

Vejam, então, para começar pelo primeiro deles, o que afirma, em um momento do seu ensaio, a crítica argentina:

Em algumas escritas do presente que têm atravessado a fronteira literária [...] pode ver-se nitidamente o processo de perda de autonomia da literatura e as transformações que produz. Terminam-se formalmente as classificações literárias; é o fim das guerras e divisões e oposições tradicionais entre formas nacionais ou cosmopolitas, formas do realismo ou da vanguarda, da "literatura pura" ou a "literatura social" ou comprometida, da literatura rural e a urbana, e também se termina a diferenciação literária entre realidade [histórica] e ficção.⁴⁵⁸

As questões colocadas por Ludmer (2007) a respeito da porosidade ou a pouca importância que possa ter para as literaturas pós-autônomas a separação entre ficção e realidade não interessa, a meu ver, para o diálogo que estabeleço com a arte da palavra e a história, lutas e demandas do povo Mapuche, na cena do *nütram* à qual Chihuailaf me convida. A cena transcorre e se desenvolve, sobretudo, entre as páginas, palavras, prosa-grafia do *Recado*. Trata-se de uma produção que longe de se apresentar como ficção pretende visibilizar uma realidade silenciada, mas presente na formação da sociedade chilena.

Contudo, em que pese a minha afirmação aparentemente categórica acima, a ficção, no *Recado* de Chihuailaf, também se confunde de alguma maneira com a realidade se meu olhar for ocidental, pois deparo-me, em certos momentos da conversação que vivo no *Recado*, com narrativas apresentadas em forma de *epew*, no meio das palavras que me falam da urgência de uma realidade assoladora para o povo Mapuche e a sociedade chilena. Mas se meu olhar se deixar guiar pela visão que o povo Mapuche tem a respeito, devo partir do princípio de que, para eles, o *nütram* se constitui em “um relato feito tanto de saber quanto de pensamento, uma conversação na qual se assume a veracidade, a não ficcionalidade do relatado”, segundo estão me dizendo Ana Llao e Segundo Llamín. A separação entre *nütram* e *epew* é, segundo San Juan (2016), claramente assinalada entre o povo Mapuche, de tal forma que eles entendem o primeiro dos modos de expressão como histórias guardadas pela memória do povo, nas quais não cabem alterações próprias da imaginação, enquanto o segundo tratar-se-ia de um modo muito mais próximo do plano da criatividade imaginativa. O poeta constrói o *Recado*, como dito nesta tese em várias oportunidades, na base do tecido de um *nütram*, para retomá-lo enquanto modo de

⁴⁵⁸ “En algunas escrituras del presente que han atravesado la frontera literaria [...] puede verse nitidamente el proceso de pérdida de autonomía de la literatura y las transformaciones que produce. Se terminan formalmente las clasificaciones literarias; es el fin de las guerras y divisiones y oposiciones tradicionales entre formas nacionales o cosmopolitas, formas del realismo o de la vanguardia, de la "literatura pura" o la "literatura social" o comprometida, de la literatura rural y la urbana, y también se termina la diferenciación literaria entre realidad [histórica] y ficción.” (LUDMER, 2007, s/p).

expressão ancestral, ao tempo em que o reatualiza. E o *nütram* é “um relato que se alimenta dos saberes, mas também dos pareceres daqueles que nele intervêm”, me dizem Andrea Salazar e Marilén Llancaqueo.

Não fica, portanto, totalmente clara a inteira veracidade do conteúdo veiculado no *Recado*. Não haveria, tampouco, forma alguma de garanti-la, não só no *Recado*, mas em qualquer interação comunicativa, na qual, além das informações supostamente verazes, intervêm as subjetividades, pontos de vista, capacidade de lembrança, recriações, enfim, que imprimem em todo texto, em toda conversação as marcas particulares de quem delas participa. O que pode se esclarecer, sim, é o fato de o *epew* não ser um simples mito, no sentido de algo vulgar, mas carrega o valor de grandes metáforas de ensino (ÑANCULEF, 2016). Compreendo, assim, que os *epew* narrados no *Recado* trazem em si a tradição da palavra que busca transmitir e, agora, retomar a ideia do ser, do sujeito, inserido na plenitude da natureza. Não se trata, portanto, de uma ficção literária, mas de uma criação que constrói futuro ao tempo em que alimenta o sujeito no seu presente.

Ainda assim, não se trata de um ponto crucial para o diálogo que desenvolvo com o *Recado*. Do exposto por Ludmer (2007) acima, o que me interessa é pensar a conversação em torno das questões que têm a ver com a literatura, heterônoma em palavras de Garramuño (2014), fora de si talvez, pois opera a sua concretização por meio da seleção de formas de dizer que se aproximam das formas amiúde vistas nas produções pós-autônomas. Formas que imprimem, tanto no *Recado* de Chihuailaf quanto nas produções contemporâneas, uma feição produto de um organismo interno híbrido. Não há um modo de expressão que se sobreponha em presença a outros, nem um desenho marcante.

Por outro lado, a própria criação da arte da palavra mapuche carrega no seu bojo o hibridismo como marca, não somente dessa arte, mas de todo o fazer, o viver da sua cultura: “a produção dos poetas mapuche não apenas torna mais complexa a nossa relação com o cânone linguístico, literário e cultural, mas também dá um lugar de destaque, visibiliza a própria heterogeneidade do mundo mapuche atual” (CARCAMO HUECHANTE, 2010, p. 42).

No entanto, centro o meu interesse no que diz respeito, insisto, ao desmanche de fronteiras que delimitavam tanto os campos de ação quanto os estilos, modos de expressão, tipos, suportes, linguagens, os quais faziam de um produto específico da literatura algo bem diferenciado, delimitável, em relação a outros produtos tanto do próprio campo da literatura quanto de outras artes e esferas do discurso. Um desmanche que, em palavras de Garramuño (2014), se traduz na publicação, na circulação de

frutos estranhos e inesperados, difíceis de ser categorizados e definidos, que, nas suas apostas por meios e formas diversas, misturas e combinações inesperadas, saltos e fragmentos soltos, marcas e desenquadramentos de origem, de gêneros –em todos os sentidos do termo– e disciplinas, parecem compartilhar o mesmo desconforto em face de qualquer definição específica ou categoria de pertencimento em que instalar-se. [...]. Mas [...] [que] revelam, em seu conjunto –para além das diferenças formais entre elas [as obras] –, um modo de estar sempre fora de si, fora de um lugar ou de uma categoria próprios, únicos, fechados, prístinos e contidos (GARRAMUÑO, 2014, p. 11-12, colchetes nossos).

Por outro lado, continua a afirmar Ludmer (2007) sobre as produções pós-autônomas da literatura:

Ao perder voluntariamente especificidade e atributos literários, ao perder ‘o valor literário’ [e ao perder ‘a ficção’] a literatura pós-autônoma perderia o poder crítico, emancipador e inclusive subversivo que fora dado pela autonomia à literatura enquanto política própria, específica. A literatura perde poder ou já não pode exercer esse poder.⁴⁵⁹

O acréscimo de Ludmer (2007) sobre as prováveis consequências do fenômeno por ela apontado da dissolução das fronteiras que delimitavam o fazer literário, desperta, em mim, uma série de questionamentos a respeito do fazer da arte da palavra dos povos originários hoje, se postos em relação àquele fenômeno próprio do fazer literário da sociedade majoritária.

O que significa isso para a existência de uma literatura de autoria indígena, para a visibilização de uma diferença silenciada? Ficarão mais uma vez relegadas ao lugar do não visível, confundidas agora nesse amontoado que não comporta mais uma “organização” por tipos, por estilos, por escolas, que não diferencia o local do nacional ou do global? Ou será que o seu lugar de visibilidade se encontra precisamente na ideia de elas não se aterem tampouco aos cânones literários da modernidade, às leis do campo literário hoje de muitas formas dissolvido? E se assim fosse, qual seria o elemento, se não se trata de um tipo da ordem do literário autônomo, que as distingue? Ao pensar e dialogar com o *Recado* de Chihuailaf, e na condição da sua diferença encenada, acredito estar, talvez, a distinção no suplemento que elas trazem em relação a um novo paradigma. Um paradigma do qual falo na carta que acima endereço ao poeta.

Não se produzem essas literaturas, essa conversação *oraliterária* à qual me convida Chihuailaf, me parece, apenas como uma produção de presença, como “a construção de um presente que não busca ser metaforizado, mas só exposto, dito” (LUDMER, 2007). O poeta,

⁴⁵⁹ “Al perder voluntariamente especificidad y atributos literarios, al perder ‘el valor literario’ [y al perder ‘la ficción’] la literatura postautónoma perdería el poder crítico, emancipador y hasta subversivo que le asignó la autonomía a la literatura como política propia, específica. La literatura pierde poder o ya no puede ejercer ese poder.” (LUDMER, 2007, s/p).

parece-me, produz a sua *oralitura* como uma maneira de nomear aquilo que não tem sido nomeado, como uma maneira não apenas de expressar um presente, mas como a forma de construir um presente que busca ser a memória de um futuro. Um presente que se constitua nos alicerces de um futuro construído a partir do cuidado, da diversidade. Não falo de uma diversidade e de um hibridismo apenas literários, feitos unicamente na palavra que se imprime ou se diz, e circula como um produto de mercado, mas de uma diversidade pautada em ações que redundem em uma melhoria real das condições de vida das pessoas em geral. “É a palavra alma, a palavra que age”, me diz Ailton Krenak.

Mesmo assim, neste momento da tese, busco me ater apenas às questões meramente formais. Quiçá esteja fugindo um pouco do assunto central e do tom da conversação proposta pelo poeta, mas abro este, em aparência, parêntese, para contribuir, mais uma vez, com meu olhar particular, situado na experiência de escrever uma tese acadêmica para um programa de doutoramento de uma universidade pública. Um olhar que vê no uso dessas formas uma maneira de invadir o campo do canônico nacional, ocidental. Um olhar que entende que são também essas formas diferenciadas do canônico, uma maneira de interpelar-me como leitor, colocar-me em posição de ter de construir novos horizontes de expectativas.

Não somente, então, no plano do conteúdo do discurso, mas também como uma forma de intervir nas próprias formas de dizer desse discurso. Ensaio que me auxiliam, finalmente, porque me impulsionam a ensaiar, eu mesmo, novas textualidades que também se situem fora do campo construído pela normativa acadêmica ocidental. Ainda que eu também, como apontado por Ludmer (2007), continue dentro do campo acadêmico, pois “preso” a ele para a concreção da minha certificação doutoral. “Não há um aparato crítico no mundo mapuche, no sentido ocidental. A avaliação dos textos se relaciona com os afetos e com a maneira com que você se comunica”, me diz Elicura Chihuailaf.

Trata-se do caminho por mim seguido desde o início da produção desta tese: uma busca por uma forma renovada de expressão acadêmica, baseada em uma textualidade na qual se imbricam formas ancestrais de dizer do povo Mapuche, resultado da atualização feita pelo poeta dessas formas ancestrais, e as formas mais convencionais do modo ocidental da tese acadêmica, também de alguma maneira revisadas e atualizadas por mim. Mas uma textualidade que emerja produto dos diversos graus de implicação, coimplicação, afetiva e intelectual, pelos quais vou passando à medida que escuto o poeta falar, ao tempo em que vou escutar o meu interior, o meu mundo ocidental se abrir a outras possibilidades e avaliações de si mesmo.

Ouço falar mais uma vez, nessa linha de pensamento, a escritora chilena Diamela Eltit, quando precisamente apresentava, há quase uma década, um texto em que Josefina Ludmer voltava a falar sobre as literaturas pós-autônomas, na revista *Dossier*:

O discurso crítico é uma trama discursiva de índole político-cultural que, por meio dos seus objetos, propõe estratégias para configurar uma maneira de ler ou, dito em outros termos, trata-se de uma prática que formula uma forma de ler o mundo mediante a analítica discursiva que encena a si mesma como leitura de leituras, de leituras, de leituras.⁴⁶⁰

Mas é um fato ineludível encontrar-me em um contexto que delimita de muitas maneiras as condições de produção da minha tese. O direcionamento do qual não posso “escapar”, se quiser ter a minha certificação concluída. Compreendo, então, a obrigada permanência dentro das normas do campo acadêmico de forma tal que posso entender, do outro lado da conversação, a permanência dos produtores de literaturas pós-autônomas, à qual se refere Ludmer (2007), dentro do campo literário. Esse estar fora da literatura, mas, ao mesmo tempo, continuar “preso” ao seu campo. Uma suposta contradição, que não é tal, e que, sem dúvida, pode-se ver na relação entre o discurso e as formas buscadas e veiculadas pela poesia de Chihuailaf e dos poetas mapuche em geral, e o agenciamento que levam a cabo, o seu atuar, a sua marcação de presença, dentro do circuito literário chileno e mundial.

Tem a ver o “dilema” com o segundo dos aspectos que me interessam entre os traços apontados por Ludmer (2007) sobre as literaturas que ela chama de pós-autônomas. Vejamos o que diz a crítica argentina a respeito:

Muitas produções escritas hoje atravessam a fronteira da literatura [os parâmetros que definem o que é literatura], ficando fora e dentro, como em posição diaspórica: fora, porém, presas no seu interior. Como se estivessem “em êxodo”. Seguem aparecendo como literatura e têm o formato livro (vendem-se em livrarias e pela internet e em feiras internacionais do livro) e conservam o nome do autor (os quais aparecem na televisão e em jornais e revistas de atualidade e recebem prêmios em festas literárias), incluem-se dentro de algum gênero literário como “romance” e se reconhecem e definem a si mesmas enquanto “literatura”.⁴⁶¹

⁴⁶⁰ “El discurso crítico es un tramado discursivo de índole político-cultural que, a través de sus objetos, propone estrategias para configurar una manera de leer o, dicho en otros términos, se trata de una práctica que formula una forma de leer el mundo mediante la analítica discursiva que se escenifica a sí misma como lectura de lecturas, de lecturas, de lecturas.” (ELTIT, 2012, s/p).

⁴⁶¹ “Muchas escrituras del presente atraviesan la frontera de la literatura [los parámetros que definen qué es literatura] y quedan afuera y adentro, como en posición diaspórica: afuera, pero atrapadas en su interior. Como si estuvieran ‘en éxodo’. Siguen apareciendo como literatura y tienen el formato libro (se venden en librerías y por internet y en ferias internacionales del libro) y conservan el nombre del autor (se los ve en televisión y en periódicos y revistas de actualidad y reciben premios en fiestas literarias), se incluyen en algún género literario como ‘novela’, y se reconocen y definen a sí mismas como ‘literatura’.” (LUDMER, 2007, s/p).

A afirmação de Ludmer (2007) é fato constatado nas inúmeras visitas a *sites* de internet, nas leituras múltiplas pelas quais tenho me aproximado, um pouco que seja, do amplo e diversificado espectro em que se traduz o fazer da arte da palavra mapuche na contemporaneidade. Se levar o ponto ao fazer específico de Chihuailaf, constato que ele de fato segue, de muitas maneiras, o jogo do campo: publica em formato livro, segue o nome de um autor (FOUCAULT, 2010), uma figura autoral (AGUILAR e CÁMARA, 2017), apresenta-se em feiras do livro, em festivais de poesia, é premiado ou indicado a prêmios em concursos literários⁴⁶², participa de encontros literários, e, embora chame a sua obra de *oralitura*, refere-se aos seus produtos como poesia, publicada em *poemarios* etc.

A presença de Chihuailaf nos espaços da rede eletrônica é permanente. Um *werken*, mensageiro, que bem poderia ser chamado de *weberken*: “um recadeiro da rede”. Mas a sua presença também não está ausente de outros variados espaços entre os quais colégios e escolas de ensino básico e médio, lançamentos de livros, fóruns de discussão literária, celebrações próprias do povo Mapuche ou atos reivindicatórios das demandas do seu povo. Uma presença marcada pela busca do encontro, da comunicação que busca o povo Mapuche com as culturas tanto de outros povos originários quanto das sociedades majoritárias hoje. Uma agência, portanto, marcada por uma produção e uma circulação intercultural.

Garcia e Betancourt (2014) entendem o fenômeno como um processo contínuo e orientado para um agenciamento que busca delimitar as marcas de uma diferença, visibilizá-las, mas também criar territórios simbólicos, culturais. A respeito, afirmam as pesquisadoras:

Em nível de circulação dos textos, as estratégias de instalação discursiva no espaço público se estabelecem como um sistema de redes comunicativas de caráter intercultural, performativo, dinâmico e com o propósito de territorializar um espaço culturalmente diferenciado.⁴⁶³

Outras maneiras de fazer, as quais dão à literatura hoje uma porosidade que a faz sair de si mesma e que estão presentes, também, poderia eu pensar, a priori, entre as produções autorais mapuche e em particular povoam o *Recado* que o poeta me convida a escutar. Mas entendo que esse “si mesma” do qual “escaparia” em alguma medida o *Recado*, refere-se ao “próprio de si”, do ocidente hegemônico. Mas se olhar pelo viés da tradição da palavra ancestral, talvez eu possa

⁴⁶² Enquanto realizava a última leitura e revisão desta tese, antes da entrega final para depósito e distribuição entre os membros da banca examinadora, recebi com enorme alegria a notícia da nomeação de Elicura com o Prêmio Nacional de Literatura do Chile, o mais importante galardão das letras do país.

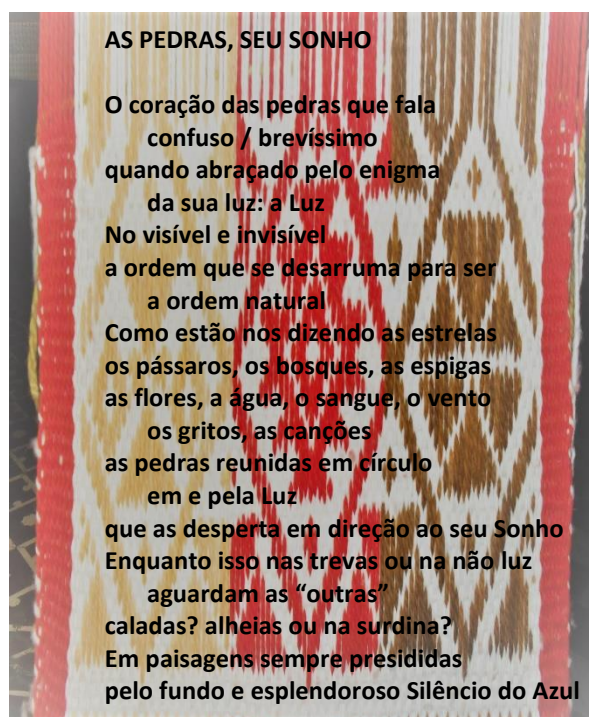
⁴⁶³ “A nivel de circulación de los textos, las estrategias de instalación discursiva en el espacio público se establecen como un sistema de redes comunicativas de carácter intercultural, performativo, dinámico y con el propósito de territorializar un espacio culturalmente diferenciado” (GARCIA e BETANCOURT, 2014, p. 106).

pensar em um encontro entre formas “novas”, aquelas das literaturas pós-autônomas descritas por Ludmer (2007), e formas “tradicionais” de dizer da cultura mapuche, que se apresentam, hoje, como novas, renovadas. Formas que impõem a escrita a passar tanto pelo dizer quanto pelo fazer, pela letra e pelo som, pela indefinição e, ao mesmo tempo, pela demarcação de espaços culturais.

É sobre essas duas arestas, então, que discuto nesta última seção da Documentação. Quais os traços de textualidade contemporânea presentes no *Recado* de Chihuailaf? Quais os horizontes de expectativas que me vejo impelido a revisar ou atualizar à medida que escuto e me envolvo não apenas nos conteúdos, mas também nas formas que o *Recado* me propõe? Quais os traços que caracterizam a circulação de Chihuailaf nas redes e no circuito do campo literário atual? De que maneira e em que medida a forma particular de levar o seu *Recado* se traduz em implicações para a leitura que faço, para a escuta que vivencio nesta conversação? Até que ponto o organismo interno ao *Recado* é produto de uma imbricação entre o ancestral e o canônico ocidental? Trata-se de uma mera coincidência o tangenciar-se de ambas as esferas da produção literária atual? Por que justamente nestes tempos de abertura de fronteiras ocorre a aproximação entre as formas ensaiadas pela literatura da sociedade majoritária e as formas ancestrais de dizer dos povos originários? São interrogantes que não pretendo elucidar nesta tese. No entanto, elas ficam como registros de questões que poderão vir a constituir-se, futuramente, em escopo de novas investigações e diálogos. Tenho tratado dessas formas de outras maneiras, à medida que tenho ido avançando na configuração desta conversação, que é uma resposta ao *Recado* do poeta. Vejamos agora como se configuram, mais especificamente, os traços do seu organismo interno e como faz Chihuailaf circular o seu discurso nos diferentes espaços disponíveis hoje. Vejamos de que maneira cria e faz circular o poeta, a partir da “sua atualidade, a criação e toda a potencialidade do seu futuro”.

4.1 Ao encontro dos frutos conhecidos: sobre a aparente desordem das palavras

Figura 10 – Tear Mapuche



(Assim diz o poeta, em 2008, p. 57, por meio da nossa tradução)

Não apenas do “coração confuso” das pedras fala a voz do poeta. A brevidade sobre a qual canta, rasgo que traz a sua fugacidade diante do acontecer da vida, metaforizada na permanente possibilidade de transmutação da Luz, não é traço singular desse reino da natureza. Basta perguntar aos pássaros, aos bosques, ao vento, ao grito, às canções, que eles falarão, também, da mesma experiência. Todas as esferas da vida, então, se constituem em dinamicidades pautadas por uma lógica do cíclico. A cultura, enquanto esfera e manifestação da vida do homem, o qual pertence à terra, não é alheia à dinâmica. “É no falar da Terra onde se encontra a episteme, o ‘conhecimento exato’ do pensar”, me diz Juan Ñanculef (2016).

Trata-se de um traço que também se faz presente nas textualidades produzidas na contemporaneidade pelos poetas mapuche, na busca por formas que, embora se colham e ressignifiquem elementos textuais presentes na literatura e na discursividade ocidental, retomam, para reatualizar também as formas tradicionais de dizer do seu povo. Verónica Contreras (2007) refere-se ao “caráter osmótico” do discurso poético mapuche produzido hoje, o qual faria possível ou traria como resultado

a instalação de um processo refratário como consequência da conectividade, da intervenção de um texto em outro texto, gerando a conformação de um texto

imprevisível no qual o sujeito textual se instala em uma textualidade que muda de caráter, desestabiliza o texto ao produzir a mudança e/ou novo significado, isto é, instala-se no processo mesmo de desestabilização textual e que, a nosso ver, responde ao caráter heterogêneo, híbrido e performativo do discurso.⁴⁶⁴

Como dito anteriormente, esse traço da produção da arte da palavra mapuche hoje parece, se bem não se confundir totalmente, ao menos, sim, tangenciar-se com formas de fazer literatura na contemporaneidade, em espaços específicos e segmentados de grandes urbes⁴⁶⁵, o que Ludmer (2007) chama de literaturas pós-autônomas.

Para tentar compreender as relações presentes no fenômeno, parece-me fundamental, primeiro, a compreensão tanto do fato de que cada época estabelece as bases do seu jogo literário, os interesses e os movimentos que permeiam o seu fazer, quanto da noção de que o valor hoje parece estar no desmanche das estruturas narrativas, das textualidades bem delimitadas, por gêneros, estilos etc. Esse traço do fazer literário contemporâneo, o qual redundaria naquilo que alguns pesquisadores, como a citada Garramuño (2014) e a brasileira Flora Süssekind (2013), chamam, a partir do vocábulo cunhado por Jean Pierre Sarrazac, de “coralidade” poderia estar, quem sabe, também presente em grande parte do fazer literário de autoria indígena na contemporaneidade e no *Recado* de Chihuailaf, entendido no sentido de uma literatura ou *oralitura* que transita e se desloca dentro de um campo experimental, como uma máquina não apenas grafo-verbal, mas ainda performática, em palavras de Gonzalo Aguilar e Mario Cámara (2017).

A questão estaria, no entanto, para alguns, no fato de que a coralidade não seria, no caso da literatura ou *oralitura* de autoria indígena, de forma alguma uma novidade, visto terem sido sempre marcadas as produções desses autores e dessa autoria, pelos traços que expandem, em um jogo refratário, como afirma Contreras (2007), a produção literária para além dos contornos da mancha tipográfica estampada nas folhas dos livros impressos, produzindo textualidades que seriam sobreposições de uns textos sobre outros, de uns modos de expressão invadindo outros, de estilos imbricados.

⁴⁶⁴ “la instalación de un proceso reflectario como consecuencia de la conectividad, de la intervención de un texto en otro texto, generando la conformación de un texto imprevisible en el cual el sujeto textual se instala en una textualidad que cambia de carácter, desestabiliza el texto al producir el cambio y/o nuevo significado, esto es, se instala en el proceso mismo de desestabilización textual y que, a nuestro juicio, responde al carácter heterogéneo, híbrido y performativo del discurso.” (CONTRERAS, 2007, p. 20).

⁴⁶⁵ Ludmer (2007) refere-se mais especificamente a obras publicadas por autores na América Latina. Na revista *Dossier*, da Universidade Diego Portales, volta a publicar artigo, com apresentação de Diamela Eltit. Em ambos os artigos, Ludmer (2007, 2012) trata de obras publicadas por autores latino-americanos (Colômbia, Bolívia, Argentina, Brasil). Vários deles são autores que pertencem a minorias: imigrantes, LGBT etc.

Estar em desacordo ou concordar com a afirmação acima dependerá, na verdade, do recorte, do enfoque que se der à questão. Falar da tradição oral, da produção da palavra do tempo do *kuifi*, antigo, entre o povo Mapuche, trará posição diversa daquela que resultará, se me referir à tradição do *we*, novo, reiniciada nas primeiras décadas do século XX. Assim, eu diria que em relação à tradição da arte da palavra mapuche, vinda de antanho, dos antepassados, ancestral, não poderia, a princípio, desmentir tal afirmação. Essa palavra parece ter estado, desde tempos imemoriais, traçada por uma tradição oral, pela *performance* da contação de histórias, em que autor e narrador se confundem. Uma tradição em que o valor do texto veiculado se dá pelo tempo da sua permanência entre os seus ouvintes. É a tradição que Chihuailaf retoma quando afirma, para falar da sua poesia e da poesia dos seus pares: “somos os filhos, dos filhos, dos filhos”.

No entanto, não é também exata a afirmação de que a palavra mapuche se caracterizasse por uma inexistência de fronteiras entre seus tipos de discurso e entre os modos de expressão que de cada um desses discursos formassem parte. Catrileo (1992) distingue, por um lado, tipos de discurso nos quais há diversas classes de saudações com traços bem definidos para cada uma delas, discursos de encontro e de solidariedade. Por outro lado, traz a linguista tipos de discurso informativo, entre os quais haveria uma clara separação, como assinalado também por Ñanculef (2016), entre o *nüttram* e o *epew*. Ambos os modos, aponta Catrileo (1992), teriam funções e organismos internos bastante delimitados, sendo o grau de veracidade do seu conteúdo, assim como as formalidades exigidas, os traços mais definidores de cada um deles.

Catrileo (1992) também aponta um tipo de discurso que confere identidade e poder social a quem o detém, a quem o produz. Sobre ele, afirma a linguista:

O *koyag* era um discurso dialogado que antigamente se realizava entre os homens em competições de oratória, para demonstrar o domínio da língua e os conhecimentos sobre a história da comunidade. O *koyagtun* era um discurso dialogado utilizado nos parlamentos entre dois chefes, representantes de comunidades antagônicas, em litígios de diversa índole. O *wewpin* correspondia a uma arenga ou discurso político de tom agressivo, dirigido a uma assembleia em tempos de guerra ou de conflito. O *wewpitun* consistia em um discurso realizado por um chefe, com pausas e entonação especiais ao final de cada uma das suas partes. Seus conteúdos eram geralmente relatos de eventos históricos e guerreiros da comunidade, passados, presentes e futuros.⁴⁶⁶

⁴⁶⁶ “El *koyag* era un discurso dialogado que antiguamente se realizaba entre los varones en competencias de oratoria para demostrar el dominio de la lengua y los conocimientos sobre la historia de la comunidad. El *koyagtun* era un discurso dialogado utilizado en los parlamentos entre dos jefes, representantes de comunidades antagónicas, en litígios de diversos tipos. El *wewpin* correspondía a una arenga o discurso político de tono agresivo, dirigido a una asamblea en tiempos de guerra o de conflicto. El *wewpitun* consistía en un discurso realizado por un jefe, con pausas y entonación especial al final de cada una de sus partes. Sus contenidos eran, generalmente, relatos de eventos históricos y guerreros de la comunidad, pasados, presentes y futuros.” (CATRILEO, 1992, p. 65-66).

Pode-se ver que há contornos claros, que definem, especificam não apenas as funções sociais de cada um dos gêneros, mas ainda os seus destinatários, os seus conteúdos e, também, as marcas da sua produção enquanto tal, vistas em tipos de pausas, entonação, as quais falam da delimitação de formas, se bem não escritas, sim da oralidade, suporte pelo qual se transmite a textualidade. O discurso ritual também é assinalado por Catrileo (1992), ao qual se refere como produtor de um tipo de textualidade marcada por uma codificação muito bem definida, na qual cada participante tem, da mesma maneira, um papel muito especificado. Sobre o seu entendimento, afirma a linguista: “O conhecimento cultural compartilhado permite aos participantes compreender este discurso, que é de natureza metafórica e que, portanto, requer ser interpretado adequadamente” (CATRILEO, 1992, p. 66).

Todas essas textualidades às quais se refere Catrileo (1992), a rigor, entrariam em um campo mais próximo daquilo que na atualidade Hugo Carrasco (2002) chama de “discurso público mapuche”. Evidentemente, não se trata do mesmo fenômeno, toda vez que H. Carrasco (2002) alude a um discurso produzido na atualidade, no contexto das relações interculturais e de fronteira que se vivem principalmente, ainda que não necessariamente, nos grandes centros urbanos. Catrileo (1992) trata de discursos da tradição produzidos dentro de um contexto no qual, sendo de natureza intracultural ou intercultural, a comunicação não ocorre, ainda, no contato com a sociedade hoje tida como majoritária. Trata-se do tempo do Wallmapu ainda não permeado pela sua relação com a sociedade europeia ocidental.

Entendo-os, mesmo assim, como produtos da arte da palavra, toda vez que, na sociedade mapuche não parece haver distinções entre o cotidiano e o transcendente. A carta tem sido tratada por mim nesta tese como um dos produtos principais da arte da palavra mapuche, na nova tradição reiniciada já no século XIX. Da mesma maneira, considero as manifestações de “discurso público” como textualidades que contêm traços de uma palavra diferenciada, artística.

Mas Manquilef e Guevara (1911) recolhem as formas da tradição do *kuifi*, antigo, mais próximas daquilo que a partir da Modernidade considera-se como próprio da literatura, classificadas de acordo com critérios que as definem como lendas, fábulas, provérbios, refrões, contos ou cantos. Em relação aos contornos que tomam esses modos de expressão, os autores delimitam certo número de traços característicos de cada um. Assim, o provérbio expressa-se por meio de frases marcadamente elípticas, nas quais poucas palavras exprimem um pensamento completo; a narrativa dos contos é intercalada, amiúde, pelo verbo *piam* (dizer), traço ainda marcante da textualidade mapuche contemporânea, a já discutida nesta tese “frase *dicendi*”. Os contos teriam também como traço definidor o fato de não possuírem um final

claro, terminarem abruptamente, assim como uma linguagem em geral denotativa, sem muito uso de metáforas. Por outro lado, a presença marcante da frase *dicendi* redundaria em uma quase ausência de narrador em primeira pessoa (MANQUILEF e GUEVARA, 1911).

Os cantos, por sua vez, classificam-nos de acordo com a temática, podendo ser amorosos, elegíacos, de brinde, narrativos de episódios bélicos, religiosos etc. “Não há um verso propriamente dito. Trata-se de uma frase cantada cujo número de sílabas varia segundo o assunto que serve de tema”, afirmam os autores (MANQUILEF e GUEVARA, 1911, p. 121). Falam de um tipo de canto que poderia relacionar-se, de alguma maneira, com o verso-livre da contemporaneidade. Os acentos são, no entanto, distribuídos simetricamente, segundo os autores.

São, sem dúvida, esses cantos, os *ül*, os antecedentes mais claros da produção poética mapuche contemporânea. A própria poesia de Chihuailaf se alimenta, em não poucas oportunidades, de versos e ideias neles contidos, recolhidos de diferentes *kimche* por autores como Manquilef e Guevara (1911) e De Augusta (1910). Iván Carrasco (2000) a eles se refere como textos não regidos pelas normas próprias de autoria da literatura ocidental, mas sim por normas de identidade e participação postas pelo grupo social, o qual, segundo o crítico, se caracterizaria por um alto grau de uniformidade, por um apego à tradição e pela marcada estabilidade nos seus códigos culturais. São textos circunstanciais, pois são produzidos de acordo com as necessidades do ato social no qual se inserem, variam de acordo com a temática que veiculam, mas também com o território no qual são produzidos, visto ser a sociedade mapuche detentora de uma pluralidade cultural definida geograficamente. Os códigos não são verbais, mas sim obedecem a questões de ritmo, melodia, situação, próprios da oralidade (CARRASCO I., 2000).

Todos esses traços tornam a tradição do tempo do antigo, do *kuiñi*, tão difícil quanto a nova tradição do *we*, de ser categoricamente descrita. Há nela, então, por um lado, uma indefinição quanto a autoria, quanto a distinção entre narrador e autor, quanto a diferenciação entre discurso da ordem do cotidiano e da ordem do solene, “sagrado”. Mas, por outro lado, há também uma distinção clara, especificação quanto às formas e conteúdos adotados por cada um dos modos de expressão. Não caberia, portanto, afirmar categoricamente que a literatura mapuche viria de uma tradição na qual não havia fronteiras delimitadas entre modos e tipos textuais.

Da mesma maneira, ao se olhar a questão pelo lado da nova tradição, aquela que de alguma maneira se reinicia com a escrita de cartas, mas vai se delineando mais claramente a

partir da primeira metade do século XX, com a produção de poesia, textos em versos, na maioria das vezes, tampouco posso afirmar a presença constante de um hibridismo de modos e de tipos textuais. O certo é que os primeiros passos dessa criação poética se deram pela produção de formas textuais definidas pela convenção ocidental. E ainda hoje “o poema em mapudungun tem a forma de um poema em castelhano, segue os cortes versais e em algumas ocasiões tem um padrão métrico intencional, essa é a imitação, a partir de uma tradição oral, à linguagem escrita, da convenção poética” (ROJAS BOLLO, 2010).

Hugo Carrasco (1993) define o processo ao falar de um trânsito que ocorre em duas vias, para não pensar em momentos, haja vista a dificuldade de se estabelecer padrões de temporalidade, pois esses processos não ocorrem de forma ordenada. A primeira das vias se constituiria pela passagem do tradicional mapuche (do antigo) às formas próprias da literatura moderna; a segunda seria aquela pela qual as formas de fazer do moderno apropriadas pelos autores mapuche contemporâneos são deslocadas, postas em xeque, tornadas objeto de jogos de expressão que buscam inovar não apenas quanto que é ao próprio da tradição mapuche, do antigo e do novo, do *kuiñi* e do *we*, mas ainda quanto ao fazer literário produzido no seio da sociedade majoritária (CARRASCO H., 1993).

O mesmo crítico aponta traços nos primeiros textos produzidos por poetas mapuche já na segunda metade do século XX, caracterizados por elementos que marcariam, ainda, uma textualidade escritural própria da tradição europeia: versificação, arrumação por estrofes ou espaços similares, uso da página como espaço de textualidade no qual se buscam diversas estratégias tipográficas e plásticas (CARRASCO H., 1993). Mas há, ao mesmo tempo, a constatação de um tensionamento, provocado pela clara resistência dos autores a abandonar totalmente as formas tradicionais dos cantos mapuche. Torna-se a poesia mapuche, nesse jogo, na vivência e encenação de uma tensão, espaço privilegiado para os hibridismos e desmanches de fronteiras que caracterizam, também, certa literatura ocidental na contemporaneidade.

Trata-se, sem dúvida, de um fenômeno literário que se tangencia nas suas formas com esses outros produtos da contemporaneidade ocidental na América Latina. No entanto, o suplemento que os diferencia tem a ver, certamente, com o caráter político do processo de hibridação da poesia mapuche, da poesia de Chihuailaf, apontada por mim acima. E é dessa maneira, por esse viés que os leio e que converso com o *Recado* do poeta. Não apenas como um fenômeno textual, mas como um texto que se insere em um contexto de luta social, étnica, política, ambiental, criando fatos, afetando e sendo afetado por todos os contornos e propostas. A respeito García Barrera (2016) afirma:

A negociação cultural Chile/Argentina/Povo Mapuche tem mantido enquanto característica a imposição colonialista, que o povo mapuche percebe como um modo de convivência naturalizado que busca mudar, e para isso, progressivamente integra os dispositivos de saber/poder ocidentais, refuncionalizando-os em benefício próprio.⁴⁶⁷

Posso entender, apoiado em García Barrera (2016), então, o *Recado* do poeta como um produto cultural que conceitua a operação de trânsito, apontada pelos críticos, da cultura oral à cultura escrita, como a sua *oralitura*: um território simbólico, carregado de simbologia, no qual Chihuailaf nega-se a abandonar totalmente a cultura tradicional da infância ou do cruzamento cultural que se produz já a partir da adolescência, para não se ver obrigado a entrar por completo nas regras de produção literária da cultura ocidental. Um movimento artístico-político, político-cultural em cujas formas encontram-se, também, símiles da coralidade apontada por Garramuño (2014) e Sússekind (2013). Uma coralidade, no entanto, não produto de um esvaziamento do literário, mas de uma ressignificação dos caminhos oferecidos pela arte da palavra para apropriar-se e inovar ao tempo em que se constrói poesia ainda herdeira da tradição antiga e nova do povo Mapuche.

Dirijo meu olhar, dessa maneira, às formas que percebo no *Recado* de Chihuailaf. Ou seja, retomo a questão das formas iniciada acima. Antes, porém, esclareço de que se trata, ou o que entendo, da ideia de coralidade da qual pretendo lançar mão de agora em diante. O fenômeno não é de maneira alguma aleatório. A coralidade pode não ser um traço completamente novo nas artes e na literatura, mas sim se apresenta como uma novidade no sentido de nunca ter havido tantas condições sociais, do campo e da crítica, como aquelas que a fazem se destacar na contemporaneidade. Para entender o mecanismo referido à maior ou menor visibilidade que determinado fenômeno da ordem do literário, ligado à arte da palavra, possa chegar a ter em dada época, trago as reflexões de Catherine Gallagher (2009) sobre o assunto.

Quando a autora discute o fenômeno do aparecimento do *novel*, na segunda metade do século XVII, e a forma e a medida em que o gênero emergente significou à época uma ruptura tanto na produção literária quanto nos horizontes de expectativas dos leitores de então, em nenhum momento ela nega terem faltado elementos para a sua conceituação enquanto “romance”, antes do século em questão e chega a afirmar, inclusive, que o *Don Quijote* seria

⁴⁶⁷ “La negociación cultural Chile/Argentina/Pueblo Mapuche ha mantenido como característica la impronta colonialista, la que el pueblo mapuche percibe como un modo de convivencia naturalizado que busca cambiar y para ello progresivamente integra los dispositivos de saber/poder occidentales, refuncionalizándolos en su beneficio.” (GARCÍA BARRERA, 2016, p. 80).

uma prova de que já havia romances antes da emergência do *novel* como categoria e gênero literário.

Gallagher (2009) defende, então, a ideia de que uma nova nomenclatura, uma nova classificação somente aparecem e se fixam quando, em palavras dela, diversos elementos coincidem, não apenas no campo literário, mas também no tecido social, a ponto de a coincidência favorecer as condições de produção necessárias à categorização da nova forma de fazer literatura. Tento, então, buscar uma compreensão a respeito das condições de produção que fazem, na América Latina do final do século XX, possível a emergência desse traço específico do dizer de hoje: a coralidade. Começo pelo apontado a respeito dela por Garramuño (2014) e Sússekind (2013), para depois trazer as considerações do próprio Sarrazac (2017), teórico do drama, do qual as estudiosas mencionadas tomam o conceito, para ressignificá-lo em relação ao fazer literário que Ludmer (2007) chama de pós-autônomo. A partir da própria voz de Sarrazac (2017), então, tento compreender as possibilidades de leitura da coralidade como um traço presente, também, no *Recado* de Chihuailaf.

Vejamos: Garramuño (2014) e Sússekind (2013) entendem a coralidade como um movimento de bifurcação múltipla e expansiva em que a engrenagem literária estende ao infinito as suas possibilidades de conexão, revezamento, imbricação e apropriação de e com diversas outras engrenagens artísticas, linguagens as mais variadas e campos os mais diversos, ao ponto de colocar-nos, forçosamente, em posição de questionarmo-nos a respeito de estarmos ou não diante de um texto literário. O literário autônomo, com as suas próprias regras bem definidas, parece desfazer-se na multiplicidade de vozes, modos e formas que comparecem ao fazer literário na contemporaneidade.

Trata-se, no entendimento das autoras, de uma expansão relacionada à montagem, às funções e à figura do autor, às vozes do texto e às formas que esse vai assumindo na sua arquitetura, na sua organização internas e externas. Uma arquitetura e um organismo que parecem não se ajustar mais aos padrões de produção e de leitura desenhados pelo romance moderno a partir do século XVII e aos quais estaríamos acostumados como receptores. Haveria, para elas, uma dificuldade de classificar esses produtos literários da contemporaneidade, de acordo com aqueles parâmetros do romance, a qual leva Sússekind (2013) a falar em OVNIS (Objetos Verbais Não Identificados) e Garramuño (2014) a eles se referir como “frutos estranhos”.

Trago, no entanto, as ideias de Sarrazac (2017) a respeito, por parecer-me que a partir delas posso compreender a questão mais especificamente relacionada com o *Recado* de

Chihuailaf. As autoras mencionadas parecem focar a sua atenção nas formas dos produtos literários da contemporaneidade, restando visibilidade ao caráter político das questões apontadas pelo teórico francês. A coralidade emergiria, para Sarrazac (2017), como uma forma de resistir à ideia da decadência do drama moderno apontada por alguns teóricos e da impossibilidade de se seguir “representando” a vida após os horrores do Holocausto, pensada por Adorno. Nesse caminho, Sarrazac (2017) pensa no conceito de coralidade como uma ressignificação do antigo coro, representante de uma multiplicidade que é, ao mesmo tempo, unitária, uníssona. A presença de uma comunidade que fala pela voz de um único representante, o corifeu, é, para o teórico, aquilo cujo desmanche se evidencia pela presença da coralidade:

Nas dramaturgias modernas e contemporâneas, uma tal coesão de conjunto é praticamente impossível, por falta de uma comunidade autêntica. Hoje, não temos mais da comunidade senão uma nostalgia torturante, e do coro, um avatar longínquo: a coralidade. Entendemos por isso um coro disperso, disseminado e, sobretudo, discordante. Uma polifonia rompida: “uma multiplicidade de vozes e de consciências independentes e não confundidas (SARRAZAC, 2017, s/p).

Trata-se, então, a coralidade, para Sarrazac (2017), do resultado da perda daquilo que o coro podia representar, ou seja, a comunidade unitária, uníssona e que nele estava presente. O homem que participa da coralidade, ao contrário, seria um sujeito incapaz de reconhecimento, um sujeito, portanto, isolado, separado. Falaria a coralidade dos processos de reificação, de serialização que fazem do sujeito moderno uma peça a mais na grande engrenagem da produtividade da Nação, administrada rigorosamente pelo Estado nacional. Mas, por outro lado, afirma o teórico francês:

existe também uma outra [coralidade] que, para suas vítimas, consiste, ao contrário, em despojar seu ser individual e reivindicar um ser coletivo. E isso com a finalidade de combater uma perseguição, ou simplesmente testemunhar contra ela. [...] uma coralidade reparadora (SARRAZAC, 2017, s/p, primeiro colchete nosso).

Ludmer (2012), por sua vez, entende o fenômeno das literaturas pós-autônomas como resultado, também, de processos pelos quais vão se dissolvendo os binarismos próprios da constituição e manutenção das sociedades e dos Estados modernos. Para a crítica argentina, a emergência da era da autonomia literária, em processo de superação⁴⁶⁸ hoje, coincide com o

⁴⁶⁸ O valor do prefixo “pós” é esclarecido por Ludmer (2012), no sentido de compreendê-lo como a tradução de um processo, de algo que não está consumado: “O conceito de pós-autonomia inclui vários processos conectados entre si e que são chaves da cultura do presente. Supõe uma crise do pensamento bipolar que regia nos anos 1960 [e do mundo bipolar da guerra fria e do estruturalismo]; o resultado é uma desdiferenciação das oposições internas. Os binarismos submetem-se a um processo de fusões e de multiplicações. [...]. [Mas a] pós-autonomia não encerra o ciclo que se abre no século XVIII, quando cada esfera [o político, o literário, o econômico] define-se na sua especificidade [e autorreferência] mas altera-o, questionando-o. Não se trata de que as literaturas percam totalmente a autonomia nem de que desapareçam: ainda existem as instituições literárias, as academias, os cursos

surgimento dos estados-nação latino-americanos, cujo início localiza-se “oficialmente” com a “independência” das antigas colônias europeias, ocorrida nas primeiras décadas do século XIX, e chega ao seu máximo momento de coesão e expressão nos anos 1960 (LUDMER, 2012).

Tão somente uma década depois, no Brasil, nos anos 1970, segundo Graúna (2013), e na América Hispânica, na década de 1980, de acordo com Bengoa (2000), ocorre o que o historiador chama de a emergência indígena na América Latina. Trata-se de um dos vetores que supõem, posteriormente, o início do desmoronamento das identidades nacionais monolíticas, ainda em processo. A respeito afirma Bengoa (2000):

Ao propor uma sociedade multiétnica e multicultural os indígenas não têm questionado apenas a sua própria situação de pobreza e marginalidade, mas ainda as relações de dominação da sociedade latino-americana baseadas na discriminação racial, na intolerância étnica e na dominação de uma cultura sobre as outras. Os indígenas têm questionado as bases do Estado Republicano Latino-americano, construído sobre a ideia de “um único povo, uma única Nação, um único Estado.”⁴⁶⁹

Não se trataria, então, talvez, de terem emergido essas identidades como resultado do desmoronamento das estruturas homogeneizadoras que caracterizam os estados-nação latino-americanos desde seus inícios, no tempo do primeiro contato com os castelhanos, mas sim de terem sido as emergências indígenas um dos vetores que puseram em xeque a concepção monolítica da nação. A sua emergência questiona a unicidade, as fronteiras bem delimitadas entre civilizado/selvagem, escrita/oralidade, literário/não literário etc. Não é à toa, portanto, que a corralidade, entendida pelo segundo viés apontado por Sarrazac (2017), o seu aspecto positivo, esteja presente no *Recado* do poeta, por tratar-se da encenação de uma conversação, à maneira tradicional do *nütram*, cujo principal objetivo é o de desestabilizar os discursos ditos e repetidos a respeito do povo Mapuche, para captar a escuta dos chilenos e chilenas “comuns”.

Busca-se encenar a diferença, pela operação de cessão da palavra a um grupo de vozes, algumas anônimas, outras identificadas, mas todas portadoras de dizeres, olhares e sentires, de propostas as mais diversas, que buscam a construção de um presente que possa ser o futuro do

de letras, as livrarias, os prêmios... Ainda existem, mas a imagem é de algo aberto e esburacado. O movimento central da pós-autonomia é o êxodo, o atravessar fronteiras, um movimento que coloca na literatura outra coisa [ou que faz da literatura outra coisa]: testemunho, denúncia, memória, crônica, jornalismo, autobiografia, história, filosofia, antropologia. [...]. Mas insisto nisso porque é crucial para esta reflexão: as formas do passado estão no presente. E essas relações entre a pós-autonomia e a autonomia é o que elas encenam.” (LUDMER, 2012, s/p, tradução nossa).

⁴⁶⁹ “Al proponer una sociedad multiétnica y multicultural los indígenas no solo han cuestionado su propia situación de pobreza y marginalidad, sino que han cuestionado también las relaciones de dominación de la sociedad latinoamericana basadas en la discriminación racial, en la intolerancia étnica y en la dominación de una cultura sobre las otras. Los indígenas han cuestionado las bases del Estado Republicano Latinoamericano, construido sobre la idea de “un solo pueblo, una sola Nación, un solo Estado” (BENGOA, 2000, p. 27).

povo Mapuche. Para o poeta, esse agenciamento inclui, também, a possibilidade de construírem-se, ao mesmo tempo, as memórias renovadas da sociedade majoritária do futuro. Deslocamentos do cânone, das normas convencionais de dizer podem auxiliar-me, de igual forma, na busca por formas deslocadas de dizer, de expressar a palavra crítica.

Vejamos, assim, de que maneira o poeta implementa as rasuras no *Recado* que nos traz. De acordo com Graúna (2013), as produções literárias de autoria indígena mostram uma dinâmica que “se instala ora no fazer coletivo, ora no fazer individual dos textos (GRAÚNA, 2013, p. 86). A dinâmica à qual a autora se refere estaria, segundo ela, fundada na transição entre uma literatura de expressão oral, que marcaria a sua tradição do antigo, e uma literatura produzida na contemporaneidade, de expressão escrita. Essa produção, segundo o que temos visto nesta tese, de igual forma provém de uma tradição mais recente do tempo do novo. O fenômeno leva o poeta a refletir sobre a capacidade de o termo “escritor” conter, em toda sua amplitude, o seu fazer da arte da palavra. Chihuailaf, como dissemos, opta por autonear-se de *oralitor*.

Esta é a nossa palavra, já escrevendo-se, mas junto à oralidade –*oralitura*, dizemos seus *oralitores*. A palavra sustentada na memória, movida por ela, a partir do falar da fonte que flui nas comunidades. A palavra escrita não como um mero artifício linguístico [...], mas como um compromisso no presente do sonho e da memória.⁴⁷⁰

Volto a trazer essas afirmações do poeta, pois a palavra que se faz escrita não apenas se constitui movimento articulado de apropriação da escrita como instrumento de luta para o seu povo, mas ainda em gestos tanto de validação das formas tradicionais de dizer, quanto de retomada do próprio tecido narrativo. A oralidade à qual me referi marca, então, a globalidade do *Recado*, redundando na forte presença de um traço de coralidade: um conjunto aparentemente disperso de vozes, anônimas ou não, a alimentá-lo.

Da mesma maneira, nesse caminho de transição, o poeta se situa e me situa em uma cena na qual o diálogo, a conversação que mantemos, ocorre também entre uma ampla gama de vozes. Em que pese o fato de eu ter identificado desde as primeiras palavras ouvidas no *Recado* essa pluralidade de vozes, vejo-me dentro de uma imagem na qual o meu corpo conforma, junto a muitos outros corpos, não exatamente uma roda de conversação, mas sim uma cena de *nütram*: “duas pessoas que se entendem frente a frente, enquanto as demais assistem e escutam outras

⁴⁷⁰ “Esta es nuestra palabra ya escribiéndose, pero al lado de la oralidad –*oralitura*, decimos sus *oralitores*. La palabra sostenida en la memoria, movida por ella, desde el hablar de la fuente que fluye en las comunidades. La palabra escrita no como un artifício lingüístico [...], sino como un compromiso en el presente del sueño y la memoria.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 59).

vozes surgir, portadoras de outros relatos vindos de outras conversações”, me diz Segundo Llamín, junto a Andrea Salazar e Marilén Llancaqueo.

A voz de Chihuailaf se confunde, assim, em um jogo performático coral, com muitas outras vozes que povoam o *Recado*; vozes que harmonizam uma voz coletiva, mas vozes que também, por vezes, aparecem dissonantes. Uma operação que demanda respeito pelas vozes que falam pela voz do poeta, o *werken-recadeiro*, a qual funciona como uma caixa de ressonância das vozes dos vivos, das vozes dos antepassados e das conversações com e entre a natureza (HOLAS, 2006). Trata-se de um traço de particular potencialidade operativa para pensar nas aproximações e nos afastamentos da produção que é o *Recado* e aquelas produções que vêm caracterizando o fazer dos autores considerados dentro do espectro das literaturas pós-autônomas, contemporâneas, heterônomas etc. Uma pluralidade de vozes com a qual me encontro a cada momento de escuta do *Recado*:

Um advogado da comunidade Kamentza, na Colômbia, **me diz**: “Enquanto indígenas conhecemos a sociedade da qual somos membros e sabemos que não somos um mundo independente, embora sim diferente. Preocupa-nos o rumo que tem tomado a sociedade majoritária, induzida por uma vontade minoritária, pois isto tem uma incidência nas nossas comunidades devido à globalização da economia e das formas de controle social. Salta aos olhos que os indígenas participamos das mudanças que ocorrem fora das nossas comunidades e, portanto, a crise da sociedade “moderna” nos afeta.”⁴⁷¹

A voz de um advogado de uma comunidade indígena na Colômbia é retomada pela voz do poeta. A autoridade que lhe outorga o trabalho realizado junto à comunidade é fator de importância para a *mise-en-scène* da sua voz. A natureza própria do *nütram* abre espaço para que uma conversação na qual o poeta participa em outro tempo, possa ser encenada nessa nova conversação. Não há, no entanto, identificação que especifique tratar-se ou não o advogado de um membro da comunidade que representa profissionalmente. O uso que a sua voz faz da 1ª pessoa do plural, contudo, permite-me compreender que se trata, sim, de um sujeito indígena.

O anonimato funciona como uma maneira de tornar a voz de uma pessoa o dizer de uma comunidade. A relevância deposita-a, assim, a voz do poeta, no conteúdo veiculado e não na valoração ou certificação de quem fala. Trata-se de um advogado do povo Kametnza, mas poderia ser a voz de um advogado de qualquer povo indígena no Abya-Yala. Os rumos

⁴⁷¹ “Un abogado de la comunidad Kamentza, en Colombia, **me dice**: «Como indígenas conocemos la sociedad de la cual somos miembros y sabemos que no somos un mundo independiente, aunque sí diferente. Nos preocupa el rumbo que ha tomado la sociedad mayoritaria, inducida por una voluntad minoritaria, pues esto incide sobre nuestras comunidades debido a la globalización de la economía y de las formas de control social. Salta a la vista que los indígenas participamos de los cambios que suceden fuera de nuestras comunidades y por lo tanto, la crisis de la sociedad «moderna» nos afecta.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 90, grifo nosso).

destruidores da globalização, o crescente controle social, a racionalização da vida em prol da lucratividade e em detrimento do bem-estar da natureza, da vida em sociedade, a postergação da cosmovisão dos povos originários são assuntos trazidos pela voz do advogado kamentza. A não identificação da voz, porém, permite a Chihuailaf pôr os olhares e as preocupações como o sentir de uma comunidade ampliada: a voz de todos os povos originários no continente. Finaliza a intervenção do advogado kamentza dizendo:

Devemos, parece-nos, construir alternativas de poder não para dominar, mas para que sejam instrumentos que permitam que as nossas propostas sejam escutadas em espaços que até hoje, pela nossa desunião, têm sido esquivos conosco. Pensemos que o PODER COLETIVO indígena –no continente– não é o dinheiro, é o FORTALECIMENTO DA UNIDADE.⁴⁷²

O diacrítico da maiúscula é marca conferida pela composição que o poeta faz, a partir tanto da seleção das palavras do advogado quanto da sua manutenção no anonimato. O grito de um torna-se o grito da comunidade ampliada, que busca sair da dispersão, da diáspora à qual fora relegada. O anonimato pode ser uma ferramenta, também, pela qual é posto em cena um coletivo de pessoas a falar, sem maiores individualizações. Uma coralidade na qual cada corista tem o valor que lhe atribui o seu envolvimento com uma atividade específica da vida cultural mapuche. Assim, em determinado momento os convocados a falar são os poetas do Lafken Mapu, a região costeira do Wallmapu.

“Da dívida histórica nacional ao reconhecimento dos nossos direitos territoriais”, **estão nos dizendo** os *oralitores* mapuche *lafkenche*.

De um ponto de vista administrativo, as instituições do Estado chileno aboliram as nossas, definindo uma nova ordem interna, a qual acabou confinando-nos em pequenas *reducciones* que provocaram profundas desarticulações ao interior do nosso povo e da sua unidade de bases, a comunidade.

Linguisticamente, o castelhano –transformado em idioma oficial da república chilena– substituiu nosso mapuzugun, a língua da terra. A lei chilena, a fogo e papel escrito, tornou-se o melhor meio de engano para usurpar-nos muitas das nossas melhores terras.⁴⁷³

⁴⁷² “Debemos, nos parece, construir alternativas de poder no para dominar, sino para que sean instrumentos que permitan que nuestras propuestas sean escuchadas en espacios que hasta hoy, por nuestra desunión, nos son esquivos. Pensemos que el PODER COLECTIVO indígena –en el continente– no es el dinero, es el FORTALECIMIENTO DE LA UNIDAD.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 90).

⁴⁷³ “«De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales», **nos están diciendo** los *oralitores* mapuche *lafkenche*. Desde un punto de vista administrativo, las instituciones del Estado chileno abolieron las nuestras, definiendo un nuevo orden interno, el cual concluyó confinándonos en pequeñas ‘reducciones’ que provocaron profundas desarticulaciones al interior de nuestro pueblo y de su unidad de bases, la comunidad. Lingüísticamente, el castellano –convertido en idioma oficial de la república chilena– reemplazó nuestro mapuzugun, la lengua de la tierra. La ley chilena, a fuego y papel escrito, se convirtió en el mejor medio de engaño para usurparnos muchas de nuestras mejores tierras.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 168, grifo nosso).

Os *oralitores lafkenche* são incorporados em uma voz que, por sua vez, é metonímia dos agentes da arte da palavra mapuche na contemporaneidade. Trazer à tona um manifesto coletivo, sem deixar as assinaturas que individualizam aparecerem, é um mecanismo que permite, precisamente, a máxima expressão da metonímia. A voz de um retalho do circuito artístico cultural mapuche pode, assim, ser uma voz “múltipla, plural” (SARRAZAC, 2017). O embasamento da reivindicação de uma reparação histórica amplia a sua potência de ação, sem se limitar a apenas certos setores, mas a todo o espectro cultural, social e político mapuche. Dessa maneira, a visibilização de um processo de homogeneização, materializado mediante o engano e a imposição, faz-se eco dos sentires de todo um povo. Ao mesmo tempo, a diferenciação do retalho enquanto “mapuche *lafkenche*” opera como indicador da pluralidade que se desenha por trás do coletivo a falar: embora sejam *lafkenche*, podem também falar pelos *pewenche*, *pikunche*, *williche*, *nagche*, *wenteche* etc. e também pelos *mapurbe*, cujas vidas nas grandes urbes é cantada por Aníñir.

O anonimato em grupo por meio do qual as vozes individuais não são especificadas funciona então de tal maneira que o peso da escuta esteja antes no conteúdo do que no nome de quem o faz circular, no testemunho do que na testemunha (SARRAZAC, 2017). Os anônimos convocados podem não ser, por outro lado, mapuche ou indígenas, mas vozes chilenas não identificadas. Não somos interpelados, em alguns momentos em que se dá à chilenidade profunda o direito de se expressar, por reconhecidas vozes de *adelantados* ou *adelantadas*, poetas, escritores, pensadoras etc., mas por vozes coletivas que nos permitem ouvir, também, os sentires dos chilenos de carne e osso. Assim, em dado momento, o poeta traz à baila as lembranças de uma conversação mantida na cidade de Coyhaique. O assunto que se discute: Chile, país de regiões autônomas:

Em outro momento da conversação, algumas/alguns **dizem-me** que compartilham o nosso sentimento de considerarmo-nos antes de tudo mapuche, pois eles mesmos, dada a sua convivência mais fluida –enquanto patagões– com os habitantes da Patagônia argentina, costumam sentir-se primeiro patagões e depois chilenos. Dizem que da mesma maneira que a nós mapuche não serve o atual sistema de regionalização, tampouco serve a eles; considerando também a sua localização geográfica que torna complexa a sua relação com o restante do país e aprofunda o seu desencanto quando as suas propostas de solução aos seus problemas não são levadas em conta na capital.⁴⁷⁴

⁴⁷⁴ “En otro momento de la conversación, algunas/algunos **me dicen** que comparten nuestro sentimiento de considerarnos antes que todo mapuche, pues ellos mismos, dada su convivencia más fluida –como patagones– con los habitantes de la Patagonia argentina, suelen sentirse primero patagones y después chilenos. Me dicen que así como a nosotros los mapuche no nos sirve el actual sistema de regionalización, tampoco a ellos les sirve; considerando también su ubicación geográfica que complejiza su relación con el resto del país y ahonda su desencanto cuando sus propuestas de solución a sus problemas no son tomadas en cuenta en la capital.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 216, grifo nosso).

A fala não individualizada, mas apresentada como o desejo de um grupo, torna-se ao mesmo tempo a representação anônima de muitas outras vozes espalhadas ao longo do território do atual Chile. Embora todos pertencentes ao chamado povo chileno, são falares que nascem de diversidades que expressam a pluralidade não somente geográfica, mas também cultural, política, econômica e social que habita o país. “Verifiquei, depois, uma opinião semelhante em Chile Chico”, me diz o poeta, logo após a encenação da voz dos homens e mulheres de Coyhaique. Uma semelhança de sentires que não é idêntica, mas que inclui, em todas as variações que possa apresentar, a necessidade de maior autonomia dos grupos espalhados pelo país em relação ao grupo que comanda e controla a partir da cidade de Santiago, a capital, a administração da vida social, política, econômica, cultural. Uma semelhança trazida pelo poeta, pois é vetor de identificação entre os desejos dos chilenos e chilenas de carne e osso e os sentires, as lutas do povo Mapuche. Dessa maneira, Chihuailaf desestabiliza o discurso disseminado de que as reivindicações e os movimentos do povo Mapuche não teriam justificativas plausíveis, mas seriam produto de agenciamentos políticos externos ao grupo, ou, inclusive, estrangeiros.

A natureza pode também compor a voz plural, a coralidade que marca o *Recado*. Todos os seus componentes, inclusive o homem e a mulher, encontram-se interligados, todos têm a sua função específica, fundamental para o andamento da vida, para sua expressão e renovação constantes. “*Kizu günew külelay ta che/ nada nem ninguém se encontra por acaso neste mundo*”, me diz a voz de Juan Ñanculef (2016). A natureza guarda, dessa maneira, as suas memórias em cada canto em que ela se expressa. E essas memórias se constituem, também, das memórias dos homens e mulheres da terra, os mapuche. Assim, Chihuailaf convida também a se manifestarem, em diversos momentos, as vozes dos pássaros, do vento, das águas, das ervas medicinais etc. A árvore guarda, “no fogo da memória”, os tempos da chegada dos castelhanos e as contraditórias imagens que foram espalhando entre o que afirmavam e o que faziam.

Ouçamos de que maneira fala a árvore no fogo da memória: Vieram com o seu idioma os conquistadores, aqui ficaram as suas palavras:

Civilização: conjunto de ideias, ciências, artes, costumes, crenças etc. de um povo ou raça.

Civilizar: tirar do estado selvagem (um povo ou pessoa).

Selvagem: inculto. Pessoa que age sem consideração com os demais, ou de maneira cruel ou desumana. Violento, incontrolável, ou que faz ostentação de força. “Natural de um país não civilizado”.

Cultura: cultivo em geral. Cultivo das faculdades humanas: física, moral, estética, intelectual. Resultado do cultivo da inteligência e do sentimento (Dicionário Atual da Língua Espanhola).⁴⁷⁵

A voz da árvore fala pela sua memória construída na dor do fogo que, como no poema *Pasos sobre tu rostro*, de Lienlaf, trazido bem acima nesta tese, é, ao mesmo tempo, destruição provocada pelos invasores e luz e calor que alimenta a transmissão da memória no seio do lar. As contradições ficam expostas pela sua evidência quando, após finalizar a intervenção da árvore na conversação, o poeta retoma a palavra para conjugar o verbo civilizar: “Eu civilizo, nós civilizamos, disseram”, me diz Chihuailaf. Para logo acrescentar a síntese da barbárie que eu insisto em repetir nesta tese: “Assim os *selk’nam*, os *aonikenk* desapareceram; os *kawáskar*, os *yámanas*, alguns sobreviveram” (CHIHUAILAF, 2015, p. 41).

A memória da árvore funciona, dessa maneira, como metonímia da natureza, da qual faz parte o povo Mapuche, os quais, natureza e mapuche, negam-se também a desaparecer. O jogo da não identificação pessoal, a “personagem” que é uma árvore, que pode ser qualquer árvore do Wallmapu, do Abya-Yala e cuja voz é uma *mise-en-scène* para visibilizar, além dos indivíduos, a causa de uma cultura (SARRAZAC, 2017) que há muito luta por não desaparecer completamente.

Tratam-se os coristas, membros da coralidade encenada no *Recado*, de “figuras mais desenhadas, mais singularizadas do que o simples participante de um coro [da tradição da Grécia Antiga], mas claramente menos do que uma personagem, ainda que secundária, do teatro” da modernidade (SARRAZAC, 2017, s/p). E nessa aproximação com um corista que, menos do que “falar em uníssono com o grupo”, expõe na sua própria voz aquilo que tem para contribuir, os traços de identificação podem ir de mais a menos ou de menos a mais marcados. Os *oralitores lafkenche* constituem um grupo, mas metonímia de vários e diversificados outros grupos; o advogado *kamentza* é mantido no anonimato, embora sua voz sirva de expressão para as vozes dos agentes dos povos indígenas em geral no Abya-Yala etc.

Por momentos, no entanto, a indefinição perde-se pela identificação de nomes autorais, poetas que irrompem na cena do *niitram*, convocados por Chihuailaf a participar da conversação. Importa a sua intervenção, contudo, por aquilo que têm a dizer e não pelo nome

⁴⁷⁵ “¿Oigamos cómo habla el árbol en el fuego de la memoria?: Vinieron con su idioma los conquistadores, aquí se quedaron sus palabras: Civilización: conjunto de ideas, ciencias, artes, costumbres, creencias etc., de un pueblo o raza. Civilizar: sacar del estado salvaje (a un pueblo o persona). Salvaje: inculto. Persona que se porta sin consideración con los demás, o de manera cruel o inhumana. Violento, incontrolable, o que hace ostentación de fuerza. «Natural de un país no civilizado». Cultura: cultivo en general. Cultivo de las facultades humanas: física, moral, estética, intelectual. Resultado de cultivar la inteligencia y el sentimiento. (Diccionario Actual de la Lengua Española).” (CHIHUAILAF, 2015, p. 41, grifo nosso).

que detêm dentro da arte da palavra mapuche, indígena ou da sociedade majoritária. Não se trata de negar o peso que esses nomes podem ter, e de fato têm. É precisamente por esse peso que elas e eles são convidados a falar. Contudo, na cena da conversação, o que se destaca é o conteúdo que trazem, para enriquecer a visão que vai se tecendo sobre os assuntos tratados.

Venho chegando neste dia / para recolher a Palavra, / estancada na tua garganta / irei então eu disse / a recolher minha mensagem. **Está dizendo** Lienlaf, o Lago da Prata⁴⁷⁶

O poeta kichwa Ariruma Kowii (Otavalo, Equador), **diz**: O país precisa reconstruir-se e para isso é necessário que as mudanças sejam geradas a partir dos seus próprios alicerces, da sua concepção, da sua ideologia; somente então conseguiremos que as mudanças façam sentido e produzam os efeitos que deve produzir.⁴⁷⁷

(*Pipiyeenew ta fycha*. Assim **está dizendo** o ancião Julian Weitra)⁴⁷⁸

A voz de Lienlaf, primeiro poeta mapuche a ganhar um importante prêmio literário da sociedade majoritária no Chile, importa, então, por referendar o valor da Palavra, tantas vezes nomeado por Chihuailaf. A não alteração do uso da maiúscula para grafar o vocábulo em questão permite ao poeta evidenciar que não fala a voz do Lago da Prata de qualquer palavra, mas daquela que é o legado dos antepassados, que se alimenta da Fonte que flui junto às comunidades, na *mapu* ou na *waria*, na beira do fogão. Em outro jogo de inclusão e de ampliação da ressonância da sua voz, o poeta convida Ariruma Kowii, voz da poesia *kichwa*. Produz-se essa arte da palavra muito mais ao norte do Wallmapu, na cidade de Otavalo, Equador. As demandas que se deixam ouvir por meio dela, no entanto, são as mesmas do povo Mapuche: uma voz que se faz metonímia das vozes ancestrais do Abya-Yala. Por sua vez, a encenação da voz de Julian Weitra, ancião *kimche* mapuche, permite que as vozes dos antepassados estejam, também, diretamente presentes. Não pela referência feita a elas tantas vezes, mas pela retomada de uma diferença que fora silenciada e que hoje, no *Recado*, se faz visível, audível.

Vozes dos poetas *adelantados* e *adelantadas* da chilenidade profunda também são convocados ao *nütram*. A voz de Neruda irrompe, assim, para sintetizar a principal causa não da invasão ao Wallmapu, mas de todo o processo de silenciamento, de apagamento que a ela se seguiu.

⁴⁷⁶ “Vengo llegando en este día / a recoger la Palabra, / estancada en tu garganta / iré entonces **dije**, / a recoger mi mensaje. **Está diciendo** Lienlaf, el Lago de la Plata” (CHIHUAILAF, 2015, p. 90, grifos nossos).

⁴⁷⁷ “El poeta *kichwa* Ariruma Kowii (Otavalo Ecuador), **dice**: El país necesita reconstruirse y para ello es necesario que los cambios se generen desde sus propios cimientos, desde su concepción, desde su ideología; solo entonces lograremos que los cambios tengan sentido y produzcan los efectos que debe producir.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 102, grifo nosso).

⁴⁷⁸ “(*Pipiyeenew ta fycha*. Así **está diciendo** el anciano Julian Weitra)” (CHIHUAILAF, 2015, p. 143, grifo nosso).

Dizem, disse Neruda: *La Araucana* está bem, cheira bem; os mapuche estão mal, cheiram mal. Têm cheiro de raça vencida e os usurpadores estão ansiosos por esquecer, por esquecer-se.⁴⁷⁹

A referência aos odores que se desejam cheirar ou não é metáfora e metonímia dos processos de consolidação e legitimação da invasão. *La Araucana*, metonímia de todo o processo que primeiro transformou o povo em raça guerreira, da qual a sociedade majoritária haveria de se orgulhar, para logo fazê-la conteúdo de um discurso que a manteve presa aos versos cantados por Ercilla. A incapacidade de a sociedade chilena ver o sujeito de carne e osso que vive por trás do epíteto de “araucano guerreiro”. A encenação da voz de Neruda permite, então, a denúncia vinda de um membro da sociedade majoritária, a qual desmascara o seu verdadeiro sentir. O horror de ver o que não se quer encarar. O anseio por esquecer. A operação por meio da qual Chihuailaf possibilita que a denúncia do vate chileno seja escutada permite trazer à cena o medo mascarado. Desvelar, entre as frestas provocadas pela rasura do discurso oficial, a história que não se quis contar.

Posso, então, entender hoje a irrupção de todas essas vozes, encenada pelo poeta, a partir do conceito de coralidade cunhado por Sarrazac (2017). Entretanto, ao mesmo tempo compreendo tratar-se do jogo da retomada que Chihuailaf faz de uma forma ancestral de dizer e de conversar, o *niüttram*, conversações feitas de outras conversações e entendidas como a arte de escutar. Posso, por isso mesmo, compreendê-la hoje como formas presentes, mas de antanho, formas que, sendo ancestrais, contêm e já continham (GALLAGHER, 2009) essa contemporaneidade que hoje se desenha.

As passagens constituem uma presença que atravessa todo o texto proposto sob a autoria do poeta azul. Encontro-as nos mais diversos elementos textuais e para-textuais: nas epígrafes, nas quais chamam menos minha atenção, visto ser esse um modo de expressão destinado ao diálogo com outras vozes; nos versos que emergem repentinamente entre a prosa e a prosografia que desenharam a maior parte das páginas; no meio dessas mesmas prosa ou prosografia, sem aviso prévio; na frase inicial de cada seção, marcada em negrito, à guisa de título de cada nova entrada do *niüttram*.

Trata-se de um jogo de apropriações das vozes de outros por meio de uma *performance* que se vale da frase feita, composta pelo verbo *piam*, dizer, às vezes em tempos verbais simples, do indicativo ou do subjuntivo, outras vezes em locuções de gerúndio, com a ideia de uma voz

⁴⁷⁹ “**Dicen, dijo** Neruda, *La Araucana* está bien, huele bien; los mapuche están mal, huelen mal. Huelen a raza vencida y los usurpadores están ansiosos de olvidar, de olvidarse.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 25, grifos nossos).

em ação progressiva permanente. Um jogo que posso associar aos jogos de apropriação de linguagens e de vozes textuais, próprios da produção literária contemporânea da qual venho falando. Mas não há como não reconhecer nas perífrases formas arcaicas, tradicionais de dizer o texto, de narrar, na arte da palavra mapuche e indígena em geral.

Portanto, trata-se e não se trata, ao mesmo tempo, de uma *performance* que aproxima a autoria mapuche e indígena em geral daquela que produzem outros autores não indígenas na contemporaneidade. É e não é, pelos motivos expostos nos parágrafos anteriores. Contudo, também o que me interessa frisar neste momento é que pode se tratar do contrário, não no sentido do oposto, mas no entendimento de que a aproximação vai em outra direção. Ou seja, pode tratar-se, também, de uma aproximação que as produções pós-autônomas, heterônomas ou como se queira chamá-las, fazem das formas ancestrais de dizer do Abya-Yala e do Wallmapu.

Outro traço presente no *Recado*, que tem a ver com a aparente desordem das palavras, relaciona-se à sua forma, à montagem escolhida pelo poeta para confeccionar e costurar a multiplicidade de vozes que o povoam. A multiplicidade de formas não apenas relacionadas, então, às maneiras de dizer, mas também aos modos de expressão e aos conteúdos com os quais vou me deparando e escutando a cada nova página, a cada nova entrada. Mais uma vez, posso tomar dois caminhos para compreender o seu organismo interno.

Se, por um lado, focar o meu olhar a partir da visão ocidental da literatura, a da sociedade majoritária, diria que há, de acordo com muitos dos textos críticos citados e que se propõem a oferecer uma leitura especializada das produções de autores hoje considerados dentro do que seria uma literatura contemporânea ou pós-autônoma ou heterônoma, uma constante na qual a obra, entendida como um bloco, como um todo, com início, meio e fim, pouco parece importar. Trabalha-se hoje, assim, a partir do pressuposto da existência de um grupo de corpos inconclusos, dados como já sendo, dentro de uma estética relacional. Textualidades compostas de diversos outros textos, constituindo-se corpo único na medida das relações que entre eles vão se estabelecendo. Relações que tanto podem estar dentro do próprio texto quanto fora dele. Um dentro e fora da literatura.

Porém, se olhar a partir da visão do *kimün*, da esfera cultural mapuche, teria de assumir que, mais do que explicar, teria eu, enquanto leitor do *Recado*, interlocutor no *niitram* encenado por Chihuailaf, vivenciar a proposta textual a partir daquilo que eu, enquanto chileno de carne e osso, a partir dela compreendo e posso de mim compreender. Vivenciar a proposta textual a partir daquilo que eu, enquanto chileno de carne e osso, posso de mim, da história do meu povo

compreender ao escutá-la. Entender, por outro lado, que um dos traços marcantes do *niüttram* está, precisamente, na inconclusão de toda conversação que por meio dele se realize. Ao tratar-se de conversações feitas de muitas outras conversações, entende-se que os assuntos que a motivam nunca estarão resolvidos por completo, acabados, podendo sempre retomar-se a sua dinâmica conversacional.

São, portanto, textualidades compostas de diversos outros textos, constituindo-se corpo único na medida das relações que entre eles vão se estabelecendo. Relações que podem estar tanto dentro do próprio texto quanto fora dele. Um dentro e fora da literatura. Não há, assim, na constituição do *Recado*, um claro início, um meio e um final. A capa impressa no formato livro já é um início, não explicitamente declarado, mas proposto como elemento que me instiga. A interpelação não ocorre, no entanto, quando me deparo com ele na livraria e decido, após folhear e folhear detidamente suas páginas, adquiri-lo. Também não ocorre a interpelação ao iniciar a primeira leitura, mas sim quando, lendo-o pela segunda vez e estando bastante avançada a conversação, dou-me conta de que a gravura de Santos Chaves, *Arauco não domado*, pode conter aquilo que Chihuailaf parece almejar ao entregar-me o *Recado*. Porém, pela força de um avesso: a figura dos guerreiros montados a cavalo, dispostos à luta, que me remete, como dito, à ilustração tantas vezes vista da edição que guardo desde adolescente de *La Araucana*, de Ercilla, parece insistir na ideia, a qual Chihuailaf pretende desestabilizar para propor outra leitura do seu povo, de que o mapuche se trata de “gente tão granada, tão soberba, galharda e belicosa”.

O *Recado* é, nesse sentido, um convite a refletirmos sobre a ternura que se aloja no espírito guerreiro do mapuche. A capa é, assim, uma proposta de não linearidade textual, de produção de sentidos avessos. Os modos de expressão que o compõem se revezam, por sua vez, sem prévias explicações, sem elementos que me guiem enquanto destinatário. Meus horizontes de expectativas são quebrados, desafiados, cabendo a mim o trabalho de relacionar, dar sentido à aparente desordem das palavras com a qual o poeta me fala.

Antes de iniciar o próprio texto, então, sem títulos que os definam, encontro dois textos, nos quais o poeta me dá notícias sobre as reflexões que lhe demandaram a nomeação do livro: deveria chamá-lo de recado ou de carta? “Recado porque é uma mensagem verbal (que se faz palavra). Confidencial, que se faz em confiança. O paradoxo implícito na coexistência de nossas culturas, de nossos povos”⁴⁸⁰, me diz Chihuailaf como resposta. A alusão à oralidade, a alusão

⁴⁸⁰ “Recado porque es un mensaje verbal (que se hace palabra). Confidencial, que se hace en confianza. La paradoja implícita en la coexistencia de nuestras culturas, de nuestros pueblos.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 11).

ao convite para deixar-me levar pelas páginas, pelas imagens, pelas outras conversações que irão trazendo as ideias contidas no seu *Recado*. Estou, compreendo com o passar do tempo, diante do início da apresentação, primeira etapa presente no organismo interno de todo *nüttram*.

Tudo segue o fluxo de uma conversação que vai se encenando entre o poeta e eu, na medida em que escuto Chihuailaf me entregar o seu *Recado*. A cada novo assunto incorporado na cena do *nüttram*, um diacrítico que marca o início, por assim dizer, de cada seção. As primeiras palavras vêm sempre marcadas com negrito, sinal que posso compreender como um guia de leitura pelo qual poderia antecipar o conteúdo daquilo que estaria por vir. Ou talvez como uma marca da mesma expectativa que tenho, como interlocutor de uma conversação, quando ouço as primeiras palavras ditas por aquele com o qual dialogo. Transcrevo algumas incidências:

No *epew* –relato– da origem do povo mapuche, nossos antepassados dizem que o primeiro Espírito Mapuche.

O mundo é um círculo, uma globalidade, um corpo vivo com uma coluna vertebral que a movimenta.

Nossas autoridades principais são o *Lonko* e a *Machi*:

O relato de ressurgimento do mundo mapuche é o *epew* de Treng Treng e Kay Kay.⁴⁸¹

A totalidade do texto, a sua globalidade, insinua-se desde a ausência de um sumário convencional, cujo contraponto encontro na marcação das entradas em negrito, elencadas também no final do livro, mas principalmente na afluência das páginas pelas quais os assuntos vão se revelando e desenhando. O momento do prefácio é ocupado pela apresentação, etapa vital do *nüttram*. O poeta se apresenta pela apresentação do seu *Sueño Azul*. Um texto síntese da infância de aprendiz de *oralitor* de Chihuailaf e que, ao mesmo tempo, apresenta a cosmovisão do povo Mapuche, pelo olhar do poeta azul. Trata-se de um poema escrito em época anterior ao *Recado*, mas posto na apresentação como exercício de intratextualidade, com o objetivo de me preparar, parece-me, para a conversação da qual participarei.

Depois do *Sueño Azul*, sem marcas específicas, como se fosse o seguimento de uma conversação há muito mantida, inicia-se o texto ou os textos que vão se costurando entre si pela força da sua leitura, da cena do *nüttram* que os liga. Reiniciam-se seria talvez mais exato dizer.

⁴⁸¹ “En el *epew* –relato– del origen del pueblo mapuche, nuestros antepasados dicen que el primer Espíritu Mapuche. / **El mundo es un círculo**, una globalidad, un cuerpo vivo con una columna vertebral que la mueve. / **Nuestras autoridades principales son el *Lonko* y la *Machi*:** / **El relato del resurgimiento** del mundo mapuche es el *epew* de Treng Treng y Kay Kay.” (CHIHUAILAF, 2015, p. 31-64-73-180).

Passeio, assim, meu olhar pelos traçados diversos de modos de expressão em revezamento, em imbricação. Vozes daqui e acolá dão matéria, vigor e forma aos modos, que me falam da luta do povo Mapuche pela recuperação, demarcação e preservação das suas terras usurpadas pelo Estado, pelos colonos estrangeiros e chilenos. Vozes que trazem aos meus ouvidos *epew* que conformam o tecido da cosmovisão mapuche, que narram também o (des)encontro com o invasor e tudo que dele surgiu ou restou, que denunciam as arbitrariedades do Estado chileno, que fazem da conexão do povo Mapuche com a terra, com o planeta, uma possibilidade de criar poesia.

A aparente desordem das palavras do poeta encontra na justaposição de formas ancestrais e formas convencionais de dizer do ocidente a sua contemporaneidade. Uma contemporaneidade, insisto, que bem posso entender como uma aproximação que a literatura produzida na sociedade maioritária hoje faz a respeito das formas da tradição do antigo e do novo do povo Mapuche. A contemporaneidade ancestral do *Recado* de Chihuailaf.

4.2 A palavra e o gesto nas redes: o *weberken*-recadeiro

Entonces el jefe Quilche hacía correr la voz,
 enviaba un hombre entendido que sabía
 parlamentar.
 Este traía la nueva.
 Llegaba la noticia a Malalhue...
 pasaba el mensaje a otra parte.
 Salió de allí y venía a Comohue.
 Ahora pasó la noticia, el agua llegando a
 Panguipulli...
 La recibió el ulmén de Cod Cod.
 Ahora pasaba el agua para Kayumapu...
 así llegó a Llukufe [Liquiñe],
 bajaba hacia Purulom [Pucón].
 Siguió camino en la misma dirección,
 y llegaba hasta San José [de la Mariquina].

Então o chefe Quilche espalhava a voz,
 enviava um homem sabido bom de
 parlamentar.
 Este trazia a nova.
 Chegava a notícia a Malalhue...
 passava a mensagem para outra parte.
 Saiu dali e vinha para Comohue.
 Agora passou a notícia, a água chegando em
 Panguipulli...
 Recebeu-a o ulmén de Cod Cod.
 Agora passava a água para Kayumapu...
 assim chegou em Llukufe [Liquiñe],
 descia em direção a Purulom [Pucón].
 Seguiu caminho na mesma direção,
 e chegava até San José [de la Mariquina].

(Canto recolhido por De Augusta, me diz BENGUA, 2002, p. 37).

Em vídeo da série documental *Desde la raíz*, projeto financiado pelo Fondo de Fomento del Libro y la Lectura 2013, pertencente ao Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, do Governo do Chile, Chihuailaf expõe não somente a sua poesia, mas ainda a sua imagem. Primeiro, uma ave de cor escura, em posição de ave canora, apoiada nos galhos da copa de uma árvore; a seguir, águas mansas que fluem em meio a uma neblina que envolve o nosso olhar de espectador, junto aos assovios de variadas outras aves; um casal de patos nada no rio; na

sequência as águas se desnudam em um grande lago; o que aparentava ser rio é lago; e como pano de fundo, os picos verdes dos morros que desenham a zona da pré-cordilheira. Súbito, irrompe a voz do poeta, corporificada na sonoridade da língua mapuzugun. A voz que declama, enquanto a figura do poeta aparece, pela primeira vez no vídeo, de costas, não precisamente afastando-se da casa familiar, mas adentrando o espaço do bosque, acompanhado de um cão em aparente estado de felicidade. E aí o temos: Chihuailaf declama, no meio das árvores do bosque, a sua poesia. Mas o faz livro em mãos. O poeta declama? O poeta lê?

Em outro vídeo, *A orillas de un sueño azul*, idealizado pelo próprio poeta, com roteiro de Gabriela Millaray Chihuailaf Quilaqueo, filmado em 2010 e publicado na rede em 2016, logo no início, em primeiro plano no canto direito da tela aparece a figura do poeta cujos lábios indicam estar ele a falar –a declamar?–, enquanto se ouve o vento por todo o som. Atrás, águas azuis se mexem calmamente. A voz do poeta encena-se, assim, de entrada, como a materialização do som feito palavra que vem da natureza. Aos poucos a imagem de Chihuailaf se desmancha, para dar lugar a um conjunto de livros da sua autoria, espalhados entre um amontoado de folhas secas, aquelas que o outono, a estação que o habita, segundo ele, deixou cair das árvores da memória. A palavra de Chihuailaf, como palavra indígena, penso eu, evocando o pensamento de Sánchez (2014), “jaz em um livro, mas é conversacional, é contemporânea, mas carrega antigas polêmicas coloniais” (SÁNCHEZ, 2014, p. 1).

A linguagem da natureza é um todo, claro / transparente, da mesma maneira em que também é, na sua essência, a linguagem dos seres humanos. O que ocorreu então com a palavra? O que aconteceu com a melodia Azul do entendimento / a sabedoria que lhe dá vida?

Se nos referirmos agora a seu espírito e não apenas à sua forma, poderíamos dizer que tem se opacado pelo efeito de conceitos como superioridade, orgulho, selvagem, conquista, pátria? E sobretudo pelo ocultamento ou tergiversação –segundo seja o caso– das significações, assumidas a partir das diversas perspectivas de mundo, de conceitos como civilização, desenvolvimento e modernidade?⁴⁸²

Assim me diz o poeta no *Recado*. A apresentação nas redes pretende, então, da mesma maneira que o faz a sua poesia, retomar o valor da palavra que nomeia, princípio que conecta à vida. Para deixar ver a cena da diferença que se nega a seguir silenciada. Na sequência do vídeo, o poeta, de costas à câmera, observa a cordilheira nevada ao fundo da paisagem, enquanto se

⁴⁸² “El lenguaje de la naturaleza es un todo, claro / transparente, así como en su esencia lo es el lenguaje de los seres humanos. ¿Qué ha ocurrido entonces con la palabra? ¿Qué sucedió con la melodía Azul del entendimiento / la sabiduría que le da vida? Si nos referimos ahora a su espíritu y no solo a su forma, ¿podríamos decir que se ha enturbiado en conceptos como superioridad, orgullo, salvaje, conquista, patria? ¿Y sobre todo con el ocultamiento o tergiversación –según sea el caso– de las significaciones, asumidas desde las diversas perspectivas de mundo, de conceptos como civilización, desarrollo y modernidad?” (CHIHUAILAF, 2015, p. 41).

ouve o som de uma *trutruka*⁴⁸³. Os picos dos Andes, onde nasce o Azul do Leste, a cor que traz em si a possibilidade cotidiana de renovação dos ciclos da vida. Logo, muda o plano e se vê o próprio Chihuailaf a tocar o instrumento, em posição ereta, de lado, enquanto ao fundo vemos a casa Azul da infância, na qual ainda mora. Pouco a pouco a imagem volta a se desmanchar, para dar lugar às ervas que se tornam infusões de cura. A língua da terra capta todo o espaço de sonoridade visual. A cor azul da casa familiar. O poeta que ainda não ouvimos falar faz a música da natureza reverberar no som da *trutruka*. Infusões e *mapuzugun*. Imagens de uma cultura que não descansa na sua busca pela recuperação daquilo que lhe foi arrebatado. Uma cultura em movimento e permanente restauração.

Ambos os vídeos se propõem, me parece, a realizar um *nütram* com o poeta; na rede. Nas duas produções, a apresentação, primeira etapa do modo ancestral, está presente, marcando, como devido, o início da conversação. Mas nas apresentações introduzem-se, primeiro, os sons da natureza, os quais vão se fazendo, aos poucos, fonemas do falar da terra, o *mapuzugun*, na poesia dita ou lida pelo poeta. Logo após, apresenta-se o nome do poeta, com os seus significados, a comunidade onde ele mora, a mesma da sua infância, a sua casa azul. No primeiro dos vídeos, o poeta fala dela como a casa que seus pais construíram há muito e assume-se enquanto *oralitor*, pois escreve, afirma, acerca da sua memória.

O cenário principal do primeiro vídeo é, então, a casa familiar. Os móveis antigos, carregados de histórias, os porta-retratos que emolduram rostos familiares parecem testemunhas de muitas conversações vividas pelo poeta, encenadas na vida que se fazia e se faz na beira do fogão, principal *locus* de produção da sua *oralitura*. Não há, assim, uma espetacularização da imagem de Chihuailaf. Fala-se da sua vida como sealaria da vida de qualquer pessoa mapuche ou talvez de qualquer pessoa hoje. Embora haja uma encenação, o que se mostra nela é a simplicidade do cotidiano.

A galeria de fotos familiares que de repente vai sendo apresentada mostra, por sua vez, esse ensamblar da vida entre a cultura mapuche que finca raiz e aquilo que a cultura ocidental, da sociedade maioritária, vai deixando cair e se depositar, aderir-se a ela. O avô e o pai, de terno

⁴⁸³ Instrumento musical de vento relacionado a atividades rituais e de preparação para a guerra. A respeito, diz o *site Memoria Chilena*, mantido pela Biblioteca Nacional de Chile: “O Povo Mapuche atribui um poder positivo e eficaz à música ritual, a qual é capaz de conectar os âmbitos sobrenaturais dos deuses e espíritos com o âmbito terreno dos homens, além de cumprir funções medicinais, quer dizer, a música é um meio de comunicação de relevância cultural. Por outro lado, os cantos profanos não possuem este halo de vital importância que sim tem o repertório ritual. Segundo assinala a estudiosa chilena María Ester Grebe, os estudos dos instrumentos mapuche permitem ver que nesta etnia abunda o uso de instrumentos de vento [...]. Deles, o mais conhecido é a *trutruka*, trompete natural com campânula feita de chifre de boi, com ou sem bico.” Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-printer-94741.html>.

e gravata, falantes do castelhano, segundo conta Chihuailaf enquanto vemos a imagem na foto, e a avó, vestida à usança tradicional mapuche, da tradição do *we*, do novo, sentada em meio à família, quase todos vestindo roupas ocidentais. Ela, a avó, que nunca, conta o poeta, quis aprender o castelhano.

Na imbricação própria da vida na fronteira e, portanto, traço da produção da arte da palavra do poeta, a natureza está sempre presente; é dela, como dito, que brota a sua poesia. Chihuailaf caminha pelo bosque que rodeia a casa familiar, pela comunidade natal, mas também dirige seu carro. Assim, enquanto conduz a equipe que produz o vídeo para a cidade de Cunco, onde passou a sua segunda infância, o poeta fala da natureza ao redor da estrada, do cuidado da vizinhança, mapuche e chilenos, com as árvores não há muito plantadas, diferentes daquelas árvores centenárias que rodeiam a casa familiar. A fala pode parecer corriqueira, mas denota um sentimento de pertencimento ao lugar de origem, um olhar de cuidado para com os próximos e os distantes, com o entorno.

Nesse sentido, o ativista está também presente na imagem que se pretende passar. O ativista do povo Mapuche, o que implica, necessariamente, o ativismo com a natureza. Ao avançar o carro pela estrada, os morros ao longe deixam ver a sua cima desertificada. A ausência do verde que ainda cobre as planícies e que algum dia cobriu, também, os cumes. A voz do poeta não se deixa esperar: trata-se da ação destruidora da empresa florestal Mininco, a qual, amparada e subsidiada pelo Estado, lamenta-se Chihuailaf, tem provocado não apenas a desertificação dos morros, mas ainda a diminuição do volume das águas de córregos e poços.

Em uma sequência do primeiro vídeo, o poeta assume a sua posição de pensador, produtor de ideias, nomeador do mundo, ao falar do nascimento do conceito de *oralitura*. Não o mostra, no entanto, como o resultado de uma elaboração demorada, pensada analiticamente, mas sim como algo que surge de uma espécie de epifania. Nasce a ideia como resultado da arte de escutar, o valor de dar real atenção àquilo que se ouve. Estando na cidade de Tlaxcala, perto da Cidade do México, conta Chihuailaf, ouvia outros poetas do Abya-Yala, reunidos no Encuentro de Escritores Indígenas de América, se apresentarem. Deu-se conta nesse momento, diz o poeta, de que o lugar que ocupava enquanto produtor mapuche da arte da palavra ainda não tinha nome. Isso leva-o a chamar esse fazer de *oralitura*, “um lugar que não é mais da oralidade, mas também não é totalmente da literatura”, me diz Chihuailaf.

Uma forma de ativismo no plano da palavra; a construção de uma esfera literária própria: ainda que inserida nos mecanismos de circulação da literatura da sociedade majoritária, não totalmente dentro dela. Mas o ativismo é também contingente. No segundo vídeo, após o som

da *trutruka*, o poeta avança com ela em uma de suas mãos, entre as árvores do bosque familiar até aparecer, em uma mudança de imagem, sustentado por um grupo de mapuche em marcha, um cartaz cuja legenda diz: “Não mais julgamentos a mapuche / Por justiça militar e civil / Liberdade aos presos políticos mapuche / Em greve”. Culmina a marcha com a imagem de lanças em riste ao som dos cânticos de guerra do grupo.

A sequência seguinte mostra o poeta caminhando pelas ruas do mundo: a Torre Eiffel, a Plaza Mayor de Madri, o rio Guadalquivir em Sevilha. Para logo voltar a sequência à casa familiar, no sul do mundo, no Wallmapu, e ouvir o poeta declamar o seu poema síntese: *Sueño Azul*. As imagens vão se intercalando entre a casa familiar, o bosque da infância, a natureza e a cena em que o poeta lê, na Espanha, o seu poema. Rodeado de bosques, mas rodeado também de um público provavelmente de intelectuais, europeus na sua maioria. A encenação da diferença outrora silenciada, agora visibilizada pela voz do poeta, o *werken* mensageiro.

Não deixa de ser significativo que o poeta leia, em Sevilha, principal porto da metrópole castelhana do século XVI, à época do primeiro contato, os seus versos. O retorno ao ponto de partida de uma empresa que iniciou o silenciamento que se encarregou de continuar o nascente Estado chileno no século XIX. O *Sueño Azul* fala, segundo dizem os seus próprios versos, da memória da infância do poeta e não de uma sociedade idílica. No entanto, a possibilidade estampada na tela, como registro de uma mobilização permanente, de substituir, aos olhos do mundo, as imagens congeladas de *La Araucana* de Ercilla, pela imagem não centralizadora do *Sueño Azul* do poeta. Uma imagem que não pretende ser “a Imagem” do povo Mapuche, mas apenas a memória de uma vida a ele pertencente.

A heterogeneidade da cultura mostra-se, assim, em uma sequência de imagens que conformam uma corralidade de seres a povoá-lo: o poeta na janela, visto de fora pela chuva que cai no Wallmapu, os pais na janela de cima, na foto antiga da mesma casa, a água dos córregos, flores, a família, troncos cortados, empilhados frente à casa, prontos para produzir o fogo da memória e o alimento cotidiano, a chaleira fervendo e o chimarrão que circula de mão em mão, a anciã a brincar com o cão, o bosque, folhas, cumes da cordilheira nevados, o *rewe*, pássaros, nuvens, uma *machi*, várias *machi* no manejo das ervas medicinais, um ancião, meninas vestidas à usança tradicional diante de um *rewe*, troncos secos de árvores no outono, o céu azul, um cavalo na estrada de barro, águas em movimento, uma cascata, insetos, as araucárias, folhas secas no chão molhadas pela chuva do outono, o mar, pinhões, cenas da vida familiar hoje vão surgindo, como vozes da pluralidade do mundo, da totalidade sem exclusão e integridade sem fração da vida, na medida em que o poeta lê o seu *Sueño Azul*.

Mas as imagens espalhadas tanto pelo poema quanto por essas produções que circulam na rede não devem chegar apenas aos olhos e ouvidos estrangeiros ou ocidentais. O poeta sabe disso e disso também se encarrega. O segundo vídeo mostra-o, então, sentado à janela de um vagão de trem enquanto percorre com a vista a paisagem do sul do Chile. De repente, a sua voz rompe o som do cavalo de aço avançar, para dar um *buenas tardes*. Na sequência, o vemos rodeado de crianças mapuche, na sala de informática de uma escola pública. A sua fala refere-se ao fato de eles terem chegado à conclusão dos “diários que estão produzindo”. Entende-se, da fala, ser a imagem transmitida parte de um processo planejado e implementado ao longo do tempo. “Minha tarefa consiste em fazer com que eles vejam que podem escrever acerca da sua realidade e da sua imaginação, e fazer ambos os trajetos; e recolher também a conversação com os seus mais velhos, que eu incentivo bastante”, me diz Chihuailaf.

O poeta lê em mapuzugun e insiste: “que conversem com seus avós, seus pais, seus tios, retomar esse fio que tem se perdido também em meio da modernidade”. A modernidade representada pela presença da tecnologia da computação nas salas de aula, que o poeta, longe de negar, assume em benefício próprio e de seu povo. Uma dinâmica que pretende retomar, nesse contexto de presença marcante das tecnologias da comunicação e da informação, a maneira tradicional de conversar do mapuche: o *nütram*, no qual, frisa o poeta, o que mais importa não é o lugar que se ocupe, mas o que se está dizendo e, principalmente, o mais difícil, que é saber escutar.

A imagem que toma conta do vídeo, no plano seguinte, traz o poeta saindo, na cidade de Sevilha, do Beco da Inquisição, ruela do casco antigo da capital da Andaluzia. O poeta caminha pelas ruas da cidade símbolo do poderio espanhol e se aproxima da Igreja do Salvador, enquanto vai dizendo um poema seu em mapuzugun. O idioma silenciado, proibido, que tentaram arrancar do seu povo é pronunciado frente ao prédio histórico no qual cruces, santos e outros ícones da religião imposta a cruz e fogo, como assinala Huinao no *Salmo 1492*, escutam silenciosos os versos herdeiros do *ül*. No Puerto de Palos, de onde zarpuo Colombo sem saber que chegaria ao Abya-Yala, e no interior de outra igreja, o poeta contempla e parece querer rememorar o que iria ocorrer do outro lado do Atlântico.

As imagens são revezadas na sequência por um grupo de mapuche, lançam em riste, e logo a imagem de um veículo que avança e de cuja janela podem-se ver as fileiras de espécies exóticas plantadas pelas grandes florestais, que, no dizer do poeta, “têm desertificado a vida para mapuche e chilenos”. Toda a sequência que vai do Beco da Inquisição aos bosques de

árvores não nativas tem como pano de fundo a música *Bío Bío Sueño Azul*, com letra de Chihuailaf e arranjos do grupo Illapu:

Barragens, não! Que sigam as minhas torrentes!
Barragens não!, que volte a liberdade florida.
Assim diz o espírito do vento sul que não perece,
pois são minha gente, meus amigos, o orvalho da vida!

Bío Bío, sonho azul dos meus antigos
e eu sou quem vem tocar
teu coração para ver se cresce
a luta total
aos nossos inimigos⁴⁸⁴

A seguir, na entrada do centro penitenciário de Temuco, carregando uma máquina de escrever portátil, junto a um grupo de *weichafe* o poeta lê o poema *Greve de Fome*, do também poeta e preso político Mauricio Huaiquilao, já trazido a esta tese. Logo depois, aparece frente ao palácio de La Moneda, centro do Poder Executivo do Chile, na inauguração de uma exposição de arte mapuche. Fala para uma audiência de mapuche e chilenos acerca da diversidade do Chile. Ouve-se a sua voz enquanto imagens de vendedores ambulantes e de transeuntes apressados pelas ruas de Santiago vão se revezando no primeiro plano. A diversidade, diz Chihuailaf, que “sempre está nos discursos, nas boas intenções, mas que na realidade não exerce o que nós precisamos para um verdadeiro diálogo que é a vontade profunda de acreditar no sentido das antigas palavras”. O poeta refere-se ao fato de ter sido negada a arte do povo Mapuche, mas a grande arte que eles têm cultivado é a arte da conversação, o *nütram*, defende. Assim, Chihuailaf afirma:

O nosso corpo é maravilhoso, mas tem um passo breve por este mundo, diz a nossa gente. No entanto, esse instrumento maravilhoso, o único que tiveram todos os povos, em todos os tempos, em todas as culturas do mundo, nos diz, é e seguirá sendo a palavra. O único com o qual podemos tocar aquele misterioso, insondável espírito de outro ou de outra, com quem conversamos. Esse é o motor do verdadeiro desenvolvimento. Não aquele que destrói, mas aquele que concede a cada um o necessário para viver, que nos permite crescer em harmonia. E isso é a arte que traz a nossa gente.

Dessa maneira, pode se ver Chihuailaf em uma série de atitudes e de atividades, literárias ou *oraliterárias*, performativas, ativistas, educativas; enfim, todas elas gestos políticos, em um amplo sentido do vocábulo. Participa de *performance* com o grupo Último Round, trupe

⁴⁸⁴ “¡Represas no!, que vuelva la libertad florida. / Así dice el espíritu del viento sur que no perece, / pues son mi gente, mis amigos, el rocío de la vida! / Bío Bío, sueño azul de mis antiguos / y soy quien viene a tocar / tu corazón a ver si crece / la lucha total / a nuestros enemigos.” (Fragmento) Disponível no *site* oficial do Grupo Illapu, em: <https://illapu.cl/repertorio/bio-bio-sueno-azul/>.

performativa ítalo/franco/belga/bretã com poema seu em mapuzugun e assiste a um concerto de Roger Waters da banda Pink Floyd, a uma apresentação flamenca, na qual escuta Encarna Anillo e Andrés Hernández enquanto olha a dança cigana.

Mas o poeta fala também do seu processo criativo, mostra o movimento pelo qual nasce a sua palavra. Sentado na sua casa de Quechurewe, ao lado de uma janela na qual se veem duas taças de cor azul, o poeta tenta racionalizar a sua experiência criativa:

Sempre é difícil poder explicar e situar quando a gente começa com algo tão etéreo como escrever poesia, como amar, porque a poesia é uma maneira de amar a paisagem, amar a terra, amar os seres humanos que estão ao nosso redor e que pouco a pouco começam a tornar-se nítidos como a poesia. E quando digo isso, estou falando da minha infância. Comecei a escrever, me parece, quando começo a me dar conta das conversações que transcorrem em torno de mim na beira do fogão na antiga casa familiar. Depois começam as caminhadas no bosque, na beira dos córregos e inicia o tempo dos sonhos, a conversação entre meu espírito e meu coração, mas nesse momento estava longe a possibilidade de pensar que algum dia todos esses sonhos iriam se transformar em algo que hoje conhecemos como livros.

Aproximando-se o final do vídeo, Chihuailaf declama um poema seu enquanto toca violão, acompanhado pelo violão de seu filho Gonzalo Elicura e Victor Moris, na beira do fogão familiar, enquanto nas panelas se produz a cocção do alimento do dia. Elicura é poeta e é músico. O vídeo termina com a voz da língua mapuzugun e imagens de águas plácidas formando espirais na sua superfície pela ação do vento. De fundo ouvem-se os cânticos de guerra do povo Mapuche e a figura do poeta volta a aparecer na beira do lago nas suas costas.

Não só nesses dois vídeos, mas em inúmeros outros, pode-se ver Chihuailaf participar de conferências, salas de aula, palestras, entrevistas de TV e de canais *on-line*, lançamentos de seus livros, ginásios de esportes escolares onde fala para grupos de crianças e jovens, rodas de conversação na casa familiar com os amigos, parentes. As cidades de Huelva, Paris, Madri, Sevilha, Santiago, Temuco, Tlaxcala, Salamanca ouvem os ecos do sonho azul do poeta. Foi nesse liame de aparições e publicações *on-line* que eu encontrei o *Sueño Azul* pela primeira vez. Foi devido a esse encontro que eu fui à livraria da galeria Drugstore, de Santiago, em busca do livro, e acabei me encontrando com o *Recado* que ainda hoje tento ouvir. O poeta faz da rede, dessas redes, o lugar para convidar-nos, também, ao *nütram*, e a parlamentar: negociar identidades, negociar a validação de saberes, pensarmos juntos o sonho de um futuro melhor, de um reinício sintetizado na força simbólica do azul do leste, a cor que marca a chegada de cada novo amanhecer.

Tento, finalmente, compreender as implicações presentes no movimento que expande a palavra do poeta para além das páginas impressas no *Recado*. Nesse caminho, penso nas

colocações de Aguilar e Cámara (2017) sobre a “máquina performática” que levam a cabo alguns autores na atualidade, e que expande os signos do literário para muito além das fronteiras do estritamente linguístico. Todas as movimentações tornam-se, nesse sentido, importantes para a compreensão do fazer literário dos escritores. Nesse contexto, os autores trazem os conceitos de máscara e pose, ambos dispositivos

pautados por uma tensão entre a vida pública, a instituição, o escritor e o mercado. [...] a máscara precisa de discurso. Ela é constituída por uma textualidade que inclui não só a obra poética ou ficcional, mas também todo texto ou discurso público do escritor. A pose, em compensação, envolve o corpo: a vestimenta, os gestos, certos trejeitos, a frequência de determinados lugares, na medida em que esses aspectos adquiram um estado público (AGUILAR e CÁMARA, 2017, p. 141).

É bastante significativo, então, que a idealização do vídeo *A orillas de un sueño azul* tenha partido do próprio Chihuailaf. Da mesma maneira, é importante atentar para o fato de que grande parte da produção se filma em cidades europeias e uma parte não menor, se vista pelo conteúdo que ela traz, filma-se em Santiago, capital do Chile. Urbes em que se desenvolve a máxima expressão do sistema que é alvo do discurso do poeta. Importa-me pensar nas operações de subversão levadas a cabo por Chihuailaf, que transpassam a esfera do escritural, para incorporar no próprio corpo a palavra que age, a palavra que é em si um corpo que espalha a voz e se faz pensamento dito aos quatro ventos. Penso, então: por um lado o poeta encontra-se nesses centros do poder do capital devido a convites recebidos por agentes, na sua maioria, do mesmo sistema, mas, por outro, ele ressignifica os deslocamentos do seu corpo como uma maneira de levar a palavra que desestabiliza e desloca o próprio sistema que o convida a falar. Chihuailaf é homenageado em diversos centros culturais nas viagens e, ao tempo em que aceita ditas homenagens, compreende-as como uma instância para visibilizar, para encenar a diferença outrora silenciada, que ele carrega, no seu corpo, na sua voz, hoje.

A figura do autor parece, assim, expandir seu campo de ação para além das fronteiras do escrito, mas também das fronteiras do literário. O suporte para tal tarefa o encontra na vida vivida do autor empírico. Autor como agenciador de sentidos a partir da vida do autor empírico. Todo esse leque de movimentos e assuntos que envolvem o agir de Chihuailaf na rede, na vida pública formam um discurso, uma formação discursiva que é um amálgama de ideias, visões e interesses às vezes conflitantes entre si. Mas, antes de tudo, nota-se na exposição da sua figura autoral, como dito, uma espécie de desmitificação da ideia de um autor distante, de um exercício de escrita produto de uma inspiração ou de um “destino diferenciado”. Simplesmente, trata-se

de descobrir a tarefa que lhe foi encomendada. E todos temos uma, insiste Chihuailaf. Seguindo a ideia, recorro novamente às palavras dos críticos acima:

A pose [hoje] parece ser a de não ter pose. A pose de não ter pose consiste na proximidade que o escritor busca estabelecer com seus leitores e ouvintes, que se constitui em um modo não estridente de se apresentar. Sem lugar para grandes gestos, sem mártires, cínicos ou românticos, desfazer-se do enigma do escritor modernista parece ser a performance do presente (AGUILAR e CÁMARA, 2017, p. 160-161).

Contudo, para seguir essas palavras sem me desviar da tentativa, sempre difícil, de não olhar a arte da palavra mapuche, de Chihuailaf, centrada a minha visão no viés do fazer literário da sociedade majoritária, devo pensar com necessária cautela. A aparente falta de pose do poeta, compreendo-a como o agir natural dado pela sua história de vida, pela compreensão dos ensinamentos do *kimün*, no qual “nada está demais nesse mundo, todos e tudo cumprem a sua função”, me diz o poeta. O grande gesto não é, portanto, substituído pelo vazio, pela falta de horizontes que pode marcar o esvaziamento da pose desse grupo de escritores contemporâneos. O gesto do poeta é, sim, um grande gesto, mas de uma grandiosidade feita de sutis partículas, de sutis fonemas, de sentires e agires materializados no cotidiano que faz da palavra dita uma palavra em ação. O poeta, por outro lado, não é nem se apresenta como um mártir, mas a sua palavra é, em muitos momentos, e talvez sempre, uma expressão do martírio vivido pelo seu povo.

Assim, leva Chihuailaf a palavra hoje também pelos fios da internet. A rede mundial eletrônica é alvo de apropriação por parte da palavra mapuche e da palavra de Chihuailaf. O *Lonko* de Quilche espalhava a voz, diz o canto recolhido por De Augusta, nas primeiras décadas do século XIX, e dito a nós por Bengoa (2002). O instrumento desse dizer aos quatro ventos, impulsionado pelo *lonko*, era a voz do *werken*, o mensageiro que se deslocava, a cavalo, de *lof* em *lof*, dizendo a nova. Hoje, Chihuailaf vai de carro, de avião, levando a sua palavra pelo mundo, e usa a plataforma *on-line* como grande espaço para conversar, parlamentar, espalhar a sua voz e a do seu povo, a luta em movimento.

Não se trata, contudo, a possibilidade de projeção da imagem do povo Mapuche de uma novidade. Foerster (2000) reflexiona sobre o valor do suporte jornal para a criação, no século XIX das comunidades imaginadas pensadas por Anderson, mas focado o assunto na questão mapuche. Nesse sentido, o autor chileno atribui ao jornal *El Mercurio* o papel de “órgão midiático dessa comunidade imaginada que reconhecemos como mapuche” (FOERSTER, 2000, p. 199). Mas não se trata a visibilidade trazida por um dos principais jornais do país, de um processo pensado e impulsionado pelo próprio povo Mapuche. Ao contrário, trata-se de um

processo discursivo idealizado pelos donos do jornal, o qual veicula uma ideia tergiversada não só do ser mapuche, mas ainda do seu agir⁴⁸⁵.

Mas nem sempre, entendo hoje, foram os mapuche apenas alvo da construção de uma discursividade negativa, ou distorcida, sobre eles. A produção de epístolas sobre a qual trato antes nesta tese inicia já no século XIX um processo de “intervenção reverso”, no qual a voz mapuche consegue se espalhar entre a sociedade majoritária, com as devidas dimensões da época. E a ferramenta, o suporte do qual lançam mão para o processo de intervenção da “voz oficializada” da sociedade majoritária é precisamente o jornal impresso. “Certos jornais chilenos do século XIX publicaram cartas procedentes do Wallmapu que constituíam documentos políticos chave para as relações diplomáticas com as chefaturas mapuche”, aponta Pavez Ojeda (2008, p. 21). Em nota de rodapé para a afirmação, o investigador e compilador indica o jornal *El Mercurio* de Valparaíso como um desses periódicos.

Hoje, pergunto-me, é somente a escrita o instrumento que faz possível esse tipo de intervenção desestabilizadora? E no caso da própria escrita, é apenas o jornal *El Mercurio*, metonímia da imprensa? O espaço oferecido pela rede mundial eletrônica tem se constituído uma possibilidade de abertura para outras vozes, mas também outros gestos, outras técnicas, outros modos de expressão resgatados da tradição e atualizados no cotidiano do fazer da palavra mapuche que age na contemporaneidade.

Por outro lado, Ivan Carrasco (2005) afirma terem os poetas no Chile atual apreendido, modificado e misturado diferentes linguagens e tipos de discurso, buscando a expressão de uma vida feita de contato intercultural. Entre esses criadores, refere-se o crítico aos poetas mapuche hoje. Observo que, da mesma maneira, têm apreendido, modificado e misturado diversos tipos de suporte, entre os quais destacam as páginas *web* espalhadas, como se fossem palco de tradicionais parlamentos, *koyang*, pela internet. Vídeos na plataforma YouTube, agências de notícias, *blogs*, páginas em redes sociais⁴⁸⁶. Todos espaços de difusão da palavra mapuche e dos assuntos que a mobilizam hoje.

⁴⁸⁵ A respeito, afirma o autor: “Uma sorte de antropologia mercurial sobre os mapuche, na qual sempre aparecem como passivos, e, se forem ativos, é por culpa de alguém externo a eles: do Governo, da esquerda marxista, dos ecologistas. Influenciadas ou intervindas por esses agentes, as ações dos mapuche tornam-se uma séria ameaça para a ordem política e jurídica do país.” (FOERSTER, 2000, p. 200, tradução nossa).

⁴⁸⁶ Entre os muitos espaços de difusão da palavra mapuche, destaco o trabalho realizado por: “Mapuexpress”, “Comunidad de Historia Mapuche”, “Escritores Indígenas”, do Proyecto Diálogo. As páginas de Facebook: “Taiñ Kuifikecheyem Ñi Kimün” (La sabiduría de nuestros Abuelos); “La guerra de La Frontera”. Muitos escritores, historiadores e pensadores mapuche mantêm, também, páginas nessa rede social, na qual difundem as suas ideias e discutem assuntos da atualidade ou históricos, assim como temas ligados à produção da arte da palavra: Maribel Mora Curriao, Ivonne Coñuecar, Fernando Pairican, Leonel Lienlaf, Pedro Cayuqueo, Graciela Huinao etc.

Assim, o produtor da palavra mapuche hoje tem demonstrado uma capacidade de superação da mediação do sujeito crítico dominante, intervindo nas esferas editoriais, críticas e nas discussões político-culturais (CÁRCAMO-HUECHANTE, 2010), como visto na seção dedicada ao fazer da fala metaliterária hoje. Da mesma maneira tem demonstrado, então, uma capacidade de superar a mediação do sujeito produtor de pensamento dominante nas esferas da internet. Compreendo, portanto, o *Recado* de Chihuailaf, também, a partir da agência que o poeta faz funcionar fora do espaço da página impressa. O que faz, no entanto, o poeta, não se funda em uma novidade de ação, mas na retomada de uma maneira ancestral de comunicar-se, veiculada hoje pelos suportes e as ferramentas que a contemporaneidade lhe oferece.

Penso, assim, o movimento do poeta mais ligado à ideia de uma intelectualidade orgânica, trazida por Rappaport (2007), do que a um sintoma daquilo que Aguilar e Cámara (2017) chamam de máscara e pose. Penso, então, no poeta como um pensador orgânico, que se movimenta tanto em nível regional e nacional quanto no plano internacional, em representação não sei se dos mapuche em geral, mas sim de uma das expressões da palavra do seu povo. Não se trataria, segundo Rappaport (2007), dos sabedores nativos (historiadores orais das comunidades) como os *weipin*, as *machi*, os *weipife*, pois esses, de acordo com a autora, teriam uma produção intelectual mais dirigida a uma população interna e não a um público externo, em geral mais metropolitano, cidadão.

Ao pensar em Chihuailaf como um *weberken*, então, faço-o a partir da constatação de que, sem abandonar a tradição da palavra aprendida na beira do fogão, sem deixar de falar para a sua comunidade em particular, também direciona o seu movimento para o emprego de formas renovadas, misturadas, fronteiriças de dizer, lançando mão de suportes globais, para falar de igual forma a essa sociedade majoritária, em escala nacional e global. É a partir desses suportes, impressos e digitais, então, que me chegam os ecos do pensamento e dos gestos que, após escutar na cena do *nütram*, que é o *Recado confidencial a los chilenos*, tenho tentado registrar nesta tese.

ATÉ AQUI CHEGOU

Fentepun dizem, está me dizendo Juan Ñanculef Huaiquinao, quando uma conversaço chegou, aparentemente, ao seu fim. Nada, para a cosmovisào do povo mapuche, encerra-se totalmente. Sempre haverá uma possibilidade de retomar algum assunto, de voltar a refazer um renovado percurso, de reencontrar ou reencontrar-se, pois tudo é cíclico. Daí deriva a concepção que faz do presente uma instância para revisar o passado, o qual está sempre à frente como uma perspectiva futura. Olhar para atrás e revisar o que tem sido o exercício de escuta do *Recado* e de escrita desta tese implica, portanto, para mim, uma oportunidade para projetar o futuro.

A conversaço entendida como arte de escutar, o *nütram*, é tida pelo povo Mapuche como um elemento cultural de alto poder de enlace, de conexão entre os diversos olhares, pensares e sentires que o povoam. Um modo de expressão que serve de vínculo, oferecido por Chihuailaf aos *kamollfvñche*, chilenos e chilenas, entre os quais me encontro. Compreendo que ao fazê-lo, o poeta estende a sua abrangência em um ato que pretende olhar para fora de si e subverter uma ordem hierárquica imposta, para não apenas possibilitar o entendimento, mas ainda legitimar o fazer ancestral do seu povo como ferramenta de comunicação para além do espaço cultural próprio.

Ao chegar às últimas considerações acerca de tudo que vivenciei e tentei compreender, então, olho atrás e vejo. O caminho se iniciou há alguns anos, na prateleira de uma livraria de Santiago, no encontro do meu olhar com os guerreiros que me fizeram rever imagens cristalizadas pela formação recebida. Olho para atrás e reviso a vivência de uma busca por ocupar da melhor maneira que pude o lugar de quem escuta. A textualidade encontrada no *nütram* auxiliou-me na tarefa. Mas também se tornou um caminho para, graças à sua natureza experimental, poder seguir o eco da palavra do poeta e do seu povo, o seu pensamento e a sua gestualidade.

Assim, tentei compreender o valor dos Sonhos e da cor Azul, como fundamentos primeiros da expressão *oraliterária* da palavra do poeta, como uma maneira de revisar as formas e os caminhos empregados por Chihuailaf para expressar e ressignificar esses dois elementos basilares da sua cultura. Tentei compreender a abrangência e significação do conceito de *oralitura*, para poder aceitar que as velhas dicotomias entre escrita e fala, entre escrita e oralidade não cabem na conceituação nem na produção de palavra do poeta e do seu povo. Aceitar que a oralidade pode não ser apenas o oposto do escrito, mas ter um sentido muito mais amplo: a oralidade como base de um pensamento que pretende retomar das histórias

narradas e ouvidas à beira do fogão, *locus* da cultura mapuche, maneiras próprias e atualizadas de produzir a arte da palavra.

Deixei-me levar, atento, pelos modos e gestos do poeta, para produzir uma textualidade cujo traçado de produção em si permitisse implicar-me na sua vivência, ao tempo em que pudesse eu fazer desse dispositivo um lugar de reciprocidade cultural. Tentei, da maneira em que foram surgindo as imagens trazidas pelo exercício de escutar, permitir que a conversação ancestral pudesse ser uma instância para eu também colocar-me na rota de experimentação e apresentar a minha leitura manifestando-me enquanto uma voz provinda da minha cultura, a sociedade majoritária.

No intuito de encontrar os ecos antigos e novos da palavra do poeta, fiz uma viagem ao passado para dimensionar e compreender melhor as bases sobre as quais se sustenta a produção *oraliterária* e da arte da palavra mapuche hoje. Ao passado distante e ao passado não tão remoto. Encontrei em todo momento vias, frestas e pistas pelas quais foi-me sendo possível retornar ao presente, mas sem abandonar totalmente esses passados. Um exercício de atenção, *inarrumen*, que me permitiu compreender, até onde me é possível, o sentido do olhar cíclico da vida e de seus fenômenos naturais, sociais e culturais. A produção da palavra, outrora e hoje, então, foi escutada nas suas manifestações múltiplas: a palavra ritual, a palavra política, a palavra poética (da tradição, da contemporaneidade), a palavra meta (*oraliterária*, literária, histórica, sociológica, filosófica etc.), a palavra do cotidiano, todas envolvidas e imbricadas na manifestação da palavra do *kimün*, o conhecimento mapuche.

Escutar o *Recado* de Elicura significou, para mim, seguir uma rota de desobediência epistêmica. A possibilidade de talvez retomar antigas formas de se relacionar com os textos poéticos, narrativos, históricos. Formas quem sabe ancoradas em afetos que se constroem pela via da impressão que as palavras vão nos provocando. Andar em círculo para reencontrar novos futuros feitos no agora da produção desta tese. Permiti-me, assim, vivenciar o sonho de pensar que a minha expressão acadêmica pode nascer da escuta da fonte não somente da cultura do poeta, mas também da minha cultura, dos nossos ancestrais, os nossos *adelantados* e *adelantadas*.

Escrever esta tese foi se tornando, então, uma possibilidade de resgatar uma memória, não a memória que Chihuailaf tenta retomar no *Recado* e que eu escuto, mas a memória da minha cultura, da minha sociedade. Escrever para buscar, então, o diálogo, aceitando o convite das palavras do poeta. O diálogo que contribua, talvez, por menor que seja, com a luta que implicaria o bem-viver para todos.

Por outro lado, seguindo os ensinamentos colhidos do *Recado*, das suas formas de organização, tentei não dividir a tese por assuntos estanques, mas compreender a arte da palavra como um fenômeno plural nas suas formas oral, mas também escrita. Todas as arestas que se entrelaçam. A organização do tempo, por sua vez, também não seguiu um traço linear de tal maneira que os fatos apresentados e discutidos podiam ir e vir entre passado e presente, entre uma década e outra, entre um século e outro. A vida do poeta, a sua apresentação, ganha a mesma dinâmica circular: ora podemos vê-lo já com uma carreira consolidada, para logo voltarmos aos dias em que ensaiava as suas primeiras manifestações da palavra *oraliterária*.

As tendências da arte da palavra também não seguem uma linha reta no tempo, assim como também são apresentadas nesse caminho de gestualidade as notícias que vou intercalando no corpo da tese. As imagens também não se ajustam espacialmente ao que se diz na página quando aparecem. Tudo isso produto de um exercício que busca, de alguma maneira, fazer com que a leitura da tese possa ser também uma vivência outra para seus leitores, baseada mais em relações estabelecidas por eles do que por imposições textuais minhas.

Mas, por outro lado, busco uma maneira de organizar, talvez sem fazê-lo totalmente, como dito acima, mas sim por pistas deixadas nos títulos de cada seção e subseção, nos primeiros e últimos parágrafos de cada uma, no teor das notícias que neles eu permito irromper. Assim, seguindo os passos do *nütram*, estabeleço quatro grandes etapas. Na Apresentação, trato mormente do pensamento e dos gestos contidos no *Recado*; na Saudação, faço um percurso pelos diversos contextos de produção da palavra do poeta e da palavra mapuche; na Mensagem, levo a cabo um exercício de escuta do *Recado* ao tempo em que deixo aparecer os sinais, as histórias, as questões referidas à minha cultura, escamoteadas historicamente pelos grupos dominantes; e na Documentação, tento um olhar a respeito da produção de palavra de Chihuailaf, situada na contemporaneidade.

A experimentação e a desobediência epistêmica foram os motores da construção da tese. Busco a todo momento, ainda que nem sempre o consiga, a difícil tarefa de sair das formas familiares de construção de conhecimento e da sua expressão, para permitir-me seguir os ensinamentos que escuto no *Recado*. A carta, a poesia, o canto, formas marcantes da palavra mapuche, são modos de expressão que busco experimentar como uma forma de menos do que analisar o *Recado* do poeta e suas implicações hoje, dialogar com ele. Nesse exercício, permito-me, além da escuta da diferença mapuche, poder encenar uma diferença minha, uma singularidade.

O caminho está feito, mas não acabado. Ao lado da palavra que tento compreender, continua a urgência de compreender que a leitura que eu, acadêmico ocidental, possa fazer da palavra de Chihuailaf só poderá ter algum valor se estiver ligada às suas implicações políticas, sociais, culturais, ideológicas enfim. Hoje, quando entrego esta resposta ao *Recado*, após ouvir os ecos da sua palavra, do seu pensamento e dos seus gestos, a depredação do solo chileno, latino-americano, global continua seu avanço impunemente. Hoje, a centralização administrativa do Chile ainda se mantém inalterável. Hoje, as arbitrariedades com o povo Mapuche e com os chilenos de carne e osso estão longe de terminar. O estalido social de outubro de 2019, a crise sanitária, as lutas travadas diariamente no Wallmapu, são apenas a ponta de um *iceberg* que teima em impedir que outras formas, outras diversidades, outras nações possam se manifestar. Um *iceberg*, metáfora da frieza de um sistema agônico, que esperneia aos quatro cantos para não morrer.

Mas entrego esta resposta também, na convicção de ter feito o possível para mostrar movimentos de aproximação entre os nossos povos, cada dia mais visíveis e atuantes. Deixo, nas entrelinhas, não uma receita que possa se aplicar infalivelmente, mas alguns caminhos por onde possamos, quem sabe, tentar transitar: onde há o preconceito e estereótipo, tentar o bem-viver. Deixo esta resposta como a materialização de um exercício que busca iniciar esses caminhos, deixando-me ser conduzido pelo que aprendo ao escutar o poeta. Não pretendo, no entanto, que seja esta resposta a indicação de um caminho metodológico em si, que pudesse ser seguido para a leitura de outros textos, indígenas ou não indígenas. O que tenho tentado é vivenciar a singular experiência de dialogar com o poeta a partir das suas bases de pensamento, em vez de dissecar a sua obra baseando-me em teorias pré-estabelecidas.

É claro que nessa empreitada, a leitura do pensamento de muitos outros autores, mapuche, indígenas e ocidentais foi de grande valia, por me auxiliar na compreensão da maneira em que poderia pôr em marcha esse exercício experimental de escuta e escrita. Mas a tese pretende ser, essencialmente, um diálogo entre a palavra do poeta e a minha palavra. Palavras que se constroem, por sua vez, pela convocatória de muitas outras vozes à cena da resposta.

Por momentos pode ter parecido ao leitor que não parecia eu contrariar em nada o pensamento do poeta, mas sim referendá-lo sem ressalvas. Os motivos dessa aparente postura diante do diálogo proposto, no entanto, consistem muito menos em um desejo de conciliação, a busca por aquele consenso que, segundo o poeta, implica a doença, do que em uma busca por permitir-me escutar, para logo ponderar, não acerca do sonho da palavra de Chihuailaf, a história do povo Mapuche, o seu pensamento, os seus gestos, mas sim a história da minha

sociedade, o seu pensamento e os seus gestos. Essa, me parece, é a tarefa que me cabia: tentar entender de que maneira e em que medida a construção dessa história, desse pensamento e desses gestos enraizados na minha cultura de origem podem ter contribuído para a invisibilidade da diferença que Chihuailaf encena, para retomar, no seu *Recado*. Tentar entender, de igual maneira, que toda essa dinâmica tem resultado em uma destruição paulatina da natureza e das relações sociais, culturais, econômicas no nosso país e no mundo. O desafio está posto não para “salvar” ninguém nem para “ser salvado” por nenhuma cultura, nenhum pensamento, nenhum gesto em particular, mas para compreender que a tarefa é uma tarefa de todos. E que o sonho da palavra do poeta pode ser, também, o sonho que sonhemos juntos.

Pewmaymi? / Você sonhou? *Pewmatuymi?* / O que sonhou você? Pergunta-me o poeta. Todos sonham, sonhamos, mas a tarefa é aprender a interpretar os nossos sonhos. Dar-lhes um sentido que se traduza em memórias que possamos ir fabricando para o futuro que nos aguarda daqui. Entrego esta resposta, então, ancorado pela utopia que teima em não esmorecer: o sonho de um novo paradigma, do cuidado e do bem-viver. Entrego esta resposta, também, como uma manifestação de apoio e adesão à causa do poeta e do seu povo: a refundação de um Estado plurinacional. Uma refundação que passe, primeiro, por uma reparação histórica, econômica, social e cultural.

Após todos estes dias de escuta e reflexão, a palavra que fica, nas três línguas que povoam esta tese: *chaltu-may*, *gracias*, obrigado, Elicura.

REFERÊNCIAS DO NŪTRAM

- ACÍZELO, Roberto. **Iniciação aos estudos literários**: objetos, disciplinas, instrumentos. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- AGUILAR, Gonzalo; CÁMARA, Mario. **A máquina performática**: a literatura no campo experimental. Tradução Gênese Andrade. 1. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.
- AHUMADA I., Aldo. Transmodernidad: dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto. In: **POLIS Revista Latinoamericana**. 34/ Ruralidad y Campesinado. 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/polis/8882>. Acesso em: 22 jun. 2019.
- ANIÑIR, David. **Mapurbe**: Poesía. Santiago de Chile: Odiokracia ediciones, 2004. Disponível em: <http://www.letras.mysite.com/da220907.htm>. Acesso em: 26 jan. 2019.
- ANTILLANCA, Ariel; LONCÓN, César. **Entre el mito y la realidad**: el Pueblo Mapuche en la literatura. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1998.
- ANTUNES, Irande. **Lutar com palavras**: coesão e coerência. São Paulo: Parábola Editorial, 2005.
- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands La Frontera**: La Nueva Mestiza. Trad. Carmen Valle. Madri: Capitán Swing Libros, 2016. Disponível em: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Giro_descolonizador/Frontera-Gloria_Anzaldua.pdf. Acesso em: 19 jan. 2019.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: HUCITEC, 2006. Disponível em: https://hugoribeiro.com.br/biblioteca-digital/Bakhtin-Marxismo_filosofia_linguagem.pdf. Acesso em: 11 maio 2019.
- BENGOA, José. **Historia del Pueblo Mapuche**: Siglo XIX y XX. Santiago de Chile: Ediciones Sur, 1996. 5. ed.
- BENGOA, José. **La emergencia indígena en América Latina**. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BENGOA, José. **Historia de un conflicto**: el Estado y los mapuches en el Siglo XX. Santiago de Chile: Editorial Planeta Chilena S.A., 2002. 2. ed.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BOCCARA, Guillaume; SEGUEL-BOCCARA, Ingrid. Políticas Indígenas en Chile (Siglos XIX y XX): de la asimilación al pluralismo (el caso Mapuche). In: **Revista de Indias**. Vol. LIX, N°217, 1999. Disponível em: <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/834>. Acesso em: 18 fev. 2019.
- BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**: ética do humano—compaixão pela terra. Petrópolis, Rio de Janeiro.: Vozes, 2017.

BOLETINES MARI MARI PEÑI. Producción Autónoma Cultural Huilliche (1982-1985). Disponible em: <http://archivo.futawillimapu.org/2016/01/26/boletines-mari-mari-peni-1982-1985/>. Acceso em: 18 jan. 2019.

BROTHERSTON, Gordon. **La América Indígena en su literatura**: los libros del cuarto mundo. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1997.

BRUSI, David. Los volcanes: un enfoque sistémico de un tema clásico. In: **Revista Alambique 27**. (Versão eletrônica), 2001. Disponible em: https://dugi-doc.udg.edu/bitstream/handle/10256/2860/volcanes_enfoque_sistematico.pdf?sequence=1. Acceso em: 20 jun. 2019.

CALBUCURA, Juan. El proceso legal de abolición de la propiedad colectiva: el caso mapuche. In: **Fronteras, etnias, culturas. América Latina, siglos XVI-XX**. Quito: Editorial Abya-Yala, 1996. Disponible em: <http://www.mapuche.info/mapuint/calbu01.htm>. Acceso em: 12 jul. 2019.

CALLES, Francisco. La distribución del texto escrito en la página: una técnica de comunicación visual. In: **Investigación Universitaria Multidisciplinaria**. Revista de Investigación de la Universidad Simón Bolívar. N°3, 2001. Disponible em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3684087>. Acceso em: 18 abr. 2019.

CANALES TAPIA, Pedro. La hora del *nüttram*: Historiografía mapuche en definición y expansión (2006-2019). In: **Revista Chilena de Antropología**. N° 40, 2019. p. 189-203.

CANTONI, Wilson. Fundamentos para una política cultural mapuche. In: **Cuadernos de la Realidad Nacional**. N°14, out. 1972. p. 74-95. Universidad Católica De Chile. Centro de Estudios de la Realidad Nacional-CEREN.

CAÑUMIL, Tulio; CAÑUMIL, Darío; BERRETTA, Marta. **Wixaleyñ**: mapucezugun-wigkazugun pici hemvlicijka, pequeño diccionario castellano-mapuche. 1 ed. Buenos Aires : el autor, 2008. Disponible em: <http://www.wallmapu.nl/documentos/ultimo-borrador.pdf>. Acceso em: 18 jan. 2018.

CÁRCAMO HUECHANTE, Luis. La memoria se ilumina. In: **Revista Katatay**. Año VI. N°8, nov. 2010. p. 38-42. Disponible em: https://edicioneskatatay.com.ar/system/items/fulltexts/000/000/012/original/Katatay_N_8_2010.pdf?1462282275. Acceso em: 8 jan. 2019.

CARRANZA, Rafael. **La batalla de Yungay**: monumento al roto chileno. Santiago de Chile: Imprenta Cultura, 1939. Disponible em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-9395.html>. Acceso em: 18 mar. 2019.

CARRASCO, Hugo. Poesía mapuche actual: de la apropiación hacia la innovación cultural. In: **Revista Chilena de Literatura**. N° 43, nov. 1993. Disponible em: http://www.jstor.org/stable/40357324?seq=1#page_scan_tab_contents. Acceso em: 18 maio 2018.

CARRASCO, Hugo. Rasgos identitarios de la poesía mapuche actual. In: **Revista Chilena de Literatura**. Nº61, 2002. Disponível em: <https://revistas.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/1672>. Acesso em: 30 set. 2019.

CARRASCO, Hugo. Discursos y metadiscursos mapuches. In: **Estudios Filológicos**. Nº43, 2008. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-17132008000100003. Acesso em: 5 fev. 2019.

CARRASCO, Iván. Etnoliteratura mapuche y literatura chilena: relaciones. In: **Actas de Lengua y Literatura Mapuche**. Nº9, 1990. p. 19-27. Disponível em: <http://publicacionescienciassociales.ufro.cl/index.php/indoamericana/article/view/296/239>. Acesso em: 15 set. 2018.

CARRASCO, Iván. Textos poéticos chilenos de doble registro. In: **Revista Chilena de Literatura**. Nº 37, abril 1991. Disponível em: <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/40088>. Acesso em: 13 set. 2018.

CARRASCO, Iván. Poesía Mapuche Etnocultural. In: **Anales de Literatura Chilena**. Ano 1, Nº1dez. 2000. pp.195-214. Disponível em: http://letras.uc.cl/LETRAS/html/6_publicaciones/pdf_revistas/anales/a1_13.pdf. Acesso em: 14 set. 2018.

CARRASCO, Iván. Literatura intercultural chilena: proyectos actuales. In: **Revista Chilena de Literatura**. Nº 66, abril 2005. p. 63-84. Disponível em: <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/1530>. Acesso em: 26 maio 2018.

CARRASCO, Iván. Procesos de canonización de la literatura chilena. In: **Revista Chilena de Literatura**. Nº73, nov. 2008. p. 139-161. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22952008000200006. Acesso em: 19 abr. 2019.

CATRILEO, María. Tipos de discurso y texto en mapudungun. In: **Actas de Lengua y Literatura Mapuche**. Nº5, 1992. p. 63-70. Universidad de la Frontera. Disponível em: <http://publicacionescienciassociales.ufro.cl/index.php/indoamericana/article/view/326>. Acesso em: 24 jun. 2018.

CATRILEO, María. **Diccionario Lingüístico-Etnográfico de la Lengua Mapuche**. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1995.

CATRILEO, María. **La lengua mapuche en el Siglo XXI**. Valdivia, Chile: Universidad Austral de Chile, 2010.

CAYUQUEO, Pedro. **Historia secreta mapuche**. Santiago de Chile: Catalonia, 2017.

CENSO 2017. Disponível em: <https://www.censo2017.cl/descargas/home/sintesis-de-resultados-censo2017.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2019.

CHARTIER, Roger. Do livro à leitura. In: _____ (Org.). **Práticas da leitura**. Trad. Cristiane do Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

CHARTIER, Roger. **A mão do autor e a mente do editor**. Tradução George Schlesinger. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

CHIHUAILAF, Arauco. **La ausencia mapuche en «Chile: el país que viene»**. Novembro, 2002. Disponível em: <http://www.mapuche.info/mapuint/chihuailaf021209.html>. Acesso em: 18 fev. 2019.

CHIHUAILAF, Arauco. Mapuche: gente de la tierra. Más allá del Ñuke Mapu (Madre Tierra), el exilio. In: **Contribuciones desde Coatepec**. N°8, jan.-junho, 2005. pp. 157-171 Universidad Autónoma del Estado de México Toluca, México. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100808>.

CHIHUAILAF, Elicura. Carta confidencial a los chilenos. In **Revista Rocinante**. 1999. Versão do ano 2007. Disponível em: <http://piensachile.com/2007/02/carta-confidencial-a-los-chilenos/>. Acesso em: 19 fev. 2019.

CHIHUAILAF, Elicura. **Sueños de Luna Azul**. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos, 2008.

CHIHUAILAF, Elicura. Los escritos de Manuel Manquilef González. In: ZERAN, Faride (org.). **Anales de la Universidad de Chile**: Edición especial con motivo del Bicentenario de la República. 2010, p. 65-85. Disponível em: <https://anales.uchile.cl/index.php/ANUC/article/view/3031>. Acesso em: 30 jan. 2019.

CISTERNAS, Cristián. **La épica fragmentada del champurria, en Reducciones de Jaime Luis Huenun**. Concepción, Chile: Universidad de Concepción, Facultad de Humanidades y Artes, 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/14523114/La_%C3%A9pica_fragmentada_del_champurria_en_Reducciones_de_Jaime_Luis_Huenun. Acesso em: 23 mar. 2019.

COLIPÁN, Bernardo; HUENUN, Jaime. Poesía es estar de pie en la vida. Entrevista hecha por Jaime Huenun y poemas de Bernardo Colipán. In: **El Siglo**. N°272, maio 2004. Disponível em: <http://www.letras.mysite.com/bc180504.htm>. Acesso em: 22 jan. 2019.

COMPAIGNON, Antoine. **O demônio da teoria**: literatura e senso comum. Tradução Cleonice Paes Barreto Mourão. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

CONSEJO NACIONAL DE LA CULTURA Y LAS ARTES. **Conociendo la cultura mapuche**. Santiago de Chile: Publicaciones Cultura, 2012.

CONTRERAS PAINEMAL, Carlos. **Koyang**: Parlamento y protocolo en la diplomacia mapuche-castellana, Siglos XVI-XIX. Berlín, Alemania: Ñuke Mapuförlaget, 2007. Disponível em: <https://www.fdcl.org/wp-content/uploads/2007/01/Koyang-Parlamento-y-Protocolo-en-la-Diplomacia-mapuche-castellana-Carlos-Contreras-Painemal.pdf>. Acesso em: 12 maio 2019.

CONTRERAS, Verónica. Poesía lírica mapuche: espacio de imprevisibilidad textual. In: **Diálogo Andino N°30**. Arica, Chile, 2007. Departamento de Ciencias Históricas y

Geográficas. Facultad de Educación y Humanidades. Universidad de Tarapacá. Disponível em: <http://dialogoandino.cl/wp-content/uploads/2016/07/02-CONTRERAS-DA30.pdf>. Acesso em 30 jan. 2019.

CONTRERAS, Verónica. Un viaje a la memoria en la escritura poética de Elicura Chihuailaf. In: **Lengua y Literatura Mapuche**. Nº 7, 1996, p. 41-47. Disponível em: <http://publicacionescienciassociales.ufro.cl/index.php/indoamericana/article/viewFile/412/353>. Acesso em: 4 abr. 2018.

COÑA, Pascual; DE MÖSBACH, Ernesto W. **Autobiografía de Pascual Coña**: vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del Siglo XIX. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria, 1936. Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0008879.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2018.

CORREA CABRERA, Martín; MELLA SEGUEL, Eduardo. **El territorio mapuche de Malleco**: las razones del illkun. Temuco, Chile: Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, 2009. Disponível em: https://www.iwgia.org/images/publications/0273_LAS_RAZONES_DEL_INKULL.pdf. Acesso em: 18 jun. 2019.

DE AUGUSTA, Félix José. **Lecturas Araucanas**: narraciones, costumbres, cuentos, canciones etc. Valdivia, Chile: Imprenta de la Prefectura Apostólica, 1910. Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-9601.html>. Acesso em: 21 ago. 2019.

DE AUGUSTA, Félix José. **Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano**. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria, 1916. Disponível em: <https://archive.org/details/diccionarioarauc01fluoft/page/n6/mode/2up>. Acesso em: 21 ago. 2019.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. ¿Qué es una literatura menor? In: _____. **Kafka**: por una literatura menor. México, DF: Ediciones Era, 1978. Disponível em: http://medicinayarte.com/img/deleuze_guattari_%20kafka_por_una_%20literatura_menor.pdf. Acesso em: 22 set. 2018. p. 28-44.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. Introdução: rizoma. In: _____. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. vol. I. Trad. Aurélio Guerra Neto, Celia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DOMÍNGUEZ, César. **Un diálogo teórico Sur-Sur**: «oralitura», el concepto viajero de Yoro Khary Fall. S/A. Disponível em: https://www.academia.edu/37786753/Un_di%C3%A1logo_te%C3%B3rico_Sur-Sur_oralitura_el_concepto_viajero_de_Yoro_Khary_Fall. Acesso em: 15 ago. 2018.

DUSSEL, Enrique. **1492: el encubrimiento del otro**: hacia el origen del “mito de la modernidad”. La Paz, Bolivia: Plural Editores. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación UMSA, 1994. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>. Acesso em: 12 de maio de 2019.

DUSSEL, Enrique. **Filosofías del sur: Descolonización y Transmodernidad**. México DF: Akal, 2015.

EAGLETON, Terry. **Teoria da Literatura: uma introdução**. Trad. Waltensir Dutra. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ECHEVERRIA, Andrea. David Aníñir: poesía y memoria mapurbe. In: **A Contra corriente**. Vol. 11, Nº3, 2014. p. 68-89. Disponível em: <https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/797>. Acesso em: 25 jan. 2019.

EDWARDS BELLO, Joaquín. **Mitópolis**. Santiago de Chile: Editorial Nascimento, 1973.

EDWARDS BELLO, Joaquín. **El roto, novela chilena**. Edição crítica: Osvaldo Carvajal Muñoz. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2019.

EGUILUZ, Luisa. Poesía mapuche, un discurso no interrumpido. In: **Revista Atenea (Concepción)**. Nº 494, 2006. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-04622006000200002&lng=es&nrm=iso&tlng=es. Acesso em: 12 abr. 2018.

ELLSWORTH, Elizabeth. **Posiciones en la enseñanza: diferencia, pedagogía y el poder de la direccionalidad**. Trad. Laura Trafí Prats. Madri: Ediciones AKAL, 2005.

ELTIT, Diamela. Josefina Ludmer y las fábricas de realidad. In: **Revista Dossier Nº17**. Santiago de Chile: 2012. Facultad de Comunicación y Letras. Universidad Diego Portales UDP. Disponível em: <https://www.revistadossier.cl/literaturas-postautonomas-otro-estado-de-la-escritura/>. Acesso em: 30 maio 2019.

ERCILLA, Alonso de. **La Araucana**. 8. ed. Santiago de Chile: Editora Zig-Zag, 1974.

FANON, Franz. **Pele negra máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FIERRO, Juan Manuel. Un proceso de metalectura: entrevistas con Elicura Chihuailaf. In: **Actas de Lengua y Literatura Mapuche**. Universidad de la Frontera, Chile. Nº5, 1992. p. 203-208. Disponível em: <http://publicacionescienciassociales.ufro.cl/index.php/indoamericana/article/view/343>. Acesso em: 23 maio 2018.

FLORES S., Fabián; MORA CURRÍAO, Maribel. Entrevista a Maribel Mora Curriao. In: **Revista ISEES**. Nº9, julho-dez. 2011. p. 155-167. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3777540>. Acesso em: 9 abr. 2019.

FOERSTER, Rolf. Temor y temblor frente al indio-roto. In: **Revista de Crítica Cultural**. Nº3, ano 2, abril, 1991. Disponível em: <http://centrodedocumentaciondelasartes.cl/g2/collect/cedoc/images/pdfs/4410.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2019.

FOERSTER, Rolf. ¿Movimiento étnico o movimiento etnonacional mapuche? In: **Revista de Crítica Cultural**. N°18, p. 51-59, 1999. Disponible em: http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/122035/Foerster_RN_026_1999.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acceso em: 30 jun. 2019.

FOERSTER, Rolf; MONTECINO, Sonia. **Organizaciones, líderes y contiendas mapuches: 1900-1970**. Santiago de Chile: Ediciones CEM, 1988. Disponible em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-9602.html>. Acceso em: 14 jun. 2019.

FOERSTER, Rolf; VERGARA, Jorge I. Los mapuche y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena. In: CASTRO, Milka (org.). **XII Congreso Internacional. Derecho consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio**. Arica, Chile, marzo 2000. p. 191-206. Disponible em: https://www.archivochile.com/Pueblos_originarios/otros_doc/POotrosdoc0010.pdf. Acceso em: 30 jun. 2019.

FOUCAULT, Michel. **¿Qué es un autor?** Trad. Para o Espanhol de Silvio Mattoni. Buenos Aires: El Cuenco de Plata; Córdoba: Ediciones Literales, 2010.

FRIEDEMANN, Nina S. de. De la tradición oral a la etnoliteratura. In: **Revista América Negra**. N°13, 1997. Disponible em: http://www.lacult.unesco.org/docc/oralidad_10_19-27-de-la-tradicion-oral.pdf. Acceso em: 22 mar. 2019.

GAGGERO F., Micaela. **Préstamos del español en obras lexicográficas del mapuche**. V Jornadas de Investigación en Filología Hispánica. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. Marzo, 2012. Disponible em: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3773/ev.3773.pdf. Acceso em: 18 out. 2019.

GALLAGHER, Catherine. Ficção. In: MORETTI, Franco (org.). **A cultura do romance**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo, Cosac Naify, 2009.

GARCÍA BARRERA, Mabel. **El “Pewma” en la poesía mapuche**. Rosario, Argentina: REP HIP UNR, Universidad Nacional de Rosario, 2008. Disponible em: <https://rephip.unr.edu.ar/xmlui/handle/2133/12440>. Acceso em: 19 mar. 2019.

GARCÍA BARRERA, Mabel. El proceso de retradicionalización cultural en la poesía mapuche actual: *Ûi* de Adriana Paredes Pinda. In: **Revista Chilena de Literatura**. N°81, abril, 2012, p. 51-68. Disponible em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0718-22952012000100003&lng=es&nrm=iso. Acceso em: 19 mar. 2019.

GARCÍA BARRERA, Mabel. La experiencia de la hibridez en la literatura indoamericana: El proyecto mapuche. In: **Cuadernos del CORDICOM #2**. Medios de Comunicación e Interculturalidad: tendencias y visiones. 2016a. Disponible em: <https://ufro.academia.edu/MabelGarc%C3%ADaBarrera>. Acceso em: 29 jan. 2019.

GARCÍA BARRERA, Mabel. La literatura mapuche actual y su tránsito hacia una etapa nacional: Perrimontun de Maribel Mora Curriao. In: **Diálogo**. Vol. 19, Nº1, 2016b, p. 137-151. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/299860819_La_literatura_mapuche_actual_y_su_transito_hacia_una_etapa_nacional_Perrimontun_de_Maribel_Mora_Curriao. Acesso em: 29 jan. 2019.

GARCÍA BARRERA, Mabel; BETANCOURTH Z., Sonia. El pueblo mapuche y su sistema de comunicación intercultural. In: **Revista ALPHA**. Nº38, 2014. p. 101-116. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4837617>. Acesso em: 16 fev. 2019.

GARRAMUÑO, Florencia. **Frutos estranhos**: sobre a inespecificidade na estética contemporânea. Tradução Carlos Nouguê. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

GODOY, Carmen Gloria. En el bosque de la memoria: Identidad mapuche y escritura en dos obras de Elicura Chihuailaf. In: **Estudios Atacameños**. Nº 26, 2003. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0718-10432003002600009&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em: 11 mar. 2018.

GODOY, Pedro; GALARCE, Gustavo. **Bicentenario e Identidad**. Santiago de Chile: Editorial Tienponuevo, 2008. Disponível em: https://www.voltairenet.org/IMG/pdf/bicentenario_e_identidad_version_final.pdf. Acesso em: 10 mar. 2019.

GÓMEZ DE VIDAURRE, Felipe. **Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile**. Tomo I. Introdução biográfica e notas de J.T. Medina. Santiago de Chile: Imprenta Ercilla, 1889. Disponível em: <http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/i18n/consulta/registro.cmd?id=7535>. Acesso em: 21 jan. 2019.

GONZÁLEZ CANGAS, Yanko. Apresentação del libro Héroes civiles y santos laicos. Palabra y periferia: trece entrevistas a escritores del sur de Chile. Elicura Chihuailaf. In: **Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile**. Índice Nº15. Invierno, 2000. Disponível em: <https://web.uchile.cl/publicaciones/cyber/15/vida1c.html>. Acesso em: 16 jun. 2019.

GRAÚNA, Graça. Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

GREBE, María Ester. El *Kultrún* mapuche: un microcosmo simbólico. In: **Revista Chilena de Antropología**. Vol. 27, Nº123-1, 1973. p. 3-42 Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación Universidad de Chile, Santiago, Chile. Disponível em: <https://revistamusicalchilena.uchile.cl/index.php/RMCH/article/view/11946>. Acesso em: 4 abr. 2019.

GREBE, María Ester. La concepción del tiempo en la cultura mapuche. In: **Revista Chilena de Antropología**. Nº6, 1987. p. 59-74 Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación Universidad de Chile, Santiago, Chile. Disponível em:

<https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/17625>. Acesso em: 31 mar. 2019.

GREBE, María Ester. Creencias e Identidad en la Cultura Mapuche: Rewe, Kultrún y Ngillatue. In: **Lengua y Literatura Mapuche**. N°9, 2000. p. 273-288. Universidad de la Frontera, Temuco, Chile. Disponível em: <http://revistas.ufro.cl/ojs/index.php/indoamericana/issue/view/43>. Acesso em: 7 abr. 2019.

GUTIÉRREZ RÍOS, Felipe. **We Aukiñ zugu**: Historia de los medios de comunicación mapuche. Santiago de Chile: Editorial Quimantú, 2014. Disponível em: <https://www.mapuexpress.org/2017/06/29/we-aukin-zugu-historia-de-los-medios-de-comunicacion-mapuche/>. Acesso em: 23 mar. 2019.

HAMPATÉ BÂ, Amadou (org.). A tradição viva. In: Ki-Zerbo, Joseph. **História Geral da África, I: Metodologia e Pré-História da África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212. Disponível em: https://www.academia.edu/37281322/Amadou_hampat%C3%A9_b%C3%A2_-_a_tradi%C3%A7%C3%A3o_viva. Acesso em: 7 jul. 2019.

HOLAS, Sergio. El arte de la conversación: proximidad, interculturalidad y democracia en *Recado confidencial a los chilenos* de Elicura Chihuailaf. In: **American@**. Vol. III, 2005. Disponível em: https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/35986827/holas.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1526789591&Signature=Tz0ZCFsVS5%2FVq%2FcdxVIjLXoAnSk%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DProximidad_interculturalidad_y_democraci.pdf. Acesso em: 5 mar. 2018.

HUENUN, Jaime. Carta abierta desde el país mapuche. In: **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**. N° 71, 2010. p. 271-275.

HUENUN, Jaime. El viaje de la luz. Entrevista a Jaime Huenun. In: CALDERON LE JOLIFF, Tatiana; MORA ORDÓÑEZ, Edith (org.). **Afpunmapu fronteras borderlands: poética de los confines: Chile-México**. Valparaíso, Chile: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/37074346/El_viaje_de_la_luz._Entrevista_a_Jaime_Huen%C3%BAn. Acesso em: 23 jan. 2019.

HUINAO, Graciela; FALABELLA, Soledad; RAMAY, Allison (org.). **Hilando en la memoria**: 7 mujeres mapuche. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio, 2006. Disponível em: http://eseo.cl/home/wp-content/uploads/2017/07/Hilando_en_la_Memoria._Curriao_Huinao_Mi.pdf. Acesso em: 9 fev. 2019.

HUINAO, Graciela; MIRANDA RUPAILAF, Roxana; FALABELLA, Soledad. **Hilando en la memoria. Epu Rupa**: 14 mujeres mapuche. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio, 2009. Disponível em: <http://eseo.cl/home/wp-content/uploads/2017/07/HILANDO-EN-LA-MEMORIA.-Epu-Rupa.pdf>. Acesso em: 9 fev. 2019.

HUIRIMILLA, Juan Paulo. **Palimpsesto**. Ñuke Mapuförlaget, 2001. Serie Relatos-Testimonios 3. Disponível em: http://www.mapuche.info/wps_pdf/Huirimilla031100.pdf. Acesso em: 11 fev. 2019.

JEANNOT, Bernard. El problema mapuche en Chile. In: **Cuadernos de la Realidad Nacional**. Nº14, out. 1972. p. 3-14. Universidad Católica De Chile. Centro de Estudios de la Realidad Nacional-CEREN.

LIENHARD, Martín. **La voz y su huella**. La Habana: Casa de las Américas, 1976.

LOTMAN, Iuri M. **La semiosfera I: semiótica de la cultura y del texto**. Selección y Traducción del ruso: Desiderio Navarro. Madrid: Ediciones Cátedra S.A., 1996. Disponível em: <http://culturaspopulares.org/populares/documentosdiplomado/I.%20Lotman%20-%20Semiosfera%20I.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2020.

LUDMER, Josefina. **Literaturas postautónomas**. Ciberletras – Revista de crítica literária y de cultura, n. 17, julho de 2007. Disponível em: <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v17/ludmer.htm>. Acesso em: 29 maio 2019.

LUDMER, Josefina. Literaturas postautónomas: el otro estado de la escritura. In: **Revista Dossier Nº17**. Santiago de Chile: 2012. Facultad de Comunicación y Letras. Universidad Diego Portales UDP. Disponível em: <https://www.revistadossier.cl/literaturas-postautonomas-otro-estado-de-la-escritura/>. Acesso em: 30 maio 2019.

LUMBRERAS, Luis. **Arqueología de la América Andina**. Lima, Peru: Milla Batres. 1. ed. 1981.

MAIRA, Luis. **Los tres Chile de la segunda mitad del siglo XX**. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1998.

MANCILLA, Alejandra. Las poblaciones callampa como expresión del derecho de necesidad. In: **Revista de Ciencia Política (Santiago)**. Vol. 37, Nº3, dez. 2017. Disponível em: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/revcipol/v37n3/0718-090X-revcipol-37-03-0755.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2019.

MALDONADO R., Claudio; DEL VALLE R., Carlos. Episteme decolonial en dos obras del pensamiento mapuche: Re-escribiendo la interculturalidad. In: **Chungara, Revista de Antropología Chilena**. Vol. 48, Nº 2, junho 2016.

MANQUILEF G., Manuel. **Comentarios del Pueblo Araucano: La Faz Social**. Vol. I. Santiago de Chile: Anales de la Universidad, 1911. Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8192.html>. Acesso em: 30 jan. 2019.

MANQUILEF G., Manuel. **Comentarios del Pueblo Araucano: La Gimnasia Nacional, juegos, ejercicios y bailes**. Vol. II. Santiago de Chile: Anales de la Universidad, 1914. Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8193.html>. Acesso em: 30 jan. 2019.

MANQUILEF, Manuel; GUEVARA, Tomás. **Folklore Araucano**: refranes, cuentos, cantos, procedimientos industriales, costumbres prehispanas. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1911.

MANQUILEF, Manuel; GUEVARA, Tomás. **Las últimas familias y costumbres araucanas**. Santiago de Chile: Imprenta, Litografía i Encuadernación Barcelona, 1913. Tomo VII de la Serie.

MAPUDUNGUN PRONUNCIACIÓN Y ESCRITURA. In: Wikilibros: libros libres para un mundo libre. Disponible em: https://es.wikibooks.org/wiki/Mapudungun/Pronunciaci%C3%B3n_y_escritura. Acceso em: 22 mar. 2019.

MAYO, Simona; SALAZAR, Andrea. Narrativas orales mapuche: el nüttram como género de representación y su contribución en la revitalización del mapudungun. In: **Exlibris**. Revista del Departamento de Letras UBA. N°5, 2016, p. 187-207. Disponible em: <http://revistas.filo.uba.ar/index.php/exlibris/article/view/3019>. Acceso em: 18 mar. 2019.

MEGE ROSSO, Pedro. Colores aquí: simbología mapuche del color. In: LLAMAZARES, Ana María; MARTÍNEZ S., Carlos (org.). **El lenguaje de los dioses**: Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica. Buenos Aires: Biblos, 2004. p. 248-256. Disponible em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0035076.pdf>. Acceso em: 14 maio 2019.

MELLADO, Silvia Renée. **La morada incómoda. Estudios sobre poesía mapuche**: Elicura Chihuailaf y Liliana Ancalao. Prólogo de Laura Pollastri. 1. ed. General Roca, Argentina: Publifadecs, 2014a.

MELLADO, Silvia Renée. **Lenguas kuñifal**: pasajes entre el mapuchezungun y el castellano en Elicura Chihuailaf, Liliana Ancalao y Adriana Paredes Pinda. RECIAL, Revista del CIFY-Área Letras. 2014b. Disponible em: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/recial/article/view/9586>. Último acceso em: 3 jan. 2020.

MELLO E SOUZA, Laura de. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

MEMORIA MAPUCHE. Página online. Equipe encarregada: Enrique Antileo Baeza, Claudio Alvarado Lincopi, Mauricio Labarca Abdala. Disponible em: https://memoriamapuche.cl/?page_id=222. Acceso em: 10 mar. 2019.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais, projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo, 2010.

MISTRAL, Gabriela. **Poema de Chile**. Santiago de Chile: Ediciones Pomaire, 1967. Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0003272.pdf>. Acesso em: 3 mar. 2019.

MONKÜ KOSUBKLEN. **Boletines “Mari Mari Peñi (1982-1985):** Producción Autónoma Cultural Huilliche. 11 Volumens. Disponíveis em: <http://archivo.futawillimapu.org/2016/01/26/boletines-mari-mari-peni-1982-1985/>. Acesso em: 11-22 maio 2019.

MONROY-ALVAREZ, Silvia. Sobre intelectuales y activistas indígenas: dos trayectorias interculturales posibles. In: **Universitas Humanística**. N°66, jan. 1, 2008. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Disponível em: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2110>. Acesso em: 12 maio 2019.

MONTECINO, Sonia; QUIROGA, Javiera; ALVEAR, Alejandra (org.). **El conocimiento, ese cántaro quebrado:** taller de epistemologías indígenas y académicas. Cátedra Indígena FACSÓ. Universidad de Chile, 2016. Disponível em: <http://www.uchileindigena.cl/wp-content/uploads/2016/10/Taller-de-Epistemolog%C3%ADas.pdf>. Acesso em: 12 abr. de 2017.

MORA CURRÍAO, Maribel. Identidad cultural en “El invierno y su imagen y otros poemas azules”. In: **Lengua y Literatura Mapuche**. Vol. 1, N°7, 1996. p. 49-58. Disponível em: <http://revistas.ufro.cl/ojs/index.php/indoamericana/article/view/413>. Acesso em: 27 fev. 2019.

MORA CURRÍAO, Maribel. La imagen del indio en tres estudios críticos latinoamericanos. In: **Cyber Humanitatis**. N°42, 2007. Disponível em: https://web.uchile.cl/vignette/cyberhumanitatis/CDA/texto_simple2/0,1255,SCID%253D21060%2526ISID%253D731,00.html. Acesso em: 28 fev. 2019.

MORA CURRÍAO, Maribel. Poesía Mapuche del siglo XX: escribir desde los márgenes del campo literario. In: NAHUEL PAN M., Héctor et al. **Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün:** Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche. 2. ed. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2013. p. 299-334. Disponível em: <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/ta-in-fijke-xipa-rakizuameluwun-historia-colonialismo-y-resistencia-desde-el-pais-mapuche>. Acesso em: 26 fev. 2019.

MORA CURRÍAO, Maribel. Muestra de Poesía Mapuche: Trazas poéticas sobre una cartografía indígena incesante. In: **Anales de la Universidad de Chile**. Serie 7, N°13, 2017. Disponível em: <https://anales.uchile.cl/index.php/ANUC/article/view/49003>. Acesso em: 27 fev. 2019.

MORRIS, Raúl. **Los plateros de la Frontera y la platería araucana:** en el proceso caratulado “Salteo al Cacique Huenul” (1856-1860). Temuco, Chile: Ediciones Universidad de la Frontera, 1997. Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-85863.html>. Acesso em: 28 out. 2018.

MÖSBACH, Ernesto W. de. **Botánica Indígena de Chile**. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1992. Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0027380.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2019.

NAHUEL PAN M., Héctor et al. **Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün**: Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche. 2. ed. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2013. Disponível em: <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/ta-in-fijke-xipa-rakizuameluwun-historia-colonialismo-y-resistencia-desde-el-pais-mapuche/>. Acesso em: 26 fev. 2019.

NAWEL, Kuralaf. Poesia Mapuche (Compilação). In: **Simpson Siete / Sociedad de Escritores de Chile**. Santiago: La Sociedad. 1991-V, vol. 2, 1995, p. 136-154. Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-78094.html>. Acesso em: 13 maio 2019.

NÚÑEZ DE PINEDA, Francisco. **Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile**. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril, 1863. Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0005172.pdf>. Acesso em: 18 maio 2018.

ÑANCULEF HUAQUINAO, Juan. La data cultural mapuche y los 12 mil años: un análisis del tiempo y el espacio. In: **Ñuke Mapu Centro de Documentación Mapuche**. Maio 2010. Disponível em: <http://www.mapuche.info/print.php?pagina=677>. Acesso em: 3 mar. 2019.

ÑANCULEF HUAQUINAO, Juan. **Tayñ Mapuche Kimün**: Epistemología mapuche – sabiduría y conocimientos. Santiago de Chile: UChile Indígena, 2016. Disponível em: https://edicioneskatatay.com.ar/system/items/fulltexts/000/000/012/original/Katatay_N_8_2010.pdf?1462282275. Acesso em: 3 mar. 2019.

PAVEZ OJEDA, JORGE (comp.). **Cartas mapuche**: Siglo XIX. Santiago de Chile: CoLibris & Ocho Libros, 2008. - Colección de Documentos para la Historia Mapuche, vol. II.

PINTO RODRÍGUEZ, Jorge. **La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche**: de la inclusión a la exclusión. Santiago, Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2003. 2ª ed.

POZO M., Gabriel. ¿Cómo descolonizar el saber? El problema del concepto de interculturalidad: Reflexiones para el caso mapuche. In: **Polis, Revista Latinoamericana**. Vol. 13, Nº38, 2014, p. 205-223. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/445772>. Acesso em: 15 mar. 2019.

PUEBLOS ORIGINARIOS DE CHILE. In: **Museo Chileno de Arte Precolombino**. Disponível em: <http://www.precolombino.cl/culturas-americanas/pueblos-originarios-de-chile/>. Acesso em: 18 nov. 2019.

QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y Horizontes**: de la dependencia históricop-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder / Aníbal Quijano. Seleção de Danilo Assis Clímaco. 1. Ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>. Acesso em: 2 jun. 2019.

RADRIGAN, Juan (org.). **Nepegñe Peñi Nepegñe** (Despierta, Hermano Despierta): Poesía Mapuche. Santiago de Chile: Ñuke Mapu Ediciones, 1987. Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-9345.html>. Acesso em: 26 jan. 2019.

RIEDEMANN, Andrea. **Representaciones cambiantes e historia fragmentada**: Los mapuche en los textos escolares de Historia de Chile, 1846-2000. (Dissertação de Mestrado). 2012. Disponível em: https://www.academia.edu/22935692/Representaciones_cambiantes_e_historia_fragmentada_los_mapuche_en_los_textos_escolares_de_Historia_de_Chile. Acesso em: 13 jan. 2020.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. 1. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. Disponível em: <https://chixinakax.files.wordpress.com/2010/07/silvia-rivera-cusicanqui.pdf>. Acesso em: 16 jan. 2019.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Un mundo ch'ixi es posible**. 1. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018. Disponível em: https://www.academia.edu/40403134/Silvia_Rivera_Cusicanqui_Un_Mundo_Chixi_es_posible. Acesso em: 16 jan. 2019.

ROCHA VIVAS, Miguel. **Palabras mayores, palabras vivas**: tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia. Bogotá: Aguilar, 2012.

ROCHA VIVAS, Miguel. La oralitura y los géneros tradicionales de la palabra: acotando un proyecto entre Chihuailaf y Chikangana. In: _____. **Mingas de la palabra**: textualidades oralitegráficas y visiones de la cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas. 2. ed. Bogotá: Editorial Uniandes, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2018. p. 81-91.

RODRÍGUEZ MONARCA, Claudia. Weupüfes y Machis: canon, género y escritura en la poesía mapuche actual. In: **Revista Estudios Filológicos N°40**. Valdivia, Chile, set. 2005. p. 151-163. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-17132005000100011. Acesso em: 19 jan. 2020.

RODRÍGUEZ MONARCA, Claudia. Los espacios de la poesía indígena: agenciamientos y metatextos. **Revista Taller de Letras**. N° 52. p. 157-174. 2013. Disponível em: <http://tallerdeletras.letras.uc.cl/images/52/d01.pdf>. Último acesso em: 17 jan. 2020.

RODRÍGUEZ WEBER, Javier. **Desarrollo y desigualdad en Chile (1850-2009)**: Historia de su Economía Política. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2018.

ROJAS BOLLO, Rodrigo. **La Lengua Escorada**: la traducción como estrategia de resistencia en cuatro poetas mapuche. Santiago de Chile: Pehuén, 2010.

SALAMANCA, Gastón et al. Mapuche hablado en Melipeuco: fonemas segmentales, fonotaxis y comparación con otras variedades. In: **Logos Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura**. Universidad de La Serena/Chile. Vol. 19, N°2, out. 2009. Disponível em: <https://revistas.userena.cl/index.php/logos>. Acesso em: 22 mar. 2019.

SAN JUAN, Salvador. Jaime Huenun: memorias poéticas y de la tierra. El *nütram* y las plantas de poder en el legado mnémico mapuche. In: **Memoria Académica**: Universidad Nacional de La Plata. 2016. Disponível em: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1329/te.1329.pdf>. Acesso em: 7 jan. 2019.

SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Juan. **Nativos migrantes**: poesía en la encrucijada. London, Ontario, Canadá: University of Western Ontario - Electronic Thesis and Dissertation Repository, 2014. Disponível em: https://ir.lib.uwo.ca/etd/?utm_source=ir.lib.uwo.ca%2Fetd%2F2107&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages. Último acesso em: 16 jan. 2020.

SARRAZAC, Jean Pierre. **Poética do drama moderno**: de Ibsen a Koltès. São Paulo: Perspectiva, 2017.

SATER, William; COLLIER, Simon. **Historia de Chile, 1808-2017**. Trad. 1.ed. Milena Grass; atualização trad. 2. ed. Herminia Bevia Villalba. Madrid: Ediciones AKAL, 2018.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. organizado por Charles Baliy, Albert Sechehaye ; com a colaboração de Albert Riedlinger ; prefácio da edição brasileira Isaac Nicoiau Salum ; tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SEBASTIÁN, Teresa. Presentación. In: CHIHUAILAF, Elicura. **De sueños azules y contrasueños**. 1. Ed. Madri: Huerga y Fierro, 2002.

SEBASTIÁN, Teresa. Elicura Chihuailaf y Rabindranath Tagore. In: **Cuadernos Hispanoamericanos**. Nº711, set. 2009. Disponível em: <https://www.teresasebastian.com/articulos>. Acesso em: 13 set. 2018.

SEGATO, Rita. **La nación y sus otros**: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SMITH, Edmond R. **Los Araucanos**: Notas sobre la gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile meridional. Trad. Ricardo Latchman. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria, 1914. Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0027512.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2018.

SOUBLETTE, Gastón. **Cartas públicas**: ideas y reflexiones de Gastón Soublette. Santiago de Chile: Ediciones El Mercurio, 2019.

STOCCO, Melissa. Reapropiación, descolonización y resistencia en la autotraducción mapuche: Adriana Paredes Pinda, Liliana Ancalao, María Teresa Panchillo y Elicura Chihuailaf. In: **Pasavento**: Revista de Estudios Hispánicos. Vol. IV, Nº2, 2016. p. 421-433. Disponível em: http://www.pasavento.com/09MI_Stocco_resumen.html. Acesso em: 22 dez. 2019.

STOCCO, Melissa. Trafal: una propuesta de estudio de la autotraducción en poesía mapuche. In: **Revista Literatura**: teoría, historia, crítica. Vol. 20. Nº 1, p. 39-61. 2018a. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/lthc/article/view/67276>. Acesso em: 22 dez. 2019.

STOCCO, Melissa. El amor destructor de la interdicción: una propuesta de análisis de la autotraducción en la poesía mapuche desde el giro afectivo. In: **ALPHA: Revista de Artes, Letras y Filosofía**. N°47, dez., 2018b. Disponível em: <https://revistaalpha.com/index.php/alpha/article/view/00164/303>. Acesso em: 22 dez. 2019.

SÜSSEKIND, F. “Objetos verbais não identificados”, In: **O Globo**, Prosa e Verso, de 29 de setembro de 2013. Disponível em: <http://blogs.oglobo.globo.com/prosa/post/objetos-verbais-nao-identificados-um-ensaio-de-flora-sussekind-510390.html>. Acesso em: 29 maio 2019.

TALA RUÍZ, Pamela. La ambivalente representación del roto en la poesía popular chilena. In: **Estudios Filológicos**. N°48, Valdivia, nov. 2011. p. 119-132. Disponível em: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/efilolo/n48/art09.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2019.

TORO ARANGO, Bernardo. **Ética del cuidado**: el nuevo paradigma educativo. Elementos para una nueva conversación. Ciudad de México: SM de Ediciones, 2018.

TREUTLER, Paul. **Andanzas de un alemán en Chile**: 1851-1863. Trad. Carlos Keller. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1958. Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8041.html>. Acesso em: 19 out. 2018.

VALDIVIESO, Jaime. Pablo Neruda: Identidad nacional y conciencia latinoamericana. In: VALDIVIESO, Jaime. **Señores y ovejas negras**. (Chile: un mito y su ruptura). 1. ed. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2000. p. 93-108. Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-72672.html>. Acesso em: 27 mar. 2019.

VERGARA, Jorge Iván; FOERSTER, Rolf; GUNDERMANN, Hans. Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena de DASIN a CONADI (1953-1994). In: **Atenea**. N°491, 1° semestre, 2005. pp. 71-85, Universidad de Concepción Chile. Disponível em: http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/122041/Foerster_RN_043_2005.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 9 set. 2018.

VILCHES P., Diego. Un acercamiento futbolístico a la participación cultural de la clase media en Chile. Un caso de inserción y exclusión nacional: Colo Colo F.C., 1925-1929. In: CANDINA, Azun et al. **La frágil clase media**: Estudios sobre grupos medios en Chile contemporáneo. Santiago de Chile: UREDES, Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile, 2013. p. 137-150. Disponível em: <http://www.libros.uchile.cl/360>. Acesso em: 1 jun. 2018.

VIÑAO FRAGO, Antonio. Por una historia de la cultura escrita: observaciones y reflexiones. “**SIGNO. Revista de historia de la cultura escrita**”. 3. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

ZURITA, Raul. **Tres razones por las que Elicura Chihuailaf debe ganar el Premio Nacional de Literatura**. Disponível em: <http://letras.mysite.com/rzur100816.html>. Acesso em: 18 ago. 2018.

REFERÊNCIAS AUDIO-E-VISUAIS (ESPAÇOS DE NÜTRAM NA REDE)

BERTA Y NICOLASA, LAS HERMANAS QUINTREMAN. Documental. In: **El Mirador/TVN**. Chile. 2002. Direção: Alejandra Toro. Fotografia: Jaime Núñez. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=thVAb8wE9AQ>. Acesso em: 27 set. 2019.

CHILE SEGÚN GASTON SOUBLETTE. **Programa Lecciones de vida**. Entrevistador: Francisco Saavedra. Canal13 UC, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=07jm-4PPx4A>. Acesso em: 23 mar. 2019.

CONVERSA DEL MUNDO IV – SILVIA RIVERA CUSICANQUI Y BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS. Valle de las Ánimas, La Paz, Bolívia, out. 2013. In: **Alice News**. Produção: Alice-CES. Direção científica: Boaventura de Sousa Santos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>. Acesso em: 19 out. 2019.

ELICURA CHIHUAILAF (POETA MAPUCHE). In: **La Belleza de Pensar**. Condução: Cristián Warnken. Produção: MW Producciones. Santiago do Chile, 2003. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xMySm4TBpNU>. Acesso em: 18 jul. 2019.

ELICURA CHIHUAILAF. In: **Desde la Raíz**: Série Documentário. Direção: Guillermo Canales. jun. 2014. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=99p3_v_91O8. Acesso em: 15 jul. 2019.

ELIKURA CHIHUAILAF. **A orillas de un sueño azul (09)**. Trabalho audiovisual de Scott Graham Meier e Héctor González de Cunco. Idealização de Elicura Chihuailaf. Roteiro de Gabriela Millaray Chihuailaf Quilaqueo. Produção: Giraka Productions, 2010. Publicado por: Kepepress Visión. Maio, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tRUN7aRXTB4>. Acesso em: 16 jul. 2019.

LLAMÍN, Segundo. ¿Qué es nütram? In: **Segundo Llamín kuifike nütram. Las antiguas conversaciones de Segunda Llamín**. Produção Geral: Marilén Llancaqueo, Andrea Zalazar. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=U8wRAoTezeo>. Acesso em: 17 fev. 2019.

PEWMA. In: Kulmapu iit cap 4. Condução: Pedro Cayuqueo. Produção Geral: Camilo Klein, Ksenia Maksaev, VTR Com. nov. 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vd0PN7y1dFo&feature=youtu.be>. Acesso em: 13 mar. 2018.

PU PAPAY ÑI KIMVN. La sabiduría de las abuelas. Direção e Produção: Juan Rain Blanco, Fresia Paineñil Calfuqueo, Venus Cheuin González. Escuela de Cine y Comunicación Mapuche del Aylla Rewe Budi. março 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=kq4cZi_SDOM&feature=youtu.be. Acesso em: 16 abr. 2018.

QUINTUPILL, Erwin. Textos inéditos leídos desde su casa en Salta Pura, Comunidad Martín Catrileo. 2018. Audio 8m05. In: **Proyecto Diálogo-Retrato Literario Indígena**. Disponível em: <https://www.escriitoresindigenas.cl/erwin-quintupill>. Acesso em: 19 set. 2019.

SILVIA RIVERA CUSICANQUI-MÁS ALLÁ DEL DOLOR Y DEL FOLCLOR. In: **Os mil nomes de Gaia**: do Antropoceno à Idade da Terra. jul. 2015. Realização: Joaquim Castro, Luiz Giban. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=AC_ySMO5-P0. Acesso em: 11 abr. 2019.

REFERÊNCIA JORNALÍSTICA

BARRÍA, Alfredo. Recado confidencial. In: **El Sur**. Concepción, Chile, nov. 28, 1999, p. 6. Disponível em: <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/643/w3-article-209072.html>. Acesso em: 13 ago. 2018.

CABELLO, Marcelo. Chihuailaf: “Hay permanente negación al mapuche”. In: **El Mercurio**. dez. 2000. Disponível em: <http://www.letras.mysite.com/elicura5.htm>. Acesso em: 11 ago. 2018.

CASTELLI, Renato. Elicura Chihuailaf, poeta mapuche: “Olvidan el valor de las palabras”. In: **Las Últimas Noticias**. Dez. 2000, Tiempo Libre, p. 47. Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0052770.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2018.

CHIHUAILAF, Elicura. El espíritu de la tierra en que nacimos. In: **La Época**. Santiago de Chile: La Época, out. 1990. Disponível em: <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-185425.html>. Acesso em: 11 ago. 2018.

CHIHUAILAF, Elicura. Werkv / Recado al Presidente Ricardo Lagos. In: **El Periodista**. março, 2004. Disponível em: <http://www.letras.mysite.com/ech150504.htm>. Acesso em: 16 ago. 2018.

CHIHUAILAF, Elicura. Los Sueños en tiempos de “Modernidad”. In: **El Periodista**. maio, 2004. Disponível em: <http://www.letras.mysite.com/ech270604.htm>. Acesso em: 13 ago. 2018.

CHIHUAILAF, Elicura. Lluvia en luna de brotes fríos. In: **El Periodista**. jul. 2006. Disponível em: <http://www.letras.mysite.com/ech230706.htm>. Acesso em: 18 ago. 2018.

CONVERSANDO SE CONOCE EL MUNDO. Diálogo con Andrea Salazar e Marilén Llancaqueo, organizadoras do libro Segundo Llamín ñi kuyfike nütram: las antiguas conversaciones de Segundo Llamín. In: **Revista Punto Final**. Verão de 2015. Disponível em: <https://formasdelamar.wordpress.com/2016/03/12/conversando-se-conoce-el-mundo/>. Acesso em: 17 fev. 2019.

ELICURA CHIHUAILAF. El costumbrista: Poeta Mapuche. In: **Revista Caras**. 2001. Disponível em: <http://www.letras.mysite.com/elicura070102.htm>. Acesso em: 15 ago. 2018.

ELICURA CHIHUAILAF. La biblioteca personal de Elicura Chihuailaf. In: **La Tercera**. maio 2002. Disponível em: <http://www.letras.mysite.com/elicura0206022.htm>. Acesso em: 11 ago. 2018.

ELICURA CHIHUAILAF; SERGIO RODRÍGUEZ SAAVEDRA. El mundo azul: una conversación entre E.CH. y S.R.S. In: **Latin American Literature Today**. N°3, 2017. Disponível em: <http://letras.mysite.com/srod260917.html>. Acesso em: 23 jun. 2019.

ESCOBAR, Marcela. Elicura Chihuailaf, poeta, El Hombre Azul. In: **El Sábado de El Mercurio**. jun. 2001. Disponível em: <http://www.letras.mysite.com/elicura1311.htm>. Acesso em: 13 ago. 2018.

GUERRERO, Pedro Pablo. Elicura Chihuailaf: poeta azul de la tierra. In: **El Mercurio**. Santiago de Chile, set. 1996. Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-57617.html>. Acesso em: 11 ago. 2018.

HOLZAPFEL G., Manuel. Elicura Chihuailaf en Cuba; “Los sueños viven en cada uno de nosotros”. In: **Revista Punto Final**. s/d. Disponível em: <http://www.letras.mysite.com/elicura280703.htm>. Acesso em: 13 ago. 2018.

LAVQUÉN, Alejandro. Entrevista al poeta Elicura Chihuailaf: “El Estado protege saqueo del territorio mapuche”. In: **Revista Punto Final**. abril, 2016. Disponível em: <http://letras.mysite.com/alav160416.html>. Acesso em: 11 ago. 2018.

MONTECINOS, Marcelo. Poesía es el canto de mis antepasados. In: **La Calabaza del Diablo**. N°13, ano 4, jan. 2002. Disponível em: <http://www.letras.mysite.com/elicura150202.htm>. Acesso em 10 ago. 2018.

MOSCOSO, Patricia. **Entrevista a Elicura Chihuailaf**: Por un espacio entre la oralidad y la escritura. Disponível em: <https://aurelienneuwenmapuche.blogspot.com/2012/05/entrevista-elicura-chihuailaf-por-un.html>. Acesso em: 12 ago. 2018.

NEIRA, Elizabeth. Recado urgente. In: **El Mercurio**. Nov. 2000. Disponível em: <http://www.letras.mysite.com/elicura3.htm>. Acesso em: 14 ago. 2018.

OLAVE, Ricardo. Recado confidencial a los chilenos: 20 años del libro cumbre de la literatura mapuche. In: **Culto/La Tercera**. março, 2019. Disponível em: <http://letras.mysite.com/echi260319.html>. Acesso em: 10 dez. 2019.

RIVAS ALVEAR, Mauricio. La casa azul de Elicura (entrevista). In: **Diario El Sur**. jun. 2016. Disponível em: <http://letras.mysite.com/elic100616.html>. Acesso em: 12 ago. 2018.

RODRÍGUEZ S., Ana. Entrevista a Elicura Chihuailaf: “Me he quedado con la sensación de indefensión en la que vivimos los pueblos nativos y el pueblo chileno”. In: **Palabra Pública**. N°12, dez. 2018. Disponível em: <http://letras.mysite.com/echi301218.html>. Acesso em: 21 set. 2019.

SÁNCHEZ R., Marcelo. Poeta Elicura Chihuailaf: Nosotros somos parte de la vida. In: **El Sur de Concepción**. Agosto, 1994. Disponível em: <http://www.letras.mysite.com/elicura260602.htm>. Acesso em: 11 ago. 2018.

TIEMPO PARA ELICURA CHIHUAILAF. Premio Municipal de Literatura 1997. In: **Diario Austral**. Julho, 1997. Disponível em: <http://www.letras.mysite.com/elicura290602.htm>. Acesso em: 14 ago. 2018.

VALDIVIESO B., Jaime. Elicura Chihuailaf: poeta de una cultura y una etnia. In: **Revista Rayentrú**. Julho, 1996. Disponível em: <http://www.letras.mysite.com/elicura020602.htm>. Acesso em: 11 ago. 2018.

VARAS, José Miguel. El áspero y poético Recado de Elicura. In: **Rocinante**. Out. 1999. Disponível em: <http://www.letras.mysite.com/elicura04.htm>. Acesso em: 11 ago. 2018.

VIDAL, Virginia. Poetas de las fronteras. In: **Revista Punto Final**. Agosto, 1997. Disponível em: <http://www.letras.mysite.com/elicura4.htm>. Acesso em: 14 ago. 2018.

VIDAL, Virginia. Elicura Chihuailaf: construir la poesía como se construye la casa. In: **Anaquel Austral**. jan. 2005. Disponível em: <http://www.letras.mysite.com/ech160205.htm>. Acesso em: 16 ago. 2018.

ZERÁN, Faride. Entrevista a Elicura Chihuailaf: En las orillas de un sueño azul. In: **La Época**. Santiago de Chile, abril 1997, páginas 16-17. Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-55548.html>. Acesso em: 3 maio 2019.

TEXTOS BASE DA CONVERSAÇÃO

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

CHIHUAILAF, Elicura. **Recado confidencial a los chilenos**. 2. ed. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2015.

CHIHUAILAF, Elicura. **De sueños azules y contrasueños**. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1995.

CHIHUAILAF, Elicura. **De sueños azules y contrasueños**. Madri, Espanha: Huerga & Fierro Editores, 2002.