

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

**Las inserciones en castellano en los textos
poéticos en mapuzugun de Bastian Chandía
Millanaw como expresiones de discriminación
lingüística, violencia y alienación**

The insertions in Spanish in the poetic texts in Mapuzugun by Bastian Chandía Millanaw as expressions of linguistic discrimination, violence and alienation

JAVIER AGUIRRE ORTIZ

Universidad Católica de Temuco, Chile

RESUMEN A pesar de la imagen de paridad entre mapuzugun y castellano que pueda proyectarse desde las ediciones bilingües de poesía mapuche, la escritura originalmente en mapuzugun es escasa. En ese contexto, son habituales las inserciones en mapuzugun en el texto predominantemente en castellano. Bastián Chandía Millanaw es una excepción a esta norma tácita, dado que su escritura se expresa inicialmente en mapuzugun a través de dos ediciones monolingües, y en ella se produce el fenómeno opuesto: inserciones de castellano en el texto en chezugun. Contrariamente al carácter intercultural de buena parte de las inserciones de mapuzugun en castellano, en Chandía la presencia del castellano resalta el conflicto lingüístico, ya sea a través de expresiones de desprecio, como de alienación o incomunicación. Tomar conciencia de la situación crítica del mapuzugun y tomar partido hablando, escribiendo y viviendo en mapuzugun es la respuesta que se propone.



Este trabajo está sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0).

PALABRAS CLAVE Mapuzugun-castellano; revitalización lingüística; poesía mapuche; discriminación lingüística.

ABSTRACT Despite the image of parity between Mapuzugun and Castilian that can be projected from the bilingual editions of Mapuche poetry, writing originally in Mapuzugun is scarce. In this context, insertions in mapuzugun in the text predominantly in Spanish are common. Bastián Chandía Millanaw is an exception to this tacit norm, since his writing starts in Mapuzugun through two monolingual editions, and the opposite phenomenon takes place in it: insertions of Spanish in the text in Chezugun. Contrary to the intercultural character of much of the insertions of mapuzugun in Spanish, in Chandía the presence of Spanish highlights the linguistic conflict, whether through expressions of contempt, alienation or incommunication. The solution that is proposed to this conflict is to become aware of the critical situation that mapuzugun is going through, overcoming it by speaking, writing and finally living in mapuzugun.

KEY WORDS Mapuzugun-Spanish; linguistic revitalization; Mapuche poetry; linguistic discrimination.

Introducción: la aparente paridad

“The nirvana of intercultural communication masks the violence of language loss¹” (Cronin, 1998, p. 156). Acudo a esta cita porque resulta de una lucidez apabullante, particularmente aplicada al ámbito de investigación al que he dedicado más atención en los últimos años: la poesía mapuche, sobre todo en lo que concierne a su relación con el mapuzugun. Según esa visión más aparentemente armoniosa e intercultural, la presencia del mapuzugun, pongamos por caso, en las numerosas antologías de poesía mapuche existentes, puede hacer pensar al ingenuo lector en una paridad de las versiones, en un equilibrio entre el mapuzugun y el castellano que podría ser reflejo de la situación que el mapuzugun vive sociolingüísticamente en la sociedad mapuche, chilena o argentina, algo que está muy lejos de ser el caso. Esta divergencia la ha plasmado así Silvia Mellado:

1. *El nirvana de la comunicación intercultural enmascara la violencia de la pérdida lingüística* (La traducción es nuestra).

Cabría preguntarse cuál es la relación entre el valor de la lengua mapuche con la proliferación de antologías de poesía y la multiplicación de presos mapuche bajo la ley antiterrorista, por ejemplo, en Chile. El valor de intercambio de la lengua en el campo literario es uno y el valor de esa lengua en lo civil es otro (Mellado, 2014, p. 8).

Propuestas teóricas como la de Stocco (2018), que a través del *traful* o confluencia de las versiones en castellano y mapuzugun se fija más en su convivencia intercultural que en el diferencial de poder de las lenguas, contribuyen también a promover una imagen de la literatura en lenguas en peligro que puede por momentos desatender su contexto sociolingüístico² y transmitir una imagen de normalidad que puede hacernos olvidar el contexto de violencia lingüística que las tiene, arrinconadas al borde del abismo, “*on the edge of extinction*”, como reza el título de una antología de lenguas amenazadas publicada en Londres (McAbe, 2019).

La intención de la advertencia acerca de la situación crítica del mapuzugun, lejos de ser un llamado a la resignación o a la inacción, quisiera precisamente incitar a reaccionar, a tomar conciencia y a defender activamente la lengua que corría “por todo el reino de Chile” (Valdivia, 1606). De lo contrario, corremos el riesgo de dejarnos embaucar por el nirvana de la comunicación intercultural y dormirnos en la complacencia.

Hemos de pensar que a menudo la presencia del mapuzugun en poesía mapuche es una compensación a su pérdida, un efecto óptico, un ejercicio de diplomacia, o como dijo Maribel Mora Curriao, “un saludo a la bandera mapuche³” (2006).

Lo cierto es que el sentido de las traducciones, que durante el período etnográfico (Villena, 2017) era de mapuzugun a castellano, en la actualidad es, salvo excepciones, de castellano a mapuzugun, aunque esto no suele manifestarse explícitamente en los paratextos, lo que contribuye a la difuminación de la situación del mapuzugun, proyectando una imagen de homogeneidad entre los poetas mapuche, que no diferencia entre hablantes y no hablantes, invisibilizando así, finalmente, la crucial distinción, y negando un espacio propio al mapuzugun imprescindible para su revitalización lingüística, tal y como planteaba Davies (2004) al calificar las ediciones bilingües como instancias en las que se duerme con el enemigo.

2. La paridad de las versiones que defiende Stocco (2018, pp. 32-33) es una paridad textual, a la que puede oponerse una asimetría contextual, como ella misma reconoce: “los textos producidos en autotraducción no se presentan como equivalentes sino como pares, es decir, como *co-creaciones* en simetría respecto de su valor lingüístico y cultural — lo cual no significa que no existan estructuras de poder que determinen relaciones asimétricas entre las lenguas y culturas implicadas” (2018, p. 40).

3. nuestras traducciones al mapudungun son todavía, no más que un saludo a la bandera mapuche, por supuesto, y que el grito que pretende ser, se ahoga en la parafernalia de los aplausos complacientes (Mora Curriao, 2006 en Falabella et al., 2006, p. 147).

La valoración del “sistema de comunicación intercultural mapuche” (García y Betancour, 2014), que se expresa predominantemente en castellano, contrasta con estudios de sistemas literarios en lenguas minorizadas como el vasco (Arrula, 2018; Manterola, 2012) que sitúan al sistema literario vasco (que cuenta con una producción monolingüe de miles de libros publicados anualmente), resaltando su fragilidad, como un subsistema dependiente de los sistemas literarios español y francés.

En el ámbito de las ediciones de poesía mapuche, las ediciones bilingües predominan de forma avasalladora, tanto que es muy difícil encontrar poesía en ediciones monolingües en mapuzugun⁴. Esto, según Manterola (2012), sería una señal de la continuidad de las políticas de asimilación y colonización cultural, más que señal de sana interculturalidad, como interpretara Carrasco (1998) o sigue proponiendo Stocco (2018). Lo cierto es que no escasean los autores que consideran la doble columna o doble registro como una herencia colonial (Davies, 2004; Krause, 2013; Mallon, 2010; Menard, 2006; Pavez, 2003).

La poesía mapuche es un punto significativo en las relaciones interculturales entre el pueblo mapuche por una parte y por otra el estado y el pueblo chilenos –y también más allá de sus fronteras–, pues vive en medio de una tensión entre fuerzas contrarias: asimilación-autonomía; prestigio-marginalidad. Esta tensión ya la mencionaba tiempo atrás Salas (1987):

Hoy, a cien años de la incorporación, la posición de la sociedad mapuche dentro de la nación está en un punto más bien intermedio entre la asimilación con pérdida de la identidad sociocultural propia y la conservación de la lengua y cultura tradicionales al margen de la vida nacional (p. 32).

Por todo ello, romper con la indeterminación lingüística, dar al original la importancia que merece (Krause, 2013) e identificarlo (Aguirre, 2022) contribuiría a clarificar la situación real del mapuzugun en la poesía mapuche entendida como un ámbito más de comunicación, y no como una proyección protocolar de una paridad aparente.

4. Chandía Millanaw (2020, 2021) representa una de las contadas excepciones reseñables a esta norma tácita.

La poesía de Bastián Chandía Millanaw

En ese contexto de general preponderancia de la poesía surgida en castellano y traducida después a mapuzugun a menudo por autores alógrafos⁵, la propuesta escritural de Bastián Chandía Millanaw es una excepción en varios sentidos.

En primer lugar, contra el hábito instalado de las ediciones bilingües, sus dos libros publicados hasta el momento aparecieron en ediciones monolingües en mapuzugun: *Kusheke punh* (Genlol, 2020) y *Pillmayken egu choyke ñi piam*⁶ (Tortuga Samurai, 2021). En el prólogo –*Konelchillka- de Kusheke punh*⁷, los editores, Rodolfo Paynemal Küzel, Kose Ortiz y Aldo Berríos, declaran: “*Eymi tami küwü mew nielchi chillka wirigey llitun mew re mapuzugun mew, ka fey wiüla zewmaentugey re mapuzugun ka fey*”⁸. Más adelante, en el mismo prólogo, se contesta a quienes habrían preferido una versión bilingüe con palabras del propio poeta:

“Chumgelu nentukelaymün chillka epu rume zugun mew, wigkazugun ka mapuzugun mew” pirumegeliyñ, tukulpayaiñ Bastian ñi zugun feypilu:

*Chumgechi am femalu iñchiñ,
Piwkeyeñ taiñ kewün ta iñchiñ,
Peñi egün, lamgen egün, mapuzugun
Ta nielay kulpa, zoy kümey taiñ küñewal,
Taiñ güchaluwal ta kom iñchiñ⁹.*

Se suman aquí, pues, las excepciones: una editorial, Genlol, dispuesta a publicar de forma monolingüe en mapuzugun, y un autor que escribe en mapuzugun. La apuesta de los editores es decidida: “*zoy faligey ñi witxañpüramafiel ti petu entugenochi chillka*”¹⁰.

5. Uno de los traductores más reiterados es Víctor Cifuentes Palacios (Colipan, 2022; Huenún 2003, 2007, 2008, 2011, 2014). La tendencia a traducir de castellano a mapuzugun es tan generalizada que la inercia ha llegado a provocar retraduccion del mapuzugun al castellano, por entender que el original estaba en castellano (Stocco, 2021).

6. Piam de la golondriña y el ñandú.

7. Kushe= anciana; punh= noche; Kusheke punh= noches ancianas / noches relativas a la anciana.

8. El libro que tienes entre tus manos está escrito desde el principio solo en mapuzugun, y después se publicó solo en mapuzugun también.

9. Si pasan diciéndonos, “¿Por qué no sacan libros bilingües, en castellano y mapuzugun?”, recordaremos las palabras de Bastian que dicen: Por qué lo haremos / amamos nuestra lengua, / con los hermanos y hermanas, el mapuzugun / no tiene la culpa, es mejor que estemos unidos / para ponernos de acuerdo entre nosotros.

10. Más vale promover libros que aún no se han publicado (La traducción es nuestra).

Otra característica hasta el momento única en la obra de Chandía Millanaw es que su segundo libro sí ha sido editado después de forma bilingüe, un año después de su publicación monolingüe en mapuzugun (2022). Esto deja un margen temporal en el que la obra tuvo su autonomía lingüística, su espacio propio monolingüe, evitando así el peligro de la convivencia de las versiones que advirtiera Parcerisas (2009) en el contexto catalán, salvando las oportunas distancias. No obstante, hemos también de considerar también que en un contexto de revitalización, y por tanto de aprendizaje, las ediciones bilingües pueden tener también un rol valioso para quienes están en proceso de recuperación de la lengua, algo que se expresa desde la propia editorial: “Esperamos sirva para disfrutar la escritura pewenche de Bastian, y a la vez como material de aprendizaje y apoyo en la revitalización del mapuzugun” (Tortuga Samurai, 2022).

Podríamos añadir otra cualidad poco habitual de la escritura de Bastián Chandía Millanaw: no es fácilmente clasificable en cuanto al género literario o los géneros entre los que se mueve. De hecho, su segundo libro, tal y como indica su título, *Piam*, está más relacionado con la narrativa que con la poesía. En ese sentido, sugiere un interesante diálogo entre los géneros tradicionales mapuche, *piam*, *epew*, *ül*, y la literatura occidental. Quizá la etiqueta de la ya reconocible “poesía mapuche” le haya servido de puente para presentarse, aunque los elementos dramáticos y narrativos predominen sobre los líricos en muchos casos.

Sea como fuere, la excepcionalidad principal de esta propuesta literaria, lo decíamos, consiste en que parte en mapuzugun, que su autor es hablante nativo de la lengua (che zugun o mapuzugun), de la que es *kimelfe*¹¹, y que no tiene la urgencia de traducirla a castellano. Al contrario de lo que suele suceder en gran parte de lo que se ha dado en denominar “poesía mapuche”, escrita predominantemente en castellano y en la que suelen proliferar inserciones en mapuzugun que van desde palabras sueltas a frases o fragmentos (traducidos o no), aquí encontramos un fenómeno opuesto: el texto está escrito en mapuzugun pero encontramos dispersas a través de él distintos fragmentos en castellano. Si la función habitual de las inserciones en mapuzugun en la poesía mapuche es la de tender puentes interculturales o explicar algunos términos¹², las inserciones castellanas en el texto en mapuzugun en Chandía Millanaw están muy lejos de ser un correlato armonioso, una muestra del traído y llevado nirvana de la comunicación intercultural: son la expresión del choque violento de la lengua hegemónica castellana con el mapuzugun subalternizado, menospreciado, vilipendiado. Revisaremos esto con algunos ejemplos, recorriendo los dos libros publicados

11. profesor.

12. Algunas de estas inserciones han sido revisadas evidenciando el lugar del original en la poesía de Elicura Chihuailaf (Aguirre, 2022, pp. 523-524).

por Chandía Millanaw. Comencemos con *Kusheke punh*. El primer poema que incluye inserciones significativas en castellano, más allá de alguna palabra suelta (solo nos detendremos en los que incluyan algún personaje ficcional que se exprese en castellano) es “*Ekuela tukulpan*”¹³ (p. 69). Conviene recordar que en mapuzugun podríamos encontrar una expresión como “*kimeltuwe ruka*” o similar para denominar el lugar donde se enseña, así como podríamos denominar “*kimelfe*” o “*kimeltuchefe*” al profesor. Sin embargo, aquí tenemos el castellanismo “*ekuela*”, del mismo modo que en el poema de Lienlaf¹⁴ “*Kuwv ñi aukan*”¹⁵ leemos “*kiñe fvca profesor ñi zugu*”¹⁶ (1989, p. 80): precisamente para marcar su diferencia, su extrañeza:

Ñi kuwv
Ailay wirialu
Kiñe fvca profesor ñi zugu.
Ñi kuwv
Ailay wirialu
Incenozugu
Ñikvfalu eyimi pienew
Mi kimgem mi ñikfvn

Ñi kuwv feypienew
Mapu
*Pepi wirigelay*¹⁷

La escuela no es solo el lugar de lo ajeno: es el de la imposición del otro y la negación del yo, de lo propio. La resistencia se encarna en el ámbito del silencio, en el interior, el único reducto que no puede ser conquistado; la mano es el límite que detiene la intrusión, que se niega a enajenarse.

Nos fijaremos ahora en otro recuerdo de escuela, el que nos propone Chandía, que coincide con una clase de historia de Chile, en la que se hace referencia en primer lugar a Bernardo O’Higgins, personaje que no era del gusto del estudiante, que prefería las historias que le contaba su abuela materna: “*tañi chuchu tukulpakenu fillke awkan zugu, / fey kom piwkentukunefuiñ em tati, apuwenh, / welu newe ayilafiñ Bernardo*

13. Recuerdo de la escuela.

14. Como señalara Hugo Carrasco (2004, p.144), “Lienlaf pareciera ser uno de los pocos que ha escrito una cantidad significativa de sus poemas primariamente en mapudungun.”

15. Rebelión/resistencia de la mano.

16. Las palabras / de un profesor viejo.

17. Mi mano / no quiere escribir / las palabras / de un viejo profesor. / Mi mano no quiere escribir / palabras que no son yo. / Si te callaras, me dijo, / para conocerte tu silencio. / Mi mano me dijo / el territorio / no se puede escribir.

pigechi wentxu”¹⁸. Como en la escena de la escuela que refiere Lienlaf, aquí también podemos notar el contraste entre lo propio y lo ajeno (la historia propia y la historia ajena, impuesta). El castellano, aquí, sirve para transmitir e imponer esa historia oficial: “Señor Millachureo, ¿Qué se celebra el 21 de mayo del presente mes?” / “Se celebra el día de la independencia.” Ante la respuesta errada, la reacción del profesor es contundente: “¡Estudia la historia, flojo de porquería!” Ante esto, el estudiante piensa para sí que no volverá: “*wiñolayan / wiñowelayan, wiñowelayan*”¹⁹. Si la reacción del estudiante del poema de Lienlaf es la contención, la secreta rebeldía de vivir en su silencio para no ser asimilado, arrastrado por la corriente de la palabra ajena, aquí el estudiante se escapa: “¡Atájenlo, Millachureo se está arrancando!” y su aprendizaje lo formula así: “*Chumal chi mülelu ekuela, re weñagküam*”²⁰. Tal y como ha expresado Rainer Hamel (2010, p. 271): “*It is doubtless the project of building homogeneous, monolingual and monocultural nation states shaped on the European model that emerges as the main obstacle to an independent, ethnicity-based development of Indian education.*” La educación chilena que se refleja aquí está guiada por parámetros claramente asimilacionistas.

La siguiente escena en la que otro personaje se expresa en castellano, lo hace con una escopeta en la mano. Se trata de la señora Priscila²², que aparece amenazante en una ilustración, en la puerta de su casa, con los dientes apretados, mientras una joven frente a ella tiende su mano en un gesto que le invita a calmarse. “Qué gran cantidad de gente / llegando viene, / saldré para ver qué quieren.” Aquí las gentes (los apoderados de jóvenes estudiantes) se dirigen a ella en mapuzugun, y ella reacciona violentamente, pues lo toma como una amenaza: “Qué se han creído, mierda, / buscándome la camorra / aquí en mi propia casa, / por suerte tengo pistola”. Parece que la comunicación intercultural ha fracasado una vez más, y se han impuesto la incomunicación y la violencia. Lo último que podemos leer es el grito de alarma de quienes tuvieron la mala fortuna de cruzarse con la señora Priscila: “*Txalkagey tüfey kuñiwtuwmün apuwenh!*”²³.

18. Mi abuela materna solía contarme muchas historias de rebelión, esas las guardábamos en el corazón, amigos, pero bien poco me gustaba el hombre llamado Bernardo.

19. No volveré, no volveré a quedarme, no volveré a quedarme.

20. Para qué está la escuela, solo para entristecerse.

21. sic.

22. La señora Priscila, según declaraciones del propio autor que nos autoriza a reproducir, “esa señora es una profesora antigua, y ese hecho efectivamente pasó, que cuando iban a reclamar salía con la escopeta, y los apoderados se iban al tiro cuando veían la pistola” (comunicación personal, 29-05-24).

23. Tiene una escopeta, pónganse a resguardo, amigos!

Las inserciones en castellano son muy puntuales en *Kusheke punh*; en *Pillmayken egu choyke ñi piam* son más reiteradas y significativas. Pero antes de detenernos en ellas, revisemos el argumento de la obra. El *piam* o relato, que el *Choyke* dedica a su amada *Pillmayken*, trata de la ruta hermosa y áspera que emprenden ambos, cuyo propósito fundamental es defender el mapuzugun de la bestia del desprecio lingüístico (que defiende la dominación del castellano). Por el camino los aloja la anciana *Kupuka*, dueña milenaria de las montañas, con quien conversan sobre los mapuche que van a la ciudad y olvidan su lengua y sobre los niños maltratados en la escuela por hablar mapuzugun, y ella los alienta en su lucha por su lengua. Tras llegar volando al toldo de la madre del Choyke, diversas criaturas (*Kuwinhmalhen*, *Kayapel*, *Witxanalwe*, *Anchimalen*) le conducen hasta la bestia y se produce la batalla, en la que derrotan a la bestia hablando mapuzugun, que es algo que no puede soportar. El episodio había sido un sueño, pero un sueño con un sentido claro.

El contexto de las inserciones en castellano es, pues, esa batalla entre dominación lingüística y resistencia. El relato de esa flagrante desigualdad, de esa dolorosa imposición, de esa despiadada voluntad de asimilación, es elocuente:

Akurumey ti ka mapu küpachi kimün,
 anükonpay ti ka mapu küpachi kewünh,
 illamkagey taiñ mapuzugun em,
 wiñmakagey püchike zomo
 chillkatuwe mew,
 kultxafkatxaltxigey püchike wentxu
 chillkatuwe mew,
 witxakapilungey wesha pichike kampu
 ñi mapunchezugun mew egün.
 Feychi kutxankawün mew
 lleqüy tati fütxa kulliñ,
 iñche kimnefiñ,
 peñmakefiñ ñi age ti weza püllü,
 feychi weza püllü
 kutxanelkapüllüy Wallmapu mew.²⁴
 (2021, p. 25; 2022, p. 36).

24. De pronto llegó la sabiduría extranjera, / se instaló el idioma extranjero, / se procedió a despreciar / nuestro mapuzugun, / a varillazos castigaron a nuestras niñas / en el colegio, / a palmetazos castigaron a nuestros niños / en el colegio, / les tiraron las orejas a nuestros pobres niños / todo porque hablaban mapunchezugun. / En medio de aquel sufrimiento / nació la gran bestia, / yo lo conozco, / le he visto la cara al espíritu maligno, / aquel espíritu malo / enfermó a los demás espíritus del Wallmapu.

Es en la conversación con la vieja Kupuka, *genh*²⁵ de las montañas, se van intercalando varios de los episodios en los que se detalla la pérdida del idioma, y en los que van apareciendo las inserciones de castellano. En el primero de ellos se trata de un joven mapuche hablante que parte a trabajar a la ciudad –*amuy ñi küzawal waria mu-* y se volvió otra persona –*kachewtuy* (2021, p. 26). Cuando va a visitar a su madre y ella le habla en mapuzugun él finge no dominar el idioma –*azümwetunon mu mapuchezugun welu re femfaluwüy* (p. 26), “No te entiendo nada de lo que me decí mamá, / háblame catellanu por favor”, esto entristece a su anciana madre, y el narrador nos dice que llega para comer harta sopa y despedirse, “chaw, mami, cualquier día te vengo a ver”, y cuando ella le muestra su cariño en mapuzugun de nuevo su hijo insiste en no comprender: “¿Qué? Hábleme en catillano pu mami”. El desapego y la negación de sí mismo y de sus orígenes se hace evidente, y la expresión castellana es reflejo de su asumida alienación.

El siguiente episodio, como ya sucediera en *Kusheke punh*, tiene lugar en la escuela. Aquí la voz del maestro es la que se dedica a imponer el castellano como la única lengua de comunicación válida, y a despreciar el mapuzugun. Desde el primer momento de su ingreso en la escuela, que teme por lo que le han contado, podemos percibir que el castellano es la lengua en que se da la comunicación: “Buenos días a todos”. Ante este saludo encontramos dos respuestas: la adaptativa, “wenu día”, que trata de integrarse (conservando marcas de su acento mapuche), y la respuesta propia “*mari mari*”, de quien sigue viviendo en mapuzugun y lo usa porque simplemente es su lengua, lo que será reprimido con un castigo físico: “*witxakapilungey eypin mew, / rokifkonüy wili kimeltuchefe / weza püchi txawa pilun mew, / tilh-tilhüy ñi mollfüñ / weza püchi kona yem*²⁶”. La siguiente inserción de castellano es aún más elocuente (2021, pp. 27-28):

“A ver usted, Hipólito, dígame el nombre de este animal”

“ese se llama ‘ñarki’... mi tiw lu llama así”

“se llama ‘gato’ ignorante de mierda, no se dice ‘tiw’, es ‘tío’, qué vergüenza sería que te escuchara la gente del pueblo, aquí vas a aprender a hablar correctamente”

25. *Genh* se ha solido traducir como “dueño, dueña”, aunque quizá podría traducirse como espíritu protector; en cualquier caso, la traducción es imprecisa.

26. le tiraron las orejas por haber dicho eso, / la uña del profesor se enterró / en la piel de la pobre orejita / y brotó la sangre /del pobre niño (2022, p. 41).

El mapuzugun se identifica con la ignorancia, con la incorrección y la vergüenza. Estamos ante un ejercicio brutal de discriminación lingüística, ante la aplicación programática de un proyecto asimilatorio que no se ha detenido. Son las antípodas de la interculturalidad. La discriminación, de todos modos, no es solo verbal, sino, como veíamos, también física: para corroborar el mensaje “fue golpeado en la cabeza” (2022, p. 43): “*txawawkalogkoge*” (2021, p. 28). La función asimilacionista de la escuela queda corroborada con las consecuencias a largo plazo, retrato de varias generaciones: que se corte la transmisión de padres a hijos para evitar que se reproduzcan las mismas conductas represivas: “*Feychi ñi llikawemu ti püchi wentxu, / tüfa fütxa chegetuy, kuregey, / müna zuamuwleygu, / kimlu ñi neal püchi che yegu / gütxamkayawüygu: “Chumkarume mapuchezugulayafiyu, / müna kütankawafüy chillkatuwe mew iñchu reke,” piwüygu*”²⁷ (2021, p. 28).

Todas estas reacciones son provocadas por la represión y la violencia, que en el *piam* se nos presentan como manifestaciones de la bestia a la que se enfrentan los dos protagonistas, *Choyke* y *Pillmayken*. Finalmente, esa batalla simbólica estalla verbalmente:

-Al fin contemplo tu abominable rostro, por ventura yo seré el último ser que verá tu despreciable figura. Así que te has propuesto salvar el idioma de tu pueblo y corromper la sagrada lengua castellana. (...) De aquí no saldrá latiendo tu corazón (2021, p. 52).

El estilo arcaizante (casi quijotesco), teatral y grandilocuente en que se expresa la bestia tiene mucho de caricatural, marcado por la anteposición de los adjetivos (“abominable rostro”, “despreciable figura” “sagrada lengua”). Queda así convertida en una figura distante, ajena, antipática –y ridícula. Resulta también llamativo cómo la bestia se enerva por detalles como la corrección gramatical, recordándonos el discurso sobre la corrección del profesor:

-Tu idioma interviene de una forma monstruosa al castellano, las discordancias de número y género son un insulto a nuestros eruditos de la lengua. Tu gente dice “el mujer lu retó al otro mujer”, eso es algo que no puedo soportar (2021, p. 52).

La argumentación del *choyke* resulta mucho más lúcida, en respuesta a semejante alegato:

27. Desde esa vez que tuvo miedo aquel niño, / ahora es hombre adulto, y hombre casado, / se aman mucho, /cuando supieron que tendrían un bebé / se conversaron: / “Jamás le hablaremos mapuchezungun, / podría sufrir mucho en la escuela / tal como nosotros” se dijeron (2022, p. 43).

*Nenon mu generu ti pu mapuzugun sustantivotati, metu tami gülanon tami txewa wüinh kimeluwafuleymy, chem igelüñmageafüy kay ti zugukelu metu ñichem rume kimnon. Tañi pu che ofliqagey ñiwigkazugual, ey mi kimney-mi ñi chumte kutxankawün ñipu che, miawkelu ey mi feychi txürümchewe chillkatuwemew, tati llikakelu ka illamkelu kalechi mogen. Soportaner-pukayafimi müthen tati dikordanzia, mapuzugun ñi pünon weychalerpuay, müleay müthen tati pepi kim mapuchezugunolu ñikewünh mew, tati pepi küme kimnolu ñi pu kuyfike cheyem ñi zugun mew ka müleay tachi weychafe pünon. Müna küme seña feychi ligwistiko pünon*²⁸ (Chandía, 2021, p. 52).

Lo llamativo de este debate lingüístico que entra en tecnicismos y que pareciera estar reservado para expertos (el autor es también profesor de castellano), es precisamente que se expresa en mapuzugun. Los préstamos lingüísticos (*generu*, *sustantivo*, *dikordanzia*, *ofliga*, *soporta*, *ligwistiko*) se adoptan sin remilgos para poder rebatir el argumento contrario, atraídos acaso por su cercanía, pero el mapuzugun no parece resentirse (¿qué lengua no participa en mayor o menor medida de un léxico internacional común?). En la reivindicación de la huella que el mapuzugun imprime²⁹ en el castellano hablado por el pueblo mapuche³⁰ quizá esté implícita la valoración de la huella que deja el otro en uno, en una suerte de inevitable txafkin. Lo que nos está comunicando Chandía es también, y ante todo, que el mapuzugun es válido para entablar cualquier tipo de diálogo en cualquier ámbito del conocimiento, sin más restricciones que el conocimiento de ese ámbito.

La siguiente inserción en castellano, otra vez en boca de la bestia, va dirigida a la *Anchimalle* y el *Witxanalwe*: “¡Y ustedes espíritus inferiores fuera de mi vista!” (p. 53), reflejo del desprecio que la religión cristiana en sus distintas versiones ha expresado tradicionalmente respecto de la espiritualidad mapuche, y que lamentablemente no ha cesado, salvo excepciones, hasta el día de hoy, y que va de la mano con el epistemicidio.

28. Es porque los sustantivos en mapudugun no tienen género, deberías informarte antes de abrir tus fauces de perro negro, bueno, que se puede esperar del rey de los que prejuzgan sin información previa. A mi gente la obligaron a hablar español, tú sabes todo el sufrimiento de mi gente porque tu espíritu maligno estuvo presente en cada rincón de esas escuelas que buscaban la homogeneización, esas escuelas que temían y rechazaban lo diferente. Y tendrás que seguir soportando esas discordancias porque los rastros del mapuzugun siempre lucharán por estar presente en el habla del Mapuche que no tuvo la oportunidad de aprender de lleno el idioma de sus antepasados. Para mí esos rastros lingüísticos son una muy buena señal (2022).

29. Olate y Wittig (2019) postularon la emergencia de una variedad de castellano mapuchizado.

30. Algo similar expresó Cayupan (2014, p. 31) al referirse a la disrupción que provoca la lengua subalternizada en la que pretende dominarla: “una palabra mal dicha / es subversión del dialecto”.--

Las últimas inserciones aparecen al final de la batalla:

-¡No hagan eso por favor!...dañan mis oídos...ya verán, ahora mismo acabaré con ustedes

-¡¡¡Cállense!!!

¡¡¡No puedo soportar esta tortura!!!

-¡¡¡Cállense la boca pájaros desgraciados!!!

(2021, p.)

Pillmayken y Choyke descubren que la bestia no soporta que la gente siga hablando mapuzugun, que esto es lo que la vence. Siendo este *píam* un relato optimista, de un *kimelfe* de mapuzugun comprometido con la revitalización de su lengua, su desenlace no podía ser otro que la victoria sobre los discursos derrotistas, sobre el desprecio y la pérdida de la identidad, que se expresan en castellano, y la apuesta por el camino de la pervivencia de la cultura mapuche a través de la lucha lingüística, que se expresa en mapuzugun.

Conclusiones

La propuesta escritural de Bastián Chandía Millanaw, que rebasa los estrictos límites del género poético y de lo que se ha venido denominando “poesía mapuche”, predominantemente escrita en castellano salvo contadas excepciones, rompe con esta tendencia a través de publicaciones monolingües en mapuzugun (una de ellas posteriormente bilingüe) y también se desmarca de la asunción de una interculturalidad armoniosa en las relaciones interlingüísticas entre el castellano hegemónico y el mapuzugun subalternizado, evidenciando desde el propio argumento de su obra, a través de la descripción de episodios de violencia y discriminación lingüística de no disimulada crudeza, la batalla a la que se enfrenta a diario el mapuzugun para su pervivencia.

Desde la práctica activa, literaria y renovada de un mapuzugun que asume su propia tradición oral y largamente ya inscrita (Carrasco, 2000), continuándola y ampliándola desde una contemporaneidad que no esencializa, sino que asume e incorpora elementos de la modernidad en su discurso, Chandía Millanaw abre nuevas rutas para la expresión en lengua mapuche sin desarraigarse, continuando la trayectoria antigua de las voces que le preceden y viven también en su voz, en una lengua que no se detiene, que se renueva, que viene de ayer y es de hoy y de mañana.

Referencias

- Aguirre, J. (2022). La pregunta por el original en las ediciones bilingües de poesía mapuche. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana De Traducción*, 15(1), 27–45. <https://doi.org/10.17533/udea.mut.v15n1a03>.
- Arrula, G. (2018). *Autoitzulpenaren teoria eta praktika Euskal Herrian*. EHU.
- Carrasco, H. (2004). La poesía de Anselmo Raguileo. En Queupul, S., Santos, J., Raguileo, A. *Las raíces azules de los antepasados. Tachi kallfükünpanngen ta pu kuyfikeche* (pp. 143-154). UFRO.
- Carrasco, I. (1998). La poesía etnocultural, modelo de una sociedad en diálogo. *Lengua y literatura mapuche*, 8, 51-61.
- Carrasco, I. (2000). Poesía mapuche etnocultural. *Anales de literatura chilena*, 1, 195-214.
- Cayupan, C. (2014). *Tratado de piedras*. Conunhueno.
- Chandía, B. (2020). *Kusheke punh*. Genlol.
- Chandía, B. (2021). *Pillmayken egu Choyke ñi Piam*. Tortuga Samurai.
- Chandía, B. (2022). *Pillmayken egu Choyke ñi Piam. Edición bilingüe*. Tortuga Samurai. <https://tortugasamurai.wordpress.com/descargas/>.
- Colipan, B. (2022). (ed). *Wajmapu Wixal. El tejido poético de Wallmapu. Antología ciudadana de voces mapuche*. Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.
- Cronin, M. (1998). The Cracked Looking Glass of Servants: Translation and Minority languages in a Global Age. *Translation and Minority* 4(2), 145-162.
- Davies, G. (2004). Sleeping with the Enemy: the Tensions of Literary Translation. *New Welsh Review*, 64, 58-64.
- Falabella, S., Huinao, G. y Ramay, A. (eds.) (2006). *Hilando en la memoria. 7 mujeres mapuche*. Cuarto Propio.
- García, M. y Betancour, S. (2014). El pueblo mapuche y su sistema de comunicación intercultural. *Alpha*, 38, 101-116.
- Hamel, R. (2010). Indigenous education in Latin America: policies and legal frameworks. En T. Skutnabb-Kangas, R. Phillipson & M. Rannut, *Linguistic Human Rights: Overcoming Linguistic Discrimination*: (pp. 271-288). Mouton de Gruyter.
- Huenún, J. (ed.). (2003). *Epu mari ülkantufe ta fachantü. 20 poetas mapuche contemporáneos*. LOM.
- Huenún, J. (ed). (2007). *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea*. Maremoto.
- Huenún, J. (ed). (2008). *Antología de poesía indígena latinoamericana. Los Cantos Ocultos*. LOM.
- Huenún, J. (ed). (2011). *Rayengey ti dungun. Pichikeche ñi mapuche kumwirin. La palabra es la flor. Poesía mapuche para niños*. PEIB.

- Huenun, J. (ed.). (2014). *Poetry of the Earth: Trilingual Mapuche Anthology*. InteractivePress.
- Krause, C. (2013). Why bother with the original? Self-translation and Scottish Gaelic Poetry. En A. Cordingly (ed). *Self Translation: Brokering Originality in Hybrid Culture*, (pp. 127-140). Continuum.
- Lienlaf, L. (1989). *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Editorial Universitaria.
- Mallon, F. (2010). La “doble columna” y la “doble conciencia” en la obra de Manuel Manquilef. *Revista de Antropología*, 21, 59-80.
- Manterola, E. (2012). *Euskal literatura beste hizkuntza batzuetara itzulia*. (Tesis doctoral). UPV/EHU.
- McCabe, C. (2019). *Poems from the Edge of Extinction. An Anthology of Poetry in Endangered Languages*. Chambers.
- Menard, A. (2006). Emergencia de la tercera columna en el texto ‘La faz social’, fragmento de los *Comentarios del pueblo araucano* de Manuel Manquilef. En *Anales de Desclasificación/Vol. 1: La derrota del área cul-tural*, (2/2006), 927-237.
- Mellado, S. (2014). *Lenguas Kuñifal: Pasajes entre el mapuchezungun y el castellano* en Elicura Chihuailaf, Liliana Ancalao y Adriana Paredes Pinda. <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/recial/article/view/9586/10354>.
- Olate, A. y Wittig, F. (2019). Dos fenómenos vigentes en la situación de contacto entre el mapuzugun y el español de Chile. En M. Haboud (Ed). *Voces e imágenes de la diversidad*. (pp. 201-226). Ecuador: Pontificia Universidad Católica de Ecuador.
- Parcerisas, F. (2009). De l’asymétrie au degré zéro de l’autotraduction. *Quaderns: Revista de traducció* 16, 117-122. <http://ddd.uab.cat/pub/quaderns/11385790n16p107.pdf>.
- Pavez, J. (2003). Mapuche ñi nütam chilkatun/Escribir la historia Mapuche: Estudio posliminar de Trokinche múfu ñi piel. Historias de familias. SigloXIX. *Revista de Historia Indígena*, 7, 7-53.
- Salas, A. (1987). *Hablar en mapuche es vivir en mapuche*. Especificidad de la relación lengua/cultura. *R.L.A.* 25. 27-36.
- Stocco, M. (2018). *La autotraducción como práctica Ch’ixi textualizadora de un tercer espacio en la actual literatura originaria latinoamericana: el caso de los poetas mapuche en Argentina y Chile*. (Tesis doctoral). UNCuyo.
- Stocco, M. (2021). Autotraducción y retraducción en la poesía mapuche: las versiones al mapuzugun de Leonel Lienlaf y Víctor Cifuentes. *Anclajes* (XXV), 1, 181-195. <https://doi.org/10.19137/anclajes-2021-25113>.
- Tortuga Samurai [@tortuga_samurai]. (5 julio 2022). Subimos un nuevo libro para descarga. Esta vez la versión bilingüe mapuzugun-castellano de Pillmayken egu choyke ñi piam [Portada del libro]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CfnOv1vLXKB/>.

Valdivia, L. de (1606). *Arte y gramatica general de la Lengva qve corre en todo el Reyno de Chile, con vn Vocabulario, y Confessonario*. Compuestos por el Padre Luys de Valdiuia de la Compañia de Iesus en la Prouincia del Piru.

Villena, B. (2017). Fuentes para el estudio del mapudungún: propuesta de periodización. *Lenguas y Literaturas Indoamericanas* 1 (19), 141-167.

Sobre el autor

JAVIER AGUIRRE ORTIZ nació en Bilbao, País Vasco, en 1973. Licenciado en Filología Hispánica por la Universidad de Deusto (1997), en Filología Inglesa por la UNED (2006) y Doctor en Estudios Interculturales por la Universidad Católica de Temuco con una tesis sobre el rol del mapuzugun en la poesía mapuche, tema sobre el que sigue investigando. Reside en Temuco desde 2009. Correo Electrónico: jaguirre@uct.cl

 <https://orcid.org/0000-0001-5996-0987>

CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

EDITOR

Matthias Gloël

COORDINADOR EDITORIAL

Víctor Navarrete Acuña

CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Mabel Zapata

SITIO WEB

cuhso.uct.cl

E-MAIL

cuhso@uct.cl

LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Trabajo sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0)