

La sombra de los héroes*

GILBERTO TRIVIÑOS**

La Araucanía constituye un espacio épico por excelencia en nuestro imaginario. Las crónicas, cartas de relación, historias y epopeyas ficcionalizan este territorio como lugar donde la gente más belicosa de las Indias mantiene su libertad “derramando en sacrificio de ella tanta sangre, así suya como de españoles” (Ercilla), donde nunca se ha visto que ningún indio “se rinde a español dejándose rendir aunque muera en la demanda” (Mariño de Lobera-Escobar); donde los españoles hallaron “la horma de su zapato”, experimentando que la conquista “no era todo entrarse con sus caballos, con sus perros y bocas de fuego y avasallar la tierra, prender a un rey y ahuyentar sus ejércitos y quedar dueños absolutos del campo” (Ovalle); donde gente tan ignota “con tanta / muestra de su valor y ánimo ofrece / por la patria al cuchillo la garganta” (Ercilla); donde los defensores de la tierra merecen la “misma gloria” que los héroes griegos y romanos “pues por su cara patria ellos padecen / muertes, penas, afanes y dolores” (Arias de Saavedra). La *Crónica de la Araucanía* de Horacio Lara (1888), significativamente subtitulada (*Leyenda heroica de tres siglos*), muestra la persistencia del mito en la misma República de Chile. La Araucanía continúa siendo aquí el escenario de una epopeya homérica. El narrador reconstruye los “ejemplares hechos” de la “gloriosa región” desde la “edad heroica” propiamente tal hasta el momento del “postrimer aliento”. La historia del pueblo que en tres siglos de la más

*Proyecto FONDECYT 91-0346 (*La polilla de la guerra en el Reino de Chile*)

** GILBERTO TRIVIÑOS. Ph. D. con mención en Literatura. Doctorado en la Universidad de Arizona, Estados Unidos, Profesor de Literatura Española e Hispanoamericana de la Universidad de Concepción.

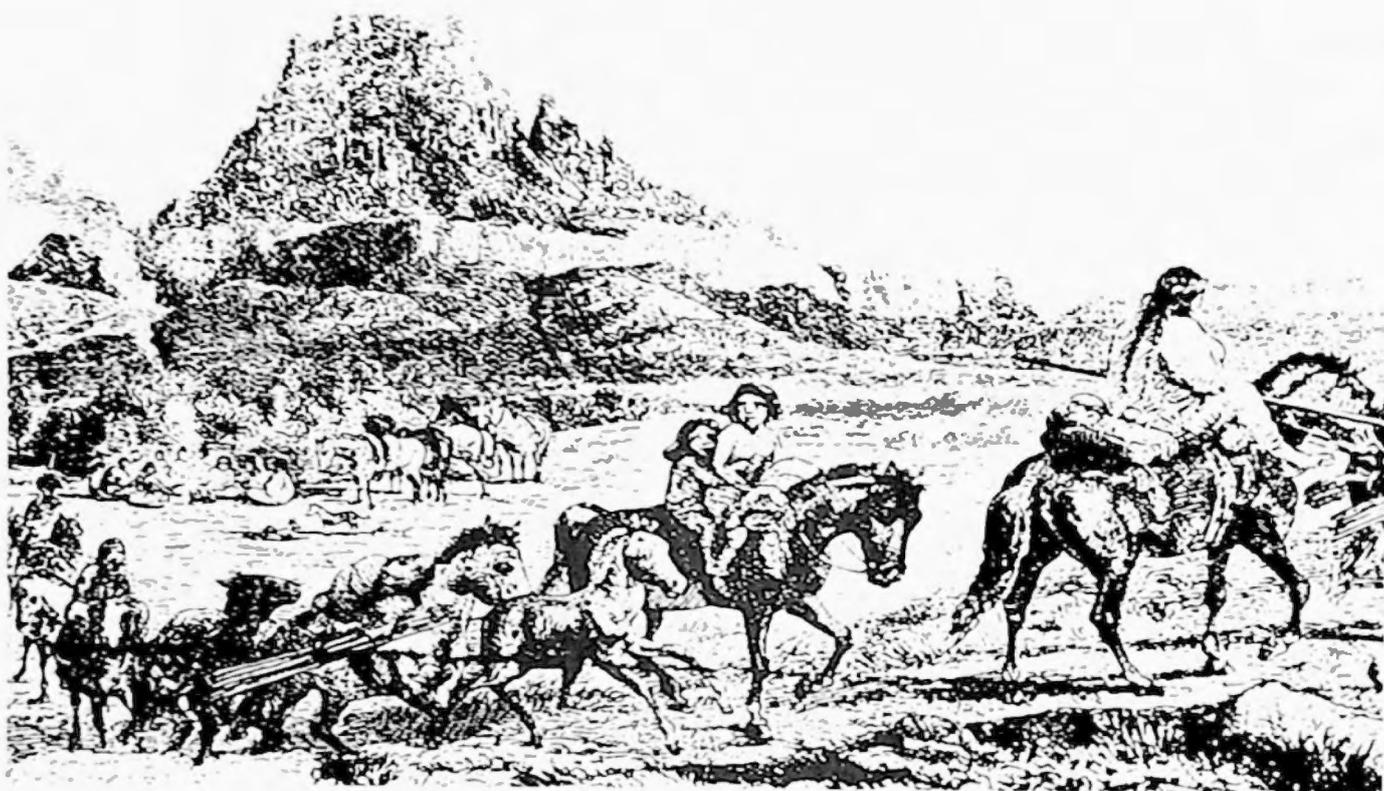
tenaz de las luchas ocurridas en América ha dejado marcadas profundas huellas en nuestra vida nacional, adquiere de este modo un carácter de homenaje postrero a grandes acciones humanas antes de que el “soplo misterioso” del progreso moderno provoque la desaparición de “la cuna de tantos héroes y ara de inmolación y sacrificio de tantos mártires” (Lara 1888:10).

Canciones de Arauco (1908) de Samuel A. Lillo testimonia poéticamente la transformación, prefigurada por Lara en su *Crónica de la Araucanía*, del tiempo de la epopeya en el tiempo de la elegía. Nahuel, protagonista de *El último toqui* que evoca al “fiero Caupolicán”, sueña con las “hazañas inmortales de su grey”, con los malones del tiempo que pasó. El jinete solo, extraño en su país, con la libertad *cortada* ya por un túnel, ya por una ciudad, comprende con tristeza “que es la última cabeza / de una raza que pasó / después que con sus hazañas / desde el mar a las montañas / toda la tierra llenó”. Lanza un grito de guerra semejante a un somatén cuando parte en extraña caravana en busca de la tierra libre, inmensa, que comienza tras los Andes, pero sólo responde en el llano, como otro clarín lejano, el ronco grito de un tren (Lillo 1940: 7-13). La metamorfosis de la tierra de la resistencia gloriosa en la tierra de la tristeza de los vencidos matados por “el hierro o el alcohol” parece cerrarse en forma literal y metafórica con *En La Frontera*, poema de *Canciones de Arauco* ubicado en el lugar exactamente opuesto (final) al ocupado por *El último toqui*. La imagen predominante en este caso no es ya la de protesta, expresada en la búsqueda de *otra patria y otro hogar*, sino la resignación significada por el indio que camina al paso “sumido en dulce blando sopor y en la india agobiada, “como una bestia”, que sigue al viajero soñoliento. Toda la tragedia del fin de la Araucanía parece cifrarse en las dos figuras que desaparecen de la escena convertidos en *mancha* sobre los llanos, sin un abrigo, “bajo el sol que hace la yerba arder” (Lillo 1940: 131-134). Esto en 1908. Un año antes, Baldomero Lillo ha tematizado la resistencia, la tenaz negativa al despojo, en *Quilapán*, relato de sugestivo título incluido en *Sub Sole*¹, libro de cuentos de “rara armonía”. La resistencia

¹Sugestivo título porque el protagonista de este relato tiene el mismo nombre de un personaje histórico. Quilapán es el nombre del mapuche que, según Aucán Huilcamán, no quiso parlamentar con Cornelio Saavedra porque eso era una forma de avalar la invasión llamada “Pacificación de la Araucanía” (Villarroel 1992: 6). El personaje Quilapán, sea el de la realidad, sea el de la ficción, simboliza el mismo drama, la misma tragedia de la resistencia mapuche al despojo de la tierra, “madre amorosa” que jamás abandona. El nombre elegido por Lillo no es, pues, arbitrario.

desesperada del indio de expresión melancólica que en los momentos de la ira adquiere el “aspecto iracundo de aquel Caupolicán, su antepasado legendario”, termina de modo trágico con la muerte que convierte a Quilapán en lo que don Cosme, el propietario blanco que lo despoja, llama “carroña”, condensación final de la serie infamante formada por los insultos “perro infiel”, “espantajo”, “canalla”, “demonio” y “perro salvaje”. El drama de la ira impotente por la pérdida de la “madre” se cifra a su vez en la mirada desafiante, “torva, cargada de odio, de desprecio, de rencor” del indio que espera su martirio. La tierra *huye* literalmente de Quilapán cuando el caballo del hacendado lo arrastra vertiginosamente por el áspero suelo. Sus manos crispadas tratan de retener a la fugitiva, pero todo es inútil. Convertido en una “llaga sangrienta” termina abandonándose como un “tronco insensible” a la fuerza que lo arranca tan brutalmente de sus lares. El relato que Rafael Maluenda define como “soberbio cuadro de ese lento y certero asesinato que la ambición hace poco a poco sobre los primitivos heroicos pobladores de nuestra tierra” (1908, Lillo 1968: 79-80) se cierra con una figura de sentido simétricamente inverso al de la escena en que la tierra huye del cuerpo del protagonista. El cadáver de Quilapán, con la boca abajo y con los brazos abiertos, parece asirse de la tierra en una desesperada *toma de posesión* (Lillo 1968: 273). La historia de la resistencia “más hermosa” de América parece terminar así del mismo modo ya anunciado por los héroes mapuches que cruzan las páginas de los textos que fundan el mito araucano: el último indio morirá resistiendo.

Raza chilena, el polémico libro de Nicolás Palacios publicado en los primeros años de nuestro siglo, es una expresión también importante, entre otros de sus significados, de la persistencia del mito araucano en el interior mismo de la sociedad representada simbólicamente por la ominosa figura racista de don Cosme, el protagonista *blanco* de *Quilapán*. La semantización del araucano como protagonista de la historia heroica más maravillosa de todas las historias heroicas del mundo tiene el carácter de réplica explícita a la *cruzada* que legitima en la esfera ideológica la pacificación definitiva de la Araucanía, la usurpación de “las tierras de esos bárbaros que, en su indolencia, no (saben) siquiera cultivar ni defender”. Un fin explícito del libro es refutar, en efecto, a los detractores de los araucanos, evidenciar su “mala fe”, particularmente la mostrada en la *Historia de la civilización de la Araucanía* publicada en los *Anales de la Universidad de Chile*. La “tal *Historia*” comete la infamia de tratar “a nuestros antepasados indígenas



como a indios salvajes, crueles, depravados, sin moralidad alguna, sin dotes guerreras, e interpretando como cobardía de su parte algunos ardidés de combate” (1986: 72). Después de tres siglos, la revista oficial de la Universidad de Chile continúa de este modo la campaña emprendida por Alonso González de Nájera, el “cronista desvergonzado” que tuvo la “villanía” de llamar cobardes a los araucanos, de desvalorizar precisamente el mitema más distintivo del mito que transfigura a los araucanos en héroes de epopeya: la virtud guerrera. Los *Anales* se dieron un “trabajo de cuervos” rebuscando entre cronistas e historiadores todo lo que daña la reputación de los araucanos. Palacios realiza un trabajo de signo contrario que dedica a todos los chilenos porque “las calumnias contra los araucanos nos alcanzan directamente a los chilenos”. El resultado de esta réplica apasionante es la retransfiguración del araucano en paradigma de valor, constancia, lealtad, energía y serenidad. Alejandro Lipschutz ha criticado ya en *El problema racial en la conquista de América, y el mestizaje* el libro del doctor Palacios, evidenciando sobre todo el entusiasmo racista teutónico que lleva al autor a definir al roto chileno como “araucano-gótico”, forma tragicómica de las aplicaciones en Hispanoamérica de la tesis aristotélica de la superioridad innata de unos grupos étnicos sobre otros (1967: 47: 50). El desenmascaramiento de las ideas matrices de *Raza chilena* como mitología

no impide advertir, sin embargo, el valor crítico del libro en la época de la cruzada que estigmatiza a los araucanos como “hordas salvajes”, “carroña” o “perros infieles” (“Hay que matar al indio”). La representación del araucano como protagonista de “la más maravillosa de todas las historias del mundo, sin excepción alguna en cuanto a hechos heroicos” (Palacios 1986: 77) es, sin duda, mitificadora, pero por lo menos no niega su humanidad del modo que lo hace el *contramito* araucano.

Nicolás Palacios afirma en 1904 que “si se nos enseñara desde la escuela, como debería hacerse, no tendrían que recurrir los maestros de nuestra juventud a ejemplos de civismo tomados de la historia griega o romana ni de ningún otro pueblo, porque en nuestro propio suelo y llevados a cabo por nuestros antecesores directos se encuentran a millares y de los más hermosos” (*Raza chilena*:77). Décadas después, en los albores de la “descolonización del mundo”, Fernando Alegría escribe *Lautaro, joven libertador de Arauco*, libro del cual la Editorial Zig-Zag ha publicado veintidós ediciones entre 1943 y 1989. El interés por lograr que la epopeya del pueblo araucano, emblematicada en la historia de Lautaro, el héroe popular que consagró su vida a la defensa de la libertad “sin fallar jamás, sin traicionar, sin rehuir el combate, defendiéndose hasta en el momento de morir”, se convierta en ejemplo de nuestras juventudes es también notorio. El mito araucano no expresa en este caso el entusiasmo racista del autor de *Raza chilena*, sino el instinto de lucha antiimperialista: “Para siempre quedará el recuerdo de esta nación que se entregó íntegra a la santa causa de defender su tierra contra la invasión extranjera. Su ejemplo sirvió una vez y, quizás, ha de servir en el futuro para despertar a nuestras juventudes y prender en ellas el fuego del heroísmo cada vez que la libertad de América se encuentre en peligro” (Alegría 1989: 8). Esta lectura del mito es la que permite a Fernando Alegría valorar a Ercilla como poeta que interpreta justamente el tema fundamental de América en un momento de su historia, esto es, el *tema épico* por excelencia, válido entonces como ahora, de la lucha por la libertad económica y política contra los imperialismos extranjeros (1954: 40).

Los textos más bellos del siglo XX regidos por el mito araucano son, sin duda, los poemas “Descubridores de Chile”, “La tierra combatiente”, “Se unen la tierra y el hombre”, “Valdivia”, “Ercilla”, “Se entierran las lanzas”, “Avanzando en las tierras de Chile”, “Surgen los hombres”, “Toqui Caupolicán”, “La guerra patria”, “El empalado”, “Lautaro”, “Educación del cacique”, “Lautaro entre los invasores”, “Lautaro contra el centauro”, “El

corazón de Pedro de Valdivia” y “La dilatada guerra”, distribuidos en las series *Los conquistadores* y *Los libertadores* del *Canto General* de Pablo Neruda. El cantor de América buscando la luz entre las tinieblas, del hombre llamado Juan, cuyos huesos están en todas partes, pero que regresa de la tierra como una planta eterna, es también el cantor del pueblo que hoy *parece* enterrado pero que ayer fue “luz repentina” repartiéndose como una granada la sangre del verdugo (“El corazón de Pedro de Valdivia”), raza desgranada que en trescientos años de guerra pobló de cenizas las “cavidades imperiales” y enterró “como la boca del océano / techos y huesos, armaduras. / torres y títulos dorados” (“La dilatada guerra”). La tierra triste cruzada por figuras desamparadas convertidas en *manchas* sobre los llanos (*Canciones de Arauco*), la Araucanía usurpada por *blancos* que llaman carroña a los despojos de los solitarios defensores de su tierra (*Quilapán*), se transfigura de nuevo en el territorio huraño que desgrana las huestes formadas por “los hijos ásperos del odio”, en la región de América en que transcurre la guerra que Lara llama epopeya homérica y Palacios la historia heroica más maravillosa de todas. Pero el sur del mundo no es aquí sólo el escenario inerte en que caen los combatientes, en que se derrama la sangre ofrendada a las divinidades de la reciprocidad violenta. La tierra misma que el invasor divide como si fuera un asno muerto es, por el contrario, la que primero resiste, la primera combatiente. La patria unánime nace cuando se unen la tierra y el hombre, cuando la unidad sombría “de árbol y piedra, lanza y rostro” hierve su plato de sangre y piedras, “cuando tierra y aire y piedra y lluvia, / hoja, raíz, perfume, aullido, / cubrieron como un manto al hijo”.

El hombre que protagoniza lo que Neruda denomina uno de los más grandes dramas de la libertad humana no se llama Juan. Se llama Lautaro, Caupolicán o Lientur, toquis que surgen de la lluvia fermentada en la copa de los volcanes, o no tienen nombre, como el personaje múltiple ficcionalizado en “El corazón de Pedro de Valdivia”. El hablante anónimo que narra la escena del sacrificio en tercera persona plural es aquí la voz misma del pueblo araucano en armas que lleva a Valdivia bajo el árbol, corta el valiente cuello, se reparte como una granada la sangre del verdugo y cumple el rito de la tierra hundiendo los dientes en “el corazón alado como un ave”. El narrador del último momento del ritual de muerte y vida (“Dame en tu sangre tu cólera”) es siempre anónimo, pero hay un cambio lingüístico significativo. La voz plural se hace singular:

Yo hundí los dientes en aquella corola
cumpliendo el rito de la tierra:

“Dame tu frío, extranjero malvado.
Dame tu valor de gran tigre.
Dame en tu sangre tu cólera.
Dame tu muerte para que me siga
y lleve el espanto a los tuyos
Dame la guerra que trajiste.
Dame tu caballo y tus ojos.
Dame la tiniebla torcida.
Dame la madre del maíz.
Dame la lengua del caballo.
Dame la patria sin espinas.
Dame la paz vencedora.
Dame el aire donde respira
el canelo, señor florido”. (1968: 394).

Pablo Neruda, el poeta de América *arrastrado* por el mismo *viento del pueblo* que arrastró en la década de los treinta a Miguel Hernández, Manuel Altolaguirre, Antonio Machado, León Felipe, Federico García Lorca, César Vallejo, Nicolás Guillén, Ramón J. Sender, Rafael Alberti y tantos otros, no se limita, sin embargo, sólo a reescribir en clave épico-lírica la epopeya de la resistencia araucana. También escribe en breves líneas la antiepopeya protagonizada por nosotros los chilenos. Gran interés tiene en este sentido “Nosotros, los indios”, el lúcido texto en el que Neruda *nos* desenmascara como frenéticos arribistas avergonzados de los araucanos. *La Araucana*, que “no sólo es un poema: es un camino”, iluminó con magníficos diamantes los hechos y los hombres de la Araucanía. Nosotros, los chilenos, *como corresponde*, nos hemos encargado de apagar totalmente el fulgor luminoso de la epopeya, de ocultar y menoscabar la épica grandeza que Ercilla, *inventor* de Chile, sabe reconocer en los defensores de su tierra. *La Araucana* huele bien, pero los araucanos huelen mal. Huelen a la raza vencida que los usurpadores como el hacendado de *Quilapán* y los que quieren *blanquearse*, como la mayoría de los chilenos, entre ellos, yo mismo, se esfuerzan vanamente por olvidar:

Nuestros recién llegados gobernantes se propusieron decretar que *no somos un país de indios*. Este decreto perfumado no ha tenido expresión



parlamentaria, pero la verdad es que circula tácitamente en ciertos sitios de representación nacional (...). En el hecho, la mayoría de los chilenos cumplimos con las disposiciones y decretos señoriales: como frenéticos arribistas nos avergonzamos de los araucanos. Contribuimos, los unos, a extirparlos y, los otros, a sepultarlos en el abandono y en el olvido. Entre todos hemos ido borrando *La Araucana*, apagando los diamantes del español Ercilla (...). Se empeñan en blanquearnos a toda costa, en borrar las escrituras que nos dieron nacimiento: las páginas de Ercilla: las clarísimas estrofas que dieron a España épica y humanismo. ¡Terminemos con tanta cursilería! (1978: 274).

La historia del mito araucano en el país prisionero de tanta cursilería no termina con la fascinante transfiguración nerudiana de los hombres de la tierra en héroes del pueblo que hoy *parece* estar enterrado (“Desde la muerte renacemos”). El poder de sugestión ejercido por la historia de “la sangre de tres siglos” que cubre la tierra “y el tiempo inmenso, como ninguna guerra”, no se agota. Continúa atrayendo, como lo evidencian, aunque en forma de negación, los últimos historiadores chilenos. El estudio de la Guerra de Arauco dentro de la llamada *historia de las fronteras*, hecho por varios especialistas, ha puesto de manifiesto, en efecto, el envés del mito épico, sobre todo su carácter “simplista y superficial”. El fenómeno ocurrido en el territorio exaltado en el mito, dicen los autores de *Relaciones fronterizas en la Araucanía* (1982), es mucho más que un choque puramente militar. Corresponde, por el contrario, a un roce de fronteras en que lo distintivo es la existencia de toda clase de contactos. “Fue, aquél, uno de los fenómenos de más larga duración en la historia del país, que en su contrapunto de guerra y paz amasó todos los aspectos del quehacer humano: comercio y mestizaje, lucha armada y transculturación, sincretismo religioso y bandidaje y, en fin, muchos otros temas que afloran a medida que se hurga bajo las acciones superficiales. El contacto fronterizo fue mucho más que la voluntad de dominación y resistencia de los dos protagonistas colectivos, expresada en forma espectacular. Hubo una existencia silenciosa, rica en contenido, que explica la historia de la Araucanía y que se proyectó al ámbito mayor del país. El énfasis de la épica distorsionó la realidad y desplegó en la imaginación popular mitos que han impedido ver el fondo de los hechos” (1982: 7). El privilegio otorgado a la “épica guerrera” es simplista y superficial porque impide percibir el mundo fronterizo como mundo complejo capaz de

generar situaciones muy singulares de convivencia, a veces violentas, a veces pacíficas. El cuadro sinóptico en que Villalobos especifica año por año la situación existente en la Araucanía entre 1550 y 1882 muestra de modo convincente que el mito de la “guerra infinita”, uno de los “más pertinaces” entre todos los que adornan la historia de Chile, distorsiona la realidad histórica desplegando imágenes que velan el *fondo* de los sucesos, en este caso, el hecho indesmentible de la existencia de dos grandes épocas, la del *predominio de la guerra* (1550-1656) y la del *predominio de la paz* (1657-1883). La representación de la guerra de Arauco con caracteres dramáticos, como un fenómeno de primera magnitud en el período caracterizado por el predominio de relaciones pacíficas, se explica por los intereses particulares de los soldados y oficiales que desean mantener los beneficios logrados en el ejército, de las autoridades superiores encargadas de repartir el real situado de los proveedores y estancieros comprometidos en una red económica que influye en toda la colonia y aún en el Perú, de los gobernadores y militares que exageran el estado bélico relatando el despliegue de su heroísmo en grandes combates y terribles ofensivas. Villalobos señala, además, el interés colectivo, reiterado en las peticiones de los cabildos y muchos documentos de gobierno, en mantener la imagen de que Chile es un país fronterizo, con guerra permanente, que justifica situaciones excepcionales, como ser el mantenimiento de las encomiendas y la obtención de rebajas tributarias. La literatura proveniente de *La Araucana*, poemas épicos y crónicas, realza, asimismo, el fantasma de la guerra. La mentalidad general se nutre de esas representaciones y las prolonga en el tiempo. La “falsa imagen bélica”, la “tendencia tremendista”, sigue vigente y ya no cede (Villalobos 1985: 7-30).

La representación de la Guerra de Arauco así desmitificada por los autores de los libros *Relaciones fronterizas de la Araucanía* (1982) y *Araucanía. Temas de historia fronteriza* (1985) parece tener, sin embargo, significados muy distintos en el interior del pueblo mapuche. La mayoría de los chilenos hemos ido borrando el *camino* de reconocimiento de la humanidad del otro iluminado por el fulgor diamantino de *La Araucana*. Nuestra esquizofrenia cultural nos hace admirar a los protagonistas del mito épico, pero despreciar a sus descendientes en la cocina de nuestras casas o en el espejo de su baño; dar a calles, fragatas y organizaciones del país los nombres de Caupolicán, Lautaro, Lientur y Galvarino, pero usurpar las tierras de los mapuches llamándolos “hordas salvajes”; hablar con orgullo del origen heroico del país, pero decretar que en Chile no hay indios; alabar el amor a la patria y a la

libertad mostrados por ellos en *La Araucana*, pero negarles su derecho a la posesión de la tierra y a la autodeterminación. Esta disyunción tan grande entre la fascinación por el mito araucano y la vergüenza por lo araucano no existe entre los mapuches. El poder sugestivo del mito épico es en ellos una fuerza realmente movilizadora, realmente activa como principio de cohesión, identidad y dignidad cultural. No es un azar en este sentido que *Crónica de la Araucanía* de Lara y *Canciones de Arauco* de Lillo, uno y otro texto regidos por el mito araucano, hayan merecido en las fechas de su publicación (1888, 1908) juicios extremadamente positivos entre los descendientes de los protagonistas de la “homérica epopeya” del sur de Chile. Domingo Cañuepán, Cacique General de la Araucanía, “indígena de gran inteligencia que no ha olvidado sus tradiciones y bastante instruido en su condición”, destaca con énfasis en su *Carta al Autor*, incluida en *Crónica de la Araucanía*, que Lara ha hecho gran justicia al utilizar su noble pensamiento en escribir la historia de “tantos mártires de (su) patria de Arauco, que derramaron su sangre para mostrar cómo se debía defender la libertad”. El ilustre araucano piensa que el libro por él elogiado hará revivir la Araucanía, ya relegada al “sepulcro del olvido”, en la memoria de los “pueblos civilizados”. Por eso termina su carta prometiendo que toda su nación bendecirá y pronunciará con júbilo el nombre del cronista en las noches de invierno y lo embalsamará con laureles y flores de la tierra en la primavera (Lara 1988: XI-XII). El homenaje a la obra del autor de “El último toqui” es igualmente revelador. La *Revista del Flokllore Chileno*, Tomo IV, Entrega 8, del año 1916, está formada por *Canciones de Arauco*, de Samuel A. Lillo, traducidas al mapuche por Manuel Manquilef. El *Prefacio* de esta serie de traducciones escritas para “recorrer toda la Araucanía” tiene para nosotros particular interés, sobre todo porque evidencia de modo explícito la función fundamental del mito épico en la sociedad mapuche. La “originalidad e importancia” de la literatura de los “indios mapuches” reside precisamente, según Manquilef, en “la historia de los hijos de Arauco con ese continuo batallar; el gran sentimiento de la libertad con la tenaz resistencia con que defendió su suelo i la fiel observancia a sus costumbres”. La temática formada por “la vida de sus *rukas* con el poético cabalgar, el épico de su tierra i de sus hijos, el matiz innato de su altivez militar i la vida melancólica de su mujer, refundidos en su homérica epopeya” irradia indudablemente “un arte particular y autónomo que se singulariza por el sentimiento de la libertad”. El deseo de servir a Chile, si no con la espada, al menos con la inteligencia, se traduce aquí en el trabajo de traducción, no

literal, pero “exactísima” en la idea de los poemas de Samuel A. Lillo, “el vate que ha evocado el alma de la raza aborígen con tanto vigor i con tanto sentimiento de la realidad”. El orgullo de Manquilef por su origen, por su cultura, es intenso. Se percibe de modo explícito en el elogio de la lengua mapuche. El CHILI-DUNU, idioma de “pronunciación firme i sonora, dulce i melodiosa”, encierra, *a pesar* de la conquista, de la pacificación y de la *obligada* ignorancia en que se le tiene, “riqueza y expansión” en Chile y Argentina (Manquilef, Lillo 1916: 284-286).

La edición en mapuche de poemas de *Canciones de Arauco* (“La epopeya de los cóndores”, “El rey de Nahuelbuta”, “El triunfo de la selva”, “La caza del puma”, “La muerte del árbol”, “Paisaje de estío” y “En la frontera”) y *Chile heroico* de Samuel A. Lillo se cierra con “El canto a nuestra tierra” en versión bilingüe. Manquilef informa que el “inspirado vate” leyó este poema el domingo 16 de febrero de 1913, con motivo de la apertura del VIII Congreso Científico General Chileno. Cada estrofa fue recibida con estruendosas hurras que verdaderamente conmovieron al autor. Su momento de mayor triunfo se produce cuando la Sexta Sesión del Congreso pide a Manuel Manquilef escribir la versión mapuche del poema. “El canto a nuestra tierra”, regido retóricamente por el predominio de la hipérbole, carece de méritos artísticos, pero permite percibir con nitidez el sentido de la exaltación de las homéricas siluetas de la tierra heroica denominada Araucanía. La clave de lectura del poema está en el contraste entre el tiempo del orgullo de la “gente altiva y fiera” de la “epopeya grandiosa” y el tiempo del silencio de los araucanos que hoy vegetan tumbados por la codicia y el alcohol. El hablante *blanco* del poema afirma que la energía heroica, la “savia”, la “entereza”, la “sangre impetuosa” no han muerto, no se han secado en el pueblo que duerme silencioso, tumbado por la codicia y el alcohol. La noche de la tristeza del presente es el prelude de una aurora que devolverá a los mapuches su legendaria grandeza. “Ya te veo ¡Oh! pueblo entero / que lloras en tu boscal, / alzar la frente triunfal / (...). Te veo a las luchas ir, / y, en-tre celajes de gloria, / con asombro de la historia, / conquistar tu porvenir” (Lillo 1916: 353). La lucha creadora de una *nueva* Araucanía no se hará, sin embargo, con lanzas de colihue. La “santa unión” del pueblo araucano con sus amigos del pueblo chileno combatirá con una armadura guerrera diferente, formada por los libros, el progreso y las leyes. La voz de la verdad herirá entonces a los “buitres hambrientos” que aún se disputan los despojos de la Araucanía, romperá las falsas leyes ahí tejidas por la maldad (Lillo 1916: 353).

Determinadas escenas de la infancia de Lillo, narradas por él mismo en *Espejo del pasado*, específicamente en *Los araucanos*, parecen ser fundamentales en el proceso de formación de sus imágenes matrices de la Araucanía, fundamentalmente el contraste, ya señalado, entre la tierra gloriosa del pasado y la tierra triste del presente. El escritor recuerda, en efecto, que durante el período de su infancia en Lebu se acostumbró a contemplar las siluetas hurañas de los siervos de Arauco despojados por los *huincas* implacables. Falsas promesas, alcohol, falsos funcionarios, permiten a los terratenientes usurpar tierras que los mapuches no pueden defender en la época en que nadie se preocupa de proteger los infelices restos de un pueblo abandonado. “Existía en el ambiente comercial y social de los nuevos pueblos fundados en la Araucanía la idea de que las tierras y los animales de los indios estaban al alcance de los más audaces. Pero no sólo se contentaban con despojarlos de sus bienes materiales, sino que contribuían con su trato despectivo al descrédito del elemento aborígen. Según los propietarios y los comerciantes, los indios eran de una raza inferior de hombres, cuyas características eran: el robo, la mentira, la astucia, la crueldad y el desprecio por la muerte. Con ellos no se podía tener trato ninguno” (Lillo 1947: 45). Ojos de niño y alma de poeta permiten a Lillo vislumbrar ya entonces el doloroso significado de la tragedia del pueblo mapuche, de las “miserias y dramas” a él narradas después por los mismos desventurados, cuando el continuo roce con ellos lo hizo merecedor de su confianza y amistad. La lectura entusiasta de las historias, epopeyas y crónicas coloniales realizada durante largos años proporciona finalmente a este amigo de los indios, criticado por muchos, los “argumentos poderosos” necesitados por su “amor y piedad” para defender (“justificar o disculpar”) a los hombres tan injustamente juzgados. *Espejo del pasado* no se limita, sin embargo, a evocar el descenso de un niño a los infiernos engendrados por la *pacificación definitiva* de la Araucanía. También narra la visión infantil del “último estallido de la raza”, en 1881, el momento terrible en que el niño escucha, en las tinieblas de la noche, los gritos de los aucas rebelados, entre el sonido de las campanas y el llanto de las mujeres y los niños. El descubrimiento de los “martirios”, pero también de las “hazañas”, de los “dolores”, pero también de las “glorias” del pueblo mapuche, se cierra con la revelación de la “hermosa cualidad” de su piedad. La historia que concluye el ciclo de las escenas originales evocadas en *Espejo del pasado* está protagonizada por el indio montado en un caballo pequeño que salva a un niño colgado

dolorosamente de un portón, lo entrega a unas mujeres y continúa su camino “sin esperar los agradecimientos, sin hablar palabra y sin mirar a nadie”. Lillo no encuentra esta historia en las crónicas, poemas épicos o relaciones de los siglos XVI y XVII. Es, por el contrario, uno de sus protagonistas porque el muchacho así salvado es él mismo.

La interpretación hecha por Lillo de este episodio infantil es clave para comprender su visión del pasado, presente y futuro del pueblo mapuche. El indio de nuestros días, dice el autor de *Canciones de Arauco* y *Chile heroico*, aún *esconde* un “corazón piadoso y compasivo” tras su aspecto huraño, casi sañudo. Un pueblo así, cuya cifra en el presente es el indio hosco que salva al niño ensangrentado llamado Samuel, “que funde sus defectos al calor de tan hermosas cualidades” no puede desaparecer. Por eso la exhortación final a ser más cristianos y más comprensivos que los chilenos que piden suprimir al indio, imitando a los antiguos conquistadores para los cuales el indio mejor es el que está muerto: “¡Salvemos al indio!, o por lo menos pongamos en el cielo negro de su alma atormentada, el fulgor de una estrella de esperanza” (Lillo 1947: 55). Esa esperanza no es otra que el sueño de la nueva Araucanía inscrito en “El canto a nuestra tierra”, el mismo poema que el VIII Congreso General Chileno aclama y solicita traducir al mapuche en 1913.

El descubrimiento de las hermosas cualidades de los araucanos, ocultas



en los hombres del presente tumbados y sumidos en triste afán y veladas por los velos tejidos durante siglos por sus infamadores, se completa con la lectura de *La Araucana*, experiencia poética decisiva que revela a Lillo las bellas virtudes de los héroes legendarios de Arauco, de los antepasados que, “a pesar de los vicios y defectos inherentes a su condición de hombres primitivos, nos dieron con sus proezas extraordinarias en defensa de su libertad, el honor de ser el único pueblo de América que tiene como pedestal de gloria en su historia patria un poema épico que ha llevado el nombre de Arauco a todos los confines de la tierra” (Lillo 1947: 53). El mito épico que los historiadores chilenos de hoy llaman simplista y superficial posibilita aquí el tránsito de Lillo por el mismo *camino* cruzado por Ercilla, el poeta soldado que en el horror mismo de la guerra de Arauco descubre que la sangre derramada impide el “esperado fruto” de esta tierra.

Espejo del pasado permite conocer, por último, los sucesos que posibilitan históricamente la “santa unión” soñada por el autor y el traductor de *Canciones de Arauco*. Lillo piensa que el deber chileno de salvar al indio no es tan difícil de cumplir, porque los hechos mismos desmienten a los que no creen en su adaptación al mundo moderno. Centenares de mapuches dan pruebas, según él, de su dedicación al estudio en las escuelas públicas y privadas del país. Algunos ya han demostrado su capacidad en las cátedras de los liceos y en las escuelas normales y superiores, en la dirección de establecimientos comerciales y en la fundación y gerencia de instituciones bancarias y sociedades cooperativas. Venancio Coñuepán, diputado que ha sido presidente de la Sociedad Caupolicán, Defensora de la Araucanía; Manuel Manquilef, ex parlamentario y profesor que ha traducido al mapuche cantos de *La Araucana* y poemas de *Canciones de Arauco* para difundir la literatura chilena entre los hombres de la tierra; Juan Poblete Caniuqueu, director de una Escuela Superior de Educación Primaria y entusiasta presidente del primer Grupo Cultural Araucano; José Inalaf, profesor distinguido; Felipe Inalaf y Ricardo Poblete, estudiantes de Derecho concedores del drama del despojo de la tierra, constituyen, entre otros, la “primera avanzada intelectual de los hijos de Arauco en la capital de la República”. Todos ellos son más *felices* que Lautaro. El héroe mapuche no logró llegar hasta ella y conquistarla con la fuerza de las armas. Sus lejanos descendientes, por el contrario, ya están en Santiago y más tarde la conquistarán con el *empuje espiritual* desarrollado en el amor al estudio y al trabajo. La nueva relación entre mapuches y no mapuches soñada por Lillo no es, pues,

una pura quimera. Está fundada en el espejismo histórico del poder del progreso, de los libros, de las leyes, para producir modos de relación más justos entre pueblos de culturas diferentes. El cruce de fronteras cifrado en la conjunción de Lillo, escritor no mapuche que evoca con admiración, amor y compasión “el alma de las razas aborígenes”, y Manquilef, el mapuche que traduce poemas de *Canciones de Arauco y Chile heroico* y cantos de *La Araucana*, es la prefigura misma de la unión de hombres ilustrados creadores de esa nueva forma de relación, exigida también por Pablo Neruda en *Para nacer he nacido*, cuando pide en “Nosotros, los indios” terminar con la cursilería de querer blanquearnos a toda costa, imprimir de nuevo la obra clásica de Ercilla para regalarla a todos los niños de Chile y fundar de una vez la Universidad Araucana (1978: 274).

Otra escena de infancia, narrada también en *Espejo del pasado*, cifra, asimismo, la unión santa soñada por Lillo. Se trata en este caso del ensueño provocado por la primera visión del Bío Bío, del sagrado *Vutanleuvu* conocido por el poeta cuando la gran “llanura líquida” no es ya ni la sombra de lo que fue en los “tiempos heroicos”. Las aguas límpidas y mansas que parecen dormir en un ensueño de paz y poesía se transfiguran imaginariamente en aguas llenas de barcos y vapores de todas las regiones de la tierra, con muelles y malecones repletos de mercaderías, con las vegas pantanosas desecadas y saturadas de usinas y fábricas, con avenidas adornadas de palacios afluyendo a sus márgenes. Cada una de las dos orillas del río así imaginado tiene un artístico monumento de bronce y hierro sobre un macizo pedestal de piedra. El monumento de la ribera norte representa en la base a Pedro de Valdivia y Francisco de Villagra, “fundadores y defensores de la vieja Concepción”, y en la cima la figura de Ercilla, el autor del “poema inmortal” que canta “el valor de los hispanos y el patriotismo de los aucas”. El monumento ubicado en la margen austral del gran puerto representa, a su vez, la “excelsa trinidad indiana que Chile admira y respeta”: Lautaro, “el genio militar”; Caupolicán, “la fuerza y la osadía”, y Colo Colo, “la prudencia y la astucia del espíritu de una raza”. El texto “El Bío Bío” termina con una constatación conmovedora: el sueño de honrar la memoria de las figuras más representativas del mito épico fundado por Ercilla, sin avergonzarnos de lo araucano, sin ocultar la parte no blanca de nuestro cuerpo, no se ha cumplido aunque han pasado más de cincuenta años de la escena infantil que lo origina. El amigo de los mapuches que tiene mirada de niño y de poeta ya ha realizado su ensueño, no obstante, en lo más íntimo de su corazón (Lillo 1947: 67-70).

El “motivo primario” de *Lecturas araucanas (Narraciones, costumbres, cuentos, canciones, etc.)* de Fray Félix de Augusta, publicado en 1910, entre las fechas de la edición en castellano (1908) y en mapuche (1916) de *Canciones de Arauco*, es, sin duda, proporcionar a los misioneros “unos textos escritos en legítimo araucano, en los cuales pudieran encontrar, para el más fácil y correcto aprendizaje de dicho idioma, la aplicación práctica de las reglas de la gramática” (1934:10). Fray Félix de Augusta y su colaborador Fray Sigifredo de Fraunhäusl reconocen “con confianza”, sin embargo, que el libro es importante también en otro aspecto. El “motivo primario” de la obra en este sentido no es ya de carácter lingüístico sino fundamentalmente antropológico. La nación misma “tan despreciada por cierta clase de personas que desean y proponen el secuestro de sus bienes y hasta el exterminio de su raza” toma aquí la palabra secularmente silenciada o despreciada para mostrar con sus producciones simbólicas que no es “una raza estúpida ni degenerada”, que “el araucano no es el hombre brutal cual se muestra en las cantinas de la Frontera, donde de los pechos de la decantada civilización chupa el veneno mortal que destruye su raza” (1934: II). Los recopiladores de este bello *auto-retrato* declaran que los araucanos no son inferiores a los chilenos no araucanos, que tienen “todas las disposiciones indispensables para el progreso de una nación en el sentido de la cultura y civilización” y que ni la admiración excesiva ni el desprecio infundado de este pueblo conducen a la realidad de los hechos. Los límites de la tolerancia de los misioneros con el *otro* llamado *indígena* son, sin embargo, nítidos. Se perciben sobre todo cuando hablan de la costumbre de las rogativas aún vigente en la mayoría de las reservas y de Aburto Panguilef, el hombre “que alborotó a los indígenas de norte a sur, (...) les prometió conseguir que les fuesen devueltas sus posesiones antiguas, (y) les persuadió a que siempre siguiesen sus ritos antiguos y todas las costumbres de sus antepasados” (1934: VIII).

El relato que los religiosos denominan *Origen de las rogativas de los araucanos*, referido por Domingo Segundo Wenuñamko, de la Misión de Panguipulli, parece ser una de las manifestaciones más transgresivas de la acción de los “espíritus malos” existentes aún en las reducciones visitadas por los misioneros. Su lectura tiene singular interés porque permite comprender por qué los no mapuches nos perturbamos tanto con la persistencia de un mito “simplista y superficial” entre los mapuches.

El relato de Domingo Segundo Wenuñamko divide la historia de los

mapuches en tres edades diferentes: el tiempo antiguo, en que los mapuches son gente, ricos, acomodados, libres; el tiempo de los huincas, en que aparecen todas las enfermedades y los mapuches se quedan pobres sin sus animales ni su plata, trabajan todos los días y lloran recordando sus desventuras; y el tiempo nuevo, en que los mapuches vuelven a ser gente, “a tener toda clase de animales y sembrados para vivir”. La fuerza liberadora ya no es aquí la “santa unión” de mapuches y no mapuches ilustrados creadores de una nueva Araucanía con el poder de los libros, el progreso y las leyes, sino la guerra a sangre y fuego, la violencia que permite el exterminio de todos los *huincas* de la tierra. El indio triste que siempre ruega a Dios en su miseria indica el paso de la noche a la aurora mapuche. Un extranjero anciano, con vestido andrajoso, le entrega la flauta que permite convocar a todos los indios sobrevivientes, hacer cuchillos y lanzas de luma, invadir las casas de sus dominadores, matarlos a todos y ser de nuevo *gente* en sus tierras recuperadas. La misma flauta les permite saber, asimismo, el mejor modo de rogar a Dios para ser más felices. El creador de los hombres, bondadoso y accesible a las súplicas de los mapuches liberados, acepta su modo de rogarle mediante el sacrificio de un animal, convirtiéndose desde entonces en la única forma en que todos los indígenas han de hacer sus rogativas para que Ngënechen escuche sus ruegos (1934: 16-19). Los autores de *Lecturas araucanas* recuerdan la vez que en la reducción marítima de Trawatrawa los indios no tienen tiempo para escucharlos porque se están preparando para hacer sus rogativas. Los misioneros explican su indignación, su deseo de imponerse a estos *rebeldes*, afirmando que las rogativas constituyen un “culto supersticioso” y que producen desórdenes. No sorprende este juicio negativo sobre las rogativas, compartido por el cacique principal de Trawatrawa, “bastante inteligente” para comprender que se trata de una costumbre reprobable, ni la desvalorización del movimiento liderado por Aburto Panguilef como “propaganda anticristiana y chilena”. El relato del origen de las rogativas de los araucanos permite vislumbrar que la causa de la perturbación producida por dicha costumbre entre los no mapuches no tiene su origen sólo en la intolerancia religiosa. Se trata sobre todo de la inquietud que produce el descubrimiento de las formas de resistencia mapuche, en este caso, del carácter subversivo de una rogativa que realiza, en la esfera de las producciones simbólicas, el deseo reprimido de recuperación de las tierras de los antepasados, la aspiración mapuche de volver a ser gente, de “tener toda clase de animales y sembrados para vivir”.

El estudio del folklore indígena actual, representado por la “Danza de la Conquista”, la “Tragedia de Atahualpa”, la “Danza de las plumas” y la “Danza de la Gran Conquista”, ha permitido a Nathan Wachtel, autor de *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, demostrar que el traumatismo de la Conquista se encuentra profundamente inscrito en las estructuras mentales de los indios del siglo XX, verdadera huella del pasado en el presente. Las transformaciones de los acontecimientos históricos perceptibles en el folklore, dice Wachtel, no son sólo deformaciones arbitrarias, pura fantasía, sino que obedecen a la lógica del sueño de compensación, de la ilusión de represalia, de la compensación fantasmática. Este es también el caso del relato de Wenuñamko, que narra la transfiguración de los vencidos de la República de Chile en vencedores, de los acosados en acosadores, de los pobres en ricos, de los exterminados en exterminadores, de los oprimidos en libertadores, de los despojados en poseedores de una tierra sin *huincas*. La versión al revés, invertida, de las relaciones de poder entre mapuches y no mapuches envía así a otras versiones indias de la Conquista en las cuales Cortés es derrotado por Moctezuma (“Danza de las plumas”) o Pizarro es castigado por el horrendo asesinato de Atahualpa (“Tragedia de Atahualpa”). Unos y otros textos de las tradiciones mejicana, peruana y mapuche evidencian el mismo doble fenómeno de ruptura (llegada de los españoles) y a la vez de continuidad (permanencia del traumatismo de la Conquista), la misma recuperación y reinterpretación de los hechos históricos en donde el trabajo de reconstrucción del pasado aparece como una compensación, o como una reacción al traumatismo de la Conquista (Wachtel 1976: 92)².

La persistencia en el pueblo mapuche del mito heroico como modo de recrear la memoria colectiva, como espacio de resistencia, es también notoria durante la dictadura militar chilena cuyo Decreto Ley 2.568, año 1979, establece que los indígenas no existen porque sólo hay chilenos y que con la división de las comunidades “las tierras dejarán de considerarse tierras

²El trabajo de reconstrucción del pasado en estas obras constituye, según Wachtel, una actividad reestructurante, a nivel de las mentalidades, en respuesta a una situación vivida, y revivida, como catástrofe colectiva. El traumatismo de la Conquista ejemplificaría, en definitiva, el juego de las estructuras y de la praxis, pero al nivel de lo imaginario y, en consecuencia, del acontecimiento. Este mundo imaginario constituye, a su manera, una realidad (1976: 92).



indígenas e indígenas sus dueños”. El deseo de lucha por la tierra y la libertad, que adopta entonces la forma de una resistencia contra la “cadena del fascismo” que destruye todo, “destruye la belleza, el amor / marchita la flor, la mata”, es dominante, por ejemplo, en “A Pelántaru”, “Poema a mi pueblo”, “Al combate” y “Yo recuerdo a Pablo Neruda”, poemas de Rosendo Huenumán, el mapuche que enseña a Virginia Vidal, autora del artículo “Sobre lucha y poesía del pueblo mapuche”, “la música de una lengua que es la de nuestros antepasados”. El valor ejemplar de las historias del tiempo de los guerreros arquetípicos se cifra en este caso en el retrato poético de Pelántaru, “padre nuestro”, “héroe indomable”, “defensor de (su) pueblo”, “hermano de (sus) hermanos”, “combatiente revolucionario”, “hombre fuerte y guerrero” que lucha incansablemente durante cuarenta años contra “el español sanguinario”. El hablante que así transfigura a Pelántaru ya no está solo, como el protagonista de *Quilapán*; ni forma sólo una *mancha* soñolienta, como “En la Frontera”; no decide irse de su tierra, como en “El último toqui”, ni desea crear una nueva Araucanía con el poder de los libros, el progreso y las leyes, como en “El canto a nuestra tierra”. Ha descubierto, por el contrario, que la sangre de Pelántaru es también la suya y que la fuerza de uno y otro es la fuerza que no se agota, que no muere, del pueblo mapuche y no mapuche. “Tu pueblo, tus fuerzas aún existen / tu sangre está viva, corre por mis venas / y por las venas de mis hermanos, de mis amigos / tu ejemplo, tu lucha y tu vida están presentes” (Versión en castellano, Vidal 1987: 167). No es, pues, un azar que Huenumán, el poeta que se descubre a sí mismo como pueblo (“¡Eso somos nosotros!”), cante también a Pablo Neruda, “un sembrador de esperanzas” que “quiso a las flores y amó las rosas”, “el lucero del amanecer que alumbró / el camino del acontecer” (Versión en castellano, Vidal 1987: 177-178). El autor de *España en el corazón*, *Canto General*, *El pastor perdido (Las uvas y el viento)* o *El fugitivo* exalta el mismo pueblo cantado por el autor de “Pelántaru”, “Al combate”, o “Canto a mi pueblo”. Uno y otro escritor, el mapuche y el no mapuche, protagonizan en este sentido un cruce de fronteras semejante y a la vez diferente, por ejemplo, el pasaje ilustrado por el autor y el traductor de *Canciones de Arauco*. Semejante, porque uno de los puentes que posibilita el cruce es la fascinación por el mito araucano. Diferente, porque el poder de los libros, del progreso, de las leyes, exaltado en “El canto a nuestra tierra”, se convierte en la pareja Huenumán-Neruda en el poder del pueblo “oprimido, maltratado, humillado”, mapuche y no mapuche, para disolver, mediante su lucha, “el crimen,

la justicia y la opresión". El gran mito del pueblo que parece estar muerto, que muere pero renace, presente por igual en *España en el corazón*, *El pueblo se llama Juan* y *El fugitivo de Canto general*, *El pastor perdido de Las uvas y el viento*, "Poema a mi pueblo" y "A Pelántaru", es aquí la máquina generadora del pasaje étnico que une a Huenumán con Neruda. El mito araucano estructurante de "La tierra combatiente", "La guerra patria", "Lautaro", "Lautaro contra el centauro", "El corazón de Pedro de Valdivia", "A Pelántaru" o "Se unen la tierra y el hombre" no entra en con tradición en este sentido con el mito matriz del pueblo que no puede ser muerto. Los textos señalados evidencian, por el contrario, que el mito araucario no es más que una de las variantes épicas del mito del pueblo que se llama Juan. No otro es el significado, en efecto, del grupo poético formado por "El empalado", "La dilatada guerra", "A Pelántaru" y "Al combate", serie en que Neruda y Huenumán escriben las muertes ("Arauco replegó su ataque verde") y sucesivas resurrecciones del pueblo mapuche ("caía... hacia los que iban a nacer").

Es significativo, asimismo, que Aucán Huilcamán, *werkén* del Aukin Wall Mapu Ngulam (Consejo de todas las Tierras), declare ya en la etapa llamada de transición a la democracia su admiración por Lautaro, Pelantaro y Quilapán, tres de las figuras arquetípicas en la historia secular de la resistencia mapuche.

Las razones que explican la fascinación por Pelantaro permiten advertir una vez más por qué los ciudadanos del país en que no hay indios se escandalizan, se perturban, cuando los hombres que no existen reivindican su "inalienable pero denegado por años, lustros, centurias" derecho a ser escuchados, cuando dicen que prefieren hablar el perfecto mapudungun, que la "pacificación de la Araucanía" fue una invasión y que no creen en el Estado nacional porque es el mismo Estado que autorizó la usurpación del territorio mapuche. El *werkén* con nombre que significa "guerrero" admira a Pelantaro, el mismo "padre nuestro" paridor de la luz del poema de Huenumán, porque "mantuvo el concepto de pueblo y de territorio, del Wall Mapu. Sus acciones en defensa de esta tierra fueron tan efectivas que expulsó a los españoles hasta el otro lado del Bío Bío y los obligó a realizar el parlamento de Quillín, en 1641, donde hubo un reconocimiento formal de la nación mapuche, transformándose en el único pueblo que la corona española reconoció en toda América" (Villarreal 1992: 6). La fuerza del movimiento que reivindica como territorio histórico mapuche el territorio

chileno ubicado al sur del Bío Bío, que recuerda “los 500 años de opresión”, declarando los años 1992 y 1993 como tiempo del ejercicio del Derecho Mapuche, en que se contempla el derecho a la tierra, extrae así su legitimidad precisamente de los “recuerdos presentes” de la serie de historias heroicas que forman la epopeya mapuche, del mito épico que transfigura a Lautaro en el héroe que muere resistiendo, a Pelantaro en el gran guerrero paridor de luz que *expulsa y obliga* a los españoles a reconocer formalmente la existencia de la nación mapuche, a Quilapán en el héroe que no quiso parlamentar con Cornelio Saavedra para no ser cómplice de la invasión de la Araucanía.

La finalidad de las narraciones que Lyotard ha llamado metarrelatos es legitimar, igual que el mito, las instituciones y las prácticas sociales y políticas, las éticas, las maneras de pensar. La narración del tiempo de los héroes en el interior del pueblo mapuche tiene en un sentido el carácter de *antirrelato* que contribuye en nuestro tiempo a la decadencia, al desprestigio, de los metarrelatos que legitiman la expansión de la “santa cultura occidental” por todo el planeta. No otro es, en efecto, el significado del relato de Aucán Huilcamán que llama exterminio, opresión, invasión, despojo, a lo que los misioneros, *pacificadores*, comerciantes, terratenientes, historiadores y políticos chilenos han llamado ley universal del avance de las conquistas del progreso y de la unificación nacional (Lara 1888: 14), ofrenda para la patria, beneficio de la civilización, propagación del evangelio o heroico sacrificio. Las historias de los héroes que mueren luchando por la tierra (Lautaro), que obligan a los usurpadores a reconocer la autonomía de la nación mapuche (Pelantaro) o que mueren cumpliendo el juramento de no pactar jamás la paz con el gobierno chileno (Quilapán), también cumplen, sin embargo, con la función inversa de legitimar o justificar el proyecto histórico del pueblo mapuche consistente en la conquista de la autonomía y la autodeterminación, en la recuperación de una superficie de la tierra que haga posible reconstituir su tejido social como pueblo, porque todo pueblo que no quiere desaparecer requiere de un territorio. El mito araucano inaugurado por Ercilla y reelaborado por los mismos hombres de la tierra adquiere aquí un significado absolutamente perturbador dentro de las relaciones de poder predominantes en la sociedad chilena. Es sobre todo un *recuerdo presente*, un *recuerdo del futuro* que dicta a los mapuches lo que deben decir (“¿por qué en 1881 no respetaron el estado de Derecho mapuche?”, “¿por qué no respetaron el ordenamiento que tenía nuestra sociedad mapuche?”) y simultáneamente lo que deben hacer (“somos promotores de la recuperación de tierras con miras

a constituir un territorio”). Los mapuches, dice Huilcamán, no quieren la confrontación entre la sociedad mapuche y la sociedad chilena sino la creación de estructuras políticas, económicas y administrativas que permitan y garanticen el *equilibrio* de ambas sociedades, el ejercicio de un *poder compartido* por las dos culturas complementadas recíprocamente. Las voces inquietantes, perturbadoras, de los héroes mapuches parecen resonar de nuevo en las palabras del *werkén* que ejerce su derecho a hablar para pedirnos el “gesto político y cultural de conciencia” capaz de impedir que un pueblo oprimido ejerza su derecho legítimo a la rebelión.

La recuperación del territorio debe ir acompañada con un reordenamiento político, económico y administrativo en esa región. Y esto es algo que pasa también por la conciencia moral de ambos pueblos. El pueblo chileno sigue cometiendo un delito si nos sigue negando, y sigue cometiendo un pecado desde el punto de vista religioso, si continúa negando nuestra cultura. Pero nosotros tampoco podemos desconocer la existencia de ambos pueblos, pues ambas culturas existen. El problema es que una ha impuesto a la otra su propio ordenamiento constitucional y jurídico, lo que es un traje inadecuado para nuestra cultura. Aquí se requiere de un gesto político y cultural de conciencia que deben dar los pueblos chileno y mapuche para llegar a entendimientos que eviten las confrontaciones. Porque si un pueblo sigue oprimido, tiene derecho a rebelarse contra quien sea. Y a nosotros no nos gustaría llegar a eso (Huilcamán, Villarroel 1992: 7).

La poesía parece mostrar una vez más que imaginar un tiempo en que la *complementación recíproca* de pueblos diferentes haga imposible la “ruin imaginación” o “deseo maldito” de rebelión no es pura quimera, sólo fantástica ilusión. La relación no aberrante entre mapuches y no mapuches, ya ilustrada por las parejas Lillo-Manquilef y Huenumán-Neruda, está representada en este caso por Leonel Lienlaf, el poeta mapuche que escribe en mapudungún, pero también en castellano, y Raúl Zurita, el poeta no mapuche que prologa su bello libro *Se ha despertado el ave de mi corazón*, publicado por la Editorial Universitaria en 1989. El libro mismo es aquí una (pre) figura del encuentro, del cruce recíproco de fronteras que puede impedir el lento aniquilamiento de un pueblo que, de llegar a concluir como

ha sucedido con los onas, alacalufes y kunzas, significaría también nuestro final. Perder al pueblo mapuche, dice Zurita, significa perdernos. Este descubrimiento es clave de cruces no sólo porque permite al autor de *Purgatorio* comprender que “el hombre de la tierra, el mapuche, es así una parte nuestra que va más allá del proceso de mestizaje y de las hibridaciones históricas porque su pertenencia toca la pertenencia de cualquier ser vivo bajo este cielo”, sino también porque parece librarlo de lo que pareciera nuestra condena a ver siempre al *otro* en los mapuches, a avergonzarnos de la “parte oscura” de nuestro cuerpo.

Es la consistencia de esta vida la que se juega. Un territorio concreto de nuestro país es el escenario de esta confrontación: la Región de la Araucanía. El hombre mapuche, urgido al trabajo en la ciudad, al minifundio o al más oprobioso de los inquilinajes, su vuelta al terruño o a la ruka es un acto diario de extrema violencia. No se puede saltar de un mundo al otro sin perder una cuota de vida en ello. De todas las formas de aniquilación es ésta probablemente la más cruel. No sólo se hace del hombre de la tierra un extranjero en el suelo de sus antepasados, sino que al hacerlo no se le ha permitido tampoco el usufructo de su extranjería. Arrasados en general de su lengua, de su tierra y de sus propios rasgos, se le pide además que sobreviva con lo poco y nada que se le da a cambio y luego, al ver su quiebre, se le juzga y se le condena. Primero se les reprochó no hablar bien el castellano y empecinarse en su idioma natal. Ahora se escucha a menudo la condena contraria: el estar perdiendo su lengua. Todas estas violencias -ejercidas en nombre del mismo mundo que en 170 años de república jamás ha creado una sola política realista e igualitaria de integración- recaen finalmente sobre todos. La diferencia que negamos, el idioma que no entendemos, el rito que transformamos en folklore o pintoresquismos, los rasgos que nos negamos a reconocer, son no obstante nuestros. Al perderlos, nos perdemos.

Así vamos apagando también las dimensiones más vastas del aire que nos acompaña, del cielo, de las mareas. Sobre las ciudades, hoy convertidas en megalópolis o muy cerca de serlo, se deposita diariamente el sedimento de esta ceguera. Algún día lo lamentaremos. Tal vez para entonces ya no haya nada que hacer porque los hombres de la tierra hablarán una lengua única, con un solo sonido, porque ya

nada puede decir el pájaro tue tué, el chucao, la diuca, el pájaro wüdko, y sólo ha quedado el triste cloquear de las ponedoras en las inmensas fábricas (Zurita, Lienlaf 1989: 16-17).

La admiración por la obra de Huidobro, Parra, Donoso, Arguedas, y Neruda, el poeta que alcanzó a mirar las culturas aborígenes “un poco de la puerta para adentro”, no sólo desde el patio trasero, como él mismo lo señalara; el reconocimiento de la necesidad de incorporar “muchas cosas” de la cultura *huinca* a la cultura mapuche (“No podemos decir no, no me sirve de nada... El caballo no era nuestro, pero Lautaro lo incorporó porque servía”) y la afirmación de que ya no siente el odio que sintió cuando los abuelos, “sabios de la casa, le narraron los horrores de la Pacificación de la Araucanía”, son las huellas más evidentes del viaje a lo *otro* en sentido inverso al de Zurita que permite a Lienlaf cruzar la frontera del rencor que también parece condenar a los mapuches a percibir a los *huincas* sólo como pura negatividad. Manquilef ha llamado santa unión a la relación no aberrante entre mapuches y no mapuches. Huenumán, unidad de todo el pueblo. Huilcamán, complementación recíproca. El hombre de la tierra que declara no sentir ya odio la llama encuentro, nueva relación fundada en el respeto por la diferencia (“Hay que dejar bien en claro de una vez por todas que el pueblo chileno es un pueblo y el pueblo mapuche es otro pueblo”), en el reconocimiento de la tragedia mapuche sistemáticamente negada por una sociedad que no soporta la existencia de gente distinta (“¡Acabad con ellos!”)³.

³“Durante ciento cincuenta años de república, dice Lienlaf, no ha habido jamás respeto al pueblo mapuche como cultura ni menos como individuos. Hemos tenido muertos, desaparecidos, torturados y eso no se reconoce” (Lienlaf, Zerán 1990: 5). José Bengoa, autor de *Historia del pueblo mapuche*, señala con lucidez la eficiente ideología que ha permitido a los chilenos negar, por ejemplo, las matanzas de indios durante la ocupación de la Araucanía. “La matanza de indios que implicó el avance del ejército chileno más allá del Bío Bío, se enfrentaba al mito de origen de nuestra nacionalidad. Era como asesinar al ancestro. La sangre araucana, origen de nuestro carácter libertario, era derramada por los hijos de esos Caupolicanes. La ideología fue simple y eficiente: negó la existencia del hecho. “La ocupación de la Araucanía se hizo sin costo de vidas humanas”; “el alcohol había degenerado a esa valiente raza y ya no eran ni la sombra de los de antes”; “se trataba de un pequeño grupo de salvajes (...)”. “Pasado glorioso y presente silenciado, ha sido la característica del tratamiento contemporáneo de la cuestión indígena, originado en el mismo momento en que se produce la Independencia de Chile” (1985: 149).

El libro formado por *El ave de tu corazón* del poeta chileno y *Se ha despertado el ave de mi corazón* no es sólo la inscripción en la letra de las huellas de un cruce recíproco de fronteras étnicas. El texto mismo de Lienlaf poetiza otro viaje, no ya hacia el *otro*, sino el viaje del poeta por la historia de su pueblo. La madre es aquí la clave por excelencia del pasaje de lo uno a lo otro, la verdadera máquina del tiempo que permite el descenso a los orígenes del trauma. El camino hecho “sufriendo, riendo” por el tronco formado por miles de caras que salen del rostro materno termina, en efecto, con la visión gorgónica de la cruz que corta la cabeza del hablante y de la espada que lo bendice antes de su muerte (“Pasos sobre tu rostro”). Los “recuerdos (que son) presentes” de la catástrofe histórica así conocida adoptan forma literalmente material en el texto “Le sacaron la piel”, escenificación de la crueldad del winka vencedor que amarra la cabeza del valiente cacique a la cintura del hablante poético. La cabeza parece que ya va a hablar pero continúa en silencio mientras los sobrevivientes riegan la tierra con su sangre. El verso final cifra de modo sobrecogedor la huella del trauma inscrita profundamente en la poesía de Lienlaf (“Escuchen hablar a mis lágrimas”), bello eco en este sentido del llanto de los aztecas (“El llanto se extiende... llorad, amigos míos”), mayas y quechuas (“con el martirio de la separación infinita el corazón se rompe”) por la muerte de su mundo (“Han enseñado el miedo y han venido a mancillar las flores”).



La serie poética formada por “Le sacaron la piel” y “Pasos sobre tu rostro” se completa con un poema clave para leer *Se ha despertado el ave de mi corazón* como libro que poetiza el viaje del poeta por los fuegos de la historia. Lienlaf poetiza la lectura de la tragedia colectiva escrita en el rostro de la madre, también las lágrimas por la visión de la catástrofe, pero su descenso a la historia concluye realmente con el descubrimiento de que el espíritu del héroe mapuche por excelencia camina cerca de su corazón “mirando/ escuchando / llamánd(olo) todas las mañanas”. El poema “El espíritu de Lautaro” cifra, en efecto, el encuentro del poeta con las figuras heroicas arquetípicas de la historia mapuche. Las siluetas trágicas de “Le sacaron la piel” y “Pasos sobre tu rostro” no dicen nada o sólo parece que ya van a hablar. Sólo habla Lautaro, nombrado ya por el ruido de un galope en el poema del hombre con la cabeza amarrada a su cintura, para llamar a su gente, a sus guerreros, al poeta, a luchar con el espíritu y el canto. La reelaboración del llamado *mito araucano* es intensa. El guerrero que los textos no mapuches de los siglos XVI y XVII llaman “mal indio”, “famosísimo indio traidor”, indio poseído por un “espíritu extraordinariamente pernicioso” (Mariño de Lobera-Escobar) o ejemplo de amor patrio cuya alma, sin embargo, “(baja) furiosa a la infernal morada” (Ercilla), se transfigura aquí en máxima positividad cuyo lugar no es ya el infierno en que lo coloca el mismo fundador del mito épico, sino la vertiente y la montaña, el corazón de su gente y el corazón del poeta. También aquí el mito de Lautaro reelaborado por Lienlaf tiene la función legítimamente señalada por Lyotard. Es un “recuerdo presente” que señala al pueblo mapuche lo que debe decir y a la vez hacer:

EL ESPÍRITU DE LAUTARO

Anda cerca de la vertiente
bebiendo el agua fresca
y grita en las montañas
llamando a sus guerreros.

El espíritu de Lautaro
camina cerca de mi corazón
mirando
escuchando
llamándome todas las mañanas.

Lautaro viene a buscarme,
a buscar a su gente
para luchar con el espíritu
y el canto

Tu espíritu Lautaro
anda de pie
sobre esta tierra

(Lienlaf 1989: 41).

Es posible afirmar, en síntesis, que el *mito araucano* (resistencia permanente) distorsiona la realidad de un mundo fronterizo complejo donde lo distintivo es la existencia de toda clase de contactos; que hace olvidar otras desapariciones de pueblos enteros (alacalufes, onas, yaganes); que los indios ultrajados del presente, verdaderos fantasmas del alba⁴ o desterrados en sus reducciones, en nada recuerdan a los héroes sublimes de la epopeya; o que la cursilería de blanquearnos a toda costa nos ha llevado a borrar las escrituras que nos dieron nacimiento. Estas constataciones no justifican, sin embargo, declarar sin más que este mito es simplista y superficial, llamar anticuadas a las obras por él regidas o lamentarse porque nadie renuncia fácilmente a nociones tan inveteradas. Más importante parece ser reflexionar por qué este mito no se agota en el país que se niega a reconocer la parte oscura de su cuerpo. Tal vez advertiremos entonces que el mito épico persiste porque aún no han cambiado las relaciones aberrantes entre mapuches y no mapuches.

⁴En Santiago trabaja gran cantidad de mapuches como obreros panificadores. Su jornada de trabajo comienza a medianoche y concluye al amanecer. El hecho es más que simbólico. Sombra nocturna, fantasma del alba, éste es el destino actual del pueblo mapuche, marginado implacablemente de la vigilia del ciudadano chileno” (Concha 1969: 33).

⁵Neruda (1978: 273-275) y Bengoa (1986: 135-183) han hecho observaciones fundamentales para el estudio de la historia del mito araucano en la sociedad chilena, particularmente sobre su importancia en la constitución de la nacionalidad chilena, la visión traumática de espectáculos de la alianza de “la mayor parte de la Araucanía” con los realistas, el desarrollo del mito inverso que transforma en héroes a los soldados chilenos que matan a los “antiguos héroes” y el frenético racismo que nos ha llevado a disminuir hasta apagarlo “el fulgor diamantino de la Epopeya”. No conocemos, en cambio, ninguna reflexión sobre el mito épico en el interior mismo del pueblo mapuche.

Más serio parece ser escuchar las voces de los poetas chilenos que han descubierto en el pasado heroico de la "región gloriosa" las claves para defender al pueblo tan injustamente despojado y enjuiciado. Tal vez la historia de los héroes que mueren cayendo "hacia los que (van) a nacer" ("El empalado") nos enseñe la dignidad del pueblo que parece muerto. Más valor tiene, por último, escuchar las voces de Manquilef, Huenumám, Huilcamán o Lienlaf reclamando su "inalienable pero denegado por años, lustros, centurias" derecho a la palabra⁵. Tal vez con ellos descubriremos que Caupolicán, Lautaro, Galvarino, Pelantaro o Quilapán no están en el infierno ni en el bestiario donde han sido confinados por españoles y chilenos, sino que caminan cerca del corazón de su pueblo llamándolo a resistir la desestructuración total con el *espíritu* y el *canto*.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ALEGRIA, FERNANDO. 1986. *Lautaro, joven libertador de Arauco*. Santiago de Chile, Empresa Editora Zig-Zag. 22ª edición.
- ARIAS DE SAAVEDRA, DIEGO. 1984. *Purén indómito*. Santiago de Chile, Editorial La Noria, Biblioteca Antigua Chilena, Seminario de Filología Hispánica. Prólogo y edición crítica de Mario Ferrecchio. Estudio Preliminar de Mario Rodríguez.
- AUGUSTA, FRAY FÉLIX DE (con la colaboración de Fray Sigifredo de Fraunhäusl. 1934. *Lecturas Araucanas. Auto-retrato del Araucano, Vetera et Nova*. Padre Las Casas, Imprenta y Editorial "San Francisco" (Segunda edición aumentada y corregida).
- ERCILLA, ALONSO DE. 1962. *La Araucana*. Barcelona, Editorial Iberia.
- GÓNGORA MARMOLEJO, ALONSO DE. 1960. *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año de 1575...* En *Crónicas del Reino de Chile*. Edición y Estudio Preliminar de Francisco Esteve Barba. Madrid, Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles.
- LARA, HORACIO. 1888-1889. *Crónica de la Araucanía (Leyenda heroica de tres siglos)*. 2 Tomos. Santiago de Chile, Imprenta de "El Progreso".
- LIENLAF, LEONEL. 1989. *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- LILLO, SAMUEL A. 1940. *Canciones de Arauco*. Santiago de Chile, Editorial Nascimento, 5ª edición.
- LILLO, SAMUEL A. 1947. *Espejo del pasado. Memorias Literarias*. Santiago de Chile, Editorial Nascimento.
- LILLO, BALDOMERO, 1968. "Quilapán". En *Sub Sole, Obras Completas*, Santiago de Chile, Editorial Nascimento.
- LIPSCHUTZ, ALEJANDRO. 1967. *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello. 2ª edición.
- MARIÑO DE LOVERA, Pedro-Bartolomé Escobar. 1960. *Crónica del Reino de Chile*. En *Crónicas del Reino de Chile*. Edición y Estudio Preliminar de Esteve Barba. Madrid, Biblioteca de

Autores Españoles, Tomo CXXXI, Ediciones Atlas.

NERUDA, PABLO. 1967. *Canto General*. En *Obras Completas*, Tomo I, Buenos Aires, Editorial Losada. Tercera edición aumentada, pp. 319-724.

PALACIOS, NICOLÁS. 1986. *Raza chilena*. Santiago de Chile, Antiyal Editorial.

VARIOS. 1982. *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Católica de Chile (Incluye artículos de Sergio Villalobos, Carlos Aldunate, Horacio Zapater, Luz María Méndez y Carlos Bascuñán).

VARIOS. 1985. *Araucanía. Temas de historia fronteriza*. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera (Incluye artículos de Sergio Villalobos, Holdenis Casanova, Horacio Zapater, Luis Alberto Carreño Palma y Jorge Pinto Rodríguez).

VIDAL, VIRGINIA. 1987. "Sobre lucha y poesía del pueblo mapuche". En *Araucaria de Chile*, Núm. 37, 1987, pp. 158-181.

VILLARROEL, PABLO. "Aucán Huilcamán, *werkén* del Consejo de Todas las Tierras, analiza el futuro de su pueblo. El año en que flameará la bandera mapuche". En *La Epoca*, segundo cuerpo, domingo 16 de febrero de 1992, pp. 6-7.

WACHTEL, NATHAN. 1976. *Los vencidos. Los indios de Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid, Alianza Editorial (Primera edición en francés, 1971).

ZURITA, RAÚL. 1989. "El ave de tu corazón". Prólogo del libro *Se ha despertado el ave de mi corazón*, de Leonel Lienlaf (Santiago de Chile, Editorial Universitaria), pp. 13-23.

ADDENDA

BENGOA, JOSÉ. 1985. *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*. Santiago de Chile, Ediciones Sur, Colección Estudios Históricos.

CONCHA, JAIME, 1969. "El otro nuevo mundo". Varios, *Homenaje a Ercilla*, Concepción, Universidad de Concepción, pp. 31-82.

NERUDA, PABLO. 1978. "Nosotros, los indios". En *Para nacer he nacido*, Barcelona, Editorial Seix Barral, pp. 272-274.

OVALLE, ALONSO DE. 1969. *Histórica Relación del Reyno de Chile*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, Instituto de Literatura Hispánica.

ILUSTRACIONES: Las reproducciones de las págs. 70, 80 y 93 aparecen en la obra *Yerpun. El libro sagrado de la tierra del sur*, de Ziley Mora Penroz. Las de las páginas 74 y 86 aparecen en el *Atlas de la historia física y política de Chile*, de Claudio Gay.