

NO SÓLO MULTICULTURALIDAD:
DESDE EL FOGÓN DE UNA CASA DE PUTAS WILLICHE DE GRACIELA
HUINAO¹

NOT ONLY MULTICURALISM:
DESDE EL FOGÓN DE UNA CASA DE PUTAS WILLICHE *BY GRACIELA*
HUINAO

Eduardo Barraza
Universidad de Los Lagos
e.barraza.j@hotmail.com

RESUMEN

En esta narración, Graciela Huinao propone una réplica a una categoría como “ciudadanía multicultural” con la cual se han abordado las relaciones interculturales en Chile. El *locus* de enunciación del relato no se recluye exclusivamente en la figura de un narrador ficticio, sino que apela constantemente a su condición de voz autorial en resistencia, voz histórica y étnicamente situada pero, según la autora, “exiliada en su propia tierra”, para así hablar con propiedad a los sujetos de una presumida ciudad letrada. Mediante esta estrategia, esta voz narrativa polemiza con los discursos que los huincas han proferido respecto a una presunta “ciudad iletrada”, cuya frontera demarca el río Rahue (Osorno). Por lo mismo –según se analiza en este artículo– se trata de un texto que ya desde el título, y desde una periferia cultural, polemiza con las diversas nociones academicistas relativas a la transculturalidad y pone al descubierto a la interculturalidad en tanto “conflictividad” conforme a su condición híbrida precaria e inarmónica.

PALABRAS CLAVE: Narrativa mapuche, multiculturalidad, etnicidad, identidades.

¹ Artículo derivado del Proyecto DI 10/2016 que patrocina la Universidad de Los Lagos.

ABSTRACT

In this narrative proposal, Graciela Huinao proposes a reply to a category as “multicultural citizenship” through which intercultural relations in Chile have been addressed. The *locus* of enunciation of the story is not held only by the figure of a fictitious narrator but this constantly appeals to its condition as an authorial voice in resistance, a historical and ethnically located voice but, according to Huinao, “exiled in his own land”, so as to speak property to the subjects of a presumed literacy city. Through this strategy, this narrative voice argues against with the speeches that the huinca have proffered on an alleged “illiterate city”, whose border mark is the Río Rahue (Osorno). Therefore –as discussed in this article– it is a text that already from the title, and from a cultural periphery, debates with the various academic notions relating to transculturalism and exposed to interculturalism as “conflict”, according to its precarious and inharmonic hybrid condition.

KEY WORDS: *Mapuche narrative, transculturalism, ethnicity, identities.*

ANTECEDENTES

Desde el fogón de una casa de putas williche representa una continuidad discursiva iniciada por Graciela Huinao con “La Loika” (1987-1989) un poema que ahora incluye en la “Presentación” de esta propuesta narrativa (11-12). Se trata de un texto que no se reduce a una cuestión inaugural de datación ni de registro bibliográfico de la autora sino de un poema que contra-escribe una narración tradicional en la cual Graciela Huinao propone otra perspectiva “didáctica” no reducida a una mirada ecológica, sino que está situada decididamente en el marco de un polémico discurso cultural. En el poema, el hablante dialoga con la loika y le plantea una serie de preguntas respecto a por qué canta si ella ha perdido su hábitat originario (los frutos del bosque, los árboles donde anidaba, la tierra enajenada), de modo tal que aparece como un ave “exiliada en su propia tierra”. La respuesta que obtiene es que en lugar de llorar por la pérdida de lo que un día fue suyo, canta para que no todo desaparezca de la memoria. De manera preliminar, se trata del *leit motiv* del extrañamiento que Graciela Huinao hará extensivo a *Wallinto* (2001). Este poemario se inaugura de manera decididamente programática con un texto al modo de un “contra-salmo”, vale decir, no de un canto de alabanza o de gracias, sino de una lamentación que tiene un origen histórico en el descubrimiento de América (1492), fecha desde la cual se origina una “prolongada noche/ del exterminio” (15): Salmo 1492/ “Nunca fuimos /el pueblo señalado/pero nos matan/en señal de la cruz” (13)².

² En “Hacia una estética de la liberación de cara al siglo XXI”, conferencia dictada en Santiago (Universidad de Chile, agosto 24 de 2017), Enrique Dussel refiere un acto similar:

El salmo en referencia enfatiza un corte histórico-cultural irreversible que Mignolo califica como una radical subalternidad o “una herida colonial”. Identificado en plural (fuimos, nos, matan) el hablante declara su pertenencia a un pueblo no “elegido” por el Dios cristiano, por lo cual (ellos, los otros) los predilectos se sienten autorizados a exterminarlos. En términos de Fornet-Betancourt, el *locus* de un hablante como este está situado en “su tradición de origen como punto de apoyo (histórico-antropológico, que no ontológico) para su propia identidad personal” (54), lo cual se expresa como un “constante discernimiento en el interior mismo del universo cultural” (54) con el cual este sujeto se identifica. Tal “discernimiento” implica que

La cultura de origen no es para una persona su destino inexorable sino su situación histórica original; situación que indudablemente la define como persona perteneciente a un mundo con sus propios códigos sociales, políticos, religiosos, axiológicos, etc.; y que constituyen para ella la “herencia” desde y con la que empieza a ser. La cultura de origen, como situación histórica original, no es, con todo, si no [...], un punto de apoyo para la persona (54).

Se trata de una “herencia que la sitúa en una visión específica de sí misma, de sus relaciones con los otros y con el mundo, pero es la que determina, en última instancia, el curso de... un conflicto de tradiciones e interpretaciones en el seno de una misma matriz cultural” (54). Tal discernimiento se constituye en “un principio que convence y que, por convencer, mueve a la acción y con ella a la reversión liberadora de la historia”, dice Fornet- Betancourt (54).

Wallinto ofrece también otras claves que conducen a *Desde el fogón de una casa de putas williche* como es el paso de la prosa a la poesía: el texto de la solapa trae una reseña que se convertirá en el poema “Visión gitana” de la “versión” trilingüe (11), en tanto que parte de los versos de “Cantos de José Loi” preludian el título de la novela: “La primera escuela de mi raza/ es el fogón/ en medio de la ruka/ donde arde/ la historia de mi pueblo” (41). Para Graciela Huinao, *Wallinto* es su originario “país de la infancia” (19, 41) donde oyó relatos de la historia reciente de su pueblo narrados en una lengua que sólo ella entiende (29), relatos que guardan la memoria de “un invasor que mató a quemarropa a su pueblo” (31), memoria personal que se expandirá y se hará colectiva en *Desde el fogón de una casa de putas williche*.

durante la conquista, un indígena –a quien se le ha enseñado a pintar– presenta a los misioneros un cuadro en el cual aparece un indio en la cruz, rodeado por soldados españoles montados a caballo y protegidos por sus corazas.

UNA IDENTIDAD HISTÓRICA Y ÉTNICAMENTE SITUADA.

Narrativamente, el *locus* de enunciación textual de *Desde el fogón de una casa de putas williche* se sitúa a orillas del río Rahue en instantes cuando –luego de la llamada Pacificación de la Araucanía- al lado oriental del río emerge la población urbana y la cultura huinca de Osorno, suceso que se pronuncia mediante una voz propia no cruzada estrictamente por formaciones academicistas ni hibridaciones transculturales. Desde la orilla poniente, el narrador textual enuncia el “manifiesto” de un sujeto que apela constantemente a una identidad primera, lo cual traduce una mirada y una condición de voz autorial en resistencia que se enuncia en defensa de la cultura propia (Guerra). Se trata de una identidad histórica y étnicamente situada no mimetizada ni en la voz ni en la mirada “huinca” de modo tal que así puede hablar con propiedad a esos otros sujetos de una presumida ciudad letrada (Rama).

Mediante un epígrafe –procedente de una resolución del Fondo Indígena (2003)– G. Huinao pone al descubierto el histórico debate público/político de la “ciudadanía multicultural” en Chile, enfatizando su condición híbrida, precaria, inarmónica y asimétrica tal como se presenta en la actualidad:

El goce de los indígenas a los beneficios contemplados en los derechos generales de la ciudadanía multicultural, sin discriminación y en condiciones que permitan el libre ejercicio y disfrute de ellos, a efectos de revertir las situaciones históricas de exclusión, buscando alcanzar en los próximos años niveles satisfactorios de desarrollo con identidad (7).

El epígrafe en referencia remite –por contraste– a las eufóricas estipulaciones fundacionales de un Bando de 1819 (marzo 4) dictado por Bernardo O’Higgins que otorgaba a los mapuches la calidad de “ciudadanos chilenos”, partícipes de los derechos propios de una “cultura liberal”: no discriminación ni exclusión sino libertad e igualdad para comerciar, estudiar, elección de carreras liberales y artísticas, contraer matrimonio, acceso a los cargos públicos y representación política, derecho a defensa, exención de impuestos. Se trata de beneficios que –transcurridos casi dos siglos– no se advierten en beneficio del mundo mapuche-huilliche, de modo tal que un decreto como este aparece reducido a su calidad de documento propio de archivos históricos³. Frente a la multiculturalidad, el Bando de O’Higgins anula la percepción del otro en tanto diversa “cultura de origen”, por cuanto la cuestión de la otredad –más que una mismidad o un reflejo de la propia imagen en un espejo– supone entrar en contacto

³ Con posterioridad, el 13 de marzo de 1819, Bernardo O’Higgins envía una carta pública a los “araucanos, cunchos, huilliches y a todas las tribus indígenas australes” en la cual ratifica los conceptos del bando en referencia. (Cfr. Educar Chile y Mapuexpres).

con “un grupo social concreto al que no pertenecemos” de manera que la otredad concierne a “todo lo que no es uno mismo” (Todorov 13). En el bando en referencia, los “goces” y “beneficios” se conceden en favor de una pretendida igualdad y supresión de la subalternidad y, en tanto, el otro ignore, renuncie o anule su “herencia cultural”. Puesto en la perspectiva de Fernando Ortiz (1940), el dictamen no trata de una simple aculturación en términos de transculturación normada, al modo de un “proceso transitivo de una cultura a otra”– conducente a la adquisición de una cultura ajena (incorporarse, contagiarse, impregnarse, ceder)–, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o el desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial des-culturación y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neo-culturación” (Ortiz cit. Rama 32-33).

Como diría Dussel, en legalidades y juicios fundadores de la República Decimonónica, como los citados, se advierte un “optimismo superficial” en términos de una pretendida “facilidad” con la que se expone la posibilidad de la inclusión, comunicación o del diálogo multicultural, suponiendo ingenuamente (o cínicamente) una simetría inexistente” entre las diversas culturas implicadas (11). Y el epígrafe lo expone suficientemente. Se norma pero no se cumple ni se reconocen los derechos propios de la “ciudadanía multicultural”. De ahí, que conforme al Fondo Indígena, Graciela Huinao proclame que –a la fecha– los indígenas no disfrutaban ni gozaban sin discriminación de “los beneficios contemplados en los derechos generales de la ciudadanía multicultural”, y enfatiza que se deben “revertir las situaciones históricas de exclusión, buscando alcanzar [...] niveles satisfactorios de desarrollo con identidad” (7).

Conforme a la reseña anterior, hablar de multiculturalidad exige poner de relieve la dinámica y los diversos procesos mediante los cuales una cultura de origen –que lleva consigo los códigos propios de una “situación histórica original”– entra en contacto, interacción, más bien fricción, con una cultura diferente de manera tal que no sea anulada la herencia cultural originaria. Por lo pronto, según anticipara Fernando Ortiz, no se trata de un contacto entre culturas simétricas ni en equilibrio.

Como enfatiza Dussel, las reflexiones sobre multiculturalidad implican plantearse las posibilidades de establecer diálogos simétricos entre culturas con tradiciones, desarrollos, códigos, historias, estatus, economías, lengua y literatura diferentes (11). Vale decir, la matriz semántica de la instancia multicultural no implica, necesariamente, una simple pluralidad, multiplicación, ni más de lo mismo (como en la “multiplicación” de los panes y de los peces). Menos, una estricta cuestión gramatical de número: de poner en plural la condición singular sino más bien, de una poli-culturalidad, vale decir, la instalación de una conflictividad que genera la “diversidad intercultural” (García

Canclini 103; 110) no de la mismidad dentro de una frontera cultural⁴. La diversidad intercultural trata de una inter-seccionalidad de “culturas que inevitablemente se enfrentan... en todos los niveles de la vida cotidiana, de la comunicación, la educación, la investigación, las políticas de expansión o de resistencia cultural o hasta militar... ninguna cultura (exógena) tiene asegurada de antemano la sobrevivencia” dice Dussel (12). Tampoco se trata de constituir un consenso cultural “altruista” (Dussel 14) que oculte la subalternidad de una cultura frente a la hegemonía de otra. Por excepción, los procesos de “nacionalización de extranjeros” y los de inmigración y colonización europea –como los ocurridos en Chile a mediados del siglo XIX– asumen la alteridad, la mimetización, la asimilación en el otro –en “el país adoptivo”– según se aprecia en el mítico lema de los colonos alemanes, cuyo contra-texto lo constituyen veintitrés peticiones, más bien demandas, respecto a conservar la cultura de origen, formuladas al agente colonizador, Vicente Pérez Rosales

Seremos chilenos honrados y laboriosos como el que más lo fuere. Unidos a la fila de nuestros nuevos compatriotas, defenderemos nuestro país adoptivo contra toda agresión extranjera con la decisión y la firmeza del hombre que defiende a su patria, a su familia y a sus intereses. Nunca tendrá el país que nos adopta por hijos, motivos de arrepentirse de su proceder ilustrado, humano y generoso (Diario *El Araucano*, 3 de diciembre de 1850).

Pero, en el caso de la “situación histórica original” de la cultura mapuche en Chile, no se trata de un proceso de adopción del otro mediante dictámenes como el de O’Higgins ni en determinaciones como un “nuevo trato”, ni en la puesta en escena de protocolos “mesas de trabajo”. Históricamente se trata de un proceso de conquista que redunde en la subalternidad del otro, lo cual genera una bi-culturalidad no en contacto sino más bien en conflicto, en términos de rechazo, de no reconocimiento en el otro ni del otro que Graciela Huinao declara: “No me siento chilena porque yo nací mapuche”, (2012) cuyo correlato colectivo es “no somos Nación chilena, somos pueblo mapuche”. Este “conflicto de tradiciones, interpelaciones e interpretaciones en el seno de una misma matriz cultural”, constituyen las redes semánticas de los

⁴ Nestor García Canclini precisa que la multiculturalidad, “admite la diversidad de culturas, subrayando su diferencia y proponiendo políticas relativistas de respeto que a veces refuerzan la segregación. En cambio, interculturalidad remite a la confrontación y mezcla entre sociedades, a lo que sucede cuando los grupos (culturales) entran en relaciones e intercambios. Ambos términos implican dos modos de producción de lo social: *multiculturalidad* supone aceptación de lo heterogéneo; *interculturalidad* implica que los diferentes se encuentran en un mismo mundo y deben convivir en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos” (106).

imaginarios históricos y colectivos, propios de una sociedad con un sustrato, por lo menos, bicultural. Como sostiene Pedro Cayuqueo, “la mayor parte de los mapuches conviven en los dos códigos culturales: el propio y el chileno... cosa que nos diferencia del chileno mono-cultural y monolingüe”, hecho que provoca una constante “tensión cultural” –agrega (68; 134). La hegemonía de la mono-culturalidad– y, por extensión, de la cultura eurocéntrica– se expresa con nitidez en el canon literario escolar que prescribe, por ejemplo, el listado de lecturas recomendadas, sean para el plan general o para los denominados “electivos relativos a la identidad”, en los cuales –por excepción– se mencionan textos de temáticas o de filiación mapuche. Cuando los hay, y en ellos se ficcionalizan episodios de la conquista de Arauco, predomina una narrativa didáctica que –al desarrollar tópicos como el motivo del amor impedido⁵ reproduce y consigna expresamente los orígenes de una sociedad monocultural.

La bi-culturalidad, entonces, es la manifestación histórica de las relaciones de un “contacto conflictivo” entre la cultura mapuche y la cultura chilena hegemónica. Una bi-culturalidad marcada por “la pérdida y el desarraigo” como destaca Ortiz. Pérdida y fractura territorial, de institucionalidades culturales, religiosas, políticas y sociales; exhibición no de una historia escrita desde la pluma del conquistador sobre victorias retóricas sino de una densa memoria oral de “vencimientos” y claudicaciones reales. Pérdida de la lengua propia para tartamudear la ajena sin acento. Rechazo de la champurria, del mestizaje a “mala honra” como declara Paredes Pinda (2014). Tales conceptualizaciones vienen a constituir los pilares de una resistencia cultural que pone a la vista Graciela Huinao ‘desde el fogón de una ruca a orillas del Rahue’, conforme describiremos a continuación.

MULTICULTURALIDAD E INTERCULTURALIDAD: FRONTERAS

El año 2010 es el tiempo de la escritura de *Desde el fogón de una casa de putas williche*. Año de “la gran farra” (12) –como califica G. Huinao–, celebratoria de un Bicentenario de la cultura chilena que poco o nada dice a la cultura mapuche-huilliche⁶ salvo de una prolongada situación de “ciudadanía subalterna” (a lo más con

⁵ Al respecto, bien se puede sostener que – con las excepciones del caso- el canon narrativo no es ajeno a la utopía de la conquista y a la constitución de una cultura que enmascara su condición monocultural, como advierte Cayuqueo, y que consolida su velada visión de la otredad en la sociedad chilena y de las tensiones que provoca la renuncia y el paso de una cultura originaria a otra exógena. *Cfr.* Vergara y Barraza (2017).

⁶ Conforme al texto original, decidimos conservar grafías como “williche”, “Rawe”, “lafkenche”, “wingka”, “Chaurakawin”, que pueden ser asociadas al “alfabeto mapuche unificado”, “grafemario Raguileo”, “Azünchufe”, “Kimkantuyiñ”. Para nuestro artículo, reservamos las normas de escritura vigentes.

un derecho a voto convocado episódicamente) a pesar del Bando de O'Higgins. Tal es el *locus* de enunciación autorial que asume Graciela Huinco en su texto, instancia desde la cual polemiza con el mundo huinca, al que califica como un país que sólo ve la paja en el ojo ajeno y no la viga en el propio (12). Por lo mismo, no extraña que los reiterados “agradecimientos” de la autora (6, 7, 10, 162) no vayan dirigidos a la cultura huinca sino a sus generaciones identitarias y a una sabiduría que proviene de la naturaleza misma:

Agradezco a la naturaleza/por haberme enseñado sus ciencias/
y a los años a entender mi composición (6).

Desde este margen de locución, delimitado en esta instancia fronteriza articulada por el río, el narrador textual apela constantemente a su identidad primera de huilliche. Se trata de una identidad histórica y étnicamente situada no mimetizada ni en la voz ni en la mirada “huinca” de modo tal que así puede hablar con propiedad a los sujetos de una presumida ciudad letrada. Al recurrir a tal estrategia, esta voz narrativa polemiza con los discursos de distanciamiento y ajenidad que la voz chilena ha proferido respecto a una presunta “ciudad iletrada” huilliche, cuya frontera demarca tanto el río Rahue como un fuerte defensivo construido por los conquistadores españoles en la orilla huinca en el siglo XVIII. Por lo mismo, se trata de un texto que ya desde el título, y desde una periferia cultural, polemiza con las diversas nociones teóricas relativas a la territorialidad y a la trans-culturalidad y pone al descubierto los trazos fronterizos de interculturalidad en su condición híbrida precaria e inarmónica: lo urbano es Osorno que desplaza al originario Chauracahuín, vale decir, lo civilizado, (la “casa” de filiación huinca) vs lo rural, in-civilizado, (la “ruca” y el “fogón” huilliche). Por lo demás, el río es una barrera física que exige ser superada por los sucesivos puentes que se han construido sobre su cauce desde comienzos del siglo XIX lo cual, hipotéticamente da paso al tránsito, al intercambio cultural entre las dos orillas. Sin embargo, contrariamente a las perspectivas de la dinámica intercultural, a nuestro juicio, desde la orilla huilliche en *Desde el fogón...* se despliega y se declara una frontera temporo-espacial de resistencia cultural que desactiva los discursos que la sociedad huinca ha proferido sobre su contraparte huilliche y actualiza los procesos de paulatina e inexorable des-territorialización que les afecta desde el instante de la conquista española y de la posterior colonización germana.

En Chile, cabe suponer una primera etapa de conquista, antes que de interculturalidad, caracterizada por un predominio de las lenguas originarias frente a una minoría de extranjeros hablantes del español. Más que aprender la lengua del otro —y luego de un parcial bilingüismo— el conquistador terminará imponiendo la propia y recurrirá a “lenguaraces” o “ladinos intérpretes” que habitualmente traducían en desmedro de los mapuches, en diversas instancias (comercio, venta de tierras, tratados, límites, concesiones), según registra la memoria colectiva huilliche. Luego, cronistas, misioneros

y poetas se sentirán autorizados para proporcionar a sus lectores huincas y europeos un glosario de términos traducidos del mapudungun. En la actualidad, en el contexto de la llamada “literatura etno-cultural” se ha llegado a hablar de un código de doble registro literario cuando los poetas de filiación mapuche –que no saben su lengua– recurren a un traductor para publicar sus textos en español. Con la hegemonía de la República Liberal, en el siglo XIX se impone un monolingüismo, conforme al cual, el mapudungun queda supeditado a la lengua oficial, hecho que los actuales poetas huilliches expresan en términos de un naufragio verbal luego del cual el sobreviviente es obligado a hablar “una lengua extranjera”. Por el contrario, el prestigio socio-cultural e histórico de las lenguas imperiales propias de los conquistadores y colonos europeos, puede institucionalizarse en la educación y circular en diversas agrupaciones sociales. Al contrario del homenaje de Pablo Neruda a la lengua del conquistador (“Se llevaron el oro... pero nos dejaron el oro” (1981:73-74) en *Desde el fogón...* Graciela Huinao dirige su atención hacia su lengua oral y se siente autorizada para traducir al lector huinca las diversas palabras del mapudungun que –más que herencia (Picón Salas 21-40)– resisten y circulan intersticialmente en el castellano actual. Al respecto, Graciela Huinao narrativiza la imposición de la lengua del huinca (132) como requisito para “ser chileno” (134) mediante la historia de Pichialka, un joven mapuche que – a raíz de la conscripción militar– será forzado a aceptar como nombre propio no aquel de “Gallito” dado en su lengua sino el de Juan Alarcón, elegido al azar por el ejército para chilenerarlo:

El champurria de sonrisas adentro le empezó a entregar en su lengua (mapudungun) un verdadero sermón a Pichialka: la importancia que tendría su vida el día que le entregaron a su ser, un nuevo espíritu y que hasta el día de su muerte lo iba a agradecer, por tratarse de un espíritu más digno y lentamente para aclararle más el entendimiento, le hizo saber que nunca más sería huilliche, porque desde ese día su espíritu antiguo había muerto y un nuevo espíritu chileno crecería dentro de él (148-149).

Tal es la “Marca” traumática, el “trastorno” (135) que Pichialka (mejor conocido como el “Marcao”) relata a Kintún expresándole que “le han robado su ser” (139), su identidad primera, historia que se desliza por el río hasta las playas de Pucatrihue (138) y que –al ser conocida en el prostíbulo– provoca tal duelo que “se arrió la bandera del sexo” (137) durante algunos días.

La mediación del “champurria” en este episodio es otro aspecto de resistencia a la interculturalidad que se hace presente en *Desde el fogón...* La anécdota apela a que el mestizaje con el otro no resuelve la subalternidad de una cultura frente a la

dominante (“raza cósmica”) por cuanto el “champurria”⁷ no interpreta su origen sino que se pone del lado del poder hegemónico (148-149), tanto más, cuando el mestizo es producto de la guerra, el rapto o de una violación (103)⁸. Tampoco lo es la lengua híbrida, *mutra* (90) o a medias del mapuñol (150) o *wingkadungun* (106). Tradicionalmente, el mestizo se mimetiza en el otro⁹, en los uniformes del huinca –por ejemplo, en el de “un pechugón paco raso que aprendió la disciplina y el orden ensañándose con sus hermanos” (13)– metamorfosis incompleta que a los ojos del narrador de *Desde el fogón...*, terminará por “defraudar el lado mapuche” (127) como ocurre con el (mestizo) “cafiche” de Ranita, una de las hijas de la Pinkoya (123-126). Tampoco el componente racial huinca resulta confiable para el mapuche por cuanto, para ellos, el chileno es un otro “acomodaticio” y se inclina por lo que más le conviene (85).

La hibridación de los nombres es otro signo de una forzada transitividad lingüístico-multicultural. La cultura dominante da al otro sus propios nombres para reconocerlo como un otro posible de ser igual a ellos mismos o un cristiano, similar al conquistador. Este hecho es observable hacia 1783 con motivo de la firma del tratado de las canoas a orillas del río Rahue. Por entonces, los caciques huilliches (no bautizados) llevan sus nombres originarios, sin mezcla de la “lengua de Castilla”: Catrihuala, Iñil, Canihui, Ancahuir, Colin, Naguinguir, Pichi Huaquipan, Paylapan. En tiempos de la casa de putas, todavía se observa algo similar: Rayén Treukil Llanka, (Rosamaría) Pincoya, Areko, Liwen, Yanki frente a los nombres en champurria de Florencia Treukil González, Anselmo María Ankapichún Ñanku (Pichún), Juan de Dios Kintupurai Anka (Kintun), nombres a los que se incorporan apodos y alias producto de la cultura popular antes que de la onomástica y del santoral cristiano: Guatípoca, Culítica, Potoquina, Quema la tierra, Arrollado de Huaso, Pichialka (El Marcao), El

⁷ “Champurria”, “champurriar”, alude tanto a mestizo como también a “la imposibilidad de decir con esta lengua parca/ Castellano o Castilla como mudez”. (Huirimilla 112). Vale decir, se requiere ser competente en la lengua del otro –bilingüismo si cabe– y superar la barrera de una lengua “mutra”, aquella del otro que se habla pero que enmudece porque nada dice. Se requiere superar también, el foso del “champurreo” que cohíbe social y culturalmente, pues, da cuenta de las dificultades de hablar una lengua ajena. Tal es la medialengua, interlengua, lengua de tránsito o entre dos hablas.

⁸ En el *Purén indómito*, el mestizaje estaba destinado a que el bando mapuche procreara mejores “mocetones” para hacer frente al bando español. *Cfr.* octava 773.

⁹ “¿Quién te dijo que te hicieras carabinero?”, pregunta Pedro Alonso Retamal en *Epu, mari quiñe ũlkaturu* (1970). En cambio Víctor Domingo Silva califica al “mestizo Alejo” (1934) como el Primer Toqui Chileno. Para la exclusión del mestizaje en la sociedad liberal del siglo XIX, remitimos a *Marihuán* (1862) de Alberto Blest Gana; *A orillas del Bío-Bío* (1870) y *Gualda* (1870) de Máximo Lira; *Cailloma* (Leyenda indiana) (1870) de Raimundo Larraín; *Huincahual* (1888) de Alberto del Solar.

Burro, el Macho, personajes que llevan consigo sus propias historias que son transmitidas por Kintún (138).

En tal sentido, la lengua es la depositaria de la memoria oral de Rahue que Graciela Huinao incorpora en su texto, no al modo de una recopilación letrada sino al modo de un natural registro de relatos, leyendas, cantos y versos de cuna (epeu: cuento; ül: poesía) que las asiladas y clientes de la Pincoya hacen circular alrededor del fogón y a orillas del Rahue. Entre estos textos se cuentan: “Zorras con zorras se daban” (66); “La yegua y la puma” (67-69); “La gallina empollá” (140); “El canto del jote”, recitado por la Pincoya (77); “El Laukao y la Guatípota” (92); “Mis abuelas loberas” que refiere el genocidio de las mujeres canoeras, entonado por la Culítica (94); “Millaray”, una canción de cuna recordada por Yanki (Rana), hija de la Pinkoya (121,122).

LA CIUDAD ORAL: MEMORIA ORAL MAPUCHE Y LA “NUEVA HISTORIA”

Con el tiempo, más de un mapuche será un hombre acaudalado y el dinero es la base del poder en el nuevo Estado. Y como dijo Kintun, al reflexionar y asociar la nueva historia que le habían enseñado a sus nietos en la escuela, allí con sorpresa descubrió en unos libros, que hombres con rostros indígenas conducían el destino del país, escondidos detrás de un apellido wingka. Y con amargura trató de entender esta nueva casta; quienes fueron los primeros en repudiar la sangre que corre por sus venas, y al contemplar su propio retrato no verán la figura de un indígena, sino, lo que ellos fervientemente quieren ser: un indio trasplantado de hombre blanco con su quebrantada alma de chileno (Huinao, *Desde el fogón* 92).

La perspectiva transcultural lleva consigo, igualmente, una adscripción, cuando no un aprendizaje de la historia del otro y una devaluación de la historia propia. Por lo mismo, desde esta “casa de putas huilliches” se formula un discurso alternativo, al modo de “un bastión de resistencia” (8) de una contra-historia que polemiza con la historia que el huinca “enseña en las escuelas”, conforme al siguiente enunciado de Graciela Huinao: “Entre ficción y verdad existe una línea: imaginación” (7, 13, 92). Esta perspectiva contestataria discute el discurso ideologizado del dominador poniendo de revés sus códigos culturales, históricos y políticos. Por ejemplo, bien se sabe que en la cultura mapuche, entre otros conceptos, no existía la noción de pecado (9) y que la prostitución fue parte de la herencia legada por el conquistador (9). Por esta vía, discursivamente, la casa de la Cara de Pato actúa como espacio de “asilo”, de “libertad” (8) que parodia las restricciones a la libertad que rigen en el ámbito multicultural. Se trata de un prostíbulo que no se reduce a que sea “una casa de perdición” donde se huele a folklor y “a pueblo huilliche” y se respetan las tradiciones (el admapu) (55, 56).

Parodiando las construcciones del conquistador edificadas sobre las ruinas indígenas, la casa de “remolienda” fue levantada sobre las ruinas dejadas por la huinca después de la “ocupación” del valle del Rahue. “Un destartalado y viejo galpón, que alguna vez guardó trigo, papas, o un cuartel de campaña en la ‘ocupación’ ahora se convertía ‘en albergue de la pasión’” (58) y en refugio identitario para hombres y mujeres huilliches portadores de una memoria individual y colectiva que comparten y rememoran mediante sucesivos relatos alrededor del fogón como una forma de no olvidar su condición de “exiliados en su propia tierra”. Es así como una de las claves multiculturales de *Desde el fogón...* no es el prostibulario relato de tradición naturalista, sino que en él se enuncia tanto la memoria oral como la “nueva historia” del pueblo mapuche-huilliche como contratexto a la historia letrada y oficial del huinca, contratexto del cual son portadores La Regenta y Kintún.

La Pinkoya inaugura su “ruca” con un discurso mediante el cual proclama una verdad colectiva que desmiente, desacredita el descubrimiento y la historia de la conquista narrada, heredada y enseñada por el mundo huinca (80-81): el llamado Descubrimiento –dice– no es un “encuentro” sino un “des-encuentro” entre dos mundos que origina el “genocidio” del mundo indígena; su herencia no es la “civilización de los pueblos sin historia” sino su destrucción mediante el vicio, el sexo, el robo, el alcohol (80), tanto como la falta de piedad de una cruz con la cual se polemiza en el “Salmo 1492”. La conclusión de la Pinkoya es que

los historiadores allegados en nuestra tierra, han manoseado nuestra cultura y lo único que les faltó decir: ¡Los indios se reproducen por huevos! ... y más de un wingka güeón lo hubiera creído... registrado en un libro, y hoy... los cabros estarían partiéndose el mate en la escuela ¡Todo porque un wingka enfermo del chape lo escribió! (80).

Por lo mismo, el de esta Regenta es un discurso que desarticula el frágil tejido fronterizo de la multiculturalidad entre el mundo mapuche y el mundo huinca, discurso que es compartido por una “clientela (que) cuchicheaba moviendo la cabeza afirmativamente” gesto que la voz autorial comparte plenamente: “Hoy, historiadores, escritores deben de estar en sus tumbas boca abajo, nunca imaginaron que unas putas analfabetas echaría abajo sus escritos sagrados” (56).

Y “echar abajo los escritos sagrados” de los huincas es discutir, desacralizar la historia escrita sobre el pueblo mapuche, que no sería sino reflejo de una “ignorancia o silenciamiento investigativo” (56) –como dice G. Huinao–, silenciamiento frente al cual se alza la voz de la memoria oral mapuche, a la manera de una relación de hechos que ponen de manifiesto la intransitividad e incompatibilidad en aspectos claves de la cultura y de la historia de ambos pueblos como los que se sintetizan por medio de la experiencia de Pichún: “los libros no mienten sino quien los escribe” –dice– la Educación aliada al Estado y a la Religión, se convierte en un mecanismo de normalización,

al modo como describe Foucault¹⁰, que les obliga a hablar la lengua del otro y no la propia (41). En un principio, la educación vendría a ser la retribución exigua por la tierra enajenada durante la hipócrita “pacificación-ocupación-despojo” de Chauracahuin, pero, a lo más “cinco años de escuela” sólo conduce a ponerlos detrás de un arado (43), en tanto que la religión los hace hijos de un dios monista, no dual, que no comprenden y que los deja bajo el peso y no bajo el amparo de una cruz que los salve.

En síntesis, como se concluye en *Desde el fogón de una casa de putas willliche*: “Lo que no está escriturado en la historia oficial: la oralidad lo apunta y aunque a pata de gallo pase el tiempo bajo el firmamento de Chaurakawin, en su tradición ha quedado” (161). Tal tradición es la que Graciela Huinao registra por escrito lo cual le permite poner de relieve la necesidad de detenidas reflexiones sobre las complejas matrices semánticas que conciernen al diálogo intercultural como estas que formula Fornet-Betancourt:

la exigencia del respeto y reconocimiento reales de las culturas es una exigencia ética imperativa. Su observación y cumplimiento no son, sin embargo, un fin en sí mismo, pues el sentido último de dicha exigencia ética no radica en asegurar la preservación o conservación de las culturas como entidades estáticas portadoras de valores ontológicos absolutos, sino la de garantizar la realización personal libre de los sujetos actuantes en ellas (54).

A nuestro juicio, conforme a las perspectivas de la dinámica intercultural, desde la orilla huilliche del río Rahue, en *Desde el fogón...* se despliega y se declara una frontera y un territorio de resistencia cultural que desactiva los discursos que la sociedad huinca ha proferido sobre su contraparte huilliche y actualiza la lengua propia como uno de los signos de identidad originarios, en el marco de las demandas respecto a la ciudadanía multicultural (Vergara y Barraza).

Por lo mismo, concluimos que –situado temporalmente hacia mediados del siglo XIX– el texto de Graciela Huinao advierte que la frontera natural entre el territorio huilliche y el enclave urbano de Osorno, mediados por el río, no es simplemente “una zona de contacto” sino “de dominación” irremediable, por lo cual el huilliche se resiste al tránsito o al rito “de pasaje” entre su cultura y su historia y la llamada “civilización del huinca”. Tal resistencia tiene su raíz en que para ellos los preceptos de la “ciudadanía multicultural” traducen un modo de invisibilizar la expropiación de la tierra, la negación de su religión, la pérdida de su lengua, todo lo cual los transforma

¹⁰ Según Foucault, la prueba o examen “combina las técnicas de la jerarquía que vigila y la de la sanción que normaliza. Es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar. Establece sobre los individuos una sensibilidad a través de la cual se los diferencia y se los sanciona” (215).

en “exiliados en su propia tierra” (16-19), en sujetos no conminados a padecer un “exilio exterior” –una nomadía– en un territorio ajeno, sino un in-silio, a partir de la reversión de un estatus identitario (“inquilino de un campo del que un día fuera dueño”) como ocurre a Pichún (23). Se configura, así, una existencia en desequilibrio que se expresa en el modo de un estar entre dos lenguas, dos culturas disímiles; dos tiempos (el presente del invasor y el del admapu); entre dos espacios: el propio y el ajeno (el lado de acá del río Rahue, mi lado, y el lado de allá del río, el lado del otro), el de aquellos que ahora ocupan Chauracahuin, el lado que era mío. En suma, *Desde el fogón de una cada de putas williche* no se reduce sólo a un planteamiento relativo a la multiculturalidad sino, más bien, es propio de los debates en torno a la interculturalidad, en tanto, tensión entre identidades irresueltas: la de huilliches y de mestizos champurreando entre dos lenguas, entre dos historias.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonzo Retamal, Pedro. *Epu mari quiñe ülkcatur*. Padre Las Casas: San Francisco, 1970.
- Barraza, Eduardo. “Liberalidades de folletín y del melodrama. El amor impedido desde la metaficción historiográfica”. *Adelantados y escritura de la conquista*. Santiago: USACH, 2013. 190-214.
- Cayuqueo, Pedro. *Fuerte Temuco*. Santiago: LOM, 2016.
- Dussel, Enrique. *Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*. México: UAM-Iz., 2005.
- Fornet-Betancourt, Raúl. “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”. *Utopía y Praxis Latinoamericana* Año 3, 5. (1998): 51-64.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI, 2009.
- García Canclini, Néstor. “De la diversidad a la multiculturalidad”. *Conflictos interculturales*. Barcelona: Gedisa, 2011.
- Guerra, Lucía. “La ciudad ajena: subjetividades de origen mapuche en el espacio urbano”. *Chile urbano: La ciudad en la literatura y el cine*. Magda Sepúlveda (Ed.). Santiago: Cuarto Propio, 2013. 187-206.
- . “El burdel como sitio de resistencia cultural en *Desde el fogón de Graciela Huinao*”, *Estación de la palabra* N° 13 (2016). Web.
- Huinao, Graciela. *Desde el fogón de una casa de putas williche*. Valdivia: CONADI, 2010.
- . *Wallinto*. Santiago: Cuarto Propio, 2009.
- . (Entrevista). “No me siento chilena porque yo nací mapuche”, Osorno: Diario Austral, 1 de Jul. 2012.
- Huiriñilla, Juan Paulo. *Palimpsesto*. Santiago: LOM, 2005.
- Mignolo, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.

- Neruda, Pablo. “Las palabras”. *Confieso que he vivido*. Buenos Aires: Losada, 1981.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. 1940. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978, 86.
- Paredes Pinda. “Carta al país mapuche”, en *Anaquel Austral* 17/XI/2014.
- Picón Salas, Mariano. *De la conquista a la independencia. Tres siglos de historia cultural hispanoamericana*. México: F.C.E., 1975.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Santiago: Tajamar, 2004.
- Ramay, Allison. “Una ciudadanía multicultural: representaciones de Graciela Huinao”, en *Chile urbano: La ciudad en la literatura y el cine*. Magda Sepúlveda (Editora). Santiago: Cuarto Propio, 2013, 207-226.
- Todorov, Zvetan. *La conquista de América. La cuestión del otro*. México: Siglo XXI Editores, 1987.
- Vergara, Nelson y Eduardo Barraza. “Desde el borde de unas aguas fronterizas. Para una lectura de *Desde el fogón de una casa de putas williche*”. *Nueva Revista del Pacífico* 66 (2017): 96-108.