

**EL “PEWMA” EN LA POESÍA MAPUCHE<sup>1</sup>**  
**“PEWMA” IN MAPUCHE POETRY**  
**LE « PEWMA » DANS LA POESIE DES MAPUCHES**

**Mabel GARCÍA BARRERA<sup>2</sup>**  
Universidad de La Frontera  
Temuco- Chile

**Resumen**

El “pewma” –sueño- en la cultura mapuche responde a un tipo de comunicación y práctica social de la cultura ancestral, el cual ha sido integrado en las actuales expresiones artísticas mapuches como parte del proceso de retradicionalización que opera en éstas en la reafirmación de una identidad cultural diferenciada y propia, y como estrategia de enmascaramiento del canon estético occidental en el cual estas expresiones fundamentan sus soportes discursivos.

En este sentido, el discurso poético mapuche, en general, introduce un proceso homológico sobre lo que es la interacción comunicativa de la cultura tradicional, radicada en una visión sacralizada del cosmos, donde el “pewma” junto las oraciones rituales, el mito, y/o el “machi ñl” se proponen como instancias vehiculadoras entre lo tangible y lo intangible, lo humano y lo sobrenatural, y se convierten a nivel textual en un soporte y mecanismo de un discurso que se abre como extensión del ethos cultural tradicional.

**Palabras claves:** arte mapuche, poesía, “pewma”, retradicionalización.

**Abstract**

“Pewma” – dream- in Mapuche culture responses to a kind of ancestral communication and social practice which has been integrated in present Mapuche artistic expressions as a part of the process of retraditionalization working in them supporting their own cultural identity and different one like a strategy to mask western aesthetics canon upon which these expressions base their discourses.

In this sense, the Mapuche poetic, in general, introduces a homological process into the communicative interaction of traditional culture rooted in a sacred vision of the cosmos

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte del Proyecto DIUFRO D107-0005, que dirige la autora y en el cual participan como co-investigadores el Dr. Hugo Carrasco Muñoz y la Mg. Sonia Betancour Sánchez; y del Proyecto FONDECYT N°1060359 que dirige el Dr. Hugo Carrasco Muñoz, donde participa como co-investigadora la Dra. Verónica Contreras y la autora del artículo.

Un borrador de este trabajo se presentó en el II Congreso Internacional de Lenguas y Literaturas Indoeuropeas. Octubre de 2008. Universidad de La Frontera.

<sup>2</sup> C. E: [mabelg@ufro.cl](mailto:mabelg@ufro.cl)

*Fecha de recepción del artículo: Agosto de 2008*

*Fecha de evaluación: Octubre 2008*

where the “pewma” and ritual prayers such as “yeyipun”, “nguillatun” or the “machi ùl” are linking resorts between tangible and intangible, human and supernatural, thus becoming a support and mechanism of a discourse that opens like an ethos extension of traditional culture.

**Key words:** Mapuche art, poetry, “pewma”, retraditionalization.

### **Résumé**

Le « pewma » -rêve-, dans la culture des Mapuches, relève d'un type de communication et pratique sociale appartenant à la culture ancestral qui a été intégrée aux expressions artistiques actuelles des Mapuches en tant que processus de re-traditionalisation. Ces expressions agissent en réaffirmant une identité culturelle différenciée et propre et aussi comme une stratégie de masquage du canon esthétique occidental sur lequel ce type d'expression fonde ses supports discursifs.

Ainsi, le discours poétique des Mapuches introduit un processus homologique sur l'interaction communicative dans la culture traditionnelle, fondée sur une vision sacralisée du cosmos, lieu où le « pewma », les prières rituelles, le mythe et le « machi ùl » se proposent en tant qu'instances de communication entre le tangible et l'intangible, l'humain et le surnaturel, et deviennent, au niveau textuel, support et mécanisme d'un discours qui s'ouvre comme prolongement de l'ethos culturel traditionnel.

**Mots- clé:** art mapuche, poésie, « pewma », re-traditionalisation

### **El “pewma”: apertura poética a la comunicación ancestral.**

El “pewma” en la cultura mapuche tradicional es uno de los lenguajes que, junto a la oralidad, los lenguajes visuales y rituales, se ha mantenido hasta el presente como una práctica sociocultural cotidiana de la vida comunitaria y familiar, la que se comparte cada mañana para reflexionar sus significados y con ello prevenir o dirigir las futuras acciones del soñador. Este proceso es de carácter complejo y por lo mismo existe al interior de la cultura una función legitimada para descifrar los significados ocultos en ellos: el “pewmatufe” o intérprete de sueños.

El “pewma”, concebido como un viaje que realiza el “am” -aliento o cuerpo etéreo similar al cuerpo físico o alma<sup>3</sup>- para ir al encuentro con los antepasados o con las fuerzas del ámbito sacralizado, establece una vinculación diversa con éstos que puede afectar positiva o negativamente el “am” del soñador

Este estado del alma es generador de un potencial visionario que acontece en la persona ya sea durante la vigilia o el dormir. Al respecto, Lidia Nakashima(1990), una de las primeras investigadoras que profundiza este campo, establece que en la cultura mapuche los “viajes que el alma ejecuta fuera del cuerpo de un individuo cuando este se halla vivo, corresponden a las experiencias que nosotros llamamos soñar, soñar despierto, pensar, imaginar y sentir emociones”, correspondiendo a un estado donde se proporcionan tres tipos de información: “información general acerca del futuro,

---

<sup>3</sup> Ñamculef, Juan. Cosmosvisión Mapuche. Texto borrador.2008

mensajes del mundo sobrenatural y conocimiento acerca de las acciones de los espíritus malignos.” (1990.183)

Esta práctica cultural vigente, que habla de una cultura viva, actualmente ha sido estratégicamente inscrita en los textos artísticos como parte de los procesos de retradicionalización que impulsan los autores con el fin de afianzar la diferencia cultural vinculada al movimiento de reivindicación y resistencia cultural. Así el “pewma”, junto a las oraciones rituales en la poesía y la visualidad, se establece como una instancia de recuperación de lo propio y se posibilita la territorialización simbólica del texto artístico (cfr. García, M. 2006, 2008).

Particularmente en el ámbito de la poesía, la introducción del “pewma” se encuentra asociado con la problemática del lenguaje, en la medida que representa una alternativa cultural propia que busca desplazar por efecto de enmascaramiento el canon poético occidental -escrito- en el que se sustenta el actual discurso poético mapuche, lo que deriva a que el uso de este procedimiento conlleve implícitamente una tensión, entre los recursos propios y ajenos, en el campo de los sistemas de comunicación que se encuentran y desplazan en la relación intercultural. Con el fin de suplir este conflicto se actualiza un nuevo tipo de texto que integra procedimientos discursivos de diverso origen como “actos de negociación de significados culturales”(cfr. Bhabha, H.2002).

Desde este punto de vista, vinculado al problema epistemológico del lenguaje dos de los principales poetas de esta cultura –Leonel Lienlaf y Elicura Chihuailaf- acogen este procedimiento como elemento articulador de la posición metadiscursiva que construyen respecto de los procesos de comunicación cultural que se ven implicados, tanto de los que rigen el mundo ancestral como aquéllos del ámbito intercultural, posición que van introduciendo como parte de una estrategia textual que busca legitimar esta diferencia cultural.

### **Leonel Lienlaf y Elicura Chihuailaf: el “pewma” como viaje a la “palabra”.**

Leonel Lienlaf, mapuche hablante nacido en la comunidad de Alepué, ubicada en la zona de Valdivia al Sur de Chile, ha sido uno de los primeros poetas en incorporar el “pewma” como recurso textual macroestructural en su primer libro *Se ha despertado el ave de mi corazón* (1990), texto que en edición bilingüe mapudungun-castellano logra en su arquitectura homologar el cosmos mapuche, siguiendo la simbolización que tiene éste en el “kultrun” –tambor ritual-(cfr. Geeregat y Gutierrez.1992.), abriendo a partir de estos recursos un espacio de intermediación complejo en el cual se desplaza el soñador o “pewmatufe”. Este proceso escritural instituye los primeros procedimientos de una postura culturalista que continúa la huella dejada por los poetas Sebastián Queupul y José Santos Lincomán (cfr. García, M. 2004).

Este poemario permite la ubicación anacrónica del emisor textual, quien en un estado visionario se abre a un encuentro recíproco: el del “yo” poético hacia la mapu –tierra- y de ésta hacia él, ambos abrazando sus sueños y la extensión del sueño del otro para conformar una sola visión:

“*Nepey ñi güñüm piuke/ lapümü ñi müpü/ ina yey ñi peuma/ rofülpuafiel ti mapu.*”

“*Se ha despertado el ave de mi corazón/ extendió sus alas/ y se llevó mis sueños para abrazar la/tierra*”

“MAPU ÑI PEUMA/ WIRAüMEKEY/ ÑI PIUKEMEU”

“El sueño de la tierra/ grita/ en mi corazón...”

Caracterizado por la transversalidad de este lenguaje, estos dos breves poemas abren el espacio textual al viaje que realiza el emisor hacia los múltiples elementos del universo cultural; espacio en el cual se conecta el pasado y el presente, el yo y las huellas del linaje, el ser humano y las fuerzas míticas que habitan el mundo sacralizado, lo contingente y lo trascendente, lo tangible y lo intangible, todos ellos lugares desde los cuales, por una parte, se establece la revisión histórica de los acontecimientos de dominación sobre el pueblo mapuche generando un texto con una posición eminentemente reivindicativa y de resistencia cultural, y, por otra, se acentúa la mirada intracultural sobre los componentes esenciales de la cultura, al inscribir el “che” –ser gente- en su integridad, representándolo mediante un juego de imágenes que se cruzan y potencian para hacer visible el sentido de pérdida que se suscita en éste a partir de la intervención histórica, estado desde el cual se lucha por su rearticulación individual y cultural; así se apuesta como recurso textual enfatizar esta dispersión del “ser” para hacerla visible, el que parece fragmentarse y volver a acoplarse sucesivamente a lo largo del poemario:

“Kiñe kallfü antü pen/ hallfuwey ina ñu kuwü/ Ka fochon tapül ñi kachillmew nagy./ Lefy ta ñi nge,/ ñi kuwü inatukueyew,/ ka ñi Namur leftripalu/ gütrÜfkünoy ñi kalül.// Ñi rakidum amuñkeawi/ kintupelu ñi longo enkellmew. FÜchakeruka enkellmew./ Ñi wün inaniefi ti dungu/ lefi yengün wayunpüle/ ina inche tüfamew mülen/ kimnokechy.” (We-weden kiñe antü. 1990.58)

“Se levanta un sol violeta y lo veo,/mis manos están azules/ y flores mojadas caen a mi lado./ Veo también mis ojos que se escapan/ y mis manos que se pierden/ siguiéndolos/ mientras mis pies al arrancarse/ dejan tendido en el suelo/ mi espantado cuerpo.// Mi pensamiento vaga buscándome la/ mente/ entre las paredes de edificios/ iluminados y fríos./ Mi boca corre tras sus palabras/ que huyen y yo me quedo aquí/ sin nada, sin comprender.” (Confusión. 1990.59)

Este procedimiento de disgregación que contiene un carácter especular, y cuya insistencia habría que mirarla también en los procesos de autorreflexión que llevan a cabo los representantes de los pueblos colonizados, se afirma en el texto mediante dos trayectos lectores, el primero a nivel narrativo en el dar cuenta del quiebre de una comunidad cultural ancestral por la evidente intervención del “otro”, y en el segundo a través del recurso del “pewma” al acentuar la natural separación entre el “alwe” –cuerpo-, el “püllü” –espíritu- y el “am” –alma o aliento-, en este viaje.

Pewen ñi aiwiñ-engu,/ fachantü/ amuñkeawün/ mawidantuple/ pew-man-mew ñi kuifi mongen/ tüfachi kichulechi lolenmew.// Ñi aiwiñ umagtumekefuy/ kachill trayen/ chef ñi miaukefel kuifi.// Pen ñi aiwiñ/ rakidum-meken/ ñi inche ñi ñamfel.” (Ñi aiwiñ.1990:90)

“Me encontré con mi propia sombra/ esta tarde, ella/ iba caminando entre los árboles/ recordando otras sombras,/ fantasías, ilusiones/ que yo mismo levanté

alguna vez/ sobre los solitarios riscos./ /Mi sombra estaba durmiendo en el/ estero/ que salía a recorrer cuando niño/ sobre la quietud y el silencio/ de las quilas.// Me encontré esta tarde con mi/ sombra/ pensando que yo había desaparecido.” (Mi Sombra. 1990.91)

La lectura de este poema, si bien nos remite a un estado de caos latente que parece replicarse a varios niveles de la constitución del “ser”, desde una lectura intracultural no sólo se encuentra referida a un modo de contacto entre el alma y las almas de los antepasados, sino que además permite ver cómo se despliega el proceso de conocimiento y reencuentro del “ser” consigo mismo en sus diversos modos de “estar”, asumiendo el “yo” poético de manera conciente la recuperación de las etapas vivenciadas en las que el “am” o “sombra” ha quedado detenida.

El “pewma” en este poemario es el recurso de entrada y salida del mundo sacralizado, y también de conocimiento sobre la “otra” realidad: “*Una mano sostiene el kultrung/ como el universo sostiene/ a la tierra.// El kultrung está pensando/ y dos dedos/ están sentados a su lado...*” (1990.107)

Será después de una década, cuando el año 2003 Leonel Lienlaf publica su segundo poemario *Pewma dungu. Palabras soñadas*, donde la visión historicista del primer libro parece ser superada suscitándose un texto que se centra progresivamente en lo intracultural como eje temático y que se construye en vías de totalizar la experiencia individual y colectiva de la cultura, y en el cual los “pewma” son una visión hacia al interior: “*Me adentro/ en estos cantos de sueños,/ dormitando cerca del fuego/ mientras afuera/ el viento/ hace bailar las montañas*” (Pewma dungu. 2003.7); donde el canto, el juego, el ritual, el viento, la palabra, el baile, son el encuentro del viajero que se reconoce con lo suyo.

Este poemario que no sólo permite conectar al lector con el “pewma” del soñador sino también con los “pewma” de los otros seres que habitan este universo cultural, y de éstos entre sí, es también un viaje por el lenguaje en el mundo mapuche, donde se muestra cómo cada “ser” tiene su propio modo de comunicar; así propuesto como la palabra y su accionar en la interacción cultural hablan los pájaros, el río, el zorro, el viento, las mariposas:

“Trafuya pewman/ ngürü wanküyawün/ inche rika/ ¿chumyawimi ngürü? – pifin/ welu ad elulaenew/ wankümu ta llumi.// ¿chemew llumimi ngürü?/ wirarütüfin/ wac eac pienew/ ina lef nepen/ wekun lifmekerkefuy ta wün.// Alúpu/ kiñe ngürü trokifiñ/ ngümayawi/ mawidantuple.” (Pewma. 2003:10)

“En mis sueños de anoche/ un zorro/ cantaba bajo mi casa/ ¿Qué haces ahí?/ le preguntó mi voz/ detrás de su canto/ me ocultó su rostro.// ¿Por qué te escondes?/ le grité desde mi casa/ wac wac/ fue su respuesta.// desperté sobresaltado/ afuera/ el día comenzaba a dibujarse./ / Lejos oí,/ un zorro me pareció/ llorar por las montañas.” (Pewma.2003:11)

En el conflicto de un metalenguaje que apela por los medios de transmisión ancestrales, Lienlaf busca en el recurso del “pewma” dejar atrás la tensión que le provoca la escritura como mecanismo de imposición de la cultura occidental (Cfr. Carrasco, H. 1993) para legitimar lo propio: “*En antiguas palabras/ navega mi corazón/ y me abraza/ cerca del*

*fuego*” (Konpanpun.2003.8). Es la referencia a la práctica cotidiana de una comunicación familiar alrededor del fogón, lugar donde surgen los aprendizajes significativos y también los saberes restringidos que conectan al ser humano con el mundo sacralizado.

En este mismo sentido, en el querer dar cuenta de la dinámica cultural, si bien este poemario introduce referencias esporádicas a un conflicto cultural que resulta de la contingencia política con la sociedad global, como es la intromisión de las forestales en territorio mapuche, esta problemática se encuentra en la perspectiva de ejemplificar el desorden que provoca occidente en el sistema de fuerzas cósmicas de la cultura, las que mantienen un estado de equilibrio permanente a través del “newen”, fuerzas siempre orientadas a la reciprocidad.

“Kulfenmew/ wüñankün ül/ nentumekey kürüf/ achellpeñ ka trumag  
wenuntufi/ cheu ñi dañemum/ ñi güñüm/ ñi güñüm pewma// wehcwechi kürüf/  
allkütunofiellmu/ alienen ñi dungu.” (Kürüf. 2003:44)

“Sobre los campos talados/ angustiado/ da vueltas el viento;/ sobre el polvo y  
las cenizas/ arrastrando los nidos/ donde soñaron las aves// El viento/ se  
enloqueció entre las rocas/ porque a sus oídos/ ya no llega/ el canto suave de  
los árboles.” (Kürüf.2003.45)

Es el mal sueño provocado por los “wekufe” el que genera un espacio donde los seres que habitan este mundo cultural reaccionan alterando este equilibrio, situación que provoca a su vez que el “am” ingrese a un estado de temor refugiándose en las fuerzas de la naturaleza y éstas correspondiendo al protegerlo. Este es el fin del viaje, de un pasajero que ha sido en todo momento acompañado por el viento, el agua, el fuego y la tierra, -a través de las diversas formas en que se expresan los elementos primigéneos- y con quienes ha compartido la palabra. Es el “pewma”, entonces, el lugar donde acontece un modo de comunicación distinta a la cotidiana y mucho más trascendente al ingresar directamente al mundo sacralizado.

Por otra parte, *Hierba-Agua* (2006), el tercer poemario de Lienlaf –sólo en castellano-, agrega otra forma de experimentar el “pewma”, al centrarse en el proceso de encuentro entre el “newen” del “yo” poético con el “newen” de las plantas, acentuando otra forma de abordar la comunicación intracultural y el proceso visionario al interior de la cultura:

“No es este el relato de otros mundos/ Es un viaje de mundos bien  
conexos/ Aparece ante tus ojos como brisa/ Como viento Como nubes/ Está  
ahí el secreto/ En la piedra que pisas cada día en los caminos/ En los musgos  
En las plantas/ /No hay destino/ Solo ráfagas de viento entre las ramas (UNA  
CARTOGRAFÍA EN VERDE OPACO Y BARRO.2006.2)

Un poemario que se abre a los secretos y energías de la naturaleza a partir de una actitud enunciativa que va dando cuenta a dos voces sobre cómo se retoma el saber ancestral perdido, mediante una práctica cultural que se remonta a la sabiduría de los ancianos. Es el saber de las plantas medicinales y sus poderes, el proceso de hacer los remedios, las mezclas y sus efectos:

“ Con Fuego Agua Fuente/ Mezclé los elementos Entre\_Cantos/  
Anidé mis manos en el aliento de Coihue\_Leños/ Reposé mi cabeza en humos  
de laurel/ Sahumerios que fueron/ Palabras/ Burbujas de agua/ Aguas que  
hierven en lentas horas de insomnio/ Aguas que destilan la pureza del guijarro/  
Aguas que resbalan en vapores por la madrugada espesa // Armado de  
Despertar Ansia Cansado/ Las pupilas orbitan/ Paciencia de gato  
arrodillado sobre el brebaje tibio/ Esperando impaciente su Vida\_Otra”  
(ESPERA\_ANSIA.2006.10)

Sin duda, éste es un libro hermético que busca registrar un saber restringido, y por lo mismo requiere de una competencia textual profunda sobre la cultura ancestral. Es la apertura de un espacio textual a la invocación de nombres de abuelos y plantas que se encuentran y comparten sus fuerzas -“newen”-, y donde ambos dan de sí secretos y poderes; un lugar donde el emisor textual construye una narración sobre el pasado de los bosques y sobre la experiencia de vivenciar esta comunión: “*La savia circula en un torrente por sus tallo/ Su sangre/ escapándose por mis arterias/ Poco a poco son/ Hilo\_Gota\_Agua/ Vértigo\_Caída*” (Largo rato divago sobre los contornos perfectos de una planta\_sombra ante mis ojos); en este sentido, mientras cada poema se convierte en una aproximación a la cualidad de cada planta el título de éste adquiere una característica exegética guiando la interpretación.

El “pewma” en el proyecto poético de Lienlaf, se cierra así con esta última obra como un largo camino al encuentro con el mundo invisible, escondido y silencioso, que sólo se devela a través de claves culturales restringidas; y, cuando acontece esta apertura, permite el viaje al asombroso mundo de seres, antepasados y fuerzas que como presencia constante sólo se dejan ver en quien adquiere la capacidad de visualizarlos al hacerse cargo de su “küpalme” –atributo específico que es herencia de los ancestros en la línea familiar-, y que tal como lo ha ido manifestando constantemente a través de su proyecto poético es la transmisión de la palabra: “...*La pampa me pidió que cantara/ la poesía del infinito/ luego me dijo que fuera/ hasta el gran fuego de las/ estrellas./ Me dijo que allí despertaría.*” (Creación. 1990:83)” Así, señala Verónica Contreras, Lienlaf “a través del pewma llega a sus raíces profundas, el sueño permite la comunión con la “tierra de arriba” (cfr.2005:105)

Visto con un prisma positivo se habla de lo propio, mientras lo difuso y neblinoso es pensado y metafórico en este discurso como fuerzas externas a la cultura, principalmente devenidas de la cultura chilena-occidental. De este modo, se construye un metarrelato que en el “espacio textual constituye una narración de lo propio cultural y cuenta, a su vez, la diferencia con lo ajeno en un lugar de disolución de las tensiones, donde el sujeto del discurso reúne y organiza a su modo los signos relevantes de la cultura, presentándolos resignificados” en el texto poético.(cfr. Betancour, S. y García, M. 2008)

Un segundo proyecto poético de significativa relevancia para comprender cómo se introduce el “pewma” como parte de las estrategias textuales de la actual poesía mapuche es el de Elicura Chihuailaf, quién desde *En el país de la memoria* (1989) hasta *Sueños de luna azul* (2008) se ha centrado principalmente en dar cuenta de la vivencia del ethos cultural tradicional, para lo cual ha desplegado una compleja estrategia artística que busca homologar el camino de la constitución ética del ser mapuche al interior de la

cultura tradicional, estableciendo una representación poética que narra la cotidianeidad de este proceso, y donde cada texto intenta ser el registro de un aspecto de este universo cultural, altamente cifrado y normado.

Desde este punto de vista, esta poesía se vincula a muchos otros proyectos artísticos poéticos y visuales, en los que surge una construcción de “lo mapuche” desde el efecto metonímico, en tanto los textos constituyen fragmentos de una realidad que los contiene y que demandan para su lectura de la competencia cultural-contextual (cfr. García, M. et al. 2006).

Cabe interrogarse frente a la persistencia de un discurso, que vuelve una y otra vez a lo ancestral como centro de su focalización, si más allá del rescate de lo propio y/o la reafirmación de sí hay otro factor que impulsa este desplazamiento circular e iterativo.

Elikura Chihuilaf Nahuelpán<sup>4</sup>, nacido en el año 1952 en Quechurewe, localidad rural al interior de la Región de la Araucanía, no sólo ha tenido la posibilidad de vivenciar en su niñez las prácticas ancestrales de la cultura mapuche, una cultura oral y sacralizada, sino que a partir de su inserción en el ámbito escolar y posteriormente profesional además ha asumido conscientemente lo que implica la experiencia de la diferencia étnico-cultural en la sociedad mayoritaria, donde las prácticas interculturales se encuentran regidas por un sistema político-cultural hegemónico que establece las normas y los modos en que deben darse estas relaciones y a las que inevitablemente deben adecuarse los integrantes de los pueblos originarios, entre éstos los miembros del pueblo mapuche (cfr. García, M. 1996, 2004, 2008 ).

Es en este tránsito constante, de entrada y salida de una cultura a otra, donde actúan los procesos de metacognición y se visualizan y relevan los significados esenciales para afirmar una condición cultural y sobre todo adoptar una posición enunciativa respecto de su propio colectivo y del “otro” en la relación intercultural. Es también este tránsito, la instancia para reflexionar y asumir el modo en que se deben cumplir los parámetros ético-culturales que demanda la propia cultura para ser reconocido como miembro de ésta, los que en la cultura mapuche, como había señalado anteriormente, se establecen a partir del concepto mapuche de ser “che” -ser gente-, a través del cumplimiento de las normas y en la toma de conciencia de éstas o “kimün”, un concepto que sintetiza la cosmovisión, la filosofía y todo lo que comprende el saber Mapuche<sup>5</sup>.

Este andar hacia la sabiduría o vivenciar el “konalen” (cfr. Jeria, Luis. 2008) es el proceso que narrativiza sobre sí y que describe no sólo en sus textos poéticos, sino en aquellos de orientación testimonial como *Recado confidencial a los chilenos*(1999), y que se vincula directamente con el origen del hombre en la tierra y su posibilidad de retorno al Wenu Mapu –Tierra de Arriba-:

*“En el epew –relato- del origen del Pueblo mapuche, nuestros antepasados dicen que el primer Espíritu Mapuche vino desde el Azul. Pero no de cualquier Azul sino del Azul del Oriente...Y que cuando el espíritu – en la brevedad de su paso por este mundo- abandona al cuerpo, se va hacia el Poniente a llamar al Balsero de la muerte para que lo ayude a cruzar el río*

---

<sup>4</sup> Elikura (piedra transparente) Chihuilaf (neblina extendida sobre el lago) Nahuelpán (tigre-puma).

<sup>5</sup> según Juan Ñanculef (2008).

*de las Lágrimas y llegar así a la isla –el País- Azul en la que habitan los espíritus de nuestros Antiguos.*

*Para que el Balsero Nontufe escuche el llamado de dicho Aliento, éste debe haber sido trabajado prolijamente desde piedra opaca, inculta, que es en su condición de Am, Alma-Imagen, hasta transformarse en una Piedra resplandeciente, un Pvlly, un verdadero Espiritu.”*

*“Digo:*

*Alma labrada por la Naturaleza*

*Heme aquí. Lentamente subiendo*

*Hacia mi propia hondura” (33)*

Es desde el centro de esta concepción que surge un proyecto poético que se estrategiza para representar este proceso: el encuentro con el ethos cultural y con ello con la sabiduría ancestral, mediante lo que metafóricamente el poeta llama el viaje hacia “el azul oriente”, punto de origen desde el cual vino el primer espíritu y al cual se ha de volver, referente hacia el cual confluyen todos los caminos, los de ida y los de regreso, estableciendo en el plano ético el modo de retorno entre el “allí” y el “acá”, un viaje desde el presente hacia el pasado, desde el yo hacia el linaje y de éste hacia los que vendrán, desde lo precario y transitorio del ser contingente hacia la constitución de la plenitud ética que demanda la cultura para dar cumplimiento a las normas ancestrales al interior del círculo de la vida

Es este proceso de dar cuenta de lo propio el que es reelaborado constantemente en su discurso mediante una actitud enunciativa de orientación comunitaria, y que busca recuperar las claves del lenguaje oral e integra los diversos modos en que se produce la interacción comunicativa entre el mapuche y su universo cultural, y también de éste con la cultura dominante y hegemónica, lo que progresivamente va otorgando a sus obras la calidad de “kimülün” y al emisor textual autoconfiere los rasgos de “kimche” o sabio mapuche.

Respecto del “pewma”, destaca entre todas sus obras el poemario *Sueños de Luna Azul* (2008); el que a diferencia de los textos anteriores, donde el “sueño” está constantemente asumiendo un momento privilegiado en el discurso para aludir a las dimensiones intangibles y su interconexión con lo humano, logra aquí ser el eje transversal y el espacio donde adquiere sentido toda reflexión, en la medida que lo que se activa es otro modo de existencia: un universo regido por las fuerzas de la luna, la que a su vez potencia los niveles de comprensión del ser humano por el estado visionario que le otorga.

El texto así es la inscripción de un lugar de comunicación intermedio entre lo sacralizado y lo tangible, donde cabe reflexionar y vivenciar la integridad del “ser”; y donde el “pewma” le permite referir el viaje de sí y asumir la plenitud de estar en el “círculo”, visualizarse en él y enunciar desde él; instalando un sujeto textual en permanente encuentro con la contemplación, el silencio, el pensamiento y la palabra en el círculo de la vida, dando cuenta de un viaje al encuentro consigo mismo y al universo cultural.

Kimpelu lle iñchiñ  
 tvfachi kimfal mapa mew, pefal mew  
 ka kimno mvlen feychi newen  
 ta iñchiñ mew tayiñ negvmkeetew  
 ka amulen peniyenofiel  
 inarvpvlen kiñe chiwvz mew  
 ñi nvlaken ka nrvfvken  
 epu tropan mew ñi kiñewtuken:  
 ñi tuwmvm ka ñi pewtuken egu  
 feychi Kallfv mew

Somos aprendices  
 en este mundo de lo visible  
 e ignorantes de la energía  
 que nos habita y nos mueve  
 y prosigue, invisible  
 su viaje en un círculo  
 que se abre y se cierra  
 en dos puntos que lo unen:  
 su origen y reencuentro  
 en el Azul.

*Sueños de Luna Azul* es un texto coherente desde el punto de vista de su estructura discursiva al desplegar en forma bilingüe ciertos códigos articuladores que van dinamizando los estados, acciones y emociones de los distintos seres que habitan el universo cultural, y en este sentido es un texto claramente depositario de un proyecto poético anterior que continúa las claves en que se resuelve constantemente su discurso poético: los ciclos lunares, el agua, las piedras, el amor, el sueño y el transcurrir del tiempo. Un texto que además recoge de los poemarios anteriores la horizontalidad del “azul” y también algunos de los textos que figuraban en estas publicaciones, como:

-“Ayer adiós hermanos Onas. Mapuche hermanos ya nos dicen. Adiós” de *En el país de la memoria* (Edición propia.1988.), y de *El invierno su imagen y otros poemas azules* (Ediciones Literatura Alternativa.1990.), poema al cual se le ha transformado el título en esta última versión, quedando como: “Antes Desaparecieron (A) Nuestros Hermanos/ (A) Nuestras Hermanas Selknam”;

- “Piedra Azul” de *El invierno su imagen y otros poemas azules* y de *Recado confidencial a los chilenos* (LOM.1999);

- “En este suelo habitan las estrellas” de *El invierno su imagen y otros poemas azules* y de *Kallfv* (Pehuén.2006.)

Sin embargo, es también un texto que en esta trayectoria iterativa surge con la carga simbólica de su particularidad: narrar el regreso al origen en la aspiración a lo perfectible y, en el acto de narrar, descubrir el estado presente del “ser” que ha caminado hacia “ser piedra transparente” –“eli kura”-;

“Feychi pu ko tukulpatuafiel ñi vl/ piwke mew ta wirarvy ka mollfvñ mew/  
 mvtrvmfiel ga chi kuyfi newen witrun/ ka fvtra lewfv/ Kurvke trewa ga katr  
 rupayelley/ azkintuwe mew/ ka waria mew ella pichi witrun ko gen/ llogkvlen  
 ka ñikvfkvlen ta afulley/ Welu ñi pu piwke kiñe mvley trekalelu/ ka fey lleta ñi  
 tvgpemvm wvñotulu/ fey mew may wiñotullen, piley/ (wilvftun wente We  
 Tripan Antv)/ wewtullefiñ ga chi gvnen:/ fey lleta Antv, fey chi antv/  
 tukulpaniyegellen mvpvgechi kamañ che mew/ Fey chi fvtrapvrayechi pu  
 Pewma mew/ katrvlleafiñ ta kachu wvnalu mew ka pu zumiñ/ ka kom fillke  
 Kura tukulpatulleaygvn/ ta ñi” (FILL NVTRAM, FILL PEWMA)

“Para que las aguas recuerden su canto/ grita en el corazón la sangre grita/ llamando el cauce de su viejo/ y caudaloso río/ Negros perros cruzan la ventana/ y en la ciudad soy un estero apenas/ que reducido y en silencio muere/ Pero alguien dentro de mí camina/ y eres la estación del regreso/ pues he vuelto, dice/ (brillando sobre el Sol Naciente)/ he vencido la celada:/ es el Tiempo el tiempo/ recordado soy por guardianes alados/ Desde los altos Sueños/ hierbas cortaré del alba y la penumbra/ para que también las Piedras recuerden/ su canto/ Porque destino de la Vida/ es desafiar los laberintos de la muerte:/ Despierta en mí la Piedra Azul, despierta.” (LEYENDAS, VISIONES)

En este poemario, este develar en sí el “espíritu transparente” es guiado por “küyen” -la luna- quien se comunica con el emisor textual a través de los sueños; así en el poema que lleva el nombre del libro: “Sueños de Luna Azul”, ésta le refiere un camino de vida que se sostiene en el descubrir y nombrar lo existente, de allí que la “palabra” surja a lo largo de todo el poemario como mediación de la actividad consciente del hombre para fundar el mundo, vincularse con los otros y avanzar en él; una “palabra” que se transforma y adquiere todas las posibilidades del comunicar, y que concebida ya no sólo como oralidad, habla también en el lenguaje del ritual y de los objetos culturales tradicionales, como en los poemas “Trarilonko/ Cintillo del cielo”, o en “Trapelakucha” o en “Faja ceremonial”:

“Eluayu tvfachi rofv l rayen/ fey ta wallpayalu ta mi trariwtuwe mew/ Fey ta zewmafin iñche lif rakizwam mew/ Fey rumeñma ñi poyen iñche/ fey ta zwamkelu kake pu zomo/ Iñche mew / ey mi mew mvley gvneal/ ñi wefal/ Fey ta afnoam ñi rayial. Ka ñi zugu.” (TRARIWE)

“Te regalo este abrazo de flores/ que desde ahora rodea tu cintura/ Lo he labrado con lo más fresco/ de mis pensamientos/ Con el mismo amor/ que otras tal vez querrían/ De mí/ de ti depende que reluzca/ Que no se extinga su brillo/ Su lenguaje”

O se encuentra también en el lenguaje del amor y en el lenguaje de la naturaleza, como en “Arco iris”:

“Relmu mew azkintuñieeyiñ mew Genechen/ feypikey ta pu Machi/ Relmu ta witrakey lewfvmeke Mapu mew/ ta pvrakey Wenu Mapu mew/ anvpuama Payne Lewfv mew/ Chi ka ta ñi newen: ñi pvllv/ Pigey/ Kakvkvlen mew Lewfv mew/ rupayay mawvn/ Welu irwitrakey fey mew/ Amuleay/ Anvle fvtra lafken mew/ mvleay kvrvf tukun/ Fey pikey taiñ pu Che.” (RELMU)

“Desde Relmu nos está mirando Genechen/ dicen las Machi / dicen los Machi/ Relmu se levanta desde un río en la Tierra/ y se eleva al Cielo para plantarse/ en un Río Celeste/ Es la fuerza del agua: su espíritu/ Dicen/ si está atravesado en el río/ pasará la lluvia/ Mas si está paralelo a él/ seguirá/ Si se afirma en el mar/ entonces habrá temporal/ Dice nuestra Gente”

Pero la “palabra” o el “habla” en esta concepción cultural no sólo es atributo de lo humano, al igual que en la perspectiva heideggeriana sobre “el decir del habla”, ésta puede ser interrogada por los acontecimientos, por las cosas, para abrirse al “decir” en plenitud en el presente, en un concepto de temporalidad que se des-realiza afectado por el “pewma”, desdoblándose y desplegándose a nuevas dimensiones, envolviendo y conteniendo en sí al ser humano como otro soñador:

“Zugun wefkey Fill Mogen mew/ ka nvfkvfalnochi Kallfv mew wiñotukey/  
chew tayiñ ayvwelpeetew ka yafvlpeetew/ Fey chi Zugun ta wepvmle /  
peyekey/ ramtuwael/ feyvyrke no Wall Mapu lle ñi ramtun/ negvm-negvmtuafiel/  
ta ñi entu trufvrafiel, ta ñi ayvfelem/ wvñoletuafiel wilvf tuwvn/ ¿Chumgelu  
am feymew chi ayvn/ kom ta ñi feypigeael/ feley, gvren mew reke, fey chi  
Fewla/ -chiwvz antv mew-/ mvlelley ka trvrvmgekey/ wiya fvw mew ka  
kvpalelu mew?/ Famgechi pikeeyiñ mew pewmakechi antv/ pewmakeetew.  
Tayiñ pewmaken.” (PEWMAKECHI ANTV. TAYIÑ PEWMAKEN  
PEWMAKEETEW)

“La palabra surge de la Naturaleza/ y retorna al inconmensurable Azul/ desde  
donde nos alegra y nos consuela/Cuando la Palabra cree/imagina/ interrogarse/  
no es sino lo innombrado que la interroga/ para sacudirla/ para desempolvarla,  
para intentar/ devolverle su brillo original/ ¿Para qué entonces el deseo/ de  
decirlo todo/ sí, como en un tejido, el Ahora/ -en el tiempo circular-/ existe y se  
completa/ con las hebras del ayer y del mañana?// Así nos dice el tiempo que  
sueña/ que nos sueña. Que soñamos./(EL TIEMPO QUE SUEÑA. QUE  
SOÑAMOS QUE NOS SUEÑA)

Se abre así la puerta a los modos en que se hace presente el círculo de la vida en el cual se sostiene el “nombrar” como estadio homológico del “trabajar”, en tanto éstos representan la prueba y la medida del esfuerzo constante de superación:

“Fey ta ñi Kallfv newen/ taiñ pu che zoy kvzawtulu/ ta ñi mapu pvllv/ Ta  
chagkvtulu Zugun mew/ ta chi yafv kura ta che ñi piwke/ Fey mew ta pepi  
wiñomeygvn/ ta Kallfv Mapu mew/ ta ñi peñean ta ñi pu choynv/ ñi peñean  
kom ñi pu Che/ Fey pikey taiñ pu Logko/ fey pikey taiñ pu Pelom.”  
(PVLLVAM / PILLAN)

“Es la energía Celeste/ que nuestra gente más trabajó/ su espíritu  
terrenal/ Qué transparentó con la Palabra/ la dura roca que es el corazón  
humano/ Por eso pueden volver/ desde el País Azul/ para velar por sus hijos e  
hijas/ para velar por su Pueblo/ Dicen nuestros Lonko/ dicen los Pelom /que  
leen nuestros Sueños” (Espíritu Transparente)

Sobre esta Palabra y como otro modo de realización de ésta, se encuentra el “pewma” para articular el decir y el decirse, estableciendo este poemario como un texto especular, texto que se debate entre el sentido primigenio del acto creativo al fundar-nombrando las cosas y la reflexión sobre este sentido, estableciendo así los argumentos que legitiman el hacer poesía, cuyo principio en este proyecto poético se articula en la dirección que ya el poeta había señalado en sus textos iniciales(cfr. García, M.2008).

### **La expansión de los lenguajes propios. Algunas reflexiones finales.**

El ingreso al mundo del “pewma” hace evidente como los proyectos poéticos de Lienlaf y Chihuilaf no sólo reconocen ser en sí una apuesta cultural, al inscribir la vivencia del hombre mapuche como un viaje hacia su “küpalme” e instalarse en el mundo como tal; es ser “che”, como aspiración cognitiva y ética, dando sentido a lo propio y convirtiendo el espacio textual en un lugar de debate epistemológico; en la medida que allí se autorreflexiona por el lenguaje, la palabra y la comunicación, y se apuesta por una noción de “ser” en equivalencia y reciprocidad con otros con los cuales comparte el universo, y se reflexiona sobre el sentido de éste en el andar el universo.

El “pewma” entonces ya no es –sólo- un medio para tematizar problemáticas de contingencia en la relación intercultural. El “pewma” resulta ser una alternativa adecuada en el discurso poético para dar cuenta de la complejidad de este sistema cultural, donde narrar la vivencia al interior de un mundo sacralizado supera el sentido de las estrategias discursivas de la literatura occidental, dado que referente y sentido son indisolubles al poner en relación el proceso nomológico y la experiencia de un estado visionario que permite inscribir el mundo desde adentro, lugar en el cual acontecen los diversos desplazamientos adentro-afuera de la cotidianeidad cultural.

En todos estos textos el problema del lenguaje y la comunicación, es también un hacer conciencia de la pérdida de éste en la relación intercultural, donde se buscan nuevos mecanismos y códigos entre los que se encuentra la exploración de los lenguajes propios.

### **Bibliografía**

- BETANCOUR, Sonia y GARCÍA, M. (2008). “Estrategias discursivas en la poesía y visualidad mapuche”. *II Simposio Internacional de Estéticas Americanas*. (en prensa). Instituto de Estética. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- BHABHA, Homi. (2002). *El lugar de la cultura*. Manatíal. Buenos Aires. Argentina.
- CARRASCO, Hugo. (1993). “Poesía Mapuche Actual: de la apropiación hacia la innovación cultural”. *Revista Chilena de Literatura*. 43:76-87. Dpto. Literatura. Universidad de Chile. Santiago. Chile.
- CONTRERAS, Verónica. “El discurso poético de Leonel Lienlaf. Tradición y resistencia cultural” *Crítica Situada. El estado actual del arte y la poesía mapuche*. Edit. Florencia. Universidad de La Frontera. Temuco. Chile.
- CHIHUAILAF, Elicura. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. LOM ediciones. Santiago. Chile.
- CHIHUAILAF, Elicura. (2008). *Sueños de Luna Azul*. Edit. Cuatro vientos. Santiago. Chile.
- GARCÍA, M. Y GALINDO, S. Ed.(2004) *Poesía Mapuche. Las raíces azules de los antepasados*. Universidad de La Frontera. Temuco. Chile.
- GARCÍA, M.; CARRASCO, H. y CONTRERAS, V. (2005). *Crítica Situada. El estado actual del arte y la poesía mapuche*. Edit. Florencia. Universidad de La Frontera. Temuco. Chile.

- GARCÍA, Mabel y MORA, Selva. (1996). "El discurso político en el ámbito de la comunicación intercultural" en *Lengua y Literatura Mapuche*. N°7. Universidad de La Frontera. Temuco-Chile
- GARCÍA, Mabel. (2006) "El discurso poético mapuche y su vinculación con los "temas de resistencia cultural"" *Revista Chilena de Literatura*. 68:169-197. Dpto. Literatura. Universidad de Chile. Santiago. Chile.
- GARCÍA, Mabel. (2008). "Entre-textos: la dimensión dialógica e intercultural del discurso poético mapuche". *Revista Chilena de Literatura*. N°72. Dpto. Literatura. Universidad de Chile. Santiago. Chile.
- GEEREGAT, Orietta y GUTIERREZ, Pamela. (1992). "Se ha despertado el ave de mi corazón. Texto-Kultrung". *Actas Lengua y Literatura Mapuche*. N°5. Dpto. Lenguas y Literatura. Universidad de La Frontera. Temuco. Chile.
- JERIA, Luis. (2008). "La valoración estética de lo ancestral americano: prácticas urbanas" *II Simposio Internacional de Estéticas Americanas*. Pontificia Universidad Católica de Chile. (en prensa)
- LIENLAF, Leonel. (1990). *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Editorial Universitaria. Santiago. Chile.
- LIENLAF, Leonel. (2003). *Pewma dungu. Palabras soñadas*. LOM ediciones. Santiago. Chile.
- LIENLAF, Leonel. (2006). *Yerba\_Agua*. Edición propia. Alepué. Región de Los Ríos. Chile.
- NAKASHIMA, Lidia. (1990). "Punkurre y punfuta, los conyuges nocturnos. Pesadillas y terrores nocturnos entre los mapuche de Chile." *Antropología y Experiencias del Sueño*. Abaya Yala ediciones.
- ÑAMCULEF, Juan. (2008) *Cosmosvisión Mapuche*. Texto borrador remitido por el autor.