

MODERNIZACIÓN Y REGIONALISMO EN LA POESÍA DE JORGE TEILLIER*

Ana Traverso
Universidad Austral de Chile

LA MODERNIZACION COMPULSIVA

Alrededor de los años cincuenta se inició en Chile un discurso anti-modernización, al plantear que el desarrollo económico favorecería a un sector de la población y excluía al resto del país de sus beneficios. Se expresó el problema en términos de la dicotomía entre centro/periferia, para referirse a los países desarrollados respecto de los latinoamericanos, por ejemplo, y para evidenciar las diferencias sociales y económicas al interior de un mismo territorio. Pero, al mismo tiempo que se producirían graves diferencias económicas entre los grupos que componen la nación, la cultura se homogeniza producto de la modernidad.

Si bien el modernismo hispanoamericano inaugura una visión crítica respecto del capitalismo moderno, lo hace desde una perspectiva “universalista”, entendiendo por ello que el modelo económico generaría una estructura de clase “internacional”, cuyas víctimas vendrían a ser, por cierto, los sectores más desprotegidos de la población. Esta misma idea se advierte en los escritores de las vanguardias latinoamericanas y los del “realismo social”, quienes siguen entendiendo la desigualdad en términos de clase y expresan su confianza en la organización de los trabajadores y en el rol de los partidos políticos internacionales.

Es alrededor de los años cincuenta cuando esta confianza en los discursos “internacionalistas” comienza a decaer. A partir de entonces, las diferencias no se

* Este trabajo forma parte del Proyecto Fondecyt 1040321 (2004-2007) “Canonizaciones e identidades en la literatura chilena”, a cargo del investigador Iván Carrasco, con los coinvestigadores Óscar Galindo, Claudia Rodríguez y Ana Traverso.

entenderán simplemente en términos de clase social, sino que en términos “culturales”, al suponer que las embestidas de la modernidad en un mismo territorio geográfico no serían homogéneas y excluirían ciertas zonas “no contaminadas” que se transformarían en “reservas” culturales.

Ángel Rama en *Transculturación narrativa en América Latina* distingue dos períodos de impulso “regionalista” en la literatura del continente: un regionalismo decimonónico que buscaba diferenciarse de España y un regionalismo de mediados del siglo XX que reaccionó contra la extensiva modernización y las diferencias culturales que se produjeron a partir de la urbanización y las migraciones desde las regiones a las ciudades (1982).

En el contexto nacional, Javier Campos entiende la poesía chilena de los años sesenta como una respuesta crítica al desarrollismo y la modernización que trae como consecuencia la marginalización de los sectores más pobres de la sociedad. Una de estas reacciones será la de los poetas lárlicos (1987: 23)¹. Por su parte, Naín Nómez, en el último tomo de su proyecto antológico de la poesía chilena contemporánea, caracteriza a la producción del período comprendido entre 1953-73 en base a tres conceptos que subtitulan su trabajo: “Modernidad, marginalidad y fragmentación urbana”. En su relación de ruptura con la vanguardia, la poesía de este período identificaría en los textos de Nicanor Parra el vehículo de transición hacia una nueva estética, destacándose tres posturas principales: 1) la del poeta que critica la urbe moderna desde un sitio marginal y degradado; 2) la del poeta que se hace cargo del mito del origen perdido a partir de la imposibilidad del retorno, y 3) la del sujeto que ironiza su situación desacralizada y vacía, construyéndose un sinnúmero de máscaras transitorias y efímeras. Afirma que la primera y la tercera tienden a integrarse, y la segunda se desarrolla en lo “que ha venido en llamarse poesía lárlica” (2006: 13)².

¹ Dice Campos: “La poesía de Teillier, aquella que buscaba un tiempo de arraigo en las comunidades donde la naturaleza del sur chileno parecía no devastada, dejaba en los poetas “lárlicos” de la joven poesía, por el contrario, una relación bastante conflictiva con aquel espacio provinciano. El idílico mundo rural teillieriano desaparecía cada vez más por el avance inminente de cierta civilización que irrumpía en la “casa natal” (Jaime Quezada, Omar Lara, Floridor Pérez, Enrique Valdés, entre otros, son los ejemplos más relevantes)” (1987: 23).

² Nómez caracteriza esta tendencia como aquella que asume “un repliegue afectivo frente a un mundo adverso, repliegue que se resuelve en el refugio de un mundo aldeano integrado a la naturaleza que es solo una imagen desplegada en la memoria. Al revés de sus antecesores ruralistas, se trata de una nostalgia del desarraigo de la infancia, pero sin retorno ni arcadía. Es un paraíso perdido que ni siquiera la memoria es capaz de retener (por lo menos en Teillier), porque se convierte en pura imagen soñada. Por otra parte, en Luis

Campos y Nómez sitúan esta poesía en el contexto del capitalismo imperialista, fuertemente marcado por la crisis de 1930, por la creciente industrialización a partir de 1939, la expansión de la burocracia durante las décadas de 1940 y siguientes, el desempleo y el consecuente aumento de los sectores marginales, explicando con ello las “contradicciones del sujeto urbano fragmentado de la modernidad” (Nómez 2006: 18). Estos son los motivos que, según Armando de Ramón, devendrían en un acelerado crecimiento de la capital, en un aumento exagerado de su población a partir de las migraciones desde las distintas regiones del país y en su consecuente desarticulación, con lo cual “(...) a partir de la década de 1930 el crecimiento de Santiago se hizo vertiginoso, adquiriendo proporciones hasta entonces nunca vistas. Lo ocurrido con su área y población entre 1930 y 1980 representa un fenómeno histórico inédito en los anales de su desarrollo cuatro veces centenario” (2000: 197)³.

En este contexto, Jorge Teillier llama a los escritores a preocuparse por estudiar y describir el “lar” o las raíces culturales de una comunidad. La posición de Teillier suponía que la modernidad llevaría a la erradicación de las tradiciones ancestrales (por corta que fuera nuestra historia, decía) y por ello, proponía dejar un legado escrito de ella: no la historia oficial ni pública, sino la personal y vivenciada.

Junto a Teillier, Luis Vulliamy, León Ocqueteaux, Floridor Pérez, Rolando Cárdenas, Jaime Quezada, Efraín Barquero, Pablo Guíñez escribieron durante esos años bajo preocupaciones similares, sin llegar a constituir un discurso reflexivo y autoconsciente; a diferencia, en cambio, de otros poetas del período como Miguel Arteche, Armando Uribe o Enrique Lihn. En este sentido, podríamos afirmar que Teillier se constituye en el “teórico” o, al menos, en aquel que reflexiona respecto del papel del poeta en la modernidad, convirtiéndose (para la crítica, principalmente) en representante de la “sensibilidad poética” de los “lárlicos” (1965a). El ensayo aludido, “Los poetas de los lares”, tenía claros resabios románticos y simbolistas –precisamente en expresiones como “sensibilidad” y en la manera de entender al poeta como “guardián del mito”, por ejemplo–, con lo cual pretendía responder a las desconfianzas de un sector de la crítica marxista más ortodoxa.

Vulliamy y Rolando Cárdenas, este repliegue se amplía hacia los márgenes de la poesía etnocultural” (13).

³ De Ramón señala que “el cada vez mayor centralismo hizo que el comercio, las finanzas y los servicios, así como las principales oficinas públicas, se establecieran en la capital. Lo mismo ocurrió con la industria manufacturera, que también prefirió instalarse en esta ciudad donde estaba la clientela de sus productos. Todo ello habría generado una fuerte migración hacia Santiago, instalando en su área urbana numerosos contingentes de nuevos habitantes tanto de clase media como de clase baja. Ellos dieron impulso a este aumento, hasta hacer que en 1960 el crecimiento vegetativo de la población de Santiago correspondiera apenas

El problema en aquellos años era entender por qué la poesía de Teillier era nostálgica de un pasado perdido (ni más heroico, ni más justo, ni claramente identificado tampoco) en circunstancia que el intelectual y el poeta debían preocuparse del futuro y el presente a fin de construir una sociedad mejor. Como se sabía que Teillier pertenecía a una familia de comunistas y él mismo se consideraba un hombre de izquierda, este problema nunca llegó a transformarse en una crítica explícita (a excepción de Hernán Loyola⁴). Con la publicación de “Los poetas de los lares” el año ’65, se explicaba su poesía en el contexto de una tendencia literaria que respondía críticamente a la modernización, describiendo la provincia como un reducto de resistencia.

Si bien no habla exactamente de “resistencia”, pues según Teillier el regreso a la provincia opera de modo inconsciente y no a partir de un proyecto político-ideológico⁵ —como aquí estamos proponiendo—, el conjunto de artículos, ensayos, crónicas, poemas, conforman una escritura coherente con la afirmación de la provincia en términos simbólicos⁶, cuyo espacio es necesario describir poéticamente, a fin de conservar su valor humano y lárlico, en palabras del mismo autor (1965a). Dicho de

a la mitad del incremento total de habitantes de la ciudad. Más tarde, la intensidad de este proceso entró en declinación hasta nuestros días, en que la diferencia entre las tasas de crecimiento del Gran Santiago con las del resto del país ha descendido de 1,09 en la década de 1960, a sólo 0,49, menos de la mitad, en el quinquenio transcurrido entre los años 1985 y 1990” (2000: 211).

⁴ Loyola manifiesta en *El Siglo*, a propósito del cuarto libro de Teillier, *Poemas del país de nunca jamás* (1963): “Entre la melancolía y los recuerdos grises surgen de pronto estallidos de desencanto y derrota, de decidido pesimismo, de definitivo abandono (...) Y tras este pesimismo la inevitable secuela de la evasión, un declarado escamoteo de la realidad, una abierta negativa para vivir en el presente y en el futuro (...) Pareciera que Teillier se complace, sin lucha ni resistencia, en percibir el paso del tiempo como un algo desintegrador y sin objeto. En sus poemas encuentro un nutrido acervo de alusiones a una realidad que se desmorona y se arruina en el tiempo, sin desarrollo ni futuro (...) insisto en que no se trata sólo de un problema de frecuencia o de acumulación de imágenes ruinosas o decadentes que ocurre también en otros poetas, sino más bien de una actitud de complacencia en ellas, de una notoria falta de lucha o de rechazo” (1964: 2).

⁵ Teillier dice que los poetas que él denomina “lárlicos”, sin ponerse de acuerdo, habrían llegado a una forma común de escritura que proviene de “un rechazo a veces inconsciente a las ciudades, estas megalópolis que desalojan el mundo natural y van aislando al hombre del seno de su verdadero mundo” (1965).

⁶ Entiendo simbólico en oposición a una representación mimética, literal o referencial, ya que muchas veces el pueblo descrito aparece estrecho y tedioso.

otro modo, se pretende rescatar la provincia porque aquí es posible encontrar rasgos identitarios, particulares, que hablan de la historia cultural de una región; mientras que el otro polo, la ciudad, es objeto de una “modernización compulsiva” (Bengoa 1996) que descuida la tradición local y nacional, al abrirse desprotegidamente a una “colonización” extranjera.

Sin embargo, tal dicotomía provincia/ciudad no funciona en términos absolutos. Tanto en su poesía como en muchos de sus ensayos, la provincia representa la ambigüedad de un espacio que aún conserva tradiciones particulares y que, por otra parte, es permeable a la modernización. El ojo del hablante focaliza precisamente la contradicción entre el cambio y la permanencia. Por ejemplo, al iniciar su *Crónica del forastero* (1968), describe su casa y el molino que está junto a ella, destacando la presencia de la tradición en el escenario de la modernidad:

Frente al molino
descargan los sacos de una carreta triguera
con los gestos de hace cien años.
Los gestos son los mismos
aunque la tierra se llene de cohetes
que llevan hacia otros mundos.

Diez años más tarde, en “Notas sobre el último viaje del autor a su pueblo natal” de *Para un pueblo fantasma*, el hablante se dedica a inventariar los cambios que han transformado a su pueblo:

A los mapuches les gustan las canciones mexicanas
del Wurlitzer de la única Fuente de Soda.
Las escuchan sentados en la cuneta de la Calle
Principal.
Van a la vendimia en Argentina y vuelven con terno
azul y transistores.
Ha llegado la TV.
Los niños ya no juegan en las calles.
Sin hacer ruido se sientan en el living para ver a
Batman o películas del Far West.
Mis amigos están horas y horas frente a la pantalla.

Tengo ganas de que lleguen los Ovnis.

Así, la provincia es el lugar que aún puede evidenciar costumbres ancestrales y en ese sentido se convierte en el espacio más apropiado para dar cuenta de esa sensibilidad al cambio, de esta hibridez cultural (García Canclini 1989). No solo ha llegado la tecnología a la aldea; la opción para escapar de ella se visualiza bajo uno de

los símbolos de la modernidad de mayor impacto mediático de ese entonces: los ovnis. Es esta “heterogeneidad” de la provincia la que aparece constantemente valorada por el poeta: “Me gusta lo heterogéneo, y por eso es mejor Talcahuano que Concepción que ya se está poniendo el traje de medida de la uniformidad, el que hace a todas las ciudades ser unas imitaciones pretenciosas del centro de Santiago, sin personalidad ninguna” (1970d).

Lo mismo ocurre con la ciudad: aunque ella represente la modernidad y la modernización, también puede ser escenario de esa ambigüedad, hibridez o “transculturación”. Los bares y “picadas” que conservan una tradición son para el hablante y para Teillier espacios sumamente atractivos, tanto por su refugio como por su amenaza:

Confieso que me duele la desaparición de los bares tradicionales de mi “lugar metafísico” que es el centro de Santiago, que prefiero a los barrios modernos, así como prefiero las casas con tres patios a las Torres y los caracoles. Bares que no son “tumbas que parecéis fuentes de soda”, como escribe Nicanor Parra, sino lugares llenos de humo y ruidos como grandes navíos, largos mesones, mesas de madera, viejos parroquianos que se conocieron allí desde la adolescencia, y adonde llegan raras veces mujeres y casi nunca niños (1980).

Este comentario evidencia que la modernización en la ciudad tampoco es homogénea y que también podemos encontrar aquí espacios que se constituyen en refugios anti-modernos. Esta simultaneidad temporal –varios momentos de la historia que conviven paralelamente– se observa, entonces, en ambos espacios. Los pueblos del sur de Chile de los poemas de Teillier no solo son amenazados en aquel momento por la modernización, sino que lo han sido desde su fundación. Así, ni el pueblo ni el “lar” –si pensamos el “lar” como una construcción simbólica de los valores de la provincia– se entienden desde una representación estática de la felicidad⁷. Lo lárlico nace de la conciencia de la fugacidad y su impulso es testimoniar lo que inevitablemente va a caducar.

RACISMO CULTURAL

Además del ya citado “Los poetas de los lares”, Teillier publicó con bastante asiduidad crónicas en columnas literarias y culturales de diarios y revistas de

⁷ En “Bajo el cielo nacido tras la lluvia”, un poema de *Para un pueblo fantasma* (1978), se define la felicidad como un momento breve, que por saberse breve se entiende como felicidad.

divulgación. A pesar de la variedad de estos medios y, por tanto, de las necesidades de colaboración, así como de las circunstancias y la contingencia, se pueden advertir ciertas temáticas comunes, clasificables de la siguiente manera: 1) las consideraciones literarias (el deber ser de la poesía), equivalentes a sus propuestas explícitamente metatextuales; 2) la descripción y difusión de la obra de escritores que le interesaban, dando cuenta de sus preferencias literarias; 3) reseñas específicas; 4) divagaciones generales respecto de la cultura (música, cine, gastronomía, etc.), que muestran una visión sobre una cierta “identidad cultural” amenazada por la modernidad; 5) la interpretación de la historia de Chile en su calidad de escritor más que de profesor de historia y geografía, lo que aleja a estos textos de los estudios académicos de la historia chilena, proponiéndose más bien como un análisis de los discursos identitarios en la historiografía nacional y en las reflexiones de cronistas, ensayistas y escritores destacados.

Revisa, por ejemplo, las lecturas de Encina, Ercilla, Palacios, Treutler, Smith, Domeyko, Edwards Bello y los escritores europeos, que sin conocer el país, construyeron una imagen literaria de éste: lo que llama la “invención de Chile”⁸. Lo coincidente en todas estas lecturas, a juicio de Teillier, es la obsesión por el tema racial y por un mestizaje no superado.

Nicolás Palacios (...) y el mito de la raza superior “gótico-mapuche”; la Mistral que (...) se declara de raigambre hebreo-indígena; Mariano Latorre que constantemente trata de definir nacionalmente a sus conocidos y personajes; Diego Dublé Urrutia que gasta los \$60.000 de su jubilación de 1940 para investigar acerca de sus genitores; y Francisco Antonio Encina cuya interpretación de la historia chilena se basa principalmente en una obsesiva búsqueda de las claves raciales (1968a).

Sobre la interpretación ideológica de la historia de Chile, Teillier se entusiasma con proposiciones novedosas, por descabelladas que éstas sean, y le sigue la pista al tema identitario y racial. Por ejemplo, sobre la *Historia* de Encina destaca “su afán irracionalista y mítico” y afirma que “la clave de su concepción histórica (...) es el racismo” (1965c).

Sorprendente es su debilidad por Nicolás Palacios y el mito de la raza superior “gótico-araucana”. Como se sabe, Palacios afirma que el chileno es una raza mestiza

⁸ Bajo este nombre publicó el año 1994 junto con Armando Roa una antología de relatos, poemas, fragmentos de novelas en que aparece representada la imagen de Chile por viajeros que estuvieron de paso por el país o por escritores que nunca lo estuvieron, pero que imaginaron un lugar llamado Chile.

del godo español y del mapuche. El origen del godo es nórdico, bárbaro, con grandes cualidades guerreras, de sangre teutona que no se mezcló con los íberos y por eso se explicaría su superioridad, según Palacios. Lo mismo que los araucanos, también validados por su fortaleza guerrera. A Teillier le parece que:

(...) pese a todas sus arbitrariedades y exageraciones, es refrescante como un vaso de agua con harina en medio del verano asomarse a las páginas de un libro injustamente olvidado: *Raza Chilena* del doctor Nicolás Palacios, pleno de orgullo y confianza en el pueblo chileno y en el futuro del país, sin dejar de referirse con valentía y dramatismo a los peligros que acechaban el desarrollo de la nación, con clarividencia tal, que muchos capítulos tienen vigencia actual o iluminan aspectos que se han ocultado de nuestra historia oficial (1965d).

Tal como admira en Encina “su afán irracionalista y mítico”, podría interesarle de Palacios lo que Miguel Alvarado ha llamado su “modernidad maldita”⁹ y el carácter novelístico y mítico de su discurso¹⁰.

Pero antes que todas estas justificaciones, Teillier es receptivo a cualquier defensa del pueblo mapuche, independientemente de que provenga de una ideología abiertamente militarista y suponga una visión esencial de la “raza”, donde la sangre explique el carácter de un pueblo y su superioridad. Por cierto, esto no es lo que le interesa a Teillier, sino la validación y aceptación del elemento mapuche en la construcción de una chilenidad mestiza.

Uno de los orgullos chilenos es el de proclamar que en nuestro país no existe el prejuicio racial. Ese orgullo coexiste con el de considerarnos un país donde prima la “unidad racial”, tal como lo señalan muchos textos escolares, considerándose entonces como positivo el hecho de que apenas el 5% de la población esté compuesta por indígenas (...) aún cuando valga dar unas vueltas por las calles para darse cuenta de que las tres cuartas partes de los chilenos cuentan con tal mezcla (1970a).

⁹ Ya que, según Alvarado, “desde la racionalidad esconde y cobija una forma radical de racismo irracional” (2004: 1) y lo califica “porque más allá del panfleto de agitación encontramos en él un texto que se vale de todas las formas de ciencia a las que tiene acceso para generar un discurso racista increíble pero coherente” (12).

¹⁰ Dice Alvarado: “Nicolás Palacios no es un cronista de su tiempo, es más bien un profeta, un revelador que se mueve entre la ideología, con el mito como fundamento de toda ritualidad y la utopía como energía de base de un proyecto histórico. El sustrato de Palacios es evidente, tiene toda la claridad de un cristal en el plano de su concepción mitológica. Palacios intenta constituir un mito de origen referido a un pasado arquetípico y a un futuro idílico” (2004: 9).

El racismo de los chilenos se evidenciaría más claramente en la zona de la Frontera, cuya historia surge para Teillier “del enlace de sangre, fuego y trabajo de tres razas y de tres mundos distintos” (1968c).

...el chileno ha contado desde temprano con un complejo de blanqueamiento, que consiste en ocultar el abierto mestizaje y la existencia de prejuicio racial en nuestro país. Esto es más notable en la región de La Frontera, en donde el problema se complica con intereses económicos de apetencia por la tierra del indígena, al que se le desea seguir despojando (1965b).

Teillier escribió algunos textos publicados en la revista *En Viaje* (que distribuía Ferrocarriles del Estado) que, por estar destinados al viajero daban una versión turística de la Frontera. Así, contrariamente a sus propuestas lárnicas destaca los logros de la modernidad: la construcción del viaducto del Malleco, una piscicultura en Lautaro, etc. y menciona entre sus atracciones: “Fuera del clima, la hospitalidad proverbial del sureño, y las comidas y bebidas de la zona, el visitante puede conocer los últimos reductos de nuestra raza autóctona, ya en vías de transculturación” (1966b).

Este tono irónicamente festivo se torna menos gracioso en otro texto, “Días de la Frontera” (1969a), donde el mismo pueblo de Lautaro es ahora una “ciudad de trenes y río que (...) está en sensible decadencia”, donde el común denominador es la injusticia y el abuso de la clase dominante y la derecha hacia el campesino pobre y al mapuche, concluyendo que “está por hacerse la verdadera historia de La Frontera” (1969a)¹¹.

Teillier, quien se autodenominó “monotema” (1970b) por cuestionar reiteradamente al racismo de los chilenos, criticó la violencia, el rechazo, la negación y el no reconocimiento que se ha ejercido históricamente sobre el pueblo mapuche. Desde esta negación, se encubriría la diversidad cultural que conforma la historia nacional

¹¹ Dice Teillier: “Está por hacerse la verdadera historia de La Frontera y de la formación de la propiedad agraria en esta zona. La mayoría de los latifundistas actuales descienden de colonos (sobre todo españoles) que llegaron a principios de siglo y recibieron cuarenta hectáreas. Había sin duda honrados hombres de trabajo entre ellos, pero mientras las tierras de muchos se agrandaban, sospechosamente se achicaban las de los mapuches y las fiscales. También fueron desposeídos a sangre y fuego modestos colonos en beneficio de terratenientes y políticos (...) La extorsión, el fraude notarial, el correr los cercos, han sido el pan de cada día en la lucha por la tierra de La Frontera. Y ahora cuando los privilegiados se ven tocados aún en forma mínima, toman la agresiva iniciativa. Tal vez los movimientos actuales no son sino el preludio de una lucha que puede tener insospechados contornos de violencia, a medida, también, que campesinos pobres y mapuches exigen sus derechos” (1969a).

(un “integracionismo” blanqueador) y se amenaza con el olvido y la anulación de las “raíces” y las tradiciones culturales “originarias”. Aquí no hay una defensa del pueblo mapuche, ni menos la pretensión de representarlos por medio de la poesía, sino la preocupación de que en la construcción de una identidad nacional, desde la formación de esta nación, se han desconocido y ocultado los elementos culturales indígenas.

MESTIZAJE CULTURAL Y TRADICIÓN MÍTICA

Así como una parte importante de la literatura chilena y latinoamericana de mediados del siglo pasado se sintió inclinada hacia un rescate de la tradición local y la historia de las regiones desde la experiencia de la modernidad urbana, para Teillier la vuelta fue naturalmente a La Frontera, proponiéndose contar su intrahistoria o Far West, como lo declaró explícitamente respecto de *Crónica del forastero*. Definió el proyecto de este libro como “un primer paso hacia un poema épico”, cuyo “...intento era el de revivir a través de un personaje lírico la historia o mejor dicho la intrahistoria de La Frontera, nuestro *Far West*, donde nace en el siglo XVI la poesía chilena con Pedro de Oña y Ercilla; esa zona tan singular nacida de la fusión de tres razas”. Para eso era necesario “revivir a los (y mis) antepasados, proyectar una historia mítica en un presente que debe cambiarse. Yo debía transformarme en una especie de médium para que a través de mí llegara una historia, y una voz de la tierra que es la mía, y que se opone a la de esta civilización cuyo sentido rechazo y cuyo símbolo es la ciudad en donde vivo desterrado” (1968-69).

Un cronista o testigo que describe una realidad cultural, pero que no pretende darle la voz a otros actores sociales, ya sea al pueblo mapuche o a los distintos grupos culturales de colonos. El hablante de este texto –me refiero a *Crónica del forastero*– se remonta hacia su infancia y a una historia que aunque no conoce vivencialmente, la reproduce a través de la experiencia de sus antepasados, quienes le transmiten (en sueños) cómo fueron fundados los pueblos de la frontera.

Un desconocido
nace de nuestro sueño.

Abre la puerta de roble
por donde se entraba a la quinta de los primeros
colonos,
da cuerda a relojes sin agujas.

Las ventanas destruidas
recobran la memoria del paisaje.

Aparecen en los umbrales las marcas sucesivas
que señalaban el crecimiento de los niños.

Mientras dormimos junto al río
se reúnen nuestros antepasados
y las nubes son sus sombras

Se reúnen los que partiendo de Burdeos o Le Havre
llegaron a la Frontera por caminos aún no trazados,
mientras sus mujeres daba a luz en las carretas.

Se reúnen los que fueron contrabandistas de ganado,
ladrones de tierra, dueños de hoteles o almacenes,
bandoleros, pioneros de hachas y arados.

Los que mataron mapuches y aprendieron de los
mapuches a beber sangre de corderos recién
sacrificados,
y a su vez fueron enterrados en lo alto de colinas,
mientras los deudos se reunían a tomar aguardiente
en el Bajo.

Esta “creación conjunta del colono y pionero chileno, del inmigrante europeo y del mapuche” (1965b), es la que quiere describir Teillier en este texto y en muchos de su producción poética, dando cuenta de las injusticias que se cometieron hacia la comunidad mapuche en el proceso de formación del Estado chileno con la fundación y colonización de los pueblos de la Frontera, así como también de la incorporación y asimilación de parte de sus costumbres y tradiciones¹².

¹² Respecto de este poema Sergio Caniuqueo en su estudio sobre las “Interpretaciones acerca de los mapuche en la primera mitad del siglo XX” presenta una interesante interpretación en relación con el retrato que se hace de la violencia histórica del colono sobre el mapuche en el robo de sus tierras y el exterminio: “Si bien, el mapuche muere biológicamente, sus costumbres se fusionan con las del colono en este proceso de formación social, es casi como el relato de un proceso de etnogénesis, es más, termina mencionando un punto de encuentro, la cual sirve como mecanismo de descomprensión social, que es la cantina, la que siempre ha tenido una connotación sombría y de ambiente enrarecido, donde se mezclan las alegrías, penas, tristezas y, por sobre todo, la violencia. Para Teillier esto pareciera ser parte de un proceso natural, un choque de civilizaciones en la cual sobrevive la más fuerte” (2006: 140).

Pero esta historia de explotación parece ser el “eterno retorno” que define la historia de la zona. En “Muerte y resurrección” (de *El árbol de la memoria* 1961) se describe el sacrificio de un niño que realizaron unas machis en Puerto Saavedra tras el maremoto de 1960. El mito de origen que cuenta la lucha entre Trentren y Kaikai explicaría el maremoto que asoló las costas del sur de Chile y, por ello, se hace necesario revivir el sacrificio que solicitó Kaikai en tiempos inmemoriales a fin de calmar las aguas.

El poema está dividido en tres partes. La primera establece una diferencia entre el presente de la enunciación (cuando se realiza el sacrificio del niño) y un “antes” situado históricamente en un pasado de tranquilidad y armonía entre el hombre y su entorno natural, que podría corresponder al período previo a la conquista y colonización. Ya en la segunda estrofa ese “antes” se identifica concretamente con el inicio del siglo XX, marcado por el progreso colonizador y la cristianización. El pueblo aparece compuesto por “curas”, “pescadores con hijos hambrientos”, “muchachas rubias” y “prostitutas sarnosas”, que dan cuenta de una sociedad multicultural, cuya “diversidad” se aprecia sobre todo en sus diferencias socioeconómicas.

La segunda parte del poema describe la catástrofe que produce el maremoto y que homogéneamente afecta a toda la población, igualándola. Finalmente, la tercera sección describe la “resurrección” del pueblo en términos naturales (con la salida del sol) y sociales (con la reconstrucción física del pueblo):

El pueblo nace de nuevo
de manos de los rústicos que fueron amenazados de fusilamiento
si reclamaban el pan que les pertenecía;
nace de nuevo de manos de aquellos
a quienes los poderosos condenan a pudrirse
como los jergones de paja en las cárceles.

Si la naturaleza, a través de sus ciclos, reitera lo sucedido en el mito de origen (crecida de aguas y muerte de la población), históricamente se repite la misma dominación de los “poderosos” sobre los trabajadores y campesinos pobres. En este sentido, junto con denunciar la discriminación hacia el pueblo mapuche en términos culturales, el hablante visualiza la continuidad del abuso económico.

En este poema aparecen representados los distintos momentos que marcan la historia de la Frontera: inicialmente, un tiempo habitado por los hombres que viven en relación con la naturaleza: los “pueblos originarios”; un segundo momento en que se inicia la fundación y colonización de la Frontera, y que implica un reordenamiento social en base a ricos y pobres; y un tercer momento correspondiente al presente de la enunciación, el año 1960, en que acontece el terremoto, y que tal como en el pasado fundador, es el trabajador pobre quien reconstruye el pueblo.

Pero no es el hablante quien habla de la “comunidad mapuche”, sino el lector que lo deduce de su lectura. La referencia al mito y a un tiempo anterior a la colonización en que reina la tranquilidad natural y la armonía social, lleva a considerar que este grupo étnico es para el hablante un grupo discriminado social y económicamente a partir de la formación de la nación chilena. La permanencia del mito, en cambio, da cuenta de la supervivencia de su cultura.

SUPERSTICIÓN Y SINCRETISMO CULTURAL

En otro texto de *El árbol de la memoria*, “Los conjuros”, se caracteriza el presente cultural del hablante en términos sincréticos, lo que afirmaría la idea de un mestizaje racial y cultural, proveniente, por cierto, de tradiciones de distintas procedencias, ya sedimentadas.

Los Conjuros

A Enrique Rebolledo

- 1 Los temerosos de los brujos vecinos
lanzan puñados de sal al fuego
cuando pasan las aves agoreras.
Mis amigos buscadores de entierros
- 5 en sueños hallan monedas de oro.
Los despierta el jinete del rayo
cayendo hecho llamas entre ellos.
- Medianoche de San Juan. Las higueras
se visten para la fiesta.
- 10 Ecos de gemidos de animales
hundidos hace milenios en los pantanos.
Los chimalenes reúnen las ovejas
que huyeron del corral.
Aúllan los perros en casa del avaro
- 15 que quiere pactar con el Diablo.
- Ya no reconozco mi casa.
En ella caen luces de estrellas en ruinas
como puñados de tierra en una fosa.
Mi amiga vela frente a un espejo:
- 20 espera la llegada del desconocido
anunciado por las sombras más largas del año.

Al alba, anidan lechuzas en las higueras de luto.
 En los rescoldos amanecen huellas de manos de brujos.
 Despierto teniendo en mis manos hierbas y tierra
 25 de un lugar en donde nunca estuve.

Como se ve, el sujeto describe una serie de actividades realizadas en la víspera de la “Noche de San Juan”. La fecha es interesante, ya que integra costumbres de orígenes religiosos muy diversos: mapuche, europeos y mestizos. Coincide, entonces, la fecha establecida por la Iglesia para conmemorar al santo con el solsticio de verano europeo, integrándose de esta manera las prácticas rituales precristianas de adoración al sol con la celebración católica. En el caso de los países de América del Sur, estos ritos europeos se integraron a las celebraciones americanas del solsticio de invierno, la noche más larga del año, coincidiendo en Chile con el *Wetripantu* o Año Nuevo mapuche: “...el tiempo en que vuelven a crecer los días hasta el día más largo; año nuevo político” (Augusta, en Foerster 1995: 100-101) y que las machis “renuevan ritualmente sus poderes” (Foerster, 101).

La transculturación de los ritos europeos en el escenario americano, por ejemplo, las hogueras que reproducen el poder del sol, se introducen en la fiesta chilena, en este caso, para espantar a los brujos, integrándose a la tradición popular chilena, que a su vez es resultado de una multiplicidad de creencias indígenas. El resultado de esta interculturalidad trae como consecuencia una fiesta en que se celebra al santo, se realizan pruebas para saber cómo será el año, se intenta evitar al diablo, a los brujos y a los seres mitológicos; en otras palabras, el imaginario mitológico descrito por el hablante es resultado principalmente de las tradiciones de los pueblos mapuche-huilliche y chilote, que es a su vez, una confluencia entre lo mapuche, lo chono y lo europeo.

Así, muchos de los ritos europeos son resignificados en torno a la figura de los brujos. Las hogueras sin el referente solar son un medio para espantarlos, y también mediante llamaradas se evidencian, únicamente esa noche, los “entierros” o tesoros escondidos que protegen los brujos durante todo el año¹³. Igual que en Europa,

¹³ Dice Julio Vicuña Cifuentes: “Si el brujo muere, el entierro queda sin protector hasta que se nombra al que ha de reemplazar al difunto, lo cual ocurre siempre en el primer aquelarre que tiene lugar después de producido el fallecimiento. Los entierros que quedan transitoriamente sin guardadores, y los que todavía no están bajo el poder de los Brujos, por no haberse cumplido un año desde la muerte de sus dueños, son los que el pueblo denomina *entierros huachos*”. De ahí que el pueblo –premunido del único remedio contra los brujos, la sal–, intente burlar su protección o acapararse de aquellos sin custodia la Noche de San Juan, ya que este día es cuando los “entierros” se dejan ver. Los unos

gran parte de los ritos que se celebran esta noche tienen como objetivo conocer el futuro próximo, fundamentalmente en relación con el matrimonio, viajes y muerte (Vicuña Cifuentes 1947: 187-192), y de su carácter festivo y popular da cuenta Francisco Cavada, con cierta dosis de moralismo, en su estudio sobre la mitología chilota¹⁴.

Además de los brujos, se hacen presente otras entidades sobrenaturales o seres mitológicos: los animales “hundidos hace milenios en los pantanos” (v. 11)¹⁵ y los “chimalenes” (v. 12), que según Jorge Teillier son, para los mapuche, los espíritus protectores del ganado¹⁶. Por otra parte, en la concepción religiosa de los mapuche, las aves se relacionan con cualidades positivas o negativas, siendo de este segundo grupo las aves agoreras –por ejemplo, las lechuzas (v. 22)–, que anuncian muerte o desgracia y son utilizadas por los brujos para llevar a cabo sus fechorías (Alonqueo 1985: 111).

“suenan”, dejando oír ruidos subterráneos, y los otros “arden”, emitiendo luz o llamadas (1947: 24).

¹⁴ Afirma el investigador que el santo más popular de esta zona –junto con Francisco de Asís– es ciertamente San Juan Bautista y que según la mitología popular, “Una vez que el Santo, en el día de su fiesta, se preparaba para subir a caballo e ir a parrandas, Dios le mandó un sueño invencible para librarlo de dar este mal paso, y diz que San Juan se lo pasó durmiendo dos días arreo. Cuando, al despertar, supo por los apóstoles que su día era pasado, tuvo un grandísimo despecho”. Concluye Cavada que “con esta absurda e impía creencia pretenden los libertinos justificar las orgías y desórdenes a que se entregan en ese día” (1914: 156-7).

¹⁵ Estos “animales” podrían estar haciendo una referencia al “cuero del diablo” (trëlkewekufe), cuyo cuerpo consta de muchos tentáculos que utiliza para atacar a los bañistas a quienes les succiona la sangre; al Millalobo o “lobo de oro”, que habita también en un pantano, dejándose escuchar el grito de una mujer.

¹⁶ Mediante una nota final, Teillier explica que este poema “surgió alrededor de mitos y supersticiones de La Frontera. Los chimalenes (anchimallines, como dicen algunos) son espíritus protectores del ganado para los mapuches” (*El árbol de la memoria* 1961: 45). En cambio, según Martín Alonqueo, el “chimalen” o más propiamente “anchimalen” (“niñita con luz”), es un pequeño ser invisible formado “de un huesito de la falange de los dedos del pie de una guagüita. Como consecuencia de esta miniatura, su tamaño es chico de aspecto raquítrico (...) y es detectable sólo de noche por su fosforescencia que irradia y hace que sea visible al andar, porque al caminar abre su boca y al abrirla deja traslucir unas lucecitas (anchi) entre los dientes. De esta forma se hace visible y su principal papel es desempeñar y cumplir la tarea de mozo de los brujos y se alimenta de sangre humana (...) Cuando lo envían como mensajero recorre sendas y más sendas y caminos durante la noche; al caminar va dando saltos y vueltas como remolino por la luz que le sale por la boca” (1985: 111).

Tanto la “sal” (v. 2) como los “conjuros” son fórmulas para contrarrestar los poderes de los brujos. En el acto de “lanzar puñados de sal al fuego”, los supersticiosos buscan librarse de este mal, lo mismo que al proferir el conjuro. Así, los mitos y supersticiones de la cultura popular despliegan una visión mágica del mundo, donde están previamente definidas las fuerzas positivas, las negativas y los modos de combatirlas. En este mundo aparecen integradas las actividades humanas y el mundo natural, de modo que ante tales rituales y la presencia del Demonio, los animales reaccionan despavoridos (vs. 10-15) y los seres mitológicos, o “chimalenes”, intentan dar orden al caos, reuniendo “...*las ovejas / que huyeron del corral*” (vs. 12-13).

Esta concepción mágica del mundo tiene como clímax la medianoche, momento en que sucede algo tan maravilloso como el florecimiento de la higuera y la revelación del futuro en el espejo. El poema describe el comienzo, auge y final de la magia que se inicia con las higueras que “se visten para la fiesta” (v. 9) y que terminan con “las higueras de luto” (v. 22). Del fuego al cual le han lanzado “puñados de sal” (v. 2) para evitar los maleficios de los brujos, solo quedan rescoldos con “huellas de manos de brujos” (v. 23): la magia tuvo lugar en la Noche de San Juan pero ha concluido al final del poema.

Sin embargo, tres versos del poema impiden leerlo solamente como el comienzo y muerte de la magia durante la Noche de San Juan. Si bien el entorno que rodea al hablante es el de la superstición –en los vecinos, sus amigos y la novia–, a éste le ocurre un acontecimiento inesperado respecto al ámbito de la mágica brujería: “*Ya no reconozco mi casa. / En ella caen luces de estrellas en ruinas / como puñados de tierra en una fosa*”.

Mientras la Noche de San Juan es para su entorno una ocasión de brujerías, para él es una noche en ruinas. Así, el ‘duelo del mundo mágico’ referencial, que vive la comunidad al término de la fiesta (y del poema), es al mismo tiempo una situación apocalíptica y fúnebre que solo experimenta el hablante al enfrentarse al entierro de su hogar y del cielo mágico. Esto se reafirma al final del poema, cuando despierta con “hierbas y tierra” en sus manos: los residuos que confirman que la casa ha sido enterrada. Así como el resto cree y participa de los rituales, el sujeto confiesa que este mundo de superstición fue “un lugar en donde nunca estuvo” (v. 25), aunque no pueda evitar soñar en él.

POÉTICA DEL DESARRAIGO

El sujeto poético, a pesar de pertenecer familiar, social y culturalmente a la comunidad que describe, se siente distinto porque no comparte sus creencias y se autodenomina “forastero”. Pero antes de analizar cuál es el sentido de esta “extranjería” en su poesía, quisiera referirme a los ensayos en que abogó “Por un tiempo de arraigo” (1966c), llamando a los habitantes de Chile a permanecer en el país.

Particularmente en este texto, dirige sus propuestas y protestas en contra de los escritores del cincuenta, a quienes desestima por buscar una herencia cultural no en sus “raíces” sino en Europa. Para ellos –según Teillier– no habría verdaderamente una tradición literaria en Chile, por ello perseguirían en el Viejo Mundo esa base cultural de la cual carecerían los chilenos.

A partir de la supuesta crisis que afectaría a la novela chilena –según el debate que se produjo entre los escritores de la promoción del cincuenta– habría que ir al encuentro de otro espacio donde nutrirse culturalmente. Pero lo que evidencia Teillier es que sus compañeros de generación no requerían solo de información, que siempre es necesaria y difícil de obtener cuando se carece de suficientes medios de comunicación, sino de mejores condiciones económicas. Dice que para ellos “este éxodo se debe a que aquí un intelectual no goza de ningún rango especial, no se puede ganar la vida, no puede desarrollar su talento”. Continúa Teillier dando una larga lista de las “ocupaciones” de estos “desterrados”, ansiosos de puestos diplomáticos y de establecer relaciones con la aristocracia europea.

Los escritores desarraigados provendrían de una burguesía citadina, muchas veces venida a menos, que se sentirían superiores por el solo hecho de ser intelectuales. Por lo mismo, esperarían del régimen dominante que se les otorgaran becas, premios y toda clase de regalías. “Frente a ellos –dice– recuerdo a tantos poetas amigos como aquellos que son maestros primarios rurales, que afrontan heroicamente, sin queja alguna, toda suerte de persecuciones y postergaciones, prosiguiendo siempre sus tareas de hombres y de escritores (...) y que en ciudades más bien inhóspitas para los creadores luchan contra el medio, transformándolo paulatinamente con sus esforzadas actividades” (1966c).

El “desarraigado” sería aquel que reniega de su historia y su identidad cultural. No es en ningún caso un “cosmopolita”, precisa Teillier, entendiendo por ello un “ciudadano del mundo” que se adapta y acomoda en cualquier parte. Por el contrario, “los que eligen el éxodo no serán sino zombies, *no estarán ni aquí ni en ninguna parte*, serán los hombres desarraigados. El autodestierro indica falta de confianza en sí mismo (...). El lujo del desarraigo se lo pueden dar solo los pueblos antiguos, ya seguros de sí mismos” (1966 c). De allí la responsabilidad de permanecer en el país. No por las características particulares de éste, sino porque solo es posible transformarlo estando y habitando en él.

Lo mismo reiterará años más tarde en una nota titulada “Ni rinocerontes ni hipopótamos” (1970c), en que representa bajo estas dos figuras las ambiciones de los poetas por obtener cargos políticos, dispuestos a dejar y volver al país y a renunciar a las ideologías originales. Opuesto a este modelo es el “rebelde con causa”, un escritor crítico de la sociedad en que vive: “Si un escritor se considera revolucionario (y siempre todo verdadero escritor ha estado en pugna contra los

órdenes sociales injustos), elegirá la lucha contra su medio ambiente, tratará de superarse y superarlo por todos los medios” (1966c).

Esta dicotomía entre el “administrador público” como un sujeto ambicioso y sin imaginación versus el “rebelde” automarginado del sistema, no es demasiado innovadora. En cambio es sugerente y extraña la relación político-burgués-desarraigado y poeta-rebelde-arraigado, cuando en general la rebeldía se relaciona con la marginalidad social y física, e incluso, el autodesierto (desde los cínicos, pasando por románticos y simbolistas, a los beats, por ejemplo). Supondremos entonces que el territorio que nutre estas raíces identitarias no corresponde solo a la sociedad chilena; se piensa, más bien, en una comunidad cultural que es necesario construir.

A este programa de permanencia en Chile Teillier fue fiel, y ni el golpe militar ni el exilio de la mayor parte de su familia logró moverlo del país. También fue coherente en su indiferencia a los pequeños círculos de poder que brinda a pequeña escala el ámbito poético y buscó ocupar un lugar marginal en la institución literaria nacional (independientemente de que lo haya logrado).

Pero, como ya lo he mencionado antes, su poesía al hablarnos de “arraigo”, se mueve también en el tópico contrario, el del forastero, desterrado o extranjero. En “Los conjuros”, así como en tantos otros poemas, se describe el deslinde entre el sujeto poético y su comunidad e incluso podríamos decir que esta “ajenidad” es una marca de toda su poesía.

En la mencionada *Crónica del forastero* desde el título y el epígrafe que lo inicia (“—¿Es Ud. forastero? —Podemos conocernos”) se identifica la voz poética con la de un “extraño”, aun sabiendo que el personaje descende de una familia de La Frontera y que a través de su historia familiar pretende recrear un cuadro de esta comunidad. En efecto, los personajes —además de los fantasmas de los parientes muertos— son especie de arquetipos (el guardacruzadas, un organillero, el zapatero) o representantes de grupos sociales, como campesinos pobres, mapuche, colonos, pioneros, bandoleros; y el sujeto poético es un miembro más del grupo que desde distintas edades describe las escenas del pasado. No es entonces un forastero en función de su nacionalidad o localidad; quizás es un “afuerino” en cuanto a la posición distante que asume como visitante del pasado y así debamos entender los poemas finales en que dice sentirse solo en el bosque y ya, dispuesto a morir, pretende dejar el lugar a sus sucesores.

En “Historias de hijos pródigos” (*Poemas del país de nunca jamás* 1963) también está presente la idea de pertenecer a un lugar y “no hallarse” en él. El sujeto desde la ciudad regresa mentalmente a la casa natal y recuerda las razones que lo hicieron alejarse de allí, precisamente el no sentirse cómodo y la necesidad de buscar en otros ámbitos otras voces y experiencias. Y en esa actividad cíclica del recuerdo, encuentra los fundamentos que lo hacen ser parte no solo de su historia particular sino universal y mítica; es decir, que de un sujeto cualquiera que se va de la casa se

transforma en un ser arquetípico: el “hijo pródigo” (o el poeta) que regresa a la casa natal y al pasado para contar una historia generalizable (Traverso 2004).

Me parece que el “no hallarse” o no “sentirse parte”, un “forastero”, no es producto de la insatisfacción ante un lugar específico, lo cual se soluciona buscando uno más adecuado, precisamente porque no existe uno más adecuado. Por eso no tiene ningún sentido buscar en el extranjero lo que se echa de menos en casa. Así, los escasos poemas de Teillier en que se habla desde el extranjero y la ciudad –pienso en la parte VI de *Para un pueblo fantasma* (1978)–, muestran a un sujeto que solo encuentra y disfruta aquellas cosas que le recuerdan a la provincia y a su país: trenes, chimeneas, noticias de Chile, bares, y que declara “hay que viajar para no viajar” o “...el único país donde me siento extranjero es mi país” (“Un día en Madrid”).

CONCLUSIONES

La poética lórica intenta explicar una sensibilidad moderna –no solo chilena ni menos exclusiva del sur de Chile–, que dice relación con la amenaza que la modernidad impone sobre las costumbres locales, extendiéndose en una homogeneización extranjerizante que vacía de sentido la historia de las comunidades. El poeta se propone a sí mismo como un testigo, un cronista de una historia y una tradición que se extingue.

Parte de la propuesta lórica es la revisión que hace en sus ensayos de la historia de La Frontera y su interés por buscar rasgos definitorios de una identidad chilena que se resumen en una constante y oculta deslegitimación del componente étnico mapuche, así como en el orgullo por el ingrediente europeo de este mestizaje. Esta negación de las raíces y de parte importante de lo que se es étnicamente llevaría a una valoración de lo extranjero o europeo y al desprecio de la propia cultura. Desde allí se propicia una modernización sin respeto por la tradición ni el resguardo del patrimonio cultural, en tanto supone su desprecio y la preferencia por la historia de otras naciones.

Desde aquí, Teillier se propone revisar poéticamente la zona de La Frontera, no porque idealice este espacio como un lugar utópico y de comunidad armónica, sino porque –como ya se ha dicho– ve aquí rastros de una historia que se va a perder. A través del registro etnográfico, le concede un valor simbólico y mítico a la memoria y a la actividad poética. Así, el recuerdo de las costumbres y tradiciones lo vincula con un ejercicio ritual y sagrado.

En muchos poemas –sobre todo de los primeros libros– el hablante oscila entre la conciencia del niño y adolescente que vivió en La Frontera y un adulto nostálgico que escribe desde la ciudad. El resultado de esta doble mirada es la visión sincrética del niño respecto del mundo social y cultural del habitante del sur –el

chileno o “huinca”– y el comentario “transculturador” del adulto, que se encarga de contrastar lo que había y lo que se ha perdido. Dicho de otro modo, el niño no percibe (ni menos explica) la heterogeneidad cultural de la zona de La Frontera, sino que es el lector quien reconoce el multiculturalismo de las costumbres de sus habitantes, a partir de las descripciones que éste presenta. Tampoco identifica la multiplicidad étnica, sino que es el adulto quien separa la población en ricos y pobres, o explotadores y dominados. Así, el hablante, desde el sector medio de la población, visualiza la presencia ocasional del mapuche –con su indumentaria tradicional– que viene de la costa a vender sus productos. A pesar de su fugaz aparición, su presencia cultural domina en muchas de las descripciones que se hacen de las costumbres de la comunidad: la manera de enterrar a los muertos, la relación con los antepasados, la capacidad adivinatoria de los sueños, las costumbres gastronómicas, los nombres de las localidades, las mitologías, etc.

Su poesía, entonces, confirmaría lo que el ensayista denuncia en muchos de sus artículos: el “oculto racismo” del chileno ha implicado la segregación del pueblo mapuche a pesar de la innegable asimilación de su cultura. El ojo del niño no distingue ni reconoce el origen cultural de las costumbres de su entorno, pero el adulto, el poeta, se ocupa de rescatar los mitos mapuche, católicos y las supersticiones que conforman la tradición popular de la zona.

Si diferenciamos todas estas voces que habitan en su poesía, tendríamos, entonces, un hablante niño-adolescente que describe su realidad sincréticamente; un hablante adulto que enjuicia esa realidad en términos de injusticia social y lamenta la pérdida de ciertas tradiciones; un poeta (o autor textual) que organiza el mundo en base a los mitos mapuche, católicos y supersticiones; y un lector que reconoce el multiculturalismo del mundo descrito. En su ensayística, por otra parte, primaría la certeza de que tanto la historia como la literatura inventan y crean una tradición cultural y que es necesario superar el racismo que oculta los orígenes y componentes mapuche de la cultura chilena, para afirmar esa “suma” de elementos heterogéneos.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Alonqueo Piutrin, Martín, *Mapuche ayer-hoy*. Padre Las Casas: Editorial “San Francisco”, 1985.
- Alvarado, Miguel, “Notas sobre narración e ideología frente a la diversidad latinoamericana”. *Revista de Antropología Experimental* 4, 2004. www.ujaen.es/huesped/rae.
- Augusta, Félix José de, *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*. Santiago: Imprenta Universitaria (1916), en Foerster, Rolf, *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria, 1995, pp. 100-101.
- Bengoa, José, *La comunidad perdida. Ensayos sobre identidad y cultura: los desafíos de la modernización en Chile*. Santiago: Ediciones SUR, 1996, pp. 30-36.

- Campos, Javier, *La poesía chilena en el periodo 1961-1973* (Gonzalo Millán, Waldo Rojas y Óscar Hahn). Minneapolis-Concepción: Institute for the Study of Ideologies and Literature y Lar, 1987.
- Caniqueo, Sergio, “Siglo XX en Gulumapu: de la fragmentación del Wallmapu a la unidad nacional mapuche. 1880 a 1978”. *¡Escucha winka...!* Santiago: LOM, 2006.
- Cavada, Francisco, *Chiloé y los chilotos*. Santiago: Imprenta Universitaria, 1914.
- De Ramón, Armando, *Santiago de Chile (1541-1991). Historia de una sociedad urbana*. Santiago: Sudamericana, 2000.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1989.
- Loyola, Hernán, “Poemas del país de nunca jamás”. *El Siglo*, 22 de marzo 1964, p. 2.
- Nómez, Naín, *Antología crítica de la poesía chilena* (IV). Santiago: LOM, 2006.
- Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1982.
- Roa, Armando y Teillier, Jorge, *La invención de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, 1994.
- Teillier, Jorge, *El árbol de la memoria*. Santiago: Arancibia Hnos., 1961.
- “Los poetas de los lares”. *Boletín de la Universidad de Chile*, Santiago 56 (1965a): 48-54.
- “La Araucanía y los mapuches según 3 viajeros extranjeros del siglo pasado”. *Boletín de la Universidad de Chile* 58 (1965b): 4-12.
- “Don Francisco Antonio Encina, dentro y fuera de la historia”. *Boletín de la Universidad de Chile* 61-62 (1965c): 18-23.
- “Nicolás Palacios, olvidado defensor de la chilenidad”. *En Viaje* 385 (1965d): 5-7.
- “Un recuerdo para Rubén Azócar”. *Portal* 4 (1966a): 4.
- “Visión de La Frontera”. *En Viaje* 389 (1966b): 5-7.
- “Por un tiempo de arraigo”. *El Siglo* 13 de noviembre (1966c): 15.
- “Una crónica sobre el hombre de las diez mil crónicas”. *Plan* 25 (1968a): 19.
- “Espejismos y realidades de la poesía chilena actual”. *Plan* 27 (1968b): 3.
- “Escribir una crónica”. *El Siglo*, 8 de mayo (1968c): 10.
- “Sobre el mundo donde verdaderamente habito o la experiencia poética”. *Trilce* 14 (1968-1969): 13-17.
- “Días en la Frontera”. *Plan* 34 (1969a): 18-19.
- “Alonso de Ercilla, fundador poético de Chile”. *El Siglo* 6 de julio (1969b): 11.
- “Nuestro oculto racismo”. *Puro Chile*, 24 de julio (1970a): 7.
- “Monotema”. *Puro Chile*, 26 de octubre (1970b): 7.
- “Ni rinocerontes ni hipopótamos”. *Puro Chile*, 11 de noviembre (1970c): 7.

- “Sábado en el Huáscar”. *Puro Chile*, 20 de noviembre (1970d): 7.
- “Los “bares metafísicos” de un poeta”. *El Mercurio*, 14 de noviembre (1980): 4.
- Traverso, Ana, “Tiempo y poesía en “Historia de un hijo pródigo”, de Jorge Teillier”. *Anales de Literatura Chilena* 5 (2004): 135-146.
- Vicuña Cifuentes, Julio, *Mito y supersticiones*. Santiago: Nascimento, 1947, pp. 187-192.

RESUMEN / ABSTRACT

A partir de un discurso antimodernización y una preocupación por la inminente pérdida de las tradiciones locales, Jorge Teillier se propone escribir una “poesía lárca” que recupere y cuente la historia de la región antes de que su cultura se transforme completamente y desaparezcan sus testigos. En este ejercicio poético y crítico de (re)construcción identitaria, el escritor revisa la historiografía chilena, reparando que en ella se reitera una lectura que se centra en los aspectos raciales de la sociedad y él mismo reconstruye un mundo poético que evidencia la transculturación y el sincretismo cultural y religioso.

PALABRAS CLAVE: Modernización, regionalismo, transculturación, poesía chilena / poetas de los lares, Jorge Teillier (1935-1996).

MODERNIZATION AND REGIONALISM IN JORGE TEILLEIER'S POETRY

In his concern for the imminent loss of local traditions, Jorge Teillier develops an antimodernization discourse along with his signature “laric poetry.” In so doing, he recovers and retells regional history before modernization completely effaces it and its witnesses pass away. In his poetic and critical work on the rebuilding of regional and cultural identity, Teillier on the one hand unmasks a pervading racist outlook throughout Chilean history, and on the other rebuilds a poetical world on the basis of transculturation, and cultural and religious syncretism.

KEY WORDS: Modernization, regionalism, transculturation, Chilean poetry, Jorge Teillier (1935-1996).

anatraverso@uach.cl

Recibido el 25 de julio de 2007

Aprobado el 30 de agosto de 2007