



Universidad Alberto Hurtado
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Historia

La poesía mapuche contemporánea.

Promotores poético-intelectuales de la nación mapuche.

1999-2005.

**Artículo presentado a la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad
Alberto Hurtado para optar al grado de Licenciado/a en Historia**

Nombre Estudiante: Felipe Eduardo Montecinos Aravena

Profesor Guía: Marcos Jesús Fernández Labbé.

Colina, Región Metropolitana de Santiago.

Marzo 2021.

Índice

Resumen.....	3
Introducción	4
Capitulo I.	7
El intelectual Indígena: referente, representante y mediador.....	7
Poesía y Nación. Lo etnonacional en la poesía mapuche.....	15
Capitulo II.	16
Poetas e Intelectuales Indígenas: Escritura, revisión crítica del pasado y compromiso. 16	
Cap. III.	25
Poesía Mapuche Contemporánea: Pu Nüttram poético en un contexto de conflicto.	25
Contexto de emergencia de la obras.	26
Nüttram: Conocimiento y aprendizaje en el dialogo.....	32
La poesía y su relación con el pasado, presente y futuro:	36
El pasado en la poesía: memoria ancestral y razones del enojo	36
Pasado ancestral.....	37
El “presente” en la poesía mapuche	45
Proyección de futuro	51
Conclusión.....	54
Bibliografía.....	58

Dedicatoria: Me incomoda el pensar que la retribución y el agradecimiento expresados con estas palabras, será injusto e inicuo a tanto apoyo entregado a mi persona. No me queda más que excusarme por este pobre lenguaje y vocabulario que reconozco incapaz de expresar en su plenitud el cariño y amor que les tengo. Gracias, desde lo más profundo de mi alma, a mis profesores por su iluminación, a mis compañeros por su compañía, a mis amigos por escucharme no con el oído, sino que con el corazón. A mis hermanos por entregarme una admiración que muchas veces he considerado inmerecida. A mis padres, por nunca dejar de creer en mí, aun en mis noches más oscuras. Y a ti Joaquín, gracias por tu lejana cercanía y silenciosa compañía, por abrazar mi alma cada vez que te nombro, por ser el pensamiento que impulsa mis mejores y más nobles acciones. Gracias por darle sentido a mi mundo.

Resumen.

Este trabajo analiza la emergencia, a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI, de un grupo de poetas mapuche en el contexto del contemporáneo conflicto entre el pueblo mapuche y el Estado de Chile. Se propone que los poetas Elicura Chihuailaf, David Aníñir y Jaime Huenún, debido a su participación en el espacio público, la predilección por la escritura crítica y comprometida con su etnia y sus aportes a la conformación de una epistemología mapuche, forman parte de una intelectualidad indígena, en cuyas obras es posible identificar aportes de elementos de la corriente política etnonacionalista. El artículo expone un perfil general del intelectual indígena, y el vínculo de sus elementos distintivos con la trayectoria y la escritura de los poetas estudiados, cuyas obras dialogan críticamente con la historia de la relación conflictiva entre el Estado de Chile y el pueblo mapuche.

Palabras Claves:

Poetas Mapuches, Intelectual Indígena, Etnonacionalismo, Conflicto Estado de Chile y Pueblo Mapuche.

Abstract:

This work will analyze the rise, at the end of the 20th century and at the beginning of the 21st century, a mapuche's poets group in the context of a contemporary conflict among the mapuche people and the Chilean State. It is proposed that the poets named Elicura Chihuailaf, David Aníñir and Jaime Huenún, due to their participation in the public space, the predilection of critic and engaged writing with their own ethnic and their contributions to the conformation of a mapuche epistemology, are part of an indigenous intellectuality that in those works is possible to identify contributions of elements from the politic-ethnonationalist current. This article exposes a general profile of the indigenous intellectual person, and a nexus of their distinctive elements with the trajectory and the writing of the already studied poets, whose works dialogue critically with the history of the troubled relationship between the Chilean State and the mapuche people.

Key words:

Mapuche Poets, Indigenous Intellectual, Ethnonationalism, Chilean State and Mapuche People Conflict.

Introducción

Uno de los ámbitos y fenómenos sociales del Chile posdictatorial al que mayor atención le ha prestado la opinión pública y las investigaciones académicas, han sido las diversas movilizaciones y protestas sociales masivas que se han venido gestando en la historia reciente de nuestro país. En esta línea, uno de los fenómenos de mayor figuración mediática y que también ha generado intenso espacio de reflexión, estudio y debate académico, ha sido el movimiento de protesta del pueblo mapuche iniciado a finales de la primera década de transición democrática, y que tuvo como hito cristalizador la quema de una serie de camiones pertenecientes a la forestal Arauco por activistas mapuches en 1997 en la comuna de Lumaco (Región de la Araucanía)¹.

A partir de este momento, se dio inicio a un proceso que ha venido a denominarse “conflicto mapuche” o “conflicto Estado chileno-Pueblo mapuche”², el que da cuenta de un aumento progresivo e intermitente de la conflictividad y la violencia en las regiones del sur de Chile, y que ha tenido como protagonistas a las diversas organizaciones y líderes político-sociales mapuches, el empresariado forestal (entre otros) y el Estado de Chile con todo su aparataje burocrático-judicial y policial.

Lo anterior ha motivado un intenso desarrollo de investigaciones, desde diversas áreas del conocimiento académico, relativas a la comprensión de este fenómeno contemporáneo que ha sido definido por algunos autores como una “Nueva Guerra Arauco”³, el que se ha caracterizado —desde el ámbito de lo mapuche— por la difusión, expresión y defensa de una serie de petitorios y demandas, particularmente aquellas relacionadas al reconocimiento “étnico-nacional”, destacada por los investigadores como

¹ Fernando Pairicán, «Lumaco: La cristalización del Movimiento autodeterminista Mapuche» *Revista de Historia social y de las mentalidades* (2013): 35-57.

² En nuestro trabajo preferimos utilizar esta última conceptualización, pues consideramos que el referirse a dicho proceso solo como “conflicto mapuche” contribuye a pensar e imaginar la violencia en la Araucanía como un fenómeno causado única y protagónicamente por el pueblo mapuche, negando entonces, la confluencia de responsabilidades y actores involucrados en un conflicto complejo y variopinto. Por lo demás, al hablar de “conflicto” generalmente se hace alusión —en un periodo y contexto determinado— a la disputa o interacción problemática entre distintos agentes, y no de un solo protagonista, pues pareciera ser que al expresarlo meramente como “conflicto mapuche” se cae en razón de considerar que “...los mapuche hubieran decidido un día cualquiera ser los mal agradecidos del modelo chileno. Un conflicto, para que exista, es porque ambas partes no concuerdan en puntos, y la historia chilena, hasta esos momentos, no había reconocido su parte en este desencuentro”. Fernando Pairican, presentación del libro *La Frontera: crónica de la Araucanía rebelde* de Pablo Vergara y Ana Rodríguez (2018). “El libro clave para entender el llamado “conflicto mapuche”. La Tercera, 19 Noviembre del 2018, acceso el 12.01.2021. <https://www.latercera.com/culto/2018/11/19/libro-clave-conflicto-mapuche/>

³ Fernando Pairicán y Rolando Álvarez, «Nueva Guerra de Arauco: La Coordinador Arauco Malleco en el Chile de la Concertación de Partidos por la Democracia (1997- 2009)», *Revista IZQUIERDAS*, (2011): 66-84.

una nueva y reciente “dimensión de demandas” en la historia de encuentros y desencuentros entre el pueblo mapuche y el Estado de Chile⁴.

Estas demandas de reconocimientos “étnico-nacionales” o “étno-nacionalistas”, que integran en su propia dimensión, las reivindicaciones y discursos “autodeterministas” y de “autonomía política”⁵, han sido promovidas por una diversidad de actores, agrupaciones y organizaciones, como es el caso de la “intelectualidad indígena”, y que corresponde a un grupo diverso, complejo y heterogéneo de individuos, que trabajan de forma asociada/colectiva o en solitario y que ejercen la labor de reflexión, cuestionamiento y difusión de ideas, tanto en el espacio académico como público, en torno a las problemáticas que afectan al mundo indígena⁶.

En este sentido, nuestro trabajo tiene por intención investigar a uno de estos promotores de una conciencia étnica y nacional mapuche, en el contexto del “conflicto Mapuche y Estado chileno” de las últimas décadas, a quienes apreciamos cercanos al ámbito de una intelectualidad mapuche o indígena. Nos referimos por tanto a los “Poetas Mapuche contemporáneos”, quienes, a la luz de un contexto complejo y conflictivo que afecta a su pueblo y cultura, han desarrollado una narrativa en la que expresan y estimulan el sentido de pertenencia étnico y nacional con la sociedad mapuche, utilizando para ello, una serie de estrategias narrativas-simbólicas que reinterpretan y resignifican el pasado ancestral de su cultura, el presente conflictivo de su pueblo, y el futuro aun complejo e incierto de su gente.

Así pues, nuestra investigación tiene como marco temporal el periodo comprendido entre los años 1999 al 2005, espacio de tiempo en el que se desarrollaron una serie de

⁴ Rolf Foerster y Jorge Iván Vergara, «Los mapuches y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena.» *CEME centro de Estudios MIGUEL ENRIQUEZ*, (2000): 191-206.

⁵ Los conceptos de autonomía y autodeterminación han sido utilizados y definidos por distintos autores. Sin embargo, para efectos de nuestro trabajo, dichos conceptos serán comprendidos a partir de las siguientes definiciones: “**Autodeterminación**: Se refiere a la **capacidad de cada pueblo a decidir por sí mismo** respecto a lo que les concierne en su territorio habitado. Concretamente alude al derecho a la **libre determinación de los pueblos a autodefinir su presente y futuro**, decidiendo sobre su administración política y jurídica, y por cierto, sobre su modelo de desarrollo socioproductivo.

Autonomía: La autonomía hace referencia a las **diversas modalidades de autogobierno de los pueblos**. En este sentido, la autonomía debe ser entendida como una **manifestación concreta de la autodeterminación**, que puede darse en distintos grados y expresiones en función del contexto. A nivel local, municipal o regional se puede expresar como la potestad para definir presupuestos, marcos normativos y órganos de gobierno propios dentro de los márgenes del Estado nacional” (la “negrita” es nuestra). Carlos Bresciani et al., *Mitos Chilenos sobre el Pueblo Mapuche*, 149. Para otras definiciones similares, ver: Pablo Marimán, et al., *¡Escucha, winka! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un Epílogo sobre el Futuro*, 253-254; Fernando Pairican, *Malon. La rebelión del movimiento mapuche. 1990 -2013* (Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2013), 24.

⁶ Pedro Canales, «Intelectualidad mapuche, problemáticas y desafíos. Conversación con el historiador José Marimán Quemenedo.» *Cuicuilco* 56 (2013): 223-235.

obras poético-literarias que reivindicaron la sobrevivencia, valor y riqueza de la cultura mapuche. En este sentido, el hito que da inicio a nuestra investigación es la publicación de la obra del poeta Elicura Chihuailaf titulado como “Recado Confidencial a los Chilenos” y publicado en el año 1999, en un contexto de aumento progresivo del conflicto y violencia entre el Estado y el movimiento mapuche. Una obra que constituye un mensaje abierto en tono diplomático y dirigido a la sociedad chilena, en el que su autor reivindica la existencia y sobrevivencia de un pueblo que se ha pretendido invisibilizar.

De igual forma, el hito que clausura o da cierre a nuestro relato, es la emisión de una obra que desde su divulgación pública, ha sido destacada tanto en el ámbito literario, como también, en el espacio académico, y que corresponde al trabajo de David Aníñir Guiltraro titulado “Mapurbe. Venganza a raíz.” Obra publicada en el año 2005 y destacada por posicionar el concepto que da título a la obra, y que logró expresar en su variados poemas la presencia y resistencia en los contextos urbanos —especialmente en la ciudad de Santiago— de una identidad cultural mapuche que ha experimentado una histórica diáspora y exilio de las tierras de las que ancestralmente habían vivido. Además, se estudiará el trabajo del poeta Jaime Huenún y su libro “Ceremonias” de 1999, en la que se relata las prácticas sociales y tradicionales mapuche (específicamente de la sociedad *huilliche*) en el contexto de las reducciones indígenas al sur del Biobío, y que expresa, según comprendemos, la fortaleza de un pueblo que ha logrado mantener con vida su cultura, no obstante los largos años de conflicto con los *Winkas* (invasores).

Dicho lo anterior, nos planteamos las siguientes interrogantes: ¿Podemos comprender a estos autores como parte de una “intelectualidad indígena”? ¿Qué factores correspondientes a sus trayectorias personales y en el ámbito de sus propios trabajos escriturales permiten comprender esta categorización? ¿Podemos identificar, a partir de sus obras, la aproximación hacia alguna propuesta política que involucre a la etnia que los identifica? ¿Es posible apreciar, por medio del estudio de estos trabajos poético-literarios, una interpretación y reapropiación del pasado, presente y futuro de la etnia que los identifica?

Así pues, nuestro objetivo general es el identificar y analizar la emergencia, a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI, de una intelectualidad indígena representada por un grupo de poetas mapuche que, por medio de sus obras y presencia en el espacio público, estimulan y promueven la cohesión y sentido de pertenencia étnica. Para ello pretendemos identificar un conjunto de obras y autores mapuche que desde ámbito de la poesía y a partir

de un estudio “desde lo propio” desarrollan una narrativa en el que se expresa un incipiente sentimiento nacional o etnonacional. De igual forma, indagaremos en sus trayectorias personales y estilo o forma de escritura que han favorecido a su configuración como intelectuales indígenas. Por último, se analizarán algunas obras poético-literarias de estos autores, atendiendo a la relación de éstas con la historia del conflicto entre el Estado de Chile y el Pueblo mapuche y el contexto convulsionado en el que surgieron dichos trabajos.

De esta manera, planteamos como hipótesis que los poetas mapuche estudiados se conciben como parte de una intelectualidad indígena que ejerce una doble función, al ser la voz y representante de su etnia e intervenir críticamente en el “espacio público” de la cultura hegemónica. Su emergencia es un fenómeno reciente, resultado de factores: externos – regionales (emergencia indígena desde los ´70) e internos-locales (conflicto histórico con el Estado de Chile y apertura educacional neoliberal). En su poesía han desarrollado una incipiente “narratividad nacionalista” o “étnonacionalista” (con demandas de autodeterminación y autonomía a la base), expresando además, una fuerte diferenciación cultural que cuestiona la homogeneización cultural chilena, que menciona críticamente las razones de la movilización mapuche contemporánea y que desde lo mapuche (lenguaje, cosmología, tradiciones, historia, etc) favorece un “desprendimiento epistémico” con respecto a la cultura hegemónica, alentando la construcción de saberes propios.

Capítulo I.

El intelectual Indígena: referente, representante y mediador.

Al estudiar las recientes movilizaciones étnicas en contexto latinoamericano, se hace pertinente reconocer los principales gestores, agentes y protagonistas —directos e indirectos— de dichas movilizaciones. En este sentido, y para adelantarnos a las próximas líneas, diremos que una comprensión de las recientes movilizaciones indígenas, como la mapuche, no estaría completa si no se prestará atención a la emergencia de una intelectualidad identificada y fuertemente vinculada con la etnia movilizadora, comprendiendo, en este sentido, que el estudio de dicha variante intelectual, se nos presenta como una puerta de entrada para atender la complejidad de la contemporánea movilización mapuche.

Claudia Zapata⁷ a partir de los postulados del pensador marxista A. Gramsci, define al intelectual a partir de su “función” como voz y representante de una colectividad, siendo esta función, en el caso de la “intelectualidad indígena” (“orgánico” para Gramsci) la de asumir y favorecer la construcción de un discurso propio para la etnia, aportando, desde sus distintos saberes, como lo son la investigación, la reflexión, la organización comunitaria, etc., a la composición de un proyecto político para los indígenas, en el contexto de los Estados- Nacionales en los que se encuentran insertos. Su función, por lo demás, se ejerce en una doble dimensión de mediación: interna y externa. La mediación interna se realiza en la propia comunidad: dignificándola, legitimándola, siendo representante de sus intereses, voz e intérprete; la mediación externa, por su parte, se presenta en el ámbito del encuentro, relación y también pugna cultural y política con el “otro”⁸.

De esta manera, la autora categoriza tres tipos de intelectuales indígenas: el dirigente, el profesional y el crítico. Este último, es a quien prestamos mayor atención, ya que las características de esta variante de intelectual indígena —tanto en el ámbito contextual de su emergencia, su compromiso político-étnico y, por sus heterogéneas formas y estrategias escriturales de intervención en el espacio público—son verificables en nuestros poetas (Chihuailaf, Huenún y Aññir).

Como bien señala Zapata, la emergencia de estos distintos tipos de intelectuales se comprende como un fenómeno reciente, resultado de una serie de procesos de cambio que experimentan tanto los Estados latinoamericanos como las comunidades indígenas en el siglo XX. En este sentido, en la primera mitad del XX, se pone en marcha una serie de proyectos y reformas vinculados al “Estado de Bienestar”, por lo que se asume desde el poder burocrático, una nueva relación con respecto a las masas medias y bajas (entre ellas la indígena), poniendo en marcha políticas públicas (como la educación) y proyectos económicos de industrialización que transformaron y diversificaron la dimensión social y geográfica de la población étnica, colocando en cuestionamiento los supuestos que tendían a vincular al indígena a una condición de ruralidad, aislamiento y analfabetismo.

Es fundamental aquí, lo que corresponde al ámbito del acceso a la educación por parte de los indígenas, lo que daría como resultado la emergencia en los espacios urbanos (aunque no en masa) de profesionales, técnicos y *tinterillos* (oficinistas) de origen étnico.

⁷ Claudia Zapata Silva, «Origen y función de los intelectuales indígenas», *Cuadernos Interculturales*, vol. 3, núm. 4 (2005): 65-87.

⁸ Zapata Silva, «Origen y función de los intelectuales indígenas.», 70.

¿Pero el acceso indígena —como resultado de las políticas estatales de ampliación de la educación— a los espacios públicos y en algunos casos, su incorporación a lo que Ángel Rama llamaría como la “Ciudad Letrada”, traería consigo la conformación de una “conciencia étnica”, las demandas reivindicativas y el cuestionamiento al colonialismo y/o subalternidad? La verdad es que no, ya que, como señala Zapata, estas políticas educacionales traían consigo discursos y proyectos “integracionistas-asimilacionistas” (en México: indigenismo-integracionista), por lo que en este periodo muchos indígenas profesionales (“intelectual tradicional”, según los planteamientos de J. Rappaport, que veremos más adelante), como es el caso de los maestros de escuela, ejercieron trabajos funcionales a las políticas de extinción gradual de la cultura y lengua indígena.⁹

El giro vendría a partir de la década de los 70, luego del II Encuentro y la II Declaración de Barbados (1977) espacio que congregó a numerosas organizaciones indígenas. En esta reunión se adoptó el carácter programático que debía seguir el intelectual indígena, enfatizando la función de representación en su doble dimensión (interna-externa). Además de criticar el indigenismo, se propuso contar con grupos de intelectuales para construir un “discurso desde lo indio”, expresando su condición cultural específica, con su ideología propia (incluso diferenciada de la izquierda), concluyendo que aquel intelectual indígena: “... debe conocer otras culturas, pero debe por sobre todo ser representante de su propia cultura”¹⁰.

Sumado a lo anterior, y en el ámbito de un contexto más bien local, aquellos años entre 1970 y 1980 corresponden a un periodo complejo para las comunidades indígenas, particularmente mapuche, debido a una serie de políticas y decretos¹¹ que en contexto dictatorial, obligaron a los propios mapuches a activar el debate y fomentar el discurso

⁹ Zapata Silva, «Origen y función de los intelectuales indígenas.», 72.

¹⁰ Zapata Silva, «Origen y función de los intelectuales indígenas», 70. Dicha declaración, y retomando lo expresado en la primera Reunión de Barbados de 1971, expresó un claro cuestionamiento al colonialismo y las agresiones en contra de los indígenas, estimulados por la acción principal de los Estados nacionales latinoamericanos. Además, se hizo un llamado a la unidad del mundo indígena, por medio de la valorización de cada una de las etnias indígenas y de su historia, planteando el objetivo directriz de: “Conseguir la unidad de la población india, considerando que para alcanzar esta unidad el elemento básico es la ubicación histórica y territorial en relación con las estructuras sociales y el régimen de los estados nacionales, en tanto se está participando total o parcialmente en estas estructuras. A través de esta unidad, retomar el proceso histórico y tratar de dar culminación al capítulo de colonización”. Sergio Malaga-Villegas, «Lo indígena en las Declaraciones de Barbados: construcción simbólica e imaginario político de igualdad», *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, vol. XLIX, núm. 2, (2019): 35-58, 43.

¹¹ Recordar los decretos de ley número 2568 y 2750, promulgados en plena dictadura cívico-militar, los que en desmedro del tejido social comunitario de los mapuches, permitieron dividir, parcelando y subparcelando, las tierras indígenas al entregar títulos de tierras a propietarios individuales, afectando duramente la organización social comunitaria levantada por los mapuche luego de la ocupación de la Araucanía o Wallmapu soberano a finales del siglo XIX. Se volverá sobre estos decretos en los siguientes apartados.

descolonial ya anticipado por las reuniones de Barbados. De esta manera, y como señala el historiador Pedro Canales: “Los intelectuales indígenas cada vez más se fueron alejando de ethos modernizadores occidentalistas a la hora de interpretar la realidad circundante, para comenzar a resaltar y proponer vías de desarrollo y sociabilidad desde lo propio, desde lo indígena”¹².

Si retomamos los planteamientos de Zapata, la década de los 80 es también importante, en cuanto a que la nueva reorientación económica-social derivada del neoliberalismo, ha de permitir la formación de sistemas educativos de mayor pluralidad y descentralizados. De esta manera, los indígenas sacaron provecho de aquello, accediendo a instituciones periféricas y alternativas (caso de la U. de la Frontera en Temuco, casa de estudio de J. Huenún). Además, y gracias también, al aporte económico de agencias de cooperación internacional, como el Banco Mundial y empresas privadas, es posible apreciar la creciente presencia indígena en la educación superior¹³.

Los intelectuales del tipo profesional y crítico, como los define Zapata, han sabido ser estratégicos en aprovechar esta nueva apertura educacional, así como, las nuevas redes de comunicación y tecnología a la mano. Es así como, el intelectual profesional de formación técnico o profesionales y competencias en diversas áreas, han logrado ejercer asesoría y funciones en las comunidades que integran. Al igual que el intelectual “crítico” (definición que luego abordaremos) utiliza los nuevos medios comunicacionales de los que se ha apropiado, como el internet, revistas de investigación, editoriales, etc, para por medio de estos, confrontar las versiones oficiales de la información, crear redes de contacto con otras comunidades indígenas y difundir el discurso y la conciencia étnica, estimulando entonces, el sentido de pertenencia, compromiso y lealtad con respecto a una comunidad indígena.

En cuanto al intelectual crítico, que aquí más nos interesa, hace de la escritura un vehículo privilegiado para la difusión de sus planteamientos asociados a un compromiso político desde y con la etnia que lo identifica. Su apoyo a la causa o demandas de la etnia son tales, que no se ve impedido a criticar a representantes de la misma causa (como podrían ser incluso algunos líderes o dirigentes indígenas). Sus formas de intervención en el espacio público son heterogéneas, destacando en este ámbito la labor en la elaboración

¹² Pedro Canales, «Intelectualidad indígena en América Latina: Debates de descolonización, 1980-2010» *UNIVERSUM* (2014): 49-64, 53.

¹³ Zapata Silva, «Origen y función de los intelectuales indígenas.», 73.

de ensayos, artículos, monografías y libros, así como también, la participación en algunas editoriales, periódicos, revistas y páginas web, lo que implicaría una circulación y recepción de sus obras en un público más amplio que el de su propia comunidad¹⁴.

Ahora bien, para Zapata el intelectual indígena, sea cual sea su tipología, se asume a sí mismo como un “sujeto subordinado”, perteneciente a una colectividad igualmente subordinada dentro de los Estados Nacionales, consciente además de que aquella subalternidad afirma sus raíces en los procesos de conquista europeos desde los siglos XV-XVI en adelante. Condición que ha sido mantenida por las repúblicas independientes. De esta manera, el proyecto de este intelectual, tanto en el ámbito de las “ideas” como en el de lo político, se plantea como la búsqueda de poner fin a la subordinación que permite el desconocimiento, negación e invisibilización de los logros y trayectorias culturales e históricas de la etnia con la que se identifica¹⁵.

Esta predilección por lo que podríamos llamar una “conciencia subalterna”, puede ser confrontada y hasta cuestionada, por los planteamientos de la antropóloga Joanne Rappaport¹⁶ para quien –y luego de una amplia revisión bibliográfica, unida a los resultados y conclusiones extraídos de grupos de discusión compuesto por intelectuales nativos de distintos países– la subalternidad, aun cuando refiere a grupos marginados, no sería una condición central en el intelectual indígena, ya que para éste lo que verdaderamente orienta sus esfuerzos, no es esta posición de “inferioridad con respecto a”, sino que más bien, la conciencia de su “diferencia” por el hecho de pertenecer a una etnia distinta a otras, y particularmente diferenciada a la noción homogeneizadora de las sociedades en el discurso imaginario de los Estados nacionales.

Su discurso, entonces, nace y se orienta fundamentalmente en su sentido de pertenencia e identificación étnica, por lo que la categoría de subalternidad, aunque no se deseche, quedaría en una posición “subordinada” a la de “diferencia étnica”:

“En este sentido, no es la subalternidad lo que los distingue, sino la diferencia, noción articulada dentro de un conjunto común de valores y preceptos que emanan de las luchas por la identidad y la ciudadanía propias del movimiento indígena latinoamericano. Es decir, para este sector, los ejes fundamentales de su discurso se centran en la etnicidad, la interculturalidad y el diálogo interétnico. Sea plasmado en la descripción etnográfica, la narración histórica, la retórica política, el argumento legal o el proyecto de desarrollo

¹⁴ Claudia Zapata Silva, «Origen y función de los intelectuales indígenas.», 77.

¹⁵ Claudia Zapata Silva, «Origen y función de los intelectuales indígenas.», 66.

¹⁶ Joanne Rappaport, «Intelectuales Públicos en América Latina: Una Aproximación Comparativa.» *Revista Iberoamericana*, (2007): 615-630.

comunitario, el discurso de los intelectuales indígenas está encaminado hacia la realización de los proyectos de un movimiento político que busca la participación en un Estado pluriétnico o plurinacional”¹⁷.

No obstante, la antropóloga comparte con Zapata, el hecho de comprender que la emergencia de estos intelectuales “indígenas-orgánicos” (en concordancia y recogiendo los postulados de Gramsci), está condicionada por los contextos geográfico particulares y por características históricas diversas, como lo son: el retorno democrático y el surgimiento de movimientos étnicos; la proliferación de organizaciones no gubernamentales y nuevos movimientos sociales; la extensión de la educación secundaria y superior a campesinos e indígenas; la expansión de la educación de adultos y el crecimiento de canales electrónicos de comunicación; el quinto centenario de la invasión de las Américas.

De igual forma, Rappaport se aventura a categorizar, según periodos históricos particulares, distintas variedades de intelectualidades. Propone entonces, dos grupos principales: a) Los intelectuales “tradicionales”, en el que se incluye a autoridades locales e intermediarios entre la comunidad y la sociedad dominante, como lo serían: antiguos maestros de escuela y *tinterillos*, aquellos: “portadores de una ideología del Estado”. b) intelectuales “orgánicos”, los cuales representan a un sector étnico emergente a nivel regional y nacional. En este grupo se incluyen autoridades comunitarias, líderes de organizaciones y profesionales bilingües, todos los cuales, vendrían a ser “forjadores de una nueva ideología étnica”. Estos últimos, conforman espacios propios de difusión, investigación y educación, lo que permite la creación de una “esfera pública propia”, y en donde se expresa el derecho cultural y político a la “diferencia”.

En definitiva, el intelectual indígena es el resultado de una compleja trama que involucra aspectos históricos y políticos, forjando entonces a un grupo heterogéneo de individuos conscientes de su pertenencia étnica diferenciada y de la subyugación racial y social impuesta por el colonialismo europeo y reproducido hasta nuestros días por los Estados Nacionales latinoamericanos. Además, y de acuerdo al contexto temporal y espacial de emergencia, podrían dividirse en intelectuales tradicionales e intelectuales orgánicos y/o críticos contemporáneos, siendo estos últimos aquellos a los que prestamos mayor atención debido a que, como veremos más adelante, logramos concebir una clara correspondencia entre esta categoría de intelectualidad y los poetas mapuches que investigamos. Asimismo, esta variable de intelectual indígena crítico y contemporáneo, al

¹⁷ Rappaport, «Intelectuales Públicos en América Latina», 619.

igual que nuestros poetas, concibe a la escritura como vehículo y medio primordial para la difusión de sus obras comprometidas cultural y políticamente con la etnia que los identifica.

Así pues, con o sin intención, se aprecian como referentes de pensamiento para su colectivo, ya que sus textos rescatan, difunden y resignifican la memoria e historia de su grupo social-étnico. Todo lo anterior, les ha permitido ser concebidos como representantes y mediadores de su comunidad, en la medida que cumplen una función social y pública dual, tanto interna como externa, al pretender posicionarse como un medio para expresar la de “voz” de su colectivo y representar, quizás, los intereses del mismo, y de igual forma, colocar estos intereses en el espacio externo de su etnia, logrando entonces adentrarse por diversos medios y estrategias al espacio público de la cultura hegemónica, y lograr poner en cuestionamiento el racismo, subyugación y políticas coloniales de los Estados Naciones, reivindicando con vivacidad la existencia y resistencia de su comunidad, favoreciendo la construcción de epistemologías y proposiciones políticas propias, desde lo indígena, desde lo mapuche. Ahora bien, ¿Qué discurso o discursos transmite este intelectual? O, más específicamente y, atendiendo el marco temporal y objeto de estudio de nuestra investigación: ¿Qué discursos, proposiciones o propuestas políticas son posibles de apreciar en el intelectual mapuche de finales de los 90's y comienzos del nuevo siglo?

Ignacio Barrientos¹⁸ a partir de la proliferación, en el terreno internacional, de movimientos nacionalistas y/o etnonacionalistas señala que, a finales del siglo pasado, y como resultado de un fracaso de las políticas gubernamentales (lo que explica además el aumento de la conflictividad al sur del país), es posible evidenciar un nuevo ciclo reivindicativo mapuche, siendo prudente, para el autor, denominarlo como un “... proceso de construcción nacional mapuche, pues da la idea de un continuo temporal en que la internalización de la identidad y conciencia nacional se puede convertir en una fuerza efectiva para movilizar a las masas del pueblo mapuche. La duración, etapas y carácter de ese proceso no se pueden determinar a priori”¹⁹.

De esta manera, sería posible rastrear, a partir del reconocimiento de una elite intelectual y dirigente mapuche, un discurso (aunque no sería el único) de tendencia

¹⁸ Ignacio Barrientos, « ¿Nacionalismo indígena? El tránsito de una identidad étnica a una identidad nacional.» *Encuentro de Latinoamericanistas Españoles* (12. 2006. Santander): Viejas y nuevas alianzas entre América Latina y España.

¹⁹ Barrientos, « ¿Nacionalismo indígena? », 15.

nacionalista o etnonacionalista, en cuyo núcleo se aprecia la reconstrucción territorial como eje y base para la conformación de un autogobierno²⁰.

Además, el autor señala que es posible identificar dentro de esta “elite mapuche” que fomenta el etnonacionalismo, a un grupo de poetas mapuche que han utilizado en sus obras un lenguaje etnonacional. Serían además, la guía más fiable para ahondar en la dimensión “emocional/psicológica” del etnonacionalismo, conllevando además, una fuerza emotiva que promueve y fomenta el sentido de pertenencia étnica y la movilización política.

Por otro lado, y reconociendo que la dimensión etnonacionalista era minoritaria en aquellos años, algunos autores no dejaban de aventurarse a pensar su potencialidad y posibilidad de expansión en el futuro. En este sentido, según J. Mariman a pesar de que: “Las tendencias nacionalitarias sean minoritarias en una determinada coyuntura, [aquello] no quita que si las circunstancias, las movilizaciones políticas y las correlaciones de fuerzas lo permiten, el nacionalitarismo pueda transformarse en el discurso movilizador hegemónico”²¹.

En una línea similar a Barrientos, Foester y Vergara plantean que los movimientos sociales mapuche durante las últimas décadas han tenido su origen en las demandas de “reconocimiento” —siendo las demandas reconocimiento “campesinas” y de reconocimiento del tipo “étnico”, las que han tenido mayor preponderancia— nos obstante, es posible apreciar en los últimos años y en concordancia con el aumento de la conflictividad entre el Estado, el empresariado y los movimientos mapuches, ha emergido una tercera dimensión de demandas, la que agrupa en si misma a las dos anteriores y le entrega un nuevo rostro. Esta es lo que los autores llaman la “demanda por el reconocimiento como pueblo-nación”, o también, la demanda “etnonacional”. De ahí que, para la tendencia etnonacionalista: “...la ley [indígena] es ajena al pueblo mapuche, porque no reconoce la nación mapuche. Hablar de “minoría étnica” o de “pueblos originarios” es imponerles a los mapuches una definición desde fuera y con el fin de mantenerlos oprimidos”²².

De esta manera, a finales de 1999 se aprecia que esta nueva dimensión de discurso, inserta distintas complicaciones y problemáticas a la hora de ser planteada interna y externamente a la etnia mapuche, debido a que, y como señalan los autores, entraba en tensión con las otras formas de reconocimientos, tanto étnica como campesina, y no había encontrado recepción en ningún grupo sociopolítico chileno.

²⁰ Barrientos, « ¿Nacionalismo indígena?», 17.

²¹ Barrientos, « ¿Nacionalismo indígena», 22.

²² Rolf Foerster y Jorge Iván Vergara, «Los mapuches y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena.», 6.

Poesía y Nación. Lo etnonacional en la poesía mapuche.

Como ya se mencionó a partir de los postulados de Barrientos, el discurso etnonacionalista, aun cuando, no fuera el hegemónico dentro del movimiento mapuche de finales de los 90's, estaba siendo utilizados por distintos líderes políticos e intelectuales. En esta línea, la académica chilena Mabel García²³, quien desde un detallado análisis literario sobre un variedad de obras poéticas mapuche, logró reconocer la construcción de una "narratividad nacionalista" en la poesía mapuche contemporánea.

Esta reciente narrativa, habría logrado resignificar la herencia del acervo cultural ancestral mapuche (los héroes, los mitos, los elementos simbólicos tradicionales, la lengua, etc), incorporando aspectos de la literatura occidental, de la literatura etnocultural latinoamericana, y de la situación histórica (y en aumento en el último tiempo) de conflicto entre el Estado Chileno²⁴ y el pueblo mapuche. De esta manera, se ha edificado por parte de los poetas mapuches, un discurso propio y diferenciado a la posición hegemónica del Estado y Nación chilena.

Asimismo las obras analizadas por García dejan entrever que el "conflicto Estado chileno-Pueblo mapuche", se ha trasladado también a un conflicto en el campo de lo intelectual, en que los "intelectuales indígenas", entre ellos los poetas, han entrado en un proceso de resistencia cultural, en el que se aprecia un "desprendimiento" de la episteme [saber] hegemónica, y a partir de ello, el desarrollo de un etapa de retorno, reflexión y resignificación del "universo propio" y la posibilidad (aún incierta) de la autonomía política-social-cultural²⁵.

Asimismo, al aproximarnos a la situación particular de la movilización social mapuche contemporánea y la participación de su propia intelectualidad, comprendemos que a la luz del fracaso de la política gubernamental (representados en los inconclusos acuerdos de "Nueva Imperial" de 1989) se dio paso a nuevo "ciclo reivindicativo" del pueblo mapuche, caracterizado por la internalización en su propia identidad y la conciencia nacional-étnica, favoreciendo a la cohesión y fomento del movimiento de masas. De ahí que, en este periodo se hicieran visibles una serie de discursos de carácter reivindicativo, estimulados y promovidos por una serie de protagonistas, como sería el caso de su propia intelectualidad.

²³ Mabel García, «La Narrativa de la Nación en el discurso Poético Mapuche. Prolegómenos de una literatura Nacional.» *Revista Chilena de Literatura* 90 (2015): 79-104.

²⁴ García, «La Narrativa de la Nación», 10.

²⁵ García, «La Narrativa de la Nación», 5.

Se destaca en este aspecto, el discurso nacionalista o etnonacional que —a pesar de no ser una opción hegemónica en la movilización mapuche durante el periodo que pretendemos investigar (1999-2005)— lograría generar eco y propagarse en diversos campos, como por ejemplo, en el ámbito de la literatura, en particular la poesía, lo que se expresa en la proliferación de una “narratividad nacionalista” en la que se presenta una apropiación y resignificación con un marcado carácter político, del pasado, presente y las expectativas de futuro del pueblo mapuche, posibilitando además, el paulatino “desprendimiento epistémico” con respecto a la cultura hegemónica y la construcción de discursos y saberes propios: desde lo mapuche.

En definitiva, el poeta mapuche de este periodo, no solo se podría comprender como un referente artístico-literario, sino que también, como un referente intelectual de su colectivo indígena, constituyendo un grupo heterogéneo de individuos, cuya emergencia en el espacio público (antes vetado para los indígenas) es el resultado de complejos pero relacionados procesos históricos, políticos y sociales, y que además, poseen una función social, política y pública al ser mediadores entre la colectividad étnica con la que se identifican y los grupos sociales hegemónicos a los que interpelan. Estos llevan a la esfera pública los intereses, preocupaciones y proyectos de los grupos indígenas con el objetivo de interpelar y cuestionar las prácticas de subyugación colonial y favorecer una transformación de las estructuras sociales de los países en los que se encuentran insertas sus etnias. Constituyen en este sentido, individuos, que trabajan en solitario o también en grupos de trabajo, conscientes y comprometidos con su pertenencia étnica diferenciada, que ejercen una labor de reflexión, cuestionamiento y difusión de ideas en el espacio público

Capítulo II.

Poetas e Intelectuales Indígenas: Escritura, revisión crítica del pasado y compromiso.

En el siguiente apartado pretendemos abordar y lograr responder a dos de nuestras preguntas directrices planteadas en párrafos anteriores. Ambas dicen relación con la interrogante de si es pertinente o adecuado el vincular a estos escritores y poetas estudiados en nuestro trabajo, como parte de una “intelectualidad indígena” y de ser así, comprender dicha vinculación a la luz del trabajo y obra de los propios autores que estudiamos.

En el apartado anterior, se expresó a partir de las reflexiones de distintos autores, un perfil o imagen general de lo que podría denominarse como Intelectual Indígena, en cuyo amplio grupo, académicos e investigadores han logrado identificar tres grandes modalidades de intelectuales: el dirigente, el profesional y el crítico²⁶. En el primer caso, se hace mención a aquellos individuos representantes y dirigentes de organizaciones indígenas que ejercen principalmente una función política, favoreciendo a la organización y representación del colectivo étnico al que pertenecen en los espacios de poder y decisión pública y política en los territorios en los que se encuentran insertos. El profesional, por su parte, corresponde a aquellos que han podido perfeccionarse y profesionalizarse en diversos oficios y profesiones, y que desde esta posición aportan a la difusión de las creaciones y producciones artística, académicas e investigativas de los indígenas. Pueden nombrarse en esta caso a periodistas, músicos, individuos dedicados al ámbito de la tecnología y las comunicaciones, que han logrado poner en funcionamiento proyectos como radios y periódicos virtuales, páginas de internet, etc., espacios que han aportado a la conformación de redes de contacto y apoyo local e internacional-global entre comunidades indígenas de la región latinoamericana. Finalmente, tenemos el caso del intelectual crítico, individuos que en muchos de los casos ha logrado formarse en la educación superior o en alguna disciplina particular²⁷, pero que principalmente, y más allá de su nivel educacional: “investiga, escribe y publica desde un lugar de enunciación que ellos identifican como indígena (mapuche, aymara, quechua, náhuatl, etc.)”²⁸.

Asimismo, consciente de su identidad y compromiso, utiliza la escritura —lo que constituye el principal medio de difusión de su trabajo— en favor de la construcción de un discurso propio, desde lo indígena, que se dirige hacia un proyecto de descolonización de

²⁶ Para una explicación más amplia y detallada de cada una de estas modalidades o categorías de intelectual indígenas, ver: Claudia Zapata Silva, «Origen y función de los intelectuales indígenas», *Cuadernos Interculturales*, vol.3, núm. 4, enero-junio (2005): 67-87; Claudia Zapata Silva, «Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista», *Discurso/prácticas*, N°2 [sem.1] (2008): 113-140.

²⁷ Huenún, por ejemplo, estudió Pedagogía en Castellano en el Instituto Profesional de Osorno y en la Universidad de la Frontera en Temuco. En el caso de Chihuialaf, nos encontramos con un escritor mapuche que, luego de completada su enseñanza media en el internado del Liceo de Temuco, realizó estudios superiores en la Universidad de Concepción, cultivando paralelamente la profesión de obstetricia y el oficio de poeta. En cuanto a Aníñir no tenemos conocimientos sobre algún estudio disciplinario o universitario particular del que fuera participe, cuestión que no ha sido un impedimento para su desempeño escritural, iniciado según plantea la académica María López D., en su niñez a comienzos de los años ochenta, cuando a pedido de su madre, escribía cartas a su familia del sur del país, iniciando su exploración de las posibilidades que entrega la lengua. María López D, «Espacios Fronterizos en la Poesía Mapuche Actual (Lienlaf, Chihuailaf, Huenún, Aníñir y Paredes Pinda)», (Tesis doctoral, Universidad Católica de Chile, 2020), 325, <https://repositorio.uc.cl/xmlui/bitstream/handle/11534/49539/VERSI%C3%93N%20FINAL%20LISTA%20CORREGIDA%20POST%20NOTAS.pdf>

²⁸ Zapata, «Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista», 136.

su propia etnia, y de modificar a la sociedades y Estados-nacionales donde se encuentran insertos. Ahora bien, su vinculación o el formar parte de alguna disciplina particular (la historia, sociología, antropología, etc.) no restringen su compromiso político, por lo que su aprendizaje y formación académica han de constituir en un punto de partida, una base y repositorio de herramientas que le ha permitido ampliar y estimular aquel compromiso²⁹.

Dicho esto, se plantea en este trabajo que estos poetas mapuches pueden ser comprendidos como parte de una de estas modalidades de intelectual indígena, particularmente aquel denominado como “crítico”, pues el trayecto de vida de estos escritores, su contribución a la creación, rescate y redescubrimiento de pensamiento, saberes o epistemología indígena, así como también, el participar del espacio público desde su condición de consciencia y compromiso con su etnia, además de otros elementos característicos de dicha modalidad de intelectual, sustentan nuestra proposición.

En este sentido, y como bien expresa Zapata, el elemento característico y de mayor importancia para poder reconocer a un intelectual indígena “crítico” es su trabajo en el ámbito de la escritura, lo que por lo demás, corresponde al aspecto fundamental por el que han sido reconocidos públicamente los poetas Chihuailaf, Huenún y Aniñir³⁰. De esta manera, la escritura ha de constituir: “...el vehículo privilegiado de este tipo de intelectual. Y el medio por el que se introduce en el espacio público”³¹. Aquello además, puede comprenderse como parte y síntesis de un largo proceso desarrollado por los propios mapuche que desde el periodo inmediatamente posterior a la invasión a su territorio soberano, pusieron en práctica lo que Daniel Christiny a denominado como “cultura de la

²⁹ Zapata, «Origen y función de los intelectuales indígenas», 76

³⁰ Los tres han logrado una fructífera producción en el campo de las letras, reconocidos por el público (indígena y no indígena) y premiados por círculos especializados. Jaime Huenún, por ejemplo, al tiempo de ser parte de distintas antologías poética: *Cartas al Azar*, *Muestra de Poesía Chilena* (1989); *Antología de la* (1999); *Poesía Chilena Contemporánea (con una mirada al arte actual* (1999), entre otros, ha recibido premios tales como: la primera mención de honor en el Concurso Municipal de Literatura (Santiago), en la categoría Mejores Obras Editadas en Chile durante los años 1999 y 2000 y en 1999 el Primer premio en el concurso El Joven Neruda (Municipalidad de Temuco) por Puerto Trakl. David Aniñir, que en sus inicios autogestionaba sus propias publicaciones, ha logrado que sus obras textos y poemas posean diversos formatos y medios de divulgación como los son los blogs, sitios web, libros y presentaciones, además ha sido antologado en publicaciones como *Antología 20 poetas mapuche contemporáneos* (2003) dirigida por Jaime Huenún o *Martes de la poesía* (2007). Elicura Chihuailaf es considerado unos de los más prolíferos, conocidos y respetados escritores mapuche (opinión del académico y estudioso de la poesía mapuche James Park k.). Ha publicado desde 1977 una abundante cantidad de obras, algunas de las que recibieron importantes premios tales como: El Premio del Consejo Nacional del Libro y la Lectura en 1994 a Mejor Obra Literaria, por *De sueños azules y contrasueños*, categoría poesía inédita. Premio Municipal de Literatura de Santiago, el año 1997. Premio Mejor Obra Literaria (ensayo), Consejo Nacional del Libro y la Lectura, el año 2000, entre otros. Su repertorio le ha valido ser nombrado como Premio Nacional de Literatura el año 2020.

³¹ Zapata, «Origen y función de los intelectuales indígenas», 76

resistencia”³², y que corresponde a la incorporación de elementos externos a su cultura: educación, lengua, religión, etc., —considerados como aspectos propios de un esquema colonizador, que tenían como objetivo “civilizar al indio” e incorporarlo definitivamente a la población chilena-mestiza— y que son utilizados e incluso fuertemente demandados por los mapuche (como es el caso del acceso a la educación ya fuera estatal o misional en la Araucanía) en favor de contribuir a su propia supervivencia cultural, adquiriendo conocimientos, habilidades y destrezas del dominador, para a partir de ella, defenderse de los abusos de este y lograr prevalecer. Como señalará Tomás Guevara, uno de los primeros rectores del liceo de Temuco, en 1908:

“...como otros pueblos inferiores, los padres mapuches creyeron en un tiempo que la educación desviaba a sus hijos de toda rectitud de miras, según su concepto, i que los sustraía a la acción de sus mayores. Después la aceptaron todos, pero con un fin meramente utilitario i personal: deseaban que aprendiesen para que supieran defender las tierras i los animales de las artimañas de tinterillos i la ambición de vecinos inescrupulosos”³³.

En este sentido, y luego de décadas de enunciada estas palabras, estos aprendizajes y habilidades, como la escritura, son todavía consideradas como un escudo de defensa frente el abuso y también como un arma para enfrentarse en contra del abusador. Así pues, los intelectuales indígenas han ayudado a modificar o poner en cuestionamiento la posición subordinada con la que se ha pretendido entender a los indígenas, pues ahora es un sujeto que habla por sí solo (ya no como mero informante, o fuente para la investigación de otros), que está consciente de su condición social e histórica y que utiliza las claves y medios del dominador para cuestionar, crear y edificar un proyecto de liberación:

“...aquí encontramos un sujeto capaz de representarse a sí mismo, con herramientas y tecnologías que otrora sirvieron para dominarlos (la escritura, las disciplinas, etc.), una representación que oscila entre el polo político (los dirigentes) y el polo cultural (los escritores e investigadores), cuestión de énfasis que no oculta la necesaria retroalimentación entre ambos”³⁴.

De igual forma, estos intelectuales y sus modalidades no corresponden a tipologías cerradas, ni tampoco estamos hablando de individuos aislados y ciento por ciento independientes y autosuficientes, más bien, lo que ha de destacarse en ellos es su

³² Daniel Cano Christiny, «La Demanda Educacional Mapuche en el Periodo Reduccional (1883-1930)» *Revista Pensamiento Educativo*, (2010): 317-335

³³ Tomás Guevara, *Psicología del pueblo araucano*. (Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1908) En: Christiny, «La Demanda Educacional Mapuche en el Periodo Reduccional (1883-1930)», 322.

³⁴ Zapata, «Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista», 136.

capacidad de generar redes de apoyo y contacto aun cuando no han de desempeñarse en áreas o espacios similares³⁵. Por ahora lo que nos interesa es expresar, como lo han señalado los autores citados, que estos poetas, que nosotros hemos posicionado en la categoría de intelectual crítico, privilegian la escritura como punto de partida a sus proyectos artísticos, políticos e intelectuales. Un medio, por tanto, para crear, investigar, publicar y adentrarse en el espacio público.

Teniendo este aspecto sobre la base, el segundo gran elemento característico de estos intelectuales es el estudio, revisión y análisis crítico del pasado y la “historia oficial” con la que se han educado en las escuelas bajo los proyectos estatales (indigenistas, como también se han conocido) de homogeneización de la población en el contexto general de Latinoamérica (previo claro está, a la inclusión de perspectivas interculturales en los currículum educativos) y particular del Estado de Chile. En este sentido, estos intelectuales, a decir: historiadores, sociólogos, antropólogos, poetas —escritores en general— se adentran al estudio de la historia, que consideran como un espacio de disputa, y someten el pasado a estudio y revisión. En este sentido, la importancia del estudio y revisión de la historia y la memoria radica en que “...para estos autores, es en el pasado donde se encuentra la cultura y la identidad legítima, no interferida”³⁶.

Dicho posicionamiento y actitud frente al pasado, en virtud de cuestionar y comprender el origen de las prácticas de subyugación colonial con que se enfrentan las poblaciones indígenas en el presente, y a partir de dicha crítica posibilitar la edificación de un horizonte de mejora de las condiciones de vida de dicha población, logramos identificarlo en las obras de nuestros poetas, en cuyos trabajos hay una considerable y rica revisión e incorporación de la memoria y pasado del pueblo mapuche. Esto, según nuestra perspectiva, puede ser identificado al prestar atención a los distintos temas y tópicos que son tratados en las obras poéticas de estos autores (aspecto que será tratado en el próximo apartado), donde puede destacarse el recurrente rescate e interpretación de la memoria histórica del pueblo mapuche, apelando al pasado ancestral e histórico para por medio de este, aproximarse a los orígenes de los malestares, el enojo (Illkün) y problemas pasados

³⁵ Por lo demás, entre las modalidades de intelectuales mencionadas se expresan apoyos, vínculos y respetos mutuos, especialmente en el caso del intelectual crítico y dirigente, ya que el primero es altamente valorado por haber aportado, desde la consciencia y compromiso étnico, al conocimiento y creación de pensamiento indígena a un nivel impensado en décadas atrás, y en el caso del segundo, son reconocidos por intelectuales y los movimientos social-étnicos a partir de la legitimidad de sus liderazgos. Zapata, «Origen y función de los intelectuales indígenas», 77-78.

³⁶ Zapata, «Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista», 130

y actuales de dicha etnia y por tanto, los motivos de fondo de la movilización mapuche contemporánea.

De esta manera, el interés por el pasado mapuche forma parte de un proyecto de liberación que se pretende asumir desde la escritura, en tanto posibilitar el hacer justicia con una memoria histórica olvidada o intencionalmente omitida. Este aspecto es declarado, de forma directa e indirecta en las obras de estos poetas, como un aspecto fundamental en sus trabajos, donde la escritura constituye la síntesis de la vinculación de la memoria personal (del propio autor) y colectiva (de padres, amigos y antepasados mapuches), actual (experiencia propia) y pasada (la historia del pueblo mapuche). Como señala una de nuestros poetas estudiados:

“Seguida por la nostalgia de saborear los frutos de la memoria, en cuyos callados brotes, en cuyas sencillas flores no supimos quizás reparar a su debido tiempo. Todo eso yo necesitaba expresarlo. Por eso comencé a escribir. [...] Por eso, tengo la permanente impresión de que nunca me he alejado de mi mundo, porque siempre estoy dialogando con él, con su memoria, aun en la a veces rara sensación de nostalgia. Es aquí donde yo pertenezco. Pertenezco al Pueblo mapuche: soy una expresión de su diversidad. Y no hablo de Pueblo en un sentido figurado, discursivo, porque es el Pueblo al que pertenece toda mi familia”.³⁷

Estas escrituras, al tiempo de tener como base una valoración y mirada crítica del pasado, parten desde esta premisa para, como señala Claudia Zapata, configurar y presentar tres ejes conceptuales —comunes por los demás, en las distintas escrituras de los intelectuales críticos— y que corresponden a las claves discursivas que hacen mención a la: colonización, la descolonización y la diferencia³⁸. Ejes conceptuales que dialogan e interactúan entre sí, lo que puede observarse en la obras que estudiamos, por ejemplo en lo que respecta a la “diferencia”, la que se entiende como una forma de expresar o dar cuenta de la diferencia interna en la población que forma parte del actual territorio chileno, aspecto que se ha pretendido omitir por parte de las fuerzas político, sociales y culturales hegemónicas, al representar a la población local bajo una perspectiva de sociedad mestiza y homogénea, lo que corresponde entonces, a una de las tantas expresiones coloniales y que por medio de esta “valoración de la diferencia” se pretende cuestionar. La diferencia, que antes era comprendida como una forma de expresar y representar a un sujeto subordinado y de segunda categoría bajo los términos de “indios” o “indígenas”, lo que correspondía a una carga ideológica sinónimo de bárbaro, ignorante, vago, etc., ahora se

³⁷ Elicura Chihuailaf, *Recado confidencial a los chilenos*. (Santiago: LOM Ediciones, 1999), 24

han de comprender como conceptos que se han recuperado y reconceptualizados en favor de evitar la asimilación cultural, por lo que a dichos términos se les ha otorgado atributos propios que han de hablar de grupos culturales milenarios, que poseen una riqueza cultural e histórica propia y digna de ser protegida y respetada en su diferencia³⁹.

De esta manera, la diferencia sería para estos escritores motivo de orgullo y está a la base de las demandas por derechos políticos: “Es decir: somos un Pueblo distinto con derechos inherentes”⁴⁰, y por otro lado, juega en favor de los proyectos de descolonización cultural instaurados desde las reuniones de Barbados en la década del setenta del siglo pasado (instauradas, según Zapata, por intelectuales “dirigentes”)⁴¹. Reuniones que plantearon como objetivo el oponerse al pensamiento colonizador que había sido cultivado en la mente de los propios indígenas, lo que habría contribuido a que estos se percibieran animismos como grupos humanos carentes de creatividad y por tanto en una situación de inferioridad innata. Es así como, por medio del pasado, es decir el estudio crítico de este, su rescate y apropiación en el presente, se ha posibilitado la difusión de un pensamiento descolonial⁴²:

“La construcción de la inferioridad y su eficiente difusión entre los indígenas habría sido en opinión de estos intelectuales, la que los apartó de su pasado, les negó su historia y la capacidad de crear cultura. Pero sobre todo, fue lo que les arrebató la dignidad y la posibilidad de narrarse a sí mismos, pues asumir la inferioridad significa inscribirse en discursos ajenos, incluyendo aquellos que buscaron su redención”.⁴³

Esta referencia al pasado y su apropiación por medio de un lenguaje poético y literario por parte de nuestros poetas, será abordado en los próximos apartados, lo que nos interesa por ahora es dar cuenta de la vinculación entre esta categoría o modalidad de intelectual crítico, es decir, sus elementos diferenciadores, con respecto al propio trabajo de estos autores. Comprendiendo entonces, que es la escritura — entendida como una herramienta heredada del dominador y utilizada como un medio de defensa e interpelación

³⁹ Zapata, «Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista», 127

⁴⁰ Chihuailaf. *Recado confidencial a los chilenos*, 207

⁴¹ Para Zapata sería esta variable de intelectual crítico: “...quienes han retomado con mayor profesionalismo el proyecto establecido en la Segunda Reunión de Barbados, subordinando el conocimiento disciplinario al objetivo de la descolonización cultural, entendida desde entonces como una condición necesaria para la liberación política”. Zapata, «Origen y función de los intelectuales indígenas», 84

⁴² La misma condición de ser escritores que investigan, crean y publican contribuye a este proyecto descolonial, pues cuestiona los prejuicios que han de vincular a los indígenas como sujetos ignorantes y carentes de cultura y creatividad. Como señala Zapata: “Se trata, en definitiva, de entender una práctica política desde lugares e instrumentos que en líneas de análisis como la señalada, son indicados como contrario a lo indígena: la escritura, la investigación, las publicaciones, las disciplinas y la academia”. Zapata, «Origen y función de los intelectuales indígenas», 77

⁴³ Zapata, «Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista», 123

en el espacio público, y que posee a modo general, tres ejes conceptuales relacionados entre sí: colonialismo, descolonialismo y diferencia— el aspecto fundamental para distinguirlos.

Por otro lado, otro elemento característico de esta modalidad de intelectual, y que también reconocemos como propio en estos poetas, es su capacidad de formar círculos y espacios de reflexión, apoyo y creación intelectual, lo que ha de permitirles poder publicar sus creaciones escriturales y adentrarse en el espacio público, logrando transformarse también, en referentes para otros escritores: investigadores, académicos, poetas, etc., indígenas y no indígenas. Este aspecto es común en estos tres autores, ya que al tiempo de escribir y publicar sus obras, participan de conferencias, congresos poéticos y artísticos, son gestores e interventores artísticos-culturales. Es decir, su incorporación y visibilidad en el espacio público, no se limita al ámbito meramente de creación y publicación de obras escritas, sino que desde esta base se abren a distintos espacios. Aquello corresponde a un impulso derivado de un interés académico y también del público lector por la poesía mapuche, especialmente desde la década de los ochenta en adelante, y que va de la mano con la reorganización de agrupaciones y organizaciones mapuche post golpe de Estado de 1973⁴⁴, y el interés de las universidades (particularmente en el sur de Chile), por el estudio de esta poesía emergente:

“A partir de los años 80 se da inicio en Chile a un periodo de reivindicaciones étnicas, de fortalecimiento de las organizaciones indígenas y de articulación de discursos en torno a derechos, territorio y autodeterminación. Esto permite un aumento en el desarrollo poético y una mayor visibilización de estas producciones. [...] Se crean organizaciones, talleres y editoriales, se publican a más de veinte autores y se generan relaciones con las universidades de la zona sur de nuestro país. Entre 1987 y 2000 se da una fuerte presencia de esta poesía y surge una proliferación artística y cultural”⁴⁵.

Para ejemplificar este aspecto, es pertinente la mención a la trayectoria personal del poeta David Aníñir quien desde nuestra perspectiva al tiempo de ser un poeta, es también un intelectual indígena del tipo crítico, quien se ha adentrado en el espacio público desde una mirada crítica a las poblaciones y barrios marginales —las contemporáneas

⁴⁴ La dictadura no frena el trabajo escritura de los mapuche, por lo demás, esta época contribuye a generar uno los temas o tópicos destacados en sus obras poéticas —el que será abordado con más detalle en el próximo capítulo de nuestro trabajo— y que corresponde a una de las tantas “razones del enojo” derivados de los Decretos Leyes núms. 2568 y 2750 de finales de los década del setenta, los que afectaron muy fuertemente el tejido social comunitario de la sociedad mapuche.

⁴⁵ María López D, «Espacios Fronterizos en la Poesía Mapuche Actual (Lienlaf, Chihuailaf, Huenún, Aníñir y Paredes Pinda)», (Tesis doctoral, Universidad Católica de Chile, 2020), 25-26, <https://repositorio.uc.cl/xmlui/bitstream/handle/11534/49539/VERSI%C3%93N%20FINAL%20LISTA%20CORREGIDA%20POST%20NOTAS.pdf>

“reducciones” mapuches urbanas— para consignar la experiencia de un escritor que forma parte de aquel grupo de mapuches que fueron parte de la gran diáspora mapuche de mediados del siglo XX, proyectando un discurso contestatario hacia la política, la educación, el mercado y la sociedad chilena en general, por medio de un lenguaje irónico en el que se mezcla el castellano y el mapudungun en función de mestizar el significado de sus poesías y desafiar los límites de dichas lenguas y culturas.

Aniñir, al igual que los demás autores, forman parte de una intelectualidad indígena porque escriben y a partir de dicho medio han de adentrarse en el espacio público en tres niveles: como autores (que crean y publican), como gestores artísticos-culturales (participando de congresos poéticos, intervenciones públicas y actividades de expresión artística) y el ser un punto de referencia en la edificación de una epistemología mapuche, en tanto creadores de saberes y conceptos que han sido utilizados por investigadores académicos y escritores mapuche. De esta manera, y en el caso particular de David Aniñir, hablamos de un autor que:

“...ha sido antologado en publicaciones como *Antología 20 poetas mapuche contemporáneos* (2003) dirigida por Jaime Huenún o *Martes de la poesía* (2007). Ha escrito poemarios como, *Mapurbe. Venganza a raíz* (Odiokracia Autoediciones, 2005; Pehuén ediciones, 2009; Pehuén ediciones, 2018), *Haykuche* (autoedición, 2008), *Autoretaxto* (Odiokracia ediciones, 2014), *Guilitranalwe* (Quimantú ediciones, 2014) *Lentium* (Luna Negra ediciones, 2016). Además, se dedica a viajar dentro y fuera de Chile para realizar lecturas, acciones performáticas, musicales e intervenciones artísticas que desarrolla, tanto en las calles como en espacios institucionales como colegios, universidades o espacios culturales. Ejemplos de ello son *Ad Mapu Constituyente* (2017) o *Las palabras en acción: diálogos críticos sobre los desafíos de la creación* (2018)”⁴⁶

Así pues, y como se ha expresado más arriba, este autor ha logrado constituir un aporte a la epistemología descolonial mapuche (saberes propios, desde la diferencia), podemos citar lo mencionado por el historiador Fernando Pairican, en cuanto a que Aniñir ha logrado crear un grupo de “seguidores” que han visto en su obra, y particularmente, con la creación del concepto de “Mapurbe” (Mapuche Urbano) un punto de referencia e inspiración a la hora de comprender, estudiar y reflexionar sobre la historia de aquellos mapuche que desplazados del territorio soberano de antaño, han experimentado problemáticas complejas y únicas en aquellos espacios urbanos en los que viven, siendo dicha población urbana, la más significativa en cuanto a cantidad de individuos identificados como mapuche que habitan en el territorio del actual Chile. De ahí que, su trabajo y obra

⁴⁶ López, «Espacios Fronterizos en la Poesía Mapuche Actual», 354

ha servido de inspiración para historiadores, antropólogos e investigadores chilenos y mapuches⁴⁷. Aspecto que contribuye a su intervención en el espacio público, ya no solo como escritor y creador, sino que también como referente intelectual y de pensamiento.

Cap. III.

Poesía Mapuche Contemporánea: Pu Nüttram poético en un contexto de conflicto.

El presente apartado tiene por intención dar cuenta de la relación existente entre las obras literarias que hemos elegido y el periodo o contexto de emergencia de las mismas, así como también, el vínculo que logramos percibir entre estos trabajos literarios y el llamado “Conflicto Estado chileno y Pueblo Mapuche”. Dicho de otro modo, nuestra pretensión es estudiar los trabajos poético-literarios realizados por Elicura Chihuailaf⁴⁸, Jaime Huenún⁴⁹ y David Aníñir⁵⁰ durante el periodo entre 1999 y 2005.

Para ello, abordaremos en primer lugar, el contexto de emergencia de estos trabajos poético-literarios, incorporando en favor de nuestra reflexión, la periodización histórica propuesta por el historiador Fernando Pairican⁵¹. Posteriormente, y antes de adentrarnos al corazón de nuestro relato, daremos cuenta de nuestra interpretación de lo que podríamos llamar como “estrategia escritural o del relato poético” de las obras, centrando nuestra reflexión en la práctica del: *Nüttram* (conversación), la que, según nuestra perspectiva, les ha permitido a estos autores realizar un interesante trabajo de aproximación y relación con el pasado ancestral e histórico⁵², el presente en el que se encuentra el pueblo mapuche,

⁴⁷ Fernando Pairican, Algunos apuntes sobres Mapurbe de David Aníñir, En: David Aníñir, *Mapurbe. Venganza de Raíz*, (Santiago de Chile: Pehuén, 2018), 13

⁴⁸ Elicura Chihuailaf. *Recado confidencial a los chilenos*. (Santiago: LOM Ediciones, 1999).

⁴⁹ Jaime Luis Huenún. *Ceremonias*. Santiago de Chile, Editorial de Santiago de Chile, 1999.

⁵⁰ David Aníñir, *Mapurbe. Venganza a Raíz*. Santiago de Chile, LOM ediciones, (primera edición autogestionada por el autor en el 2005) 2018.

⁵¹ Fernando Pairican, Algunos apuntes sobres Mapurbe de David Aníñir, de: David Aníñir, *Mapurbe. Venganza de Raíz*, (Santiago de Chile: Pehuén, 2018); Fernando Pairican, *Malón. La rebelión del movimiento mapuche. 1990 -2013*. (Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2013).

⁵² En nuestro escrito consideramos lo “ancestral” como aquel pasado más remoto, asociado a la religiosidad, tradiciones y costumbres mapuche que se han mantenido, no sin alteración —pues al ser parte de la cultura, y esta última poseer dinamismo, no están exceptas de cambios y transformación— pasando de generación en generación hasta nuestros días. Por su parte, el pasado “histórico”, lo entendemos como aquellos procesos y eventos acontecidos en el pretérito y cuya existencia se encuentra avalada por la memoria colectiva y por documentación histórica, lo que para efectos de este trabajo, se asocia al periodo de la ocupación del Estado de Chile en el Wallmapu soberano a fines del siglo XIX y las posteriores experiencias de crisis del pueblo mapuche en el siglo XX. Sucesos cuyo vestigio documental ha sido rescatada por distintos autores en las últimas décadas.

así como también, aventurarse a propuestas de índole político cultural en relación a su etnia.

Por otra parte, diremos que el análisis de las obras poéticas se realizará en tres niveles. En una primera etapa, se abordará el vínculo y relación entre estas obras con lo que nosotros llamaremos el “pasado ancestral e histórico”. Asimismo, daremos cuenta de la relación y repercusión del “presente”, comprendido como el periodo de la “rebelión” —en la perspectiva de Pairican que recogemos— y que coincide con el contexto de emergencia de la poesía que analizamos. Finalmente, nos centraremos en los escritos en los que, según nuestra perspectiva, los autores se han aventurado a expresar propuestas para dar solución al conflicto, y en las que se atiende— aunque de manera incipiente y superficial— a las demandas de autonomía y autodeterminación en un contexto donde, por los demás, las proposiciones de tendencia nacionalista o etnonacionalista han de tomar mayor relevancia. Así pues, en esta etapa expresaremos nuestra interpretación sobre las proyecciones de futuro expresadas, particularmente, por el premio nacional de literatura Elicura Chihuaf.

Contexto de emergencia de la obras.

¿Cómo podemos comprender la emergencia de estas obras poético-literarias?
¿Dicha emergencia se puede percibir como resultado del periodo histórico que experimentaron las sociedades indígenas en general y la mapuche en particular, a finales de los años 90 y comienzos del nuevo siglo?

Para la comprensión de la relación existente entre “los textos y su contexto”, es decir, el vínculo de las obras con el periodo histórico en el que se enmarca la publicación de estas, consideramos pertinente el recoger la periodización propuesta por el historiador Fernando Pairican presente en algunas de las obras en las que se relata la movilización social contemporánea del pueblo mapuche⁵³. El académico postula que desde comienzos de la década de los 90 se expresó un proceso de toma de conciencia y politización del pueblo mapuche, estimulado por un grupo intelectual y organizaciones mapuche que desde finales del gobierno dictatorial de Pinochet preparó el camino para el levantamiento y movilización mapuche (*Malon*, en términos del autor), siendo el periodo que va desde 1997 al 2003, donde se ha de expresar con mayor intensidad dicho proceso.

⁵³ Fernando Pairican, Algunos apuntes sobre Mapurbe de David Aníñir, de: David Aníñir, *Mapurbe. Venganza de Raíz*, (Santiago de Chile: Pehuén, 2018); Fernando Pairican, *Malon. La rebelión del movimiento mapuche. 1990 -2013*. (Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2013).

Sin embargo, este contexto que podríamos llamar “interno”, pues se relaciona derechamente con el pueblo mapuche, no podría comprenderse desvinculado de los procesos que experimentaron, por aquellos años, las sociedades indígenas del resto del continente. Esto porque, durante los años 90 América Latina se verá sacudida por lo que se ha conocido como la “oleada indigenista”, y que corresponde a la serie de movilizaciones y acontecimientos de protesta indígena, cuyo pilar y eje fundamental de la misma era la lucha por el “...derecho de los pueblos a la libre determinación”⁵⁴. Símbolos de estas movilizaciones serán, por ejemplo, lo acontecido con la movilización indígena en Bolivia en 1992, de CONAIE y las movilizaciones indígenas y campesinas acontecidas en Ecuador en 1990 y en 1994 con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México⁵⁵.

En definitiva, podemos decir que la movilización mapuche forma parte de estas oleadas indigenistas, no solo por llevarse a cabo en periodo de tiempo cercano o contemporáneo, sino que también, por poseer consignas y banderas de lucha comunes, es decir, el oponerse tanto a la homogeneización colonial, como a la asimilación y negación cultural indígena ejercidas desde los Estados Nacionales, además del objetivo de hacer respetar el derecho a la libre determinación o “autodeterminación” como se conocerá en el caso del pueblo mapuche.

Así pues, Pairican formula una periodización sobre el proceso referido al contemporáneo conflicto entre el Estado de Chile y el Pueblo Mapuche, donde es posible reconocer tres grandes etapas: la primera etapa histórica que el autor ha denominado como de “Preparación y toma de conciencia” se inicia en 1979 cuando —en plena Dictadura Militar— se promulgan los Decretos Leyes núms. 2568 y 2750, los que afectaron muy fuertemente el tejido social comunitario de la sociedad mapuche, y terminaron por acabar con las comunidades reduccionales, ya que se permitía dividir las ya mermadas —luego de la invasión al *Wallmapu* soberano— tierras indígenas, por medio de la entrega de títulos de merced a propietarios individuales, lo que daría libre paso a ventas, compras y contratos fraudulentos que terminaron por aumentar el empobrecimiento territorial, y de paso,

⁵⁴ Pairican, *Malon. La rebelión del movimiento mapuche...*, pág. 20.

⁵⁵ Para una revisión general de los movimientos indígenas en la América Latina durante la década de los 90, así como, las causas de las movilizaciones y la relación de dichos episodios con el fin de la guerra fría, la globalización y el neoliberalismo, ver: Pablo Davalos, «Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra», en *Pueblos indígenas, Estado y Democracia*, comp. por Pablo Davalos (Buenos Aires: CLACSO, 2005), 17-33.

afectaron en desarrollo social-económico de los mapuche⁵⁶. De esta forma, aquella primera etapa de toma de conciencia, culminaría con el nacimiento, a finales de los 80 y comienzos de los 90, de distintas organizaciones mapuche, como el Consejo de Todas las Tierras (CTT) y el Aukiñ Wallmapu Ngulam. Agrupaciones y organizaciones que constituyeron la base para la construcción y siembra de los conceptos ideológicos que alimentarán el discurso y lenguaje de la posterior movilización mapuche.

Dentro de estos conceptos, el de mayor trascendencia, será quizás, el que dice relación con la “autodeterminación”, que a grandes rasgos puede comprenderse como la capacidad que poseen los pueblos, etnias y culturas de decidir por sí mismos, de manera soberana y colectiva respecto de aquellos temas de su propio interés en los espacios territoriales que habitan. Dicho de otro modo, es la expresión del derecho que tienen los pueblos de decidir sobre su presente y futuro en los ámbitos políticos, sociales y culturales⁵⁷.

Así, siguiendo con nuestro relato, diremos que esta etapa finaliza con la creación de la *Wenufoye*, la bandera mapuche poseedora de una fuerte carga política e ideológica, símbolo de la mapuchidad u orgullo de ser mapuche⁵⁸, y que permitió, junto a la demanda de autodeterminación, la conformación de “...una suerte de cultura nacional mapuche en el Chile post Pinochet que denominamos mapuchista”⁵⁹

La segunda gran etapa histórica iría desde 1992 hasta 1997, y es denominada por el autor como de “transición política” o de “politización” de la sociedad mapuche, fenómeno que entra en contraposición con la “despolitización” que experimenta la sociedad chilena en la primera década postdictatorial, pues la movilización mapuche, da cuenta de uno de los pocos sectores sociales que aumentará su nivel de actividad y conflictividad tras el término de la dictadura y durante la primera década de transición democrática. Para esta

⁵⁶ José Aylwin, «Antecedentes para la comprensión de los conflictos en el territorio mapuche» *Revista Perspectivas Universidad de Chile* 3, nº 2 (2000): 1-28, pág. 4

⁵⁷ Volveremos sobre este concepto más adelante, especialmente cuando hagamos mención a las “Proyecciones políticas” que, según consideramos, se encuentran presente en nuestras obras poético-literarias. Otros autores que han trabajado el concepto y que utilizamos para nuestro trabajo, hablamos de: Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil (Eds.). *¡Escucha, winka! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un Epílogo sobre el Futuro*. (Santiago, Chile: LOM ediciones, 2006), pág. 252; Carlos Bresciani, et al., *Mitos Chilenos sobre el Pueblo Mapuche*, 149; Pairican, *Malon. La rebelión del movimiento mapuche...*, pág. 24.

⁵⁸ Para la comprensión del contexto de emergencia de la Wenufoye, así como su relevancia para la movilización contemporánea mapuche revisar: José Ancan Jara, «A 25 años de la Wenufoye. Una breve genealogía de la bandera nacional mapuche». *Anales de la Universidad de Chile*, 7 (2017), serie 7, páginas 283-305

⁵⁹ Pairican, *Malon. La rebelión del movimiento mapuche...*, pág. 22

etapa, se pone en marcha el desarrollo político-ideológico como resultado del trabajo de la CTT, de los movimientos de protesta lafkenche en Mahuín y Tirúa, además de la oposición pehuenche contra la represa de Ralco. Acciones de movilización que anteceden a los eventos acontecidos en la comuna de Lumaco en diciembre de 1997, cuando fueron quemados tres camiones de la forestal Arauco, dando inicio a una nueva forma de acción política en el movimiento social mapuche, pues la acción directa y la violencia política fueron concebidos, por algunos sectores más radicales de la movilización, como instrumentos validos de protesta en favor de las demandas mapuche por restitución de tierras y reconocimiento político⁶⁰.

Asimismo, en esta etapa comenzará a aflorar el descontento desde la población indígena— y en particular la mapuche— producto de la serie de pactos y tratados no cumplidos o realizados a medias entre el Estado de Chile y los pueblos originarios. Estos acuerdos, tienen su origen en el Pacto de Nueva Imperial de 1989 suscrito entre la Concertación de Partidos por la Democracia y los pueblos indígenas. A partir de aquel pacto, y durante el gobierno de Patricio Aylwin, fueron enviados en 1991 tres iniciativas en favor de las demandas indígenas, las que a grandes rasgos, tenían relación con la ratificación del Convenio 169 de la OIT, la reforma y el reconocimiento constitucional y la formulación de un proyecto de ley en favor de los pueblos originarios.

Si bien, en octubre de 1993 se promulgó la Ley núm. 19.253 sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas, mejor conocida como “ley indígena”, esta fue profundamente modificada desde el propio documento inicial, dando por resultado un documento que contenía en sí misma, contradicciones y normativas que coartaban las organización indígena, como por ejemplo, al no permitir a los indígenas construir una asociatividad mayor a las reducciones y comunidades ya reconocidas, lo que perjudicó las posibilidades de constituir un grupo mayor que pueda ejercer mayor contención y freno a los intereses del Estado y empresariado.

Además, la ley no dio protección a los derechos de los indígenas sobre los recursos naturales que se encuentran en sus tierras o sectores colindantes a sus reductos, recursos que resultan fundamentales para el desarrollo material y cultural de sus comunidades⁶¹,

⁶⁰ Para una mayor profundización del acontecimiento ver: Fernando Pairicán, «Lumaco: La cristalización del Movimiento autodeterminista Mapuche». *Revista de Historia social y de las mentalidades*, Volumen 17, N°1 (2013): 35-57

⁶¹ Aylwin, «Antecedentes para la comprensión de los conflictos en el territorio mapuche.», pág. 6-7

situación compleja, pues muchas reducciones se encuentran rodeadas de forestales, proyectos energéticos, empresas salmoneras, etc. De igual forma, la ley indígena, que habría propiciado la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), principal institución gubernamental sobre asuntos indígenas, no lograría satisfacer la demanda y exigencia por restitución de tierras, ya que primó el respaldo del gobierno —en un contexto neoliberal, de firmas de TLC y globalización— hacia la expansión de la industria forestal en la Araucanía.

Por otro lado, el reconocimiento constitucional fue insatisfactorio desde la perspectiva de los pueblos originarios, pues no reconocía la condición de “pueblos” indígenas, en tanto consideraba su valor o posibilidades de ejercer acción y práctica políticas, por lo que se reducía el reconocimiento a la valoración meramente cultural, pero no a la capacidad de los indígenas de poder ejercer el derecho a decisión (aspecto fundamental en las demandas de autodeterminación y autonomía). Por último, el convenio 169, el que establecía obligaciones por parte del Estado en favor de los pueblos originarios, como el respeto a su cultura y derecho sobre la tierra y recursos naturales, y que exigía, por ejemplo, la realización de consultas indígenas cuando se discutieran la realización de proyectos económico-productivos de índole forestal o energéticos en zonas colindantes a las reducciones, no sería ratificado hasta el año 2008, a casi veinte años del Pacto de Nueva Imperial.

Por tanto, a partir de estos antecedentes que nos hablan de un proceso local e internacional de movilización indígena en contra de la segregación colonial de los Estados nacionales, el descontento por acuerdos y pactos insatisfactorios, sumado a la configuración conceptual, política e ideológica que sustentó discursivamente la movilización de un sector de pueblo mapuche que bregaba por el derecho a la autodeterminación, podemos decir que se sentaron las bases para la posterior etapa histórica, la etapa de la “revuelta/rebelión” de la movilización social mapuche, y que tiene como marco temporal los años 1997 y 2003.

Este periodo — que coincide con los años en los que se publicaron los trabajos poéticos-literarios que estudiamos— constituye una de las más conflictivas y violentas de todo el proceso de conflicto contemporáneo entre el Estado de Chile y la población mapuche que hemos venido comentando. De igual forma, en dicho periodo es posible destacar la emergencia de organizaciones mapuches, tales como, la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco y la organización indígena “Identidad Territorial Lafkenche”, las que junto a la CTT, estimularon el debate del periodo. La CAM, por su lado, será principal

agente y motor de la rebelión, al promover las tomas de terreno, el incendio de camiones forestales, el enfrentamiento con Carabineros, etc., hasta que, varios de sus miembros fueran encarcelados y acusados de terroristas en 2003.

Así pues, como han comentado algunos autores, en aquellos años ha de instalarse nuevamente la violencia política en el Chile postdictatorial⁶², coincidiendo además, con el gobierno del político socialista Ricardo Lagos (2000-2006), cuya imagen inicial era la de un activo defensor de los derechos humanos y líder democrático opositor de la última dictadura militar chilena, perfil que ha de cuestionarse a la luz de un mandato caracterizado por la continuidad de prácticas autoritarias, represivas y violentas en contra de la disidencia y la movilización político-social. De esta manera, y como consecuencia de las acciones de protesta directa llevadas a cabo principalmente por la CAM, en contra de la propiedad privada de grandes terratenientes y empresas forestales de la Araucanía, el gobierno respondió: "... utilizando los aparatos represivos para contener la protesta y resguardar el orden público, siendo la persecución y disuasión policial el método utilizado con mayor frecuencia, complementado con la criminalización de la protesta a través del acoso judicial y penal que terminó con el encarcelamiento de los involucrados bajo la figura de terroristas⁶³.

El contexto y el desarrollo de los eventos demostraron que la posición del gobierno y del Estado se orientaba a dejar en manos de la policía y la justicia un problema que podría haber sido abordado desde la política (recordar los pactos y acuerdos no concretados o aplicados a medias y bajo fuerte cuestionamiento de las comunidades indígenas). El conflicto llegará a tal nivel de intensidad y gravedad, cuando en el contexto de las acciones de ocupación-recuperación de tierras en Ercilla, un joven comunero de nombre Alex Lemún perdiera la vida por acción de Carabineros. Este asesinato quedó sin proceso judicial y en total impunidad.⁶⁴

De esta manera, podemos decir que las obras poético-literarias de Chihualaf, Huenún y Aníñir emergen en un contexto complejo y conflictivo tanto a nivel internacional-latinoamericano, como también, y fundamentalmente local, pues estas "escrituras indígenas" se insertan en los años en los que acontecen algunos de los eventos más

⁶² Javiera Donoso, «Violencia Política en Chile entre el Pueblo Mapuche y el Gobierno del Presidente Ricardo Lagos», *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, n° 2 (2013): 63-93.

⁶³ Donoso «Violencia Política en Chile entre el Pueblo Mapuche ...», Pág.66

⁶⁴ Donoso «Violencia Política en Chile entre el Pueblo Mapuche ...», Pág. 82

violentos dentro del proceso de conflicto contemporáneo entre el Estado de Chile y Pueblo Mapuche y que han de vincular el proceso local (Malon o rebelión mapuche, según Pairican) con la gran revuelta o reemergencia indígena latinoamericana⁶⁵.

De ahí que, según nuestra perspectiva, las obras, sus párrafos y versos —como veremos en las próximas secciones de nuestro escrito— no deben comprenderse abstraídas de este contexto, ya que los autores han sabido atender y dialogar con estos eventos, al narrar en sus obras la situación empobrecida y marginalizada del pueblo mapuche (en contexto rural y urbano); la crisis ecológica que acongoja a las tierras del sur del Biobío, como efecto de la industria forestal, salmonera y energética; los abusos que han sufrido por parte del Estado y empresariado chileno (como la usurpación de las tierras); la violencia política-policia. Además, han logrado reapropiarse de los discursos y conceptos político-ideológicos, contruidos por la intelectualidad mapuche (académicos, organizaciones indígenas), en favor de resquebrajar las prácticas de segregación colonial, de expresar la diferenciación cultural con respecto a la cultura hegemónica, y apoyar las demandas políticas mapuche, como la lucha por el reconocimiento político-constitucional, la autodeterminación y autonomía.

Nütram: Conocimiento y aprendizaje en el dialogo

Las obras poético-literarias que estudiamos, al tiempo de tener como punto en común, su capacidad de sintonizar y comulgar con la movilización mapuche y por tanto, atender las razones del *Illkun* (enojo, molestia)⁶⁶, que ha llevado al pueblo mapuche a manifestarse y movilizarse en favor de distintas demandas, presentan como punto de encuentro vinculante, la utilización de una estrategia escritural y de narración que se orienta a permitir la interacción y aproximación con el pasado y las tradiciones de la etnia mapuche, así como también, les permite a los autores poder dialogar con la sociedad mapuche y chilena contemporánea.

Esta estrategia es la utilización, dentro de las obras y la narración de las mismas, del concepto del Nütram, lo que corresponde a la práctica tradicional mapuche de la

⁶⁵ Pairican, *Malon. La rebelión del movimiento mapuche...*, 22

⁶⁶ Tomamos prestado el título del trabajo en el que se pretende dilucidar los motivos de la conflictiva relación entre el Estado de Chile y el Pueblo Mapuche donde se aborda la historia de la ocupación militar (y la contemporánea militarización policial de la Araucanía), las reducciones indígenas, la criminalización de la protesta y la recuperación de tierras, que acontecen a hasta nuestros días: Correa, Martín y Eduardo Mella. *Las Razones del Illkun/Enojo. memoria despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*. Santiago, LOM Ediciones y Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, 2010.

conversación. De modo que, estos autores recurrieron a dicha práctica comunicativa para posicionarse como mediadores y canalizadores de múltiples voces que han “hablado” y se expresaron en sus escritos, siendo el mensaje acogido por el hablante lírico o autor y expresado en sus obras.

El Nüttram o Nvtram —que Elicura Chihuailaf ha de llamar “conversación como arte”⁶⁷—, se presenta de manera recurrente en estos escritos, como una manera de expresar una práctica de encuentro y relación íntima con la tradición y el pasado mapuche, así como también, de dar cuenta de la interacción con la contemporaneidad, pues estos autores pueden concebirse como receptores de múltiples diálogos y encuentros con individuos, sucesos y eventos que se enmarcan en este proceso de crisis y movilización mapuche.

En el caso de Chihuailaf, en su obra *Recado confidencial a los chilenos*, el Nüttram ha de servir como elemento fundamental en su escrito, pues su intención es poder dialogar o conversar con la sociedad chilena, para así lograr superar la ignorancia mutua que existe entre chilenos y mapuche, en favor del entendimiento y comprensión del conflicto:

“Que ojalá este Sueño, este Recado -que ahora es también una memoria, una constatación, una búsqueda- sea un mínimo aporte para el inicio del necesario, urgente, Diálogo -como concreción y no como dilación- entre mapuche y chilenos; que nos acerque a la Conversación, al *Nvtram* de nuestros mayores. Y que evidencie los vasos comunicantes que, más allá o no de nuestros deseos -y sin aún habernos encontrado, me parece han influenciado mutuamente a nuestros Pueblos”⁶⁸.

Esta búsqueda del “necesario, urgente, dialogo”, debe comprenderse al prestar atención al contexto en el que se inserta la escritura de la obra, ya que, como hemos revisado en líneas anteriores, este trabajo —al igual que los escritos de Huenún y Aníñir— se enmarca dentro de una de las etapas más conflictivas y violentas en el conflicto contemporáneo entre el Estado de Chile y el Pueblo Mapuche. De esta manera, el trabajo de Chihuailaf se orienta a hacer comprensible las razones del conflicto, explicando al lector, en especial la sociedad chilena, los eventos y acontecimientos que explican la crisis que experimenta la sociedad mapuche en la actualidad, cuyas causas deben ser identificadas en el pasado y en la interacción compleja entre el pueblo mapuche y los *Winkas* (invasores: incas, españoles, colonos chilenos, argentinos, europeos, etc.).

⁶⁷ Chihuailaf. *Recado confidencial a los chilenos*, 63

⁶⁸ Chihuailaf. *Recado confidencial a los chilenos*, 39

En *Recado confidencial*...se hacen presente múltiples voces mapuche, del pasado y de la contemporaneidad, las que mediadas por el autor, se dirigen a la sociedad chilena, en la búsqueda de retomar la antigua práctica que permitió establecer acuerdos y pactos duraderos entre dos sociedades en conflicto, la española y mapuche, en el marco de la Guerra de Arauco. Es decir, retomar el “parlamento”, que en épocas pasadas permitió apaciguar los conflictos, estableciendo acuerdos permanentes de reconocimiento de la soberanía política-territorial mapuche en el Wallmapu. No obstante, en nuestros días, aquellos “parlamentos” se encuentran practicante olvidados, pues los acuerdos, como hemos señalado en párrafos anteriores, entre el Estado de Chile y el Pueblo Mapuche, carecen de solides y permanencia en el tiempo, en vista de ser comprendidos como pactos impuestos desde el Estado para con las sociedades indígenas y al no dar solución satisfactoria a las problemática y demandas de estos últimos. La invitación de Chihuailaf, es entonces, a conversar, pero que dicha conversación sea mutua, no un monologo del Estado y sociedad chilena, y que escuchen, por fin, las múltiples voces que representan a la sociedad mapuche:

“Por eso, le reafirmo, esta Conversación con usted la realizo al lado de los pensamientos de mis antepasados, de mi gente; y de las reflexiones, las cartas y los libros de mis amigas y de mis amigos indígenas y no indígenas. Como le he dicho, a ellos a ellas los he convocado a hablar en estas páginas. A usted le convoco a oírlas, a oírlos”.⁶⁹

Por su parte, en la caso de Jaime Huenún, el Nüttram se presenta en su narración para expresar una práctica cultural-social que aún perdura en la reducciones indígenas, sobreviviendo al paso del tiempo y la “reducción cultural” que amenaza con socavar el acervo cultural mapuche. De esta manera, en la poesía de Huenún, el nüttram se manifiesta como vestigio de una práctica social —“conversación como arte”— de gran importancia, en tanto medio para la conservación de la memoria ancestral que ha pasado de generación en generación en este pueblo y que, al mismo tiempo, ejemplifica la diferenciación cultural (y por tanto lo opuesto a la homogeneización) entre la sociedad mapuche y la chilena:

“...La machi Isabel Fariñe Caniuqueo y su joven ayudante
Abraham Montero Huentemil, limpian las hierbas
tomadas en el cerro.
[...]
La ruka, ya a fines del invierno, mantiene a raya vientos,
aguaceros y heladas. El nüttram, la balbuceante conversación,
espanta los espectros del espíritu.
[...]

⁶⁹ Chihuailaf. *Recado confidencial a los chilenos*, 39

Afuera los treiles graznan volando la bulliciosa danza del apareo.
Adentro escucho verter las palabras, el mapudungún que se desliza por entre mallines
y pedregales”.⁷⁰

De esta manera, en el escrito de Huenún el Nüttram se expresa como una práctica tradicional aún vigente en los espacios reduccionales, pero que ha perdido, según podemos comprender, actualidad en espacios externos en la propia reducción. Es decir, pareciera ser que para el autor la posibilidad de aproximación con las tradiciones culturales mapuche sea posible hallarla preferentemente en aquellos espacios limitados de las reducciones, lo que expresaría el daño cultural que ha afectado a la sociedad mapuche, la que ha sufrido la reducción de sus espacio territorial soberano, sino que también, su reducción y merma cultural. Esto lo podemos ver ejemplificado en el posterior verso del poema recién citado, cuando se narra la utilización del mapudungun por parte de la Machi, a lo que el hablante lirico ha de responder con incomprensión, pues según comprendemos idioma de la sacerdotisa le resulta ajeno y extraño.

Aquella distancia cultural, de un mapuche que no ha de habitar en las reducciones, y que por tanto, le son distantes las tradiciones y elementos de la cultura de su etnia que en aquellos espacios reduccionales se han conservados, podemos observarla también en otra sección de su libro *Ceremonias*:

“..pues soy ya habitante de un
mundo irreverente y urbano que en nombre del progreso
- la bestia negra y transgresora - no permite conversar
con la sabiduría de la tierra - con la que rompió su
alianza - ni permite oír el lenguaje de las praderas
marítimas del Abuelito Huenteano.”⁷¹

El Nüttram se instala entonces como un medio fundamental que tiene la sociedad mapuche para rescatar y recuperar conocimientos, prácticas y tradiciones que se han visto amenazadas por años de relación conflictiva con los *Winkas*. Esta situación, será trabajada también por David Aníñir pues, el Nüttram le permitió al autor entrar en contacto con la cultura ancestral mapuche, pero en un espacio radicalmente alejado de las reducciones mapuche al sur del Biobío, pues el poeta posiciona sus escritos desde la marginalidad urbana santiaguina.

De esta manera, la forma en la que entra en conversación e interacción con el pasado es por medio de la mención a elementos de las religión mapuche, como es el caso de la importancia de los “sueños” y la manera como espíritus del pasado establecen

⁷⁰ Jaime Huenún, “Dibujo de Monte (Cunco Chico)”, En: *Ceremonias*, pág. 48

⁷¹ Huenún, “Epilogo”, 61-62

Nütram/conversación con su propia persona, en la búsqueda de que la memoria de estos no se pierda, por lo que su poesía vendría a ser un medio para la manifestación de las voces del pasado:

“Al parecer no soy el que escribe
es la poesía quien lo hace por mí
viene a buscarme envuelta de noche
y sueños
[...]
es la poesía que viene hacia mí
balbuceando bellos sarcasmos
de mapuche muertos que quieren reír
y llorar por mí en el verso...”⁷²

En síntesis, nuestros poetas han utilizado Nütram como una estrategia para la conformación de sus narraciones y para expresar la manera como se han aproximado y han podido trabajar en el rescate del pasado ancestral e histórico del pueblo mapuche, consecuencia de las cercanías y aproximaciones con habitantes de las reducciones, con sus propias familias y amistades, reflejando además, que sus trabajos escriturales son el resultado de confluencia de múltiples voces que han sido mediadas por estos autores. Además, según comprendemos, el nütram es una estrategia escritural en tanto posibilidad para aproximar al lector a comprender y atender las problemáticas que afectan a la sociedad mapuche en nuestra contemporaneidad, como resultado de causas provenientes del pasado y aun presente en nuestros días. Esto último, es más significativo en el caso del *Recado Confidencial...* de Chihuailaf, ya que es una obra cuyo objetivo es interpelar al lector, preferentemente chileno, en favor de retomar la conversación, y apaciguar el conflicto y la violencia.

La poesía y su relación con el pasado, presente y futuro:

El pasado en la poesía: memoria ancestral y razones del enojo

Habíamos mencionado en párrafos anteriores que nuestra revisión de las obras poético-literarias estudiadas y la manera en como estas han expresado el conflicto entre el Estado de Chile y el Pueblo mapuche, se realizara por medio de tres grandes niveles de análisis. En este sentido, en las siguientes líneas, trataremos de comprender la manera en la que estos autores, han interpretado y se han aproximado al pasado ancestral e histórico del pueblo mapuche.

⁷² David Anifir, “Poseía a lo que escribo”, En: *Mapurbe...*, 39- 40

Así pues, planteamos que dentro de estos escritos poético-literarios, habría dos grandes tópicos en relación al pasado mapuche, los que según nuestra perspectiva son utilizados como herramientas para dar cuenta de la conservación y sobrevivencia de una memoria que no ha logrado ocultar o borrar el peso colonial del Estado Chileno, que sirven para expresar la diferenciación cultural con respecto a la cultura hegemónica y que además, son utilizados para expresar las razones del *Illkun* o enojo que explicarían y justificarían, junto a otras causas, la movilización mapuche contemporánea.

Estos tópicos serían, en primer lugar, las menciones al “pasado ancestral”, entiéndase con ello: tradiciones, religiosidad y costumbres que se han conservado en la memoria de los mapuche, pero que se han visto amenazadas en el contacto conflictivo con los *Winkas*, por lo que estas “escrituras indígenas” han de realizar un trabajo de recuperación de la memoria “...de aquellos rincones que la colonialidad no logró subyugar”⁷³.

Por otro lado, comentaremos aspectos del tópico que hemos llamado como “pasado histórico”, es decir, aquellos momentos, episodios y procesos acontecidos en un tiempo histórico documentado y que se han mantenido en la memoria colectiva del pueblo mapuche como evidencia de los abusos, despojos y violencia que han sufrido como resultado de la interacción con sociedades invasoras de sus territorios soberanos. En este sentido, aquel pasado histórico, lo hemos de localizar y asociar al periodo de la ocupación del Estado de Chile en el Wallmapu soberano a fines del siglo XIX y las posteriores experiencias de crisis del pueblo mapuche en el siglo XX, particularmente, lo relacionado con la parcelación de dicho territorio y el establecimiento “reducciones” mapuche, lo que ha de explicar en gran medida, el empobrecimiento de dicha sociedad, la reducción de su población y la migraciones hacia los centros urbanos.

Pasado ancestral.

En relación a este tópico, diremos que es común en estos autores el manifestar en sus escritos la sobrevivencia de la cosmovisión, tradiciones y costumbres mapuche. En el caso de Elicura Chihuialaf, como parte de su *Recado Confidencial...* se consignan varios apartados y capítulos en el que se explican costumbres y practicas socio-culturales de ancestral procedencia, como es el caso del *We Tripantu* o celebración del año nuevo mapuche, realizada en el solsticio de invierno entre los días 21 y el 24 de junio, la que es explicada con gran detalle por el poeta en el apartado “Como usted tal vez sabrá...”,

⁷³ Pairican, Algunos apuntes sobre..., 12

narrando entonces, las razones de dicha ceremonia, las rogativas que se realizan, y en definitiva, explicando su relevancia para la etnia⁷⁴.

Ocurre una explicación similar en los detalles, en el capítulo titulado: “Cuentan nuestros mayores...” el que se da cuenta de la importancia que tiene la ancianidad en la cultura mapuche, en tanto guardianes y repositorios de la memoria cultural de su pueblo. Además, en dicho capítulo, el poeta describe la *génesis* o el mito originario que da sentido al origen del mundo en la cosmovisión mapuche, narrando la existencia de un *Wenu Mapu*: la Tierra de Arriba, de la importancia de las energías positivas y negativas, la relación de aquellas fuerzas con el *Nag Mapu*, la Tierra que ahora andamos, y el vínculo con el *Minche Mapu*: Tierra de Abajo, así como también, la manera en cómo fue originada, según la tradición, la especie humana⁷⁵.

Todo aquello, según interpretamos, se orienta a describir la riqueza y la importancia de la conservación y respeto de la cultura mapuche, lo que queda en evidencia cuando en su narración se hace mención a la relevancia de la lengua mapuche —profundamente mermada en la época en que escribe el autor⁷⁶— ya que ésta, da cuenta de la significativa relación de la tierra o *mapu* y la manera en que se encuentran geográficamente distribuida la sociedad mapuche:

“En el idioma que nos legaron nuestros antepasados, el mapuzugun -el hablar de la Tierra-, hay una palabra que resume lo que es la percepción y relación de nuestra gente con ella, y es la que nos define: Mapuche, que significa Gente de la Tierra (mapuche pewenche, de la cordillera; mapuche lafkenche, de la costa; mapuche williche, del sur; mapuche pikunche, del norte. En ellos se denomina también a nuestra gente que pertenece a los valles como mapuche nagche, y a la que pertenece a los llanos como mapuche wenteche)”.⁷⁷

En el caso de Huenún la mención del pasado ancestral se expresa al ser narradas las prácticas ceremoniales presentes en los espacios reduccionales. En este sentido, las ceremonias se han de comprender como espacio de reunión y sociabilización en que por medio del *nüttram*, la realización de rogativas y otras prácticas rituales, las personas conocen los mitos e historias del pasado (como en el mito de *Kai Kai y Treng Tren*). De ahí que, la narración de celebraciones, tales como el *nguillatun* (ceremonia colectiva de

⁷⁴ Chihuaif. *Recado confidencial a los chilenos*, 55-58

⁷⁵ Chihuaif. *Recado confidencial a los chilenos*, 31

⁷⁶ Para finales de los años 90, época en la se inserta *Recado Confidencial...* la utilización frecuente del mapudungun por la sociedad mapuche mostraba dramáticos datos, pues: “...sólo en el 10% de los hogares mapuches entrevistados [en la región de la Araucanía] se mantiene el uso frecuente del "mapudungun" mientras que aquellos en los que la lengua más frecuente es el español representan el 41%”. Susana Schkolnik y Ana María Oyarce, «Los mapuches: una investigación multidisciplinaria en reducciones indígenas de Chile» *Notas de Población*, n°.61 (1995): 211-240, 227

⁷⁷ Chihuaif. *Recado confidencial a los chilenos*, 34

rogativa), se comprendan y se expresan en su obra como espacio de sociabilización y también de educación:

"Hermano sea el fuego", habla, alumbra
tu boca,
la historia de praderas y montañas
caídas,
la guerra entre dioses, serpientes
de plata ,
el paso de los hombres
a relámpago y sangre.
Escuchas el galope de las generaciones,
los nombres enterrados
con cantaros y frutos,
la lágrima, el clamor de lentas caravanas
escapando a los montes de la muerte y la vida.
[...]
Respiras ahora el polvo de los nguillatunes,
la machi degollando el carnero
elegido;
respiras ahora el humo ante el rehue, la hoguera
donde arden los huesos del largo sacrificio.

"Hermano sea el fuego", dices retornando,
el sol ancho del día
reúna a los hermanos;
hermano sea el fuego, papay, la memoria
que abraza en silencio la sombra
y la luz.⁷⁸

En el caso de David Aníñir, la mención o alusión al pasado ancestral se expresa como un mundo idílico, que ya no existe, pero al que el autor retorna o es invitado a visitar por medio de energías y espíritus que lo saludan en los sueños. Experiencia onírica desde donde se rescatarán, según su propuesta poética, sus versos y narraciones:

"Mis mapuchemas no entienden nada
extienden el descontento de los muertos
y su futura compañía,
mis mapuchemas son elásticos quemados
cenizas
rimas de vientos ancestrales..."⁷⁹
[...]
es imaginar que la realidad es imaginaria
es creer que yo creo ti y yo en ti
es caminar por tierras ancestrales
y hablar la lengua de los inmortales
Somos de un mundo antiguo
donde las revoluciones no eran necesarias⁸⁰

⁷⁸ Huenún, "Fogón", En: *Ceremonias*, 19.

⁷⁹ Aníñir, "Temporada apológika". En: *Mapurbe...*, 35

⁸⁰ Aníñir, "El pewma del mundo trasero", En: *Mapurbe...*, 52-53

3.3 Pasado histórico

Habíamos mencionado con anterioridad, que en relación a lo que hemos llamado como “pasado histórico”, existen dos grandes tópicos o subtemas recurrentes en estas obras, lo que corresponden a la ocupación de la Araucanía y la mención a los espacios reduccionales en los que se vieron obligados a vivir los mapuche luego del despojo de sus tierras soberanas.

En este sentido, Chihuailaf realiza un relato en el que explica la manera en que fue dividido el “País Mapuche” por los Estados de Argentina y Chile a fines del siglo XIX, cuyo procesos, sin embargo, no ha afectado la conciencia de los mapuche de constituirse y prevalecer como una sociedad o etnia diferenciada tanto a la chilena como argentina:

“En un coloquio con estudiantes liceanos hablo del País Mapuche de "antaño", de su territorio que comprende extensiones de lo que hoy es parte de Argentina y parte de Chile. De cómo la cordillera -llamada actualmente Los Andes- nunca fue la "fundadora" de lo que después los Estados, casi simultáneamente, perpetraron: a un lado de ella los mapuche chilenos y al otro lado los mapuche argentinos. Mas, a pesar de aquello, seguimos constituyendo un Pueblo Nación, les digo”⁸¹.

Es interesante en esta última narración, la mención al termino Pueblo y Nación, lo que según nuestra perspectiva da cuenta de la acogida, por parte del poeta, de los conceptos y discursos que desde las organizaciones e intelectualidad mapuche de tendencia autodeterministas y etnonacionales se estaban construyendo y sembrando desde finales de los 80. Recordemos lo que se ha mencionado en líneas anteriores con respecto a la emergencia a finales de los 90, de una “tercera dimensión de demandas mapuche”, en el contexto de un aumento de la conflictividad entre el Estado, el empresariado y los mapuches, y que coincide con el periodo de publicación de la obra *Recado Confidencial...*. Dicha dimensión, correspondería a la demanda por el reconocimiento de “pueblo-nación”, la que ha sido definida también como demanda etnonacional⁸² y que, según nuestra perspectiva, se presente de manera incipiente en la escritura de nuestro autor⁸³.

⁸¹ Chihuailaf. *Recado confidencial a los chilenos*, 12

⁸² Rolf Foerster y Jorge Iván Vergara. «Los mapuches y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena.» CEME centro de Estudios MIGUEL ENRIQUEZ, 2000: 191-206.

⁸³ De todas formas, no poseemos la evidencia ni los medios para poder confirmar que el poeta pudo aproximarse directa o indirectamente a proposiciones etnonacionalistas, enunciadas ya sea por textos, panfletos, o en la voz de líderes y organizaciones indígenas, sin embargo, es imposible no advertir que las menciones a los conceptos de pueblo y nación, se realizan en un tiempo simultáneo y contemporáneo al surgimiento del etnonacionalismo en las demandas de la movilización social mapuche de finales de siglo.

Por otro lado, en los poemas de Huenún también se hace mención a la ocupación del Estado de Chile en el Wallmapu soberano, lo que podemos apreciar en el capítulo de su libro *Ceremonias* titulado “Ceremonias para la muerte”, la que comienza citando el parte policial correspondiente a la masacre de Forrahue, cerca de localidad de Osorno en 1912, lugar en que el ejército de Chile asesinó a más de 25 personas, consignado en la misma época en el que ocurrieron los hechos, como: “... la más fiel imagen de estos acaparamientos de tierra indígenas, hecho por personas pudientes, grandes electores tal vez, que amparados por la ley de la República, se apoderan de los terrenos de los mapuche...”⁸⁴. Posteriormente, en relación al mismo acontecimiento, que da cuenta de la violencia con la que actuó el Estado de Chile en el proceso de ocupación de la Araucanía, el autor expresara distintos poemas en honor a las víctimas de aquel brutal asesinato. Así pues, en algunos de los versos se han de citar los nombres de los mapuche que, según se tiene registro⁸⁵, sufrieron de dicha masacre:

(Punotro)
Pero nada se oculta en este cielo, hija, nada
y el difunto corazón, podrido y todo,
no olvida bajo tierra:
Francisco Acum, recuérdate - lloraba -,
limpiaplata le llevo a tus heridas.
Anjela Rauque es una loica encinta
que da a luz entre peumos y tineos.
Ya pues, Marinao, no llores muerto,
y vamos a nadar al río Contaco.
María Santos es buena tejedora,
sus mantas valen oro cuando rompe el agua.
Candelaria Colil, huelen tus pechos
a poleo quemado y a chilco con roció.
Carolina Guimay aporca, alza porotos
como lanzas florecidas hacia el cielo.
Carmen Llaitul, escarba, coge berros
y el estero se llena de salmones.
Antonio Nilian hierve, endulza chicha
con la miel y con los pétalos del ulmo.
Tránsito Quintul tiene visiones
donde arden las hojas del latúe.
Candelaria Panguinao busca nalcas
y varillas de boqui en las quebradas.
Juan Acum sangra, moja juncos
que se doblan sobre el agua del Maicolpi.
(Todos sangran en el monte y la llanura,
y en un hilo del alma de sus hijos).⁸⁶

⁸⁴ Leotardo Matus Zapata, Informe al Supremo Gobierno, 1912, “Vida y costumbre de los indios araucanos”. Revista Chilena de Historia y Geografía. 2º Trimestre, 1912. pp. 365-366. En: José Bengoa, *Historia del Pueblo Mapuche (Siglo XIX y XX)* (Santiago de Chile: Ediciones Sur, 1996), 375

⁸⁵ Rodrigo Cásanovas, «A cien años de la matanza de Forrahue: digna sepultura para los comuneros mapuche», Cuadernos de Literatura, (2018): 251-275, 262. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl22-44.camf>

⁸⁶ Huenún, “Cinco” (Punotro), “Ceremonias de la Muerte”,. 35-36

Por otra parte, en el caso de la obra de David Aníñir, la mención a la ocupación de la Araucanía se realizó citando la fecha del último gran levantamiento general de los mapuche en contra del Estado a Chile en el periodo de las últimas campañas militares de ocupación en el año 1881⁸⁷. Dicho levantamiento, es recordado por haber tenido como antecedentes la intención por parte de los líderes (lonkos) mapuche de solucionar el conflicto por medio de reuniones y parlamentos con las autoridades político-militares chilenas, pero dichas negociaciones habrían fracasado, pues los intereses del Estado de Chile en la zona eran muy intensos. De esta manera, dicho levantamiento es recordado como la última gran expresión de unidad cultural y militar mapuche, pues habría de convocar a una gran cantidad de clanes, en lo que fue también, el comienzo del fin de las campañas de ocupación militar en el Wallmapu soberano, ya que posterior a la derrota se refundaría la ciudad de Villarrica (símbolo de la resistencia mapuche tras la batalla de Curalaba en 1598), dando inicio a un periodo en el que los mapuches fueron despojados de su tierra soberana, obligados a vivir en reducciones y a convertirse en un grupo de campesinados pobres “...los más pobres de Chile quizás”⁸⁸.

Por último, para finalizar el análisis del tópico de la “ocupación”, podemos citar unos interesantes versos de la poesía de Aníñir, en la que se menciona la manera como los distintos *Winkas*/invasores, con lo que se han enfrentado los mapuche a través de los siglos, han sabido utilizar y recurrir a medios y herramientas tecnológicas de dominación, con el objetivo de “civilizar” y por tanto negar tanto su condición cultural, su soberanía territorial e incluso, su propia existencia en el mundo. En este sentido, se hace mención a la utilización de la espada, las pistolas Remington (moderno armamento utilizado por el ejército chileno en la ocupación)⁸⁹, y los drones con los que la policía chilena, en tiempos contemporáneos, ha utilizado como parte de la vigilancia de las comunidades y reducciones al sur del Biobío:

La civilización actualiza su antivirus contra el salvajismo
Restablece el manual de buenas costumbres
Evangeliza por la espalda.

⁸⁷“... he conocido a una mamífera
preñada de recuerdos antiquísimos
tuve el privilegio de verla en otro tiempo
que no recuerdo bien
—como se sabe, a veces la memoria falla—
no sé si fue un otoño de 1881
o un invierno de 1942 A.C
(Antes del Capitalismo)”. Aníñir, “Tiempo y Espacio”, 54.

⁸⁸ Bengoa, *Historia del Pueblo Mapuche*, 325

⁸⁹ Felipe Pascual. «Bandidaje Rural en la Frontera, 1872-1900». Tesis para optar al Título de Profesor de Estado en Historia y Geografía, Universidad del Bío Bío, 2011, 69

Subordinar a la etnia oscura vía web o a palos
con alevosía, perjurio y el fallido tiro de graxia,
[...]
Mapuche, en fila india, así te quieren
casi gente, no gente, ni Che ni Mapu,
te quieren sin tierra y sin ti.
[...]
Es curioso que no solo la academia, sino todos
O casi todos, queden viendo como acaban con todo
Con resonancias de Remington y susurros de drones
Como canticos corales en tertulias pitucas con abolengo
Desde la primitiva République du Chili
el chicle colonial este
proyexto productivo se consolida
a largo plazo⁹⁰.

Para el caso de la mención al tópico de las reducciones, la posición de los autores es crítica y pesimista, pues comprenden que la usurpación de tierras, como parte de las políticas de segregación colonial, es una de las principales razones que explicarían la situación empobrecida y marginal que acongoja hasta nuestros días a la población mapuche al sur del Biobío, y que habría de motivar la posterior migración de población desde aquellas reducciones a los centros urbanos, particularmente hacia la ciudad capital de Santiago —lugar en el que habitan, según los censos, la mayoría de los mapuche en Chile— en un proceso que se ha denominado también como la “Diáspora Mapuche”⁹¹.

Para el caso del *Recado Confidencial...* de Chihuailaf, la reducciones son mencionadas para dar cuenta, desde una perspectiva crítica, la manera como el Estado de Chile ha normalizado y legitimado la restitución, o mejor dicho, la entrega de tierras por medio de títulos de propiedad a los mapuche, pues han sido escasamente restituidas las antiguas propiedades, siendo estas de reducidas dimensiones y en espacios o lugares que poseen poco valor o riqueza productiva. La reducción sería además, expresión de una política capitalista, donde prima la privatización además de la utilidad productiva y comercial de la tierra:

⁹⁰ Aníñir, “Ad Mapu Constituyente”, 74-75

⁹¹ Enrique Antileo Baeza «Diáspora mapuche y multiculturalismo en Santiago», *Kütral*, n°2 (2011): 75-96, 76. En esta misma línea, y entendiendo algunos datos generales sobre la ocupación del Wallmapu soberano y la dramática pérdidas de tierras mapuche, es posible decir que luego de la: “...campaña militar en La Araucanía (1862-1883) el Estado de Chile se adjudicó alrededor de 5 millones de hectáreas antes pertenecientes a los mapuches. Esas tierras recién incorporadas, transitoriamente fiscales, fueron transferidas vía asignación, venta o subasta a latifundistas privados y colonos extranjeros, dejando para el pueblo mapuche sólo un 10% del territorio, equivalente a las 510.385 hectáreas otorgadas por medio de títulos de merced entre los años 1884 y 1929, en la llamada radicación indígena. Esta pérdida de tierras golpeó fuertemente al mundo mapuche sometiéndolo a un estado de pobreza y marginalidad respecto al resto del país y de la región”. Daniel Cano Christiny, «La Demanda Educacional Mapuche en el Periodo Reduccional (1883-1930).» *Revista Pensamiento Educativo*, Volumen 47, n° 2 (2010): 317-335, 321.

“¿Qué significa una "reducción"? Significa que mucha de nuestra gente fue asaltada en sus hogares, castigada, torturada, y trasladada -"relocalizada"- fuera de sus parajes habituales; o asesinada. Porque reducción, "privatización", dicen algunos (privatizar -según el diccionario de la lengua castellana- viene de privar: Despojar de algo; prohibir o estorbar; predominar; negar), es un concepto utilizado por los Estados chileno y argentino desde mediados del siglo diecinueve, y materializado a finales del mismo. Contiene el hecho de que nuestro Pueblo fue reducido, "reubicado", en las tierras generalmente menos productivas de nuestro País Mapuche. (...) Ahora, a poco más de cien años de la guerra -ofensiva por parte de los chilenos y defensiva por parte de nuestra gente-, el concepto de reducción el Estado chileno lo ha encubierto en el de "comunidad legalmente constituida". Los sentidos son, como ve, diferentes para nuestro Pueblo y para el Estado”.⁹²

En el caso de Huenún, la posición es muy similar, aunque las menciones a las reducciones o al concepto en sí mismo son escasas, podríamos mencionar que se realizan de manera indirecta, pues se comprende que la parcelación de las tierras indígenas, no solo conllevó la reducción de las tierras, sino que también, la reducción de la cultura, por lo que la práctica de ciertas celebraciones y ceremonias de la cultura tradicional mapuche han de ser apreciable, en el trabajo de este poeta, casi como eventos de milagrosa sobrevivencia:

“Provengo, por sangre paterna, de un tronco huilliche
que mantiene un mermado asentamiento en los reductos
de Quilacahuín, localidad ubicada a 35 kms. al
noroeste de la ciudad de Osorno.
En aquel vasto territorio, mi antigua parentela aborígen
remontaba sus trabajos y sus días con ocasionales
fiestas comunitarias. Entonces - como todavía ocurre hoy
- una de las fechas más celebradas era el 24 de junio:
Hue Tripantu, año nuevo para las comunidades mapuche
de la Frontera; día de San Juan para mis paisanos huilliche
de la cordillera de la costa osornina
[...]
Pero la rueda de los tiempos, los soles y las lunas
girando sobre vivos y difuntos, ha echado sombra a esas
viejas sabidurías”.⁹³

Los efectos dramáticos del establecimiento de las reducciones, ha de ser comentado también por Aniñir, mencionando la manera en que una gran cantidad de población mapuche optó por dejar las tierras del sur del Biobío, migrando a los centros urbanos y económicos del país, especialmente a Santiago, pues para finales de los 90's, era la migración y el vaciamiento de las reducciones (producto de la migración de mujeres y el

⁹² Chihuilaf. *Recado confidencial a los chilenos*, 27

⁹³ Huenún, “Reducciones”, 57-58

descenso de la natalidad en dichos espacios)⁹⁴, junto a la pobreza social y económica, lo elementos más característicos de la población mapuche:

“Nacimos en la mierdopolis por culpa del buitre cantor
Nacimos en panaderías para que nos coma la maldición
Somos hijos de lavanderas, panaderos, feriantes y ambulantes
Somos de los que quedamos en pocas partes
El mercado de la mano de obra
[...]
Madre, vieja mapuche, exiliada de la historia
Hija de mi pueblo amable
Desde el sur llegaste a parirnos...”⁹⁵

De esta manera, en las líneas anteriores pudimos comprender como por medio de los tópicos que hacían alusión al pasado ancestral e histórico —con menciones a las tradiciones y costumbres ancestrales mapuche, la ocupación violenta del Estado de Chile en la Araucanía y la crítica a la usurpación de tierras y el desplazamiento a espacios reduccionales— los autores desde una posición crítica, han narrado una de las más importantes razones y causas que han motivado la contemporánea movilización social mapuche, lo que corresponde a la restitución y devolución de tierras despojadas luego de la invasión de los Estados de Chile y Argentina al Wallmapu soberano. En las próximas líneas, se analizarán otros tópicos que reflejan las “razones del *Illkun*”, pero en un contexto temporal más próximo y cercano a la época de emergencia de las obras que estudiamos.

El “presente” en la poesía mapuche

En este apartado mencionaremos aquellos tópicos citados o referidos en las escrituras literarias-poéticas que estudiamos, y podrían comprenderse como las consecuencias de la ocupación del Wallmapu soberano (mencionadas en el apartado anterior), pero un contexto más próximo a la emergencia de estos escritos. Es decir, corresponden a procesos, acontecimientos y circunstancias que ha experimentado (y que sigue ocurriendo en nuestros días) la población mapuche en las década de los 90 y comienzos de los 2000 periodo en el que son escritas estas obras poéticas, y que según nuestra perspectiva, demuestran que dichos escritos son hijos de su tiempo, atendiendo, acogiendo y reinterpretando las motivaciones y razones que han propiciado el “Malon” mapuche. En este

⁹⁴ Susana Schkolnik y Ana María Oyarce, «Los mapuches: una investigación multidisciplinaria en reducciones indígenas de Chile», 224.

⁹⁵ Aniñir, “Mapurbe”, 93.

sentido, los tópicos que abordaremos y comentaremos, son la violencia policial y persecución judicial, así como también, la crisis ecológica en la Araucanía⁹⁶.

En relación al primer tópico, debemos recordar lo mencionado en párrafos anteriores, en cuanto a que durante este periodo de “Rebelión” mapuche (1997 – 2003), se expresa la puesta en práctica de la violencia política en la Araucanía, ya que tanto las organizaciones mapuche en conflicto, como el Estado de Chile por medio de la fuerza policial, recurrirán a ella, sin que ninguna posición se exprese aun en nuestros días como vencedora, pero demostrando, como señala la académica Javiera Donoso, que: “...el Estado chileno mantiene el control y monopolio de la violencia en el país, siendo la violencia represiva del Estado siempre superior a la proveniente de la protesta Mapuche”.⁹⁷

En este sentido, el Estado de Chile ha respondido utilizando la fuerza policial, lo que a ha derivado en el allanamientos de viviendas y reducciones, así como también, la represión de la protesta pública. Sumado a lo anterior, el Estado ha respondido a la protesta mapuche por medio de la criminalización legal de dicha movilización, lo que se ejemplifica con la persecución penal bajo la figura de “terrorista” a los dirigentes, militantes y simpatizantes de la causa mapuche. De esta manera, y en marco del gobierno de Ricardo Lagos (2000-2006), periodo que coincide con la emergencia de las obras poético-literarias que estudiamos, se patrocinaron por parte de la justicia chilena:

“...38 querrelas criminales contra comuneros Mapuche, ya sea por los delitos de incendio, robo, lesiones graves, asociación ilícita terrorista, daños, lesiones, incendio terrorista, desórdenes calificados, usurpación, amenazas y tumulto; todas ellas ordenadas desde el Ministerio del Interior, en ese entonces a cargo del militante socialista [...] José Miguel Insulza”.⁹⁸

Así pues, como hemos señalado, ha de instalarse la figura del “terrorista” desde la perspectiva del gobierno y parte de la sociedad civil, pero también, y desde la mirada de los simpatizantes a las demandas políticas reivindicativas del Pueblo Mapuche, se instala la condición de “Preso Político”, para dar cuenta de la persecución y la privación de la libertad de personas, en particular mapuche, por sus ideas en favor de las demandas reivindicativas de su pueblo.

⁹⁶ En vista de las reglas de extensión de este trabajo, hemos tomado la decisión de abordar solamente estos dos tópicos (violencia policial y crisis ecológica), omitiendo la inclusión o una revisión más profunda de las temáticas poético-literarias donde los autores han expresado su mirada crítica de la homogeneización cultural con la que se ha imaginado a la sociedad del país, negando al mapuche y la efectiva diferenciación cultural con respecto a la sociedad chilena, sumado al cuestionamiento de los estereotipos, prejuicios y el sentido folclórico con el que se ha imaginado a la población mapuche desde la sociedad chilena. Esperamos atender dichos tópicos en investigaciones futuras.

⁹⁷ Donoso, «Violencia Política en Chile entre el Pueblo Mapuche y el Gobierno del Presidente Ricardo Lagos», 63-64

⁹⁸ Donoso, «Violencia Política en Chile entre el Pueblo Mapuche y el Gobierno del Presidente Ricardo Lagos», 77.

Esta situación conflictiva es expresada principalmente en las obras de Chihualaf y Aníñir, donde la figura del mapuche y sus comunidades, son posicionadas como las víctimas de una agresión por parte del Estado y su aparato policial/judicial, lo que ha mantenido hasta nuestro días las tensiones y conflictos en el antiguo territorio mapuche:

“Pero mi condición, mi convencimiento de ser un "oralitor", es decir, de que nuestra escritura la ejercemos al lado de nuestra fuente, la oralidad de nuestros mayores, me llevó a viajar hasta las zonas en que nuestras comunidades están sufriendo -ahora- más fuertemente la violencia generada por el Estado chileno. Llegué entonces a las comunidades de Lumaco, Traiguén y Alto Bío Bío. Y a Quinquén, en la zona de Lonquimay”.⁹⁹

Asimismo, se expresa la violencia política vigente en aquellos años y el establecimiento de la figura de “terrorista” y “preso político” la que es mencionada especialmente en la obra de Aníñir, como lo ejemplifican estos dos poemas que citaremos a continuación:

“Si usted lo piensa mucho recibirá la descarga.
Militarización con medidas de ajuste
Militarización con medidas de ajuste;
- “Atento 2-3-4 atento, atento, me copia me copia, Teniente Larragachea informe su QPH, su posición, cambio.”
- “Acá 5-6-7, copio, copio, mi general Bernales En pleno procedimiento persuasivo mi general, repito, procedimiento de registro exhaustivo de la zona. Terroristas reducidos. Requisado un mate con alto poder explosivo en manos de anciana, wiños de doble tiro y repetición, piedras tipo kewpus de criptonita lo que confirma un tráfico de armas interespaciales y un número importante de pruebas incriminatorias, cambio”¹⁰⁰.

[...]

kelluaiñ tufachi weche keche mapuche
warría mapu muley
kelluaiñ ta presos politicos mapuche
kvpaiñ tamvn kellun
weche keche , pichi keche , ullcha keche
liftuay taiñ piuque
liftuay taiñ rakiduam , taiñ magen ,
taiñ pulyv
kelluaiñ taiñ rvpv meu,
kelluaiñ tañi lof che

ayudaremos a los jóvenes mapuche que
están en la ciudad
ayudaremos a los presos políticos
llegaremos con nuestra ayuda
jóvenes, niños
limpien su corazón
limpiarán su pensamiento, su vida,
su espíritu
ayudaremos a encontrar nuestro camino
ayudaremos a nuestra comunidad¹⁰¹

⁹⁹Chihualaf. *Recado confidencial a los chilenos*, 10.

¹⁰⁰Aníñir, “Ad Macpu Constituyente”, 78.

¹⁰¹Aníñir, “Yeyipun”, 31. Agradezco la ayuda y cooperación brindada por el profesor Enrique Antileo Baeza en la traducción desde el mapungun de esta obra poética.

En estas dos poesías, como queda manifiesto, se hace mención tanto al terrorismo con el que se ha pretendido atender a la movilización mapuche por parte del Estado y la policía, así como también, se expresa con empatía, la necesidad de cooperar con aquellos mapuches que se han visto privados de su libertad, en las contemporáneas movilizaciones de protesta, acontecidas principalmente desde 1997 (hito de Lumaco). El primer poema, refleja lo que habíamos mencionado con anterioridad, respecto a la desproporción entre las fuerzas beligerantes del conflicto, donde el Estado de Chile posee una fuerza represiva mayor a la expresiones de violencia que expresa la protesta mapuche, quienes, según Aníñir, han de movilizarse con la utilización de rudimentarias armas como son las piedras y los *wiños* (palos utilizados en el tradicional juego de *pallin* o *chueca*).

Por otro lado, y en relación al tópico de la crisis o conflicto ecológico, diremos que esta se expresa de manera recurrente en las obras de estos tres autores, como una forma de dar cuenta de la degradación y contaminación ambiental que experimentan las tierras al sur del Biobío, espacio en el que se encuentran las reducciones mapuche, las que se han visto amenazadas por la industria forestal, energética y salmonera, principalmente, lo que ha aumentado se forma considerable el empobrecimiento del suelo y ha obligado a migrar parte considerable de su población a lugares alegados de esos peligros ecológicos¹⁰². De esta forma, y como señalan algunos autores, al sur del Biobío se ha instalado una suerte de “sufrimiento ambiental”¹⁰³ para la población de la zona, en especial para la mapuche, la que por sus condiciones económicas y la predilección por el uso de la tierra para la economía de subsistencia, se presenta como el grupo social más vulnerable en vista del daño ambiental.

La situación se torna de mayor dramatismo, al considerar que la Araucanía es: “...la región con mayor cantidad de vertederos y depósitos de basura a nivel nacional. De los 19

¹⁰² Como han señalado algunos autores, los mapuche han sufrido a lo largo de los años de relación conflictiva con el Estado y la sociedad chilena, lo que podría denominarse como una “expulsión histórica” de sus tierras, ya que no solo se han visto obligados a migrar y desplazarse hacia los márgenes rurales del antiguo Wallmapu (reducciones indígenas), sino que también, y por estar arrinconados en terrenos a veces no aptos para la economía agrícola y ganadera, no han sido pocos los que han preferido migrar hacia los centros urbanos en la búsqueda de mejores condiciones de vida. A esta historia de migraciones, debe sumarse que el empobrecimiento de la tierra —producto de la contaminación y degradación de los espacios que habitan, como efecto a la contaminación de aguas, el suelo y el borde costero (por la acción de termoeléctricas, plantas de tratamiento de aguas y vertederos, forestales, salmoneras, etc.)— han estimulado una mayor migración y por tanto un “vaciamiento”, para finales del siglo XX, de población mapuche de aquellos territorios, como lo ha demostrado la evidencia citada en apartados anteriores. Mayarí Castillo «Pueblo Mapuche y Sufrimiento Ambiental en el caso de Boyeco. La Dimensión Sociológica de la Desigualdad en Chile Contemporáneo» *Revista Antropologías del Sur*, Vol. 5 n°. 9 (2018): 29-43, 31-32. <https://doi.org/10.25074/rantros.v5i9.938> - Susana Schkolnik y Ana María Oyarce, «Los mapuches: una investigación multidisciplinaria en reducciones indígenas de Chile», 224

¹⁰³ Castillo «Pueblo Mapuche y Sufrimiento Ambiental...».

vertederos existentes, 15 ya cumplieron su vida útil y 9 se encuentran sin autorización sanitaria pero todos ellos se encuentran al interior de comunidades mapuche”.¹⁰⁴Esta situación ha mermado fuertemente la economía indígena, fortaleciendo, como consecuencia de esta crisis, las dinámicas de migración, y expresando la clara posición de vulnerabilidad en la que se encuentra una parte considerable de la población mapuche.

En relación a esta situación de crisis ecológica, evidente desde finales de la década de los 90, Chihuailaf consideró la importancia de la construcción de diálogos y acuerdos de parte del Estado de Chile y el empresariado, para evitar así, un daño ecológico mayor, que no solo afectaría a la población mapuche en particular, sino que también a todo el país. De esta manera, el relato del poeta menciona la necesidad de establecer un desarrollo económico sustentable, comunitario y participativo que respete al medio ambiente. Mensaje que resuena con intensidad en el contexto actual de profunda crisis ecológica (particularmente hídrica) que experimenta nuestro país:

“Es preciso entonces normar nuestros Espacios Territoriales, recursos y patrimonio natural, para luego extraer de ellos una rentabilidad que asegure el desarrollo económico nacional. En la misma lógica, establecer en teoría el marco de respeto del medio natural. El agua que debe mantenerse corriente y lo más límpida posible porque representa la situación del espíritu humano. Pero la conquista, la invasión y el exitismo del actual libremercado, trajeron y han institucionalizado otros conceptos: erosión, contaminación, campo arrasado, y tantas más que usted conoce”.¹⁰⁵

La mención al daño ecológico, por parte de Huenún, es más sutil, pero aun así, según apreciamos, podemos decir que el autor no se abstrae de la posibilidad de cuestionar como sectores y recursos naturales presentes en el antiguo “País Mapuche” han sido afectados por la mano del hombre, como es el caso del río Rahue, que según investigaciones recientes ha sido profundamente afectado por la cercanía a centros urbanos¹⁰⁶:

“[...] Mesmamente los mugrones huincas
entierráronse amantes, en las aguas
cholas abrieron sus vertientes alumbrando, a sorbos
nombrándose, a solas diciéndose: aguas buenas, aguas
lindas, ay pero violadas somos aguas Rahue,
plorosas Pilmaiquén, floridas e parteras e aún felices
las arroyos que atraviesan como liebres
los montes e los cerros”.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Castillo «Pueblo Mapuche y Sufrimiento Ambiental...», 34.

¹⁰⁵ Chihuailaf. *Recado confidencial a los chilenos*, 53-54

¹⁰⁶ “Escolares descubren que la calidad del agua del río Rahue es “deplorable”. Las últimas Noticias, domingo 23 de abril de 2007, acceso el 28.12.2020: https://3.bp.blogspot.com/-NQmb6Jd3XUs/WRxPcAdical/AAAAAAAAANKU/VBfJIYsSAl0qU3jCvLomOEv_2ty5C1zjgCLcB/s1600/LUN%2B24%2Bde%2Bmarzo%2Bde%2B2017.jpg

¹⁰⁷ Huenún, “Ceremonias del Amor”, 17

Por su parte, la posición de Aníñir frente a esta problemática es desde el cuestionamiento a la globalización y el sistema económico neoliberal, sumado a una crítica hacia el empresariado al reproducir la monopolización de las áreas productivas culpables de este daño ecológico. De ahí que, en el siguiente poema se exprese una crítica a la ruina que está dejando el modelo extractivista y un cuestionamiento al monopolio comercial:

“Globalizaron ves y están metaleh Choreo chupándoles las riquezas
y vienen por todo eh?
en patota
por las noches toneladas de cobre flaytean lumpenesamente militares con
grado y desagrado mientras tus huesos se aceitan
el tendido eléctrico engrosando caudal de interés en paraísos soleados
salmones de plástico mareados de roja hemorragia servida se refrigeran en
supermercados de un mismo dueño
tal cual chupasangre de cabos chicos en el altar de iglesias ChucheSumare!!
Están dejando el paisaje perfocto para que Pink Floyd grave la nueva versión
de “Las Ruinas de Pompeya II” en cualquier lugar de la tierra
antes que fallezca otro de sus integrantes
por exceso y sobredosis de vida
igual después bajar el disco comentarlo y compartirlo por internet”¹⁰⁸

De esta manera, los tres autores han sabido atender y narrativizar las problemáticas ecológicas que afectan no solo a la Araucanía en particular, sino que también a Chile en general, producto de un desarrollo económico dependiente del modelo extractivista, que en vista de las exigencia de los mercados internacionales se ha desentendido de la protección y respeto del medioambiente. El “metaleh choreo” es la crítica a una globalización que empobrece lo territorios locales en función de los intereses extranjeros, donde los perjudicados han de ser los residentes de estas tierras, entre ellos, sus ancestrales moradores, es decir, las poblaciones indígenas arrinconados a los espacios donde el daño ambiental es preocupante. Sin embargo, y como bien lo comenta Chihuailaf, el adversario no sería el desarrollo económico del país, sino la manera como se ha expresado dicho desarrollo bajo un modelo extractivista depredador de los recursos naturales y carente de preocupación por la sustentabilidad futura de los territorios. En este sentido, las contemporáneas movilizaciones por restitución de tierras, no solo se fundamentan en derechos ancestrales y legales de posesión de dichos espacios, sino que también, por la necesidad de proteger y reparar el Wallmapu de un daño socioambiental que ha amenazado la supervivencia del pueblo mapuche¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Aníñir, “Ecologic”, 88

¹⁰⁹ Bresciani et al., *Mitos Chilenos sobre el Pueblo Mapuche*, 77.

Proyección de futuro

En relación a las proyecciones de futuro, podemos decir que de los tres poetas que hemos estudiados, sería Elicura Chihuailaf con su obra *Recado Confidencial* donde puede hallarse una mayor disposición a expresar posibles soluciones al conflicto que hemos relatado y en la que se expresa con mayor claridad propuestas políticas. En este sentido, esta obra literaria —mezcla de poesía y narrativa— enuncia de manera más bien general y no tan enfática, un mensaje en favor de la autonomía mapuche pues, recurriendo a la memoria personal y también colectiva, se expresa la conservación y permeancia de una cultura y contingente humano que, no obstante su arrinconamiento en el Wallmapu histórico y los distintos factores que han motivado su diáspora de aquel territorio, ha logrado resistir manteniendo el recuerdo de un pasado donde habrían gozado de autonomía y soberanía en el “País mapuche de antaño”¹¹⁰.

A partir de aquella conciencia de la sobrevivencia cultural y el recuerdo de la pasada autonomía que se quiere recuperar¹¹¹, se expresa la necesidad de que el pueblo mapuche sea escuchado por la sociedad chilena atendiendo a su valides como interlocutores en la concreción de acuerdos políticos perdurables. De ahí quizás, la reiteración en su texto del concepto de “Pueblo”, dando énfasis al valor o mejor dicho, la condición de los mapuche como sujetos políticos que se entienden así mismos no como objetos o agentes pasivos de la historia, sino como la contraparte necesaria que debe ser tomada en cuenta en favor de la construcción de acuerdos permanentes entre los actores y protagonistas del conflicto. De igual forma, el autor comprende que los mapuche se han movilizado por el reconocimientos de ciertos derechos, los que han de entenderse como derechos colectivos, pues responden al sentido de comunidad y la consciencia de la condición cultural diferenciada con la que se comprenden asimismo los mapuche: “Es decir: somos un Pueblo distinto con derechos inherentes”¹¹²

Por otro lado, según nuestra interpretación, podría vincularse el mensaje de Chihuailaf como parte de una incipiente corriente etnonacional, ya que se hacen algunas menciones a conceptos propios de aquel discurso político, al expresar, términos y conceptos tales como “pueblo” o “nación”¹¹³, sin que aquello implique una declaración concreta sobre aquello. En esta misma línea, algunos autores consideran a Chihuailaf como

¹¹⁰ Chihuailaf. *Recado confidencial a los chilenos*, 12.

¹¹¹ “Puesto que los conflictos que nos afectan se han venido originando en causas similares, la lucha, las aspiraciones de todos nosotros, es coincidente: recuperar el ejercicio de la autonomía, en todos los ámbitos (lo que es, desde luego, un proceso)”. Chihuailaf. *Recado confidencial a los chilenos*, 113

¹¹² Chihuailaf. *Recado confidencial a los chilenos*, 207

¹¹³ Chihuailaf. *Recado confidencial a los chilenos*, 12

entre los más políticos de todo el universo poético-literario mapuche, calificando además su obra: *Recado Confidencial*... como la primera obra nacionalista mapuche¹¹⁴.

De igual forma, en su obra se hacen menciones y se recurre a la palabra de académicos que expresan mensajes —a la luz de los nuevos tiempos— favorables a la autodeterminación de los pueblos indígenas, aunque nuestro autor, por lo menos en esta primera edición de su obra, no se expresa de manera categórica con respecto a ello. Un ejemplo de aquellas menciones a tendencias, que nosotros comprendemos como autodeterministas, es decir, que dicen relación con los derechos de las culturas y pueblos de tomar decisiones colectivas y soberanas en relación a su presente y futuro, es la cita que se recoge en la obra de Chihuailaf, perteneciente al abogado e intelectual Volodia Teitelboim:

“Vivimos una época en que etnias y nacionalidades cobran una relevancia creciente y reclaman lo suyo, poniendo en crisis el concepto de Estados multinacionales. Tal vez el futuro próximo depare la explosión de muchos pueblos que, partiendo de su propia identidad, reclaman el derecho a decidir por sí mismos lo que deben hacer en materia de autodeterminación, organización social, cultural, en todos los aspectos de la vida individual y colectiva”.¹¹⁵

Los planteamientos políticos con miras hacia el futuro o las expectativas de este, han de plantearse de manera indirecta o mejor dicho, aludiendo a la realidad política de la provincia de Quebec, consignada por el autor como suerte de paradigma o modelo a seguir por sus avances en los ámbitos de autodeterminación y autonomía: “Nosotros miramos hacia Quebec, a la gente de esa provincia, con un sentido de admiración, pero también con un poco de ‘envidia’, porque lo que ustedes tienen, en muchos aspectos, es lo que nosotros quisiéramos”.¹¹⁶De esta manera, de dicha realidad norteamericana se destaca: el reconocimiento constitucional, la protección a los idiomas locales, el reconocimiento constitucional a la jurisdicción local sobre la explotación de la tierra y por sobre todo, el respeto a los derechos de autonomía y autodeterminación que existe en dicho territorio, siendo este último aspecto, el elemento fundamental al que habría de aspirar el pueblo mapuche, estando a la base de las posibles futuras enmiendas legales y constitucionales que se deberían hacer en función de la redefinición política-social de Chile:

¹¹⁴ “El libro de Elicura Chihuailaf ha sido calificado como la primera obra nacionalista mapuche por el antropólogo chileno Rolf Foerster. A lo que este autor puede agregar que Chihuailaf es el poeta más político (o el que arriesga más opinión política) de todos los poetas mapuche contemporáneos.” José Marimán, *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche*..., Cap. 6. El colonizado piensa (I) Reflexión autonomista mapuche etnicista.

¹¹⁵ Chihuailaf. *Recado confidencial a los chilenos*, 13.

¹¹⁶ Chihuailaf. *Recado confidencial a los chilenos*, 207.

“Y la redefinición de este país tendrá que incluir, en nuestra perspectiva, el reconocimiento y la garantía de nuestros derechos colectivos como un Pueblo Nación distinto. ¿Y qué son estos derechos colectivos? Son las cosas que uno presupone, las cosas que nosotros mismos apreciamos. Una de ellas es el DERECHO a gobernarnos a nosotros mismos, la capacidad de nuestro pueblo a utilizar su juicio político, su libre voluntad de controlar sus propios asuntos, de formar su propio destino”.¹¹⁷

Por su parte, la obra de Aníñir no hace menciones a expresiones de tendencia nacionalista, o que podamos considerar vinculada con alguna corriente de pensamiento como el de autonomía o autodeterminación mapuche, lo que sí podríamos advertir en su trabajo, es la expresión de los tópicos de la lucha bélica o, mejor dicho, el rescate de elementos característicos de la guerra de Arauco, como lo es la citación de la figura del *weichafe* (guerrero de élite mapuche), así como también, la mención al hecho de que siguen habitando mapuche en el propio “país mapuche”, lo que comprendemos como un anhelo, quizás, de un retorno a las tierras ancestrales, y por tanto un regreso a su antigua soberanía y autonomía política de antaño:

newentuleaymyn pu weche keche weichafe	hagan fuerza jóvenes guerreros
llekaleleaymun pu mapuche pu weichafe	ustedes guerreros defenderán
wenu kvze , wenu fvcha ,	anciana del cielo, anciano del cielo,
kelluain taiñ rvpv	ayudaremos a encontrar nuestro camino
elchen kvze ,	anciana cuidadora de la gente
elchen fucha	anciano cuidador de la gente
liftuay taiñ kutran rakiduamualu,	limpiarán nuestras enfermedades que tenemos en el
pensamiento	
taiñ pullyv	en el espíritu
kvme amuleaiñ kom mapuche	toda nuestra gente andará bien por los
meli witrán mapu	cuatro puntos de la tierra
newentuleaiñ pu lamgen,	tendremos fuerza,
pu peñi	hermanas y hermanos
kvme amuleaiñ taiñ yeyipun ,	seguiremos haciendo yeyipum
taiñ nguillatun ,	ngillatun,
taiñ mogen mapuche	de buena manera avanzará la vida
mapuche	
wallmapu ,	en el país mapuche
taiñ petu mogelen kom mapuche	aún viven los mapuche
kvme amuay taiñ pewma	que este sueño siga avanzando
marri chi weu !!!!	diez veces venceremos ¹¹⁸

De esta manera, como se ha expresado en líneas anteriores, del conjunto de estas tres obras, la que se expresa con mayor claridad en relación a propuestas y planteamientos de índole política y proyecciones de futuro para el pueblo mapuche, es el trabajo de Chihuailaf, siendo las demandas de autonomía y autodeterminación las que se expresan

¹¹⁷ Chihuailaf. *Recado confidencial a los chilenos*, 210

¹¹⁸ Aníñir, “Yeyipun”, 31

con mayor claridad en su obra. Estas son planteadas no como una promoción a una posible “secesión” territorial (o Estatonacional) por parte de los mapuche, sino que, y como han advertido algunos autores, son demandas comprendidas dentro de los límites del Estado Chileno y por tanto, expresan una autodeterminación interna o dentro del propio Estado¹¹⁹. Aunque, claro está, esto corresponde a una conjetura de nuestro planteamiento, pues el autor no se expresa de manera enfática o clara con respecto a ello, sin embargo, consideramos que la referencia y comentarios de simpatía con respecto a la realidad de los pueblos indígenas de la provincia de Quebec, quienes desarrollan algún tipo de autonomía o autodeterminación interna dentro del propio universo de dominación y subordinación con respecto al poder central canadiense, sería la clave para comprender o aproximarse al sentido de las demandas que reivindica nuestro poeta.

Por otro lado, no consideramos pertinente, como lo han expresado otros autores, el considerar a Elicura Chihuailaf, dentro de los márgenes cerrados de una corriente de pensamiento o ideología mapuche¹²⁰, aunque podríamos inferir que sus propuestas se aproximan a un protoetnonacionalismo o un nacionalismo mapuche incipiente, no muy definido y claro, pero donde se enuncian con claridad los conceptos de “pueblo” y “nación”, quizás como expresiones sintomáticas de una época enmarcada en los movimientos indígenas de la región latinoamericana, en las que, como diría V.Teitelboim para finales de los 90, se experimenta una época en la que: “etnias y nacionalidades cobran una relevancia creciente y reclaman lo suyo, poniendo en crisis el concepto de Estados multinacionales” .¹²¹

Conclusión

Este trabajo tuvo por propósito el aproximarnos al fenómeno histórico correspondiente a la movilización indígena y particularmente al movimiento de protesta mapuche, en el contexto del conflicto político-social entre esta etnia y el Estado de Chile,

¹¹⁹ Marimán, *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche...*, Cap.: 10. Comparación y contraste de las propuestas y argumentos autonomistas mapuche. Afinidades, en las propuestas y argumentos autonomistas mapuche.

¹²⁰ José Mariman, por ejemplo, lo considera como un “autonomista no-etnonacionalista”, pues el poeta tendría como foco principal la reivindicación de la “etnicidad” mapuche quedando la categoría de “nación” mapuche, relegada en un segundo plano. Sin embargo, no consideramos pertinente dicha categorización, más considerando que Mariman, menciona que Chihuailaf se encuentra, en algunos puntos y apartados de su obra, cercano a las ideas de los “autonomistas (etno)-nacionalista”, por lo que su categorización cerrada (considerando además, que los planteamientos de Chihuailaf son más bien generales) genera confusión. Ver: Marimán, *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche...*, Cap.: 10. Comparación y contraste de las propuestas y argumentos autonomistas mapuche. Autonomismo etnonacionalista versus no- etnonacionalista o exclusivamente etnicista / Autonomía territorial o autonomía cultural.

¹²¹ Chihuailaf. *Recado confidencial a los chilenos*, 13.

cuyos niveles de conflictividad se han visto aumentados desde finales de la década de los noventa hasta nuestros días. Dicha aproximación, se realizó a partir del estudio de uno de los actores involucrados en aquel contexto, hablamos de los intelectuales indígenas, y más específicamente, a aquella modalidad de intelectual que los autores han denominado como “crítica” y/o “orgánica”, que en el caso particular de nuestro artículo encontramos vinculada y correspondiente con un grupo de poetas mapuche, quienes, a la luz de un contexto complejo y conflictivo que afecta a su pueblo y cultura, han desarrollado una narrativa en la que expresan y estimulan el sentido de pertenencia étnico y nacional con la sociedad mapuche, utilizando para ello, una serie de estrategias narrativas-simbólicas que han aportado al pensamiento anticolonial, estimulando las claves conceptuales que valoran la “diferencia étnica” y critican el “colonialismo” y sus prácticas.

Bajo este propósito, identificamos y estudiamos a un conjunto de obras y autores mapuches, conscientes y comprometidos con su identidad étnica-indígena, los que desde el ámbito de la poesía han incorporado a sus narrativas tanto aspectos propios del conflicto histórico y contemporáneo entre el pueblo mapuche y el Estado de Chile, así como también —aunque de forma incipiente y superficial— proposiciones relacionadas con perspectiva política-intelectual etnonacionalista, corriente de pensamiento emergente a finales del siglo pasado. En este sentido, los autores y obras estudiadas fueron: David Añiñir y su texto *Mapurbe. Venganza a Raíz*; Jaime Huenún y su obra *Ceremonias*, y por último, Elicura Chihuila con su ensayo poético-literario titulado *Recado Confidencial a los Chilenos*. Todas obras enmarcadas en el periodo histórico entre 1999 y 2005.

En primer lugar, a partir del aporte entregado por diversos autores, logramos establecer un perfil general del intelectual indígena, para de esta manera, lograr comprender el sentido y los motivos por los que vinculamos dicha categoría con la de nuestros poetas. De esta manera, y luego de un análisis y discusión de diversos estudios, consignamos que el Intelectual Indígena y su emergencia, van de la mano de una serie de procesos complejos locales y continentales, que han permitido la emergencia (evidente y reconocible a finales de los 90) de un grupo heterogéneo de dirigentes, profesionales y escritores-investigadores indígenas conscientes y comprometidos con su pertenencia étnica y de la subyugación racial-social dirigidas en contra de los indígenas desde la llegada de los europeos a este continente. Aquel análisis de la intelectualidad o elite intelectual indígena de finales del siglo pasado, nos llevó a preguntarnos sobre los posibles discursos o proposiciones políticas que eran posibles apreciar en los movimientos indígenas, y

mapuche en particular, en aquel contexto temporal. Además, dicha tarea permitió adentrarnos en la corriente etnonacional o etnonacionalista, considerada como una dimensión política e ideológica minoritaria por aquella época (vinculada y hasta confundible con las corrientes autonomistas y autodeterministas), y que algunos autores la han reconocido como una nueva dimensión de demandas en el movimiento mapuche, y cuyas potencialidades y conceptos fueron incorporados al pensamiento y lenguaje de organizaciones indígenas, intelectuales, incluido en la escritura de nuestros poetas.

Posteriormente, nos abocamos a exponer el sentido y las razones de la vinculación entre la categoría de intelectual indígena —más específicamente la modalidad de “intelectual crítico”— y la figura particular de estos poetas. De esta manera, comprendimos que dicho intelectual, al igual que nuestro escritores mapuches, tienen entre sus características principales su preferencia por el trabajo en el ámbito de la escritura, herramienta que otrora sirviera como expresión de dominación en contra los indígenas, pero que en el tiempo reciente funcionaba como medio para cuestionar la posición subordinada de un antiguo *sujeto hablado por otros*, que a la luz de diversos procesos, se adentraba en el espacio público por medio de un trabajo de investigación, escritura y publicación, cuyas claves conceptuales comunes apelaban a valorar la “diferencia” y cuestionar el “colonialismo”.

Además, dicha variante de intelectual al tiempo de darle importancia central a la escritura, utiliza dicha herramienta para ejercer por medio de ella una revisión crítica del pasado y por tanto a la “historia oficial” escrita por el “vencedor-dominador”. Nos obstante, dicha predilección por la escritura no le impedía a este intelectual desempeñarse en otras áreas de la cultura y las artes, instancia que también le permitían figuración mediática y protagonismo en el espacio público. En este sentido, la escritura (investigar, crear y publicar), el desempeñarse en espacios artísticos culturales (como gestores culturales, por ejemplo) y por último, el ser referentes intelectuales (al aportar a la epistemología indígena descolonial y ser citados e inspirar a otros autores), les permitió a estos poetas participar del espacio público, y cuestionar dentro de este al dominador, en distintos y variados niveles.

Finalmente se realizó un análisis de la relación entre estas obras con su contexto histórico de emergencia. De esta manera, se pudo reconocer que los tópicos y temas comunes y recurrentes expresados en sus obras, se encontraban en concordancia con la historia compleja y conflictiva, de encuentros y desencuentros, entre el pueblo mapuche y

el Estado de Chile. Además, la revisión de los trabajos de estos autores mapuches, permitió descubrir la estrategia escritural (recurso heredado de una práctica tradicional-ritual mapuche) con la que estos autores dialogaban con el pasado, presente y que les permitía también, aventurarse a proyectar y vislumbrar un futuro sobre su etnia indígena. Así pues, dicha revisión logró vislumbrar que estas obras, sus párrafos y versos no deben comprenderse abstraídas con la historia del pueblo mapuche, ya que los autores han sabido atender y dialogar con estos eventos propios de aquella trama. A esto debemos sumarle que en sus escrituras han logrado reapropiarse de los discursos y conceptos político-ideológicos, contruidos por la intelectualidad mapuche (académicos, organizaciones indígenas), en favor de resquebrajar las prácticas de segregación colonial, de expresar la diferenciación cultural con respecto a la cultura hegemónica, y apoyar las demandas políticas mapuche, como la lucha por el reconocimiento político-constitucional, la autodeterminación y autonomía, aunque dicha expresión o mejor dicho, incorporación de perspectivas o proposiciones en el ámbito político, ha de realizarse en estas obras poéticas, de manera más bien somera e incipiente.

El presente artículo ha tenido por objeto de estudio un puñado de autores y obras que forman un conjunto reducido, pero no por ello menos importantes, dentro del universo de escritores que forman parte de la intelectualidad mapuche e indígena contemporánea, aspecto que pretendemos abordar en futuras investigaciones, sumado a la posibilidad de integrar aquellas voces que pudieran considerarse como opositoras y contrarias a los planteamientos de dichos agentes de pensamiento e ideología, para de esta manera, poseer una comprensión más completa del pensamiento indígena a la luz de los actuales procesos históricos.

En definitiva, este trabajo ha pretendido ser un aporte en la comprensión de un fenómeno histórico reciente y complejo en la historia de este país. Una historia que se sigue escribiendo y cuyas páginas, en distintos episodios de su trama, se han escrito con sangre y lágrimas, pues la violencia no ha estado ajena a su desenvolvimiento, afectando directa e indirectamente a distintos actores involucrados. Por lo que, y en favor de responder a nuestros cuestionamientos sobre las razones y causas de este fenómeno, se ha estudiado a individuos que se han atrevido a responder a dichas interrogantes, estimulando y aportando al pensamiento detrás de la movilización mapuche. Consideramos que el aporte de estos poetas se encuentra cercano a la labor realizada por Aimé Césaire (1913-2008), poeta y político martiniqués, referente en el pensamiento anticolonial latinoamericano, quien

con su pluma punzante puso en evidencia los discursos que, bajo el velo de un proyecto civilizatorio, esconden importantes cuotas de barbarie y deshumanización.

Un estímulo en nuestro proyecto han sido las palabras de Elicura Chihuailaf, enunciadas con el ánimo de exponer la necesidad de recuperar o establecer quizás como nunca antes, un necesario dialogo entre chilenos y mapuches: “¡Nos conocemos tan poco!, aunque recientemente, ¿cómo Sueños?, hemos efectuado también ocasionales Encuentros...”¹²². Así pues, desde nuestra posición quisimos recoger aquel recado (confidencial, pero diplomático y abierto a todo público) entregado por este y otros autores, escritores mapuche (historiadores, sociólogos, poetas, etc.) quienes nos han expresado las razones de su “enojo/illkūn”, lo que constituye una base fundamental para poder avanzar en la construcción de acuerdos permanentes, que favorezcan — por medio del entendimiento y aceptación de la diferencia— a la disminución de la violencia y el conflicto en nuestro país.

Bibliografía.

Aylwin, José. «Antecedentes para la comprensión de los conflictos en el territorio mapuche» *Revista Perspectivas Universidad de Chile*, n°3 (2000): 1-28 [Edición PDF]

Antileo Baeza, Enrique. «Diáspora mapuche y multiculturalismo en Santiago», *Kūtral*, n°2 (2011): 75-96

Barrientos, Ignacio. « ¿Nacionalismo indígena? El tránsito de una identidad étnica a una identidad nacional.» *Viejas y nuevas alianzas entre América Latina y España*. Santander: HAL archives-ouvertes.fr, 2006. 1-25.

Bresciani, Carlos, Juan Fuenzalida sj, Nicolás Rojas y David Soto sj, *Mitos Chilenos sobre el Pueblo Mapuche*. Santiago de Chile: UAH/Ediciones, 2018.

Canales, Pedro. «Intelectualidad indígena en América Latina: Debates de descolonización, 1980-2010.» *UNIVERSUM*, n°2 (2014): 49-64.

Canales, Pedro. «Intelectualidad mapuche, problemáticas y desafíos. Conversación con el historiador José Marimán Quemenedo.» *Cuicuilco*, n°56 (2013): 223-235.

¹²² Chihuailaf. *Recado confidencial a los chilenos*, 10

Cano Christiny, Daniel. «La Demanda Educacional Mapuche en el Periodo Reduccional (1883-1930).» *Revista Pensamiento Educativo*, Volumen 47, n° 2 (2010): 317-335.

Casanovas, Rodrigo. «A cien años de la matanza de Forrahue: digna sepultura para los comuneros mapuche» *Cuadernos de Literatura*, n°44 (2018): 251-275

Castillo, Mayarí. «Pueblo Mapuche y sufrimiento ambiental en el caso de Boyeco. La dimensión sociológica de la desigualdad en Chile Contemporáneo» *Revista Antropologías del Sur*, n°3 (2018): 29-43

Donoso, Javiera. «Violencia Política en Chile entre el Pueblo Mapuche y el Gobierno del Presidente Ricardo Lagos» *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategias y Seguridad*, n°2 (2013): 63-93.

Foerster, Rolf y Jorge Iván Vergara. «Los mapuches y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena.» *CEME centro de Estudios MIGUEL ENRÍQUEZ* (2000): 191-206.

García, Mabel. «La Narrativa de la Nación en el discurso Poético Mapuche. Prolegómenos de una literatura Nacional.» *Revista Chilena de Literatura*, n°90 (2015): 79-104.

Malaga-Villegas, Sergio. «Lo indígena en las Declaraciones de Barbados: construcción simbólica e imaginario político de igualdad». *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, vol. XLIX, núm. 2. (2019): 35-58.

Marimán, José. *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en albores del siglo XXI*, Santiago de Chile: LOM, 2012, acceso el 14.01.21, https://es.scribd.com/read/430424825/Autodeterminacion-Ideas-politicas-mapuche-en-el-albor-del-siglo-XXI#b_search-menu_389391

López D, María. «Espacios Fronterizos en la Poesía Mapuche Actual (Lienlaf, Chihuailaf, Huenún, Aníñir y Paredes Pinda)». Tesis doctoral, Universidad Católica de Chile. 2020. <https://repositorio.uc.cl/xmlui/bitstream/handle/11534/49539/VERSI%C3%93N%20FINAL%20LISTA%20CORREGIDA%20POST%20NOTAS.pdf>

Pairicán, Fernando. «Lumaco: La cristalización del Movimiento autodeterminista Mapuche.» *Revista de Historia social y de las mentalidades*, n°1 (2013): 35-57.

Pairicán, Fernando y Rolando Álvarez. «Nueva Guerra de Arauco: La Coordinadora Arauco Malleco en el Chile de la Concertación de Partidos por la Democracia (1997- 2009)» *Revista IZQUIERDAS*, n°10 (2011): 66-84.

Pairican, Fernando. *Malon. La rebelión del movimiento mapuche. 1990 -2013*. Santiago: Pehuén Editores, 2013.

Pairican, Fernando. Prólogo a *Mapurbe. Venganza a Raíz*, de David Aníñir. Santiago: LOM, 2018.

Pascual, Felipe. «Bandidaje Rural en la Frontera, 1872-1900». Tesis para optar al Título de Profesor de Estado en Historia y Geografía. Universidad del Bío-bío, 2011.

Rappaport, Joanne. «Intelectuales Públicos en América Latina: Una Aproximación Comparativa.» *Revista Iberoamericana*, n°220 (2007): 615-630.

Rodríguez, Raúl, compilador. *La (re)vuelta de los estudios subalternos. Una cartografía a (des) tiempo*. Santiago/San Pedro: Ocho Libros/ Editorial IIAM, 2011.

Schkolnik, Susana y Ana María Oyarce. «Los mapuches: una investigación multidisciplinaria en reducciones indígenas de Chile» *Notas de Población*, n°.61 (1995): 211-240

Zapata Silva, Claudia. «Origen y función de los intelectuales indígenas.» *Cuadernos Interculturales*, n°4 (2005): 65-87.

Fuentes:

Elicura Chihuailaf. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago: LOM Ediciones, 1999.

Jaime Luis Huenún. *Ceremonias*. Santiago, Editorial de Santiago de Chile, 1999.

David Aníñir, *Mapurbe. Venganza a Raíz*. Santiago, LOM ediciones, (primera edición autogestionada por el autor en el 2005) 2018.

Periódicos:

Las Últimas Noticias, 2007

La Tercera, 2018.