



UNIVERSIDAD DE CONCEPCIÓN
FACULTAD DE HUMANIDADES Y ARTE
PROGRAMA DE MAGÍSTER EN LITERATURAS HISPÁNICAS

**CONCIENCIA ECOLÓGICA: TENTATIVA DE ARRAIGO EN LA POESÍA MAPUCHE
CONTEMPORÁNEA**



**TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN
LITERATURAS HISPÁNICAS**

Alexandra Espinoza Urtiza

Profesor Guía: Mauricio Ostria González

Diciembre, 2020.
Concepción, Chile.



© 2020 Alexandra Espinoza Urtiza

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica del documento.



Al compañero de mis días, Víctor, a nuestra hija, Amanda,
por su amor, a modo de compensación por este pliegue en el tiempo...

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad de Concepción por permitirme ingresar a sus aulas, haciendo realidad un sueño.

Al profesor Mauricio Ostria, por su confianza y apoyo en el transcurso de esta investigación. Su experiencia, sabiduría y forma gentil de enseñar es lo que más agradezco y valoro.

Al Dr. Juan Cid Hidalgo, Director del Magíster en Literaturas Hispánicas por haberme brindado la posibilidad de ingresar al programa, por su confianza y amabilidad.

A los profesores y profesoras por compartir sus conocimientos y experiencias, los que sin duda fueron valiosos. Especialmente a la profesora Susan Foote, por su cercanía y su modo cariñoso de transmitir sus conocimientos y reflexión en torno a la poesía mapuche.

A los autores y autoras de origen mapuche, por la profundidad de sus palabras y por su poesía que nos brinda la posibilidad habitar, sentir y pensar de otra forma este mundo.

A la ciudad fronteriza que habitamos, al afortunado encuentro con la poesía, historia y cultura mapuche, la que indubitablemente nos enriquece otorgando otras miradas, facilitando e inspirando aprendizajes para el desarrollo de este trabajo, de este viaje...

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN	viii
INTRODUCCIÓN	1
HIPÓTESIS DE LA INVESTIGACIÓN.....	4
OBJETIVOS GENERALES.....	4
OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	4
METODOLOGÍA.....	5
CAPÍTULO I: MARCO GENERAL	6
PROBLEMAS ECOLÓGICOS.....	6
CAPÍTULO II: APROXIMACIONES AL CONCEPTO DE ECOCRÍTICA	12
DISTINCIONES SOBRE EL TÉRMINO ECOLOGÍA.....	12
ACERCA DEL ORIGEN Y EL TÉRMINO ECOCRÍTICA.....	13
COMPROMISO IDEOLÓGICO DE LA ECOCRÍTICA.....	16
ACERCAMIENTOS DE LA ECOCRÍTICA A LA LITERATURA EN ESPAÑOL.....	17
APORTES AL ESTUDIO DE LA ECOCRÍTICA EN AUTORES NACIONALES.....	19
CAPÍTULO III: CULTURA MAPUCHE: COSMOVISIÓN, NUEVA DISCURSIVIDAD Y CONCIENCIA ECOLÓGICA	23
ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y CULTURALES.....	23
HIPÓTESIS SOBRE PREHISTORIA MAPUCHE.....	24
PROCESOS HISTÓRICOS DE LA SOCIEDAD MAPUCHE.....	27
COSMOVISIÓN MAPUCHE: UNA MIRADA DESDE LA ALTERIDAD.....	30
LA NUEVA DISCURSIVIDAD MAPUCHE.....	35

EL DISCURSO VERDE: ETNOECOLOGISMO O ECOETNICIDAD.....	36
CONCIENCIA ECOLÓGICA Y SU ARRAIGO EN LA POESÍA MAPUCHE.....	39
CAPÍTULO IV: CULTURA MAPUCHE URBANA.....	42
LA URBANIZACIÓN EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS.....	46
EL FIN DEL AISLAMIENTO Y MIGRACIÓN INDÍGENA.....	48
CAPITULO V: POESÍA MAPUCHE URBANA, INSERCIÓN AL CANON	
LITERARIO.....	52
PANORAMA Y POSTAL POÉTICA MAPUCHE.....	52
INSERCIÓN DE LA POESÍA MAPUCHE AL CANON LITERARIO.....	54
HETEROGENEIDAD DISCURSIVA.....	57
TRADICIÓN ORAL Y EXPRESIÓN ARTÍSTICA MAPUCHE.....	58
POESÍA INTRACULTURAL E INTERCULTURAL.....	62
CAPÍTULO VI: LECTURA ECOCRÍTICA DE LA POESÍA MAPUCHE.....	68
LOS BOSQUES.....	72
PAISAJE, DE L. LIENLAF.....	72
IMÁGENES, DE L. LIENLAF.....	74
KÜRÜF, DE L. LIENLAF.....	77
TRANSFORMACIÓN, DE L. LIENLAF.....	79
ATARDECER, DE L. LIENLAF.....	82
NAWEL BUTA, DE G.HUINAO.....	84
COYAM (ROBLE), DE L. AILLAPÁN.....	87

LAS AVES	90
CISNE DE CUELLO NEGRO, DE L. AILLAPÁN.....	92
LA TÓRTOLA, DE L. AILLAPÁN.....	94
EL TRARO, DE L. AILLAPÁN.....	96
EL AGUA	98
EL AGUA: SU VOZ, SU CANTO, DE I. LARA MILLAPAN.....	100
PALABRAS DEL AGUA, DEM. T. PANCHILLO.....	105
POESÍA URBANA: TENTATIVA DEARRAIGO	111
MAPURBE DE D. ANIÑIR.....	117
CONCLUSIÓN	123
REFERENCIAS BIBLIGRÁFICAS	130



RESUMEN

En la presente investigación abordaremos, en primera instancia, los problemas ecológicos que existen en la actualidad; además de considerar, como marco de referencia, los planteamientos que emergen a partir de los estudios teóricos de la ecocrítica.

El objetivo principal es realizar una lectura crítica de la poesía mapuche contemporánea, cuya producción se ha incrementado considerablemente a partir de las últimas décadas del siglo XX. Del mismo modo, se trata de establecer si la poesía mapuche da cuenta de la crisis ambiental, o si existe una conciencia ecológica arraigada en los textos.

En tanto, es menester señalar que el sentido de esta investigación no es ahondar a cabalidad en el universo poético mapuche, sino más bien examinar su relación con algunos elementos simbólicos de su cosmovisión, como bosques, aves y agua. Con ello, trataremos de acercarnos al trascendental tema del arraigo de los poetas mapuche y la tensión que surge desde diversos contextos, tanto desde lo urbano como desde lo rural.

INTRODUCCIÓN

"Antes de la peluca y la casaca
fueron los ríos, ríos arteriales" (P. Neruda)

La lectura y el estudio de la poesía mapuche, se podría asemejar a un ejercicio de recuperación de la memoria, la que ha sido silenciada tanto por la historia oficial, como por la educación formal que hemos recibido. Las demandas reivindicatorias en lo político, social y territorial están muy lejos de ser percibidas como una causa legítima; esto se evidencia en la forma de comunicar la *cuestión mapuche* en los tradicionales medios masivos de comunicación. Pese a ello, tenemos el convencimiento de encontrar en el arte y las letras un puente de unión entre la frontera que divide a mapuche y chilenos/as.

Para nosotros la poética mapuche viene a ser un acercamiento al diálogo bicultural, cuyo significado en mapudungun sería *nütram* o el arte de "conversar" (Catrileo, 2017, p.267), acto necesario a la hora de llegar a acuerdos, conversar o parlamentar. A través del *nütram*, se transmite el conocimiento, la sabiduría y la cosmovisión de una cultura milenaria. En la comunidad se genera el *nütram* (con ancianos/as, niños/as, jóvenes...), pero también se da y se encuentra en el agua, en los bosques, en las aves y entre otros seres vivos. Igualmente lo practican aquellos mapuches que viven en las ciudades, aprendiendo y resistiendo para fortalecer el *kimün*, la "sabiduría", (Catrileo, 2017, p.71) y el *rakiduum* "pensamiento" (Catrileo, 2017, p.68) extendiendo de esta forma la memoria de su pueblo.

A través de la palabra se cultiva el espíritu; se aborda filosóficamente la vida; por eso, la poesía mapuche no se concibe como una hacedora de artificios, derivada de una

gran elaboración, sino que se nutre sobre la base de la experiencia de vida, al diálogo con uno mismo, que luego se entrega a los lectores. He aquí la importancia de los *oralitores* (neologismo acuñado por el poeta E. Chihuailaf en donde la escritura se nutre de la oralidad de sus mayores). Por eso es tan valiosa la palabra, la poesía, que se constituye como una forma de acercamiento.

Es muy probable que hasta antes de los años noventa hubiera sido impensado generar un diálogo bicultural en Chile a través de la poesía mapuche, ya que en nuestro país siempre se ha impuesto oficialmente una sola mirada, categórica y canónica. En este sentido E. Chihuailaf (1996), recuerda que de forma mínima y fugaz conoció a través de la poesía de Neruda y Mistral el descubrimiento de la cultura mapuche, que ellos indudablemente valoraron como la gran posibilidad de enriquecimiento para la cultura chilena.

Desde otra mirada, podríamos constatar que en Chile ha operado cierto racismo interno hacia la presencia de la cultura Mapuche. Esto lo podríamos advertir a través de una conocida anécdota literaria, allá por el año 1941 cuando Neruda se encontraba en México. Como gran hacedor de revistas creó la *Araucanía*, que solo tendrá un número puesto que el Consulado General de Chile pedirá su cancelación indicándole que: “cambie de título o suspéndala. No somos un país de indios”. (Olivares, 2004, p.108).

Luego de haber transcurrido casi un siglo de aquel suceso, parece que poco ha cambiado nuestro país puesto que aún el *colonialismo interno* persiste, tal como señala E. Burgos (1985), en el prólogo del libro: *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, cuando señala que: “los latinoamericanos, nos hemos negado siempre a aceptar: que si bien estamos siempre dispuestos a denunciar las relaciones de

desigualdad que Norteamérica mantiene con nosotros, nunca hemos aceptado que nosotros también somos opresores” (p.10). Luego esta autora sostiene que al examinar nuestra forma de relacionarnos persisten actitudes que pueden describirse como coloniales. En el fondo, es como si en cada país que posee población indígena, existiera un colonialismo interno que menoscaba a las poblaciones autóctonas.

Como forma de desagravio frente al *colonialismo interno*, la poesía mapuche nos brinda la posibilidad de ejercer poderosamente la alteridad, puesto que nos permite el redescubrimiento de la cultura mapuche; desde la distancia que separa nuestra individualidad –basada en la cultura judeocristiana occidental y que nos aleja irreductiblemente del otro. No obstante, frente a este sentimiento de extrañeza generamos una apertura hacia el otro desde el respeto y la consideración. Ciertamente no todos vemos e interpretamos el mundo de la misma forma, pero al menos debemos cuestionarnos cómo han sido colonizados nuestros pensamientos, nuestros territorios, nuestras formas de ver la vida y por qué se ha silenciado el conocimiento y la sabiduría de una cultura milenaria que se niega a morir.

Tenemos la convicción que, en la poesía mapuche, además de su innegable valor estético, aún es posible encontrar arraigada la bondad, la espiritualidad y el amor por la naturaleza: sensibilidad que puede transformarse con el tiempo en una resistencia. Este acto permite asentar las bases en la recuperación del territorio y su preservación frente al daño ecológico ocasionado, tanto por los intereses económicos, como por la indiferencia de los gobiernos y por nuestra propia incapacidad de generar acciones concretas en salvaguarda de nuestro entorno.

Conviene subrayar que durante el transcurso de esta investigación, intentaremos

develar si la poesía mapuche da cuenta de la crisis ambiental y cómo estaría representada esta conciencia ecológica en sus textos, para finalmente situar su arraigo desde lo agreste o desde lo urbano, o tal vez en una mezcla de ambas realidades que se forjan a modo de preservar la memoria, los territorios, la sabiduría, la cosmovisión y por sobre todo, en un sentido más profundo, el amor hacia su madre, la Tierra (*Ñuke Mapu*).

HIPÓTESIS DE LA INVESTIGACIÓN

En la poesía mapuche existen claves que dan cuenta de la crisis ambiental actual; a su vez, de la conciencia ecológica que se arraiga en sus textos y que es producto de una cosmovisión transmitida de generación en generación. Es por ello, que es posible reconocer en esta poesía una relación amorosa con todos los seres que conforman el ecosistema, por ejemplo, con los bosques, las aves y el agua. Del mismo modo existe una tensión entre el arraigo y los diversos contextos de producción, tanto urbanos como rurales, que dan cuenta de este fenómeno.

OBJETIVOS GENERALES

Establecer y analizar un corpus poético mapuche, cuyas propuestas estéticas de sus autores/as den cuenta de la crisis ambiental actual, que permiten determinar el arraigo de una conciencia ecológica.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Comprender la cosmovisión mapuche y determinar cuál es la relación que esta cultura establece con el ecosistema.
- Identificar los valores expresados en la estética de la poesía mapuche y definir si están en consonancia con su cosmovisión y su relación con el entorno ecológico.

- Contrastar la mentalidad de la cultura mapuche con la mentalidad occidental y establecer cuál es la forma en que se relacionan ambas culturas con la naturaleza.
- Dilucidar la tensión que se genera a partir de la producción literaria de poetas de origen urbano y/o rural y determinar cómo estarían representados estos contextos estéticamente en la poesía.

METODOLOGÍA

La presente investigación utilizará una metodología cualitativa, puesto que permite proporcionar profundidad y riqueza interpretativa, además de la contextualización del ambiente y/o entorno. Según Hernández, R., Fernández, C., y Batista, P, este enfoque: “aporta un punto de vista “fresco, natural y holístico” de los fenómenos, así como flexibilidad” (2014, p.16).

A su vez, la forma de abordar esta investigación se realizará a través de:

- Actualización bibliográfica.
- Trabajo con fuentes primarias de información.
- Construcción del corpus poético de las y los poetas mapuches.
- Intento por establecer modelos sobre la base de fundamentos teórico-críticos.
- Revisión de las publicaciones académicas de los últimos 10 años en relación al tema.

CAPÍTULO I: MARCO GENERAL

PROBLEMAS ECOLÓGICOS

“El error consistió / en creer que la tierra era nuestra cuando la verdad de las cosas / es que nosotros somos de la tierra”
(Nicanor Parra).

Para comenzar, podemos señalar que la crisis ambiental que estamos viviendo no constituye un hecho aislado, muy por el contrario, atañe a toda la humanidad. Desde nuestra conformación como especie, tal vez acrecentada desde la “supuesta evolución” y el mal entendido antropocentrismo del sentir humano “como dueño del planeta tierra”, hemos sido depredadores incansables de nuestro entorno natural, lo que sin duda ha profundizado la crisis ecológica actual, la cual va de la mano con el crecimiento exponencial de los avances científicos y técnicos: desarrollo que para algunos es considerado “progreso”. En este sentido N. Binns afirma que: “desde el descubrimiento del fuego, desde la primera rudimentaria práctica de la agricultura y la ganadería, el ser humano ha sido un contaminador en potencia, una especie *sobrenatural* en su capacidad de modificar su entorno y sobrepasar los «límites» naturales” (2004, p.9).

En esta misma línea E. Galeano (2013), sostiene que en nuestra civilización que se dice ser occidental y cristiana, la naturaleza era considerada una bestia feroz que había que someter y castigar, de este modo tendría que funcionar como una máquina a nuestro servicio, desde siempre y para siempre. La naturaleza, la cual se le consideraba eterna, nos debía esclavitud.

El ser humano, en su afán de civilizar y colonizar no le ha otorgado importancia a

la necesidad de respetar la biodiversidad. Por consiguiente, no ha tenido conciencia del derecho inalienable que tienen todos los seres vivos de continuar con su existencia en sus ambientes naturales. En lugar de proteger y cuidar el medio ambiente, hemos sido voraces depredadores. En consecuencia, debemos asumir la responsabilidad que nos compete respecto del cambio climático, la sobreexplotación de los recursos naturales, la contaminación, el calentamiento global, la escasez hídrica, entre otros problemas ecológicos que estamos viviendo en la actualidad.

Hemos sido testigos de la deforestación que afecta a los suelos, a los árboles, a las plantas, a los animales, aves; la sobreforestación (entendida como industria forestal de monocultivo) que, dicho sea de paso, absorbe todos los minerales de la tierra y la devastación que generan los grandes incendios forestales. En este sentido, podemos señalar que se ha derrumbado aquella imagen de antaño, de nuestra infancia, en donde se veían en el Sur de Chile exuberantes bosques y diversidad de aves pertenecientes a ecosistemas únicos en el mundo. Los actuales están sucumbiendo al monocultivo. E. Galeano pone de manifiesto esta realidad y lo expresa gráficamente:

En estas nuevas plantaciones madereras, no cantan los pájaros. Nada tienen que ver los bosques naturales aniquilados, que eran pueblos de árboles diferentes abrazados a su modo y manera, fuentes de vida diversa, con estos ejércitos de árboles todos iguales, plantados como soldaditos en fila y destinados al servicio industrial (2013, p.15).

Siguiendo a Galeano (2013), podemos sostener que el aprovechamiento forestal, a través de las plantaciones madereras, no resuelve el problema ecológico, sino que, por el contrario, lo crea, ya que el monocultivo de pino, por ejemplo, que sirve para exportar madera al extranjero, afecta a toda una región debido a las constantes sequías. Para confirmar lo anterior, solo basta observar a nuestro alrededor para constatar el daño

ecológico.

Por su parte, N. Binns señala que: “la deforestación es un atentado contra nuestro espíritu, como lo es también nuestra agresión contra el aire y el mar, contra los ríos y los lagos, y la flora y la fauna, sin los cuales no podríamos vivir pero que son, a la vez, el depositario secular de la cultura. Al talar los bosques y al contaminar a la tierra, nos estamos automutilando”. (2004, p.10).

En esta misma línea y en concordancia con L. Boff, (2001), podemos sostener que la gran amenaza de desequilibrio ecológico que afecta a la tierra, debe ser vista como un sistema que integra a los demás. Es decir, la tierra es como un corazón que se encuentra dañado y por ende todos los demás órganos vitales se verán afectados. Por esta razón; los climas, las aguas, la química de los suelos, los microorganismos, la humanidad, la sustentabilidad del planeta puede verse devastada tras millones de años de existencia. No conforme con ello, la tierra buscará un nuevo equilibrio que traerá consigo la pérdida de vidas humanas y de otras especies. Es por esto que del principio de autodestrucción se colige otro: el de corresponsabilidad que deriva de nuestra condición como especie y como habitantes de este planeta.

Para Boff, (2001) la alarma ecológica reside en la forma en que los humanos se han relacionado en los últimos siglos con la tierra y sus innumerables recursos. Dicha relación ha sido de dominio y de control. Asimismo, no se le ha respetado su alteridad y los cuidados necesarios que exige toda relación basada en la otredad. Del mismo modo, el proyecto moderno, con sus avances científicos-tecnológicos ha quebrantado la conciencia de la comunidad biótica, terrenal y cósmica. Ha habido una falta de comprensión respecto de que la tierra es nuestro lar, nuestra casa común en una totalidad

físico-química, biológica, socio-antropológica y espiritual. Para este autor, la relación del ser humano-naturaleza es dialéctica, vale decir, ambas se encuentran enlazadas la una con la otra, ya que el destino de una se convierte irremediabilmente en el destino de la otra.

Para mermin los daños ecológicos deberíamos aproximarnos a lo que L. Boff (2001) denomina como comprensión ecologizada, construyendo una democracia socio-cósmica en donde la naturaleza, los animales, las plantas y los organismos vivos sean vistos como integrantes de una sociabilidad ampliada. En consecuencia, al asociar la naturaleza al ser humano, se podría resguardar la tierra y la biósfera. De cualquier modo, se hace necesario el diálogo global entre todos los pueblos, etnias, religiones, para garantizar el derecho a la vida de todos los seres que habitan la Tierra. Para tales esfuerzos, ahora más que nunca, se hace imprescindible sensibilizarnos y poner en práctica la declaración de principios éticos fundamentales que se esbozan en la “Carta de la Tierra” (Citada en Boff, 2001, p.103) para guiar a los pueblos y las naciones a un futuro sostenible.

Por su parte, el científico y ambientalista quien acuñó y en el último tiempo divulgó la *Teoría Gaia* J. Lovelock (2008), sostiene que durante miles de años se ha explotado la tierra sin medir las consecuencias. En la actualidad, el calentamiento global y el cambio climático son evidentes incluso para el más indiferente espectador, solo basta con observar nuestro alrededor. Para este autor, el pronóstico es desalentador, en tanto que la Tierra amenazada empieza a “vengarse”. Su sentir es alarmante cuando plantea que la humanidad no solo está a punto de autodestruirse, si no que todas las propuestas aplicadas a resolver el problema (biomasa, energía solar, etc.) no pueden resolver en sí

el desastre ecológico. El autor de la *Teoría Gaia* enuncia que: “como civilización, somos como un toxicómano, que morirá si sigue consumiendo su droga, pero también moriría si la deja de golpe. Nuestra inteligencia y creatividad nos ha metido en este aprieto”. (2008, p.24). A su vez indica que: “Todo comenzó hace cien mil años cuando prendimos fuego a los bosques porque nos resultaba más cómodo cazar” (2008, p.24). Ese es el instante en que comenzamos la destrucción de la Tierra.

J. Lovelock (2008), afirma que como humanidad es imperioso por encima de todo restablecer el vínculo con la Tierra, recuperar el amor, la cercanía, la empatía por la naturaleza que fuimos perdiendo con la distancia que generó la vida urbana. De hecho, más de la mitad de la población de la Tierra vive en las ciudades, en donde apenas percibe el olor, los colores, los sonidos del mundo natural. Para generar una conciencia verde, debemos tener el convencimiento de que el mundo real es la Tierra viva y que indudablemente dependemos de ella para seguir existiendo.

A diferencia de los pueblos originarios, la cultura occidental desde principios del siglo XIX ha tomado de la Tierra más de lo que ésta podía darnos. Para J. Lovelock: “El futuro pinta mal. Incluso si tomamos medidas inmediatas, nos espera, como en cualquier guerra, una época muy difícil que nos llevará al límite de nuestras fuerzas” (2008, p.29). Si bien los seres humanos han demostrado cierta resistencia frente a los avatares históricos, la catástrofe climática está vulnerando la supervivencia de la civilización.

Por cierto, es muy probable que en estos momentos estemos en presencia del límite de nuestras fuerzas, en un tiempo de muerte cuando nos enfrentamos a la pandemia mundial del COVID-19, a la escasez hídrica, al calentamiento global, al cambio climático, a la deforestación de los bosques, al excesivo urbanismo y carencia de

autocultivo sustentable para la alimentación. Envueltos en una brecha social de desigualdad que se traduce en quien posee mayor riqueza tiene el privilegio de estar rodeado de un entorno natural. En cambio, los más vulnerables socialmente están condenados en la urbe a la mala calidad del aire, al ruido, a las inundaciones, a las altas temperaturas porque se les alejó de toda la riqueza que proveen los bosques y la naturaleza.



CAPÍTULO II: APROXIMACIONES AL CONCEPTO DE ECOCRÍTICA

DISTINCIONES SOBRE EL TÉRMINO ECOLOGÍA

El término ecología fue acuñado en 1866 por el biólogo, filósofo y naturalista alemán Ernst Haeckel para designar la interdisciplina que se ocuparía de la biología y las ciencias de la tierra. La expresión ecología está compuesta por los términos griegos *oikos* —con variadas acepciones como, casa, vivienda, hogar— y el sufijo *logos*, identificado con estudio o conocimiento.

Casals y Chiuminatto, (2019), siguiendo a Raymond Williams, sostienen que el término ecología (o *ecology*) hace referencia al estudio de la relación entre los seres vivos y su entorno o ecosistema. Este término se difundiría en inglés hasta mediados del siglo XX, en donde surgiría una preocupación por el medio ambiente, generándose una conciencia ecológica moderna a raíz de la publicación del libro *Silent Spring* (1962), de la bióloga norteamericana Rachel Carson, cuando advierte que podríamos vivir una primavera silenciosa sin el canto de los pájaros.

Posteriormente en los años setenta, se difundirá la *Hipótesis Gaia* conocida actualmente como *Teoría Gaia*, (cuyo nombre *Gaia* hace referencia a la diosa primigenia que personifica a la Tierra en la mitología griega), del científico inglés James Lovelock, en donde proporciona una nueva visión teórica señalando que la Tierra se comporta como si fuese un organismo vivo capaz de autorregularse, no obstante, debido a la acción humana limita sus capacidades logrando afectarla. En este período la conciencia ecológica cobrará mayor relevancia a nivel mundial.

Casals y Chiuminatto (2019), siguiendo a Morton, sostendrán que las ecologías

tendrían cierta distinción según su compromiso ecológico, en este sentido, existirían las ecologías verdes claro o *soft*, para aquella ecología superficial y de corto plazo, a diferencia de la ecología profunda de largo aliento. Del mismo modo, podemos advertir a los ecologistas radicales, quienes serán críticos contra las estructuras de consumo y producción defendiendo una postura *biocéntrica*, en donde se proclama que todos los seres vivos merecen respeto y tienen el mismo valor. Esto se diferencia de la doctrina *antropocéntrica* en donde prevalecen los intereses del ser humano, generando abuso, control y dominio de forma soberbia en contra de la naturaleza.

Conviene subrayar la postura que asumen que Casals & Chiuminatto, (2019), siguiendo a Naess, cuando proponen la vuelta a la vida sencilla, en pequeñas comunidades autosuficientes que generen el menor impacto posible sobre el ecosistema, y el control de la natalidad como estrategia para reducir el crecimiento de la población humana de forma exponencial, cuestión que suscita un dilema ético profundo.

ACERCA DEL ORIGEN Y EL TÉRMINO ECOCRÍTICA

Es preciso tener presente que si bien la *ecocrítica* es la respuesta desde la academia a la preocupación que vive la sociedad contemporánea por el medioambiente, no hay que olvidar que la naturaleza ha estado presente desde siempre en las primeras manifestaciones culturales (Casals y Chiuminatto, 2019). En este contexto, a mediados del siglo XX, específicamente en los años sesenta, se erige un movimiento ecológico que va a proporcionar un nuevo campo de investigación ligado a las preocupaciones del medio ambiente: surgirán publicaciones, organismos, programas y protocolos orientados a esta problemática. En palabras de N. Binns:

En 1962, Rachel Carson publicó *Silent Spring (La primavera silenciosa)*, una denuncia

pionera de los estragos provocados por los herbicidas y pesticidas de la industria química. En 1931 se había instituido el Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF: World Wildlife Fund); diez años después Greenpeace fue fundado en Canadá y Amigos de la Tierra en (Friends of the Earth) en California. 1972 fue un año clave, al divulgar la dimensión internacional de la crisis ecológica: la Conferencia de la ONU sobre Medio Ambiente Humano terminó con la creación del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. (2004, pp.11-12).

En este mismo período y siguiendo en el contexto internacional, el movimiento ecológico trascenderá a las letras dando origen a la “ecocrítica” y tal como lo definirá Cheryll Glotfelty en su introducción a *The Ecocriticism Reader* (1996: XVIII): “La ecocrítica es el estudio de las relaciones entre la literatura y el medio ambiente”. (Citado en Binns, 2004, p.16). Según lo sostenido por Flys, Marrero y Barella (2010), “el nombre de *ecocriticism* (ecocrítica) fue acuñado por William Howarth de 1970, «Some Principles of Ecocriticism», que data de la década de 1970 y que fue reproducido en el libro ya señalado de Glotfelty y Fromm” (p.17).

Entonces, ¿qué se entendería por ecocrítica? Según Flys et al. (2010), y expresado de una forma sencilla, se puede establecer que la ecocrítica es el estudio de la relación entre la literatura y el medio ambiente físico. Estudia los textos literarios que se centran en la tierra. Desde luego que el espectro de investigación es amplio y posee diversos niveles de sofisticación. A su vez, como toda crítica ecológica, se fundamenta en la premisa de que toda cultura humana está conectada con el mundo físico que le circunda, y que de forma invariable lo que le sucede a una, inevitablemente repercute en la otra. A su vez: “La ecocrítica toma como objeto de estudio los artefactos culturales de la lengua y de la literatura. Como postura crítica, tiene un pie en la literatura y otro en la tierra. Como discurso crítico, negocia entre lo humano y lo no-humano”. (Flys, et al. 2010,

p.54).

En cuanto al término propiamente tal, la palabra “écocrítica” ha sido objeto de innumerables debates. Es el prefijo “eco” el que ha tenido mayor aceptación pues hace alusión al sentido de la naturaleza en su expresión ecológica. A diferencia de “medio ambiente”, término que hace alusión a lo creado por los seres humanos. Flys et al. (2010), sostiene que, para muchos, es preferible el término de environmental criticism (crítica medioambiental), no obstante, ecocrítica se ha utilizado de manera más recurrente. En palabras de la autora:

Estoy al corriente del debate existente en diferentes partes del mundo sobre la expresión «literatura medioambiental» versus la expresión «ecoliteratura» o «literatura ecológica». Para mí la palabra ecología implica ciencia, suena a un tipo de ciencia natural, pero también implica lo no-humano. Un ecosistema es un sistema en el cual muchos organismos interactúan entre sí y pienso que «medio ambiente» puede sonar antropocéntrico, algo así como que los humanos están aquí y el medio ambiente está a su alrededor, en su entorno, rodeado de lo humano. (Flys, et al., 2010, p.42).

Naturalmente, Flys et al. (2010) señala que no es fácil definir la «*literatura medioambiental*» en otros países, por ejemplo en los Estados Unidos, si bien el término «*literatura medioambiental*» parece ser el más utilizado para hablar de una manera global sobre la producción literaria que trata de la relación entre los humanos y el mundo natural, aún no hay consenso sobre la expresión más adecuada para referirse a ella, tanto es así, que encontramos diversas expresiones tales como: «*literatura medioambiental*», «*escritura de la naturaleza*», «*ecoliteratura*», «*literatura sobre la naturaleza*», «*literatura del lugar*», «*literatura de la comunidad*», «*crítica literaria medioambiental*», «*estudios culturales verdes*», entre otras. Finalmente, convendría mencionar que el término más apropiado será el que cada cultura adopte respecto de su relación con el entorno.

Es preciso tener presente que la ecocrítica, se ha convertido en un movimiento interdisciplinar que agrupa investigadores del mundo del arte, de la literatura, de la filosofía, la biología, la sociología y la antropología; pues, a todos ellos aporta interesantes puntos de vista para abordar las relaciones del ser humano con la naturaleza, con el medio ambiente y con el mundo que le rodea.

COMPROMISO IDEOLÓGICO DE LA ECOCRÍTICA

Conviene recordar que “La ecocrítica, toma como punto central el análisis de la representación de la naturaleza y las relaciones interdependientes de los seres humanos y no-humanos según han quedado reflejados en las obras de la cultura y de la literatura.” (Flys, et al. 2010, p.18). Igualmente, la ecocrítica se nutre de diversas teorías filosóficas, que han surgido como forma de entender y criticar las causas de la devastación medioambiental, generando una visión alternativa que permita establecer un vínculo amigable con la Tierra. Junto con ello, los movimientos sociales repercuten en la ecocrítica, sobre todo aquellos cuya preocupación se centra en el entorno, tal es el caso de la ética medioambiental, ecosofía, ecofeminismo, ecología profunda, justicia medioambiental, entre otros.

Evidentemente al estar la ecocrítica profundamente conectada con los movimientos sociales y poseer una base filosófica, su imperativo será generar una conciencia medioambiental que surge desde la subjetividad del texto literario, para convertirse en una preocupación real y tangible. Para Flys et al. (2010) el subtexto de la ecocrítica va de la mano de las preocupaciones políticas, económicas y sociales. Su imperativo ético, es el cambio cultural, ampliando nuestra concepción de mundo al plano bio-céntrico que incluye diversas formas de vida.

Flys et al. (2010), siguiendo a Buell sostiene que además del compromiso ideológico, también existe la preocupación estética presente en la ecocrítica, debido a que el texto literario evoca mundos imaginarios que pueden o no ajustarse a una realidad medioambiental histórica o literal. De esta manera, el análisis comprende la forma en que los textos representan o evocan el entorno de la ficción. Por lo tanto, el análisis podría abordar la relación o falta de relación entre el mundo textual y el mundo actual.

Podemos apreciar que el tema que ha caracterizado de forma significativa los estudios ecocríticos ha sido el del *sense of place* (sentido del lugar), en donde además de cobrar importancia lo histórico-social, es lo emotivo en consonancia con las características físicas y biológicas del lugar, lo importante, lo trascendental del análisis. Es por ello que desde el estudio ecocrítico el apego a la tierra, el conocimiento íntimo del entorno son aspectos importantes al momento de establecer vínculos (Flys et al, 2010).

ACERCAMIENTOS DE LA ECOCRÍTICA A LA LITERATURA EN ESPAÑOL

Es fundamental tener en consideración lo señalado por Marrero (2010), quien indica que las aproximaciones a los estudios ecocríticos se dan de forma titubeante. Se encuentra casi de forma exclusiva en lo que concierne a la literatura hispanoamericana ya que en lo que respecta a la literatura española tales acercamientos apenas existen. Del mismo modo, hace referencia a un artículo, el que puede ser considerado como el primer intento por establecer los principios definitorios de la literatura ecologista escrita en español. El texto se titula: "*Hacia una tipología de la literatura ecológica en español*" de Paredes y McLean. El artículo en cuestión acota al ámbito hispanoamericano la posibilidad de literatura ecológica, haciendo hincapié que pese a los siglos de *aculturación española* los escritores hispanoamericanos, han sabido denunciar el daño

ecológico y el trato indebido hacia la naturaleza.

[...] a pesar de que Hispanoamérica ha vivido «más de trescientos años de aculturación española [y de que ha heredado tanto] actitudes negativas en cuanto al trato de la naturaleza [como...] justificaciones filosófico-religiosas con relación al papel privilegiado del hombre en los destinos del universo». Si la literatura española todavía en el siglo XXI se niega a abrir espacios para el discurso ecológico, «en Hispanoamérica [aprecian Paredes y McLean que] los escritores de diferentes países –al unísono, como lo hicieron los de la generación anterior, la mal llamada del “Boom”- han sabido [...] elevar sus voces de protesta en contra de la destrucción sistemática de los recursos naturales» (Marrero, 2010, p.193-194).

Desde luego que, para el autor, el impulso que subyace bajo este «segundo boom» correspondería a las demandas de las culturas indígenas y africanas marginadas por la metanarrativa de la modernidad europea. El mestizaje cultural hispanoamericano, que pone en evidencia la visión del mundo a través de la naturaleza que dista notoriamente de la cultura occidental judeo-cristiana es un ejemplo de esto. Los pueblos originarios eran vistos como guardianes de su hábitat, quienes establecían una relación mística con los fenómenos naturales, así como también con las plantas, los animales y el orden natural. Paredes y McLean, son concluyentes al establecer que el neo-indigenismo y ecologismo son dos tendencias literarias que van de la mano en Hispanoamérica.

Para Marrero (2010), la tipología de Paredes y McLean no admite un lugar para la literatura ecologista fuera de la cosmovisión indígena, o de posiciones políticas de izquierdas. La “izquierda” a la que se refieren Paredes y McLean no es identificable con los discursos de los escritores socialistas pues estos, aunque preconizan la destrucción del capitalismo para sustituirlo por el socialismo, «parten del hombre para llegar al hombre» en una suerte de ejercicio antropocéntrico puro, mientras que el discurso literario ecologista transgrede dicho humanismo y ejerce una denuncia más abierta y

generalizada, que parte de los males inherentes al sistema patriarcal impuesto por la visión de mundo judeo-cristiana, a saber, el machismo, la discriminación racial, la insensibilidad ecológica, la arrogancia cultural y los metadiscursos universalistas del progreso y el cientificismo.

Es necesario aclarar que mientras la ecocrítica se ha ido incorporando a los programas académicos en las universidades de los países anglosajones desde los años 90, en los países de habla española, por el contrario, la ecocrítica es una ciencia joven con un futuro por delante en el campo de la investigación y con una bibliografía por escribir. En español sí tenemos algunas aportaciones interesantes aplicadas a la literatura hispanoamericana, entre ellos cabe mencionar a Niall Binns, Paredes y McLean, Marrero Henríquez, entre otros.

APORTES AL ESTUDIO DE LA ECOCRÍTICA EN AUTORES NACIONALES

A partir del surgimiento de la ecocrítica, creemos que el análisis del texto literario no dependerá solo de la condición inmanente del texto o de su recepción, sino más bien, se abrirá camino en la exploración de las relaciones entre la obra y su entorno. Así también como otros movimientos sociales o corrientes del pensamiento que surgieron a favor de la reivindicación de los derechos sociales o de igualdad de género, la ecocrítica actuará desde diversas líneas de acción tendientes a promover un activismo ecológico.

Como el feminismo y el marxismo, el enfoque ecocrítico implica romper con nociones de la autonomía del texto literario y volver a examinar las relaciones entre la obra y su entorno, y como ellos tiende inevitablemente hacia cierto activismo, hacia un despertar de la conciencia y por tanto la denuncia de un mundo inaceptable en sus abusos. (Binns, 2004, p.17).

En esta misma línea el profesor M. Ostria (2010) hace alusión al discurso que han

sostenido los intelectuales respecto de la crisis ambiental, en donde se sostiene que es una crisis civilizatoria y las causas de esta crisis se encuentran en los procesos sociales. De igual modo, el profesor Ostria sostiene que el pensamiento ambiental es perfectible, reflexivo, en construcción y sobre todo crítico con los acontecimientos históricos. De igual forma, la ecocrítica en su enfoque ecológico y social, cumplirá un rol mediador enlazando el texto con el medio ambiente y el lector. En palabras de Ostria:

La crítica literaria ha cumplido históricamente con la función primordial de ser un intermediario o mediador entre el texto y su receptor. Sin embargo, desde un enfoque heredado de las utopías sociales y el humanismo verde, la ecocrítica busca mediar entre los autores, sus textos, la biosfera y el lector, estableciendo críticamente las conexiones y puentes de enlace entre el sujeto y el entorno” (Ostria, 2010, párr.2)

Por su parte, el profesor J. G. Araya (2016) aborda las conexiones ontológicas que surgen del encuentro en donde confluyen el lector, el texto y el medio ambiente, expresando que: “El nexo literatura-naturaleza representa una unión primordial del hombre con el entorno. Se trata de una conexión que permite conjugar el mundo exterior, mítico y sagrado de la naturaleza con el mundo interior e intelectual, donde el escritor y el lector se encuentran”. (párr.9)

En Chile, podemos constatar que existe en la literatura y en particular en la poesía, autores fundacionales como Neruda, Mistral, Huidobro y otros más actuales como Parra, Teillier, Hahn y Chihuailaf entre otros, que evidencian en sus textos su compromiso con la ecología a través de su canto, la palabra y su voz de denuncia frente a la depredación del entorno natural. En este contexto, N. Binns sostiene en *Ecocrítica en España e Hispanoamérica* (2010), cuál es la situación de Chile, a saber:

Ya hay denuncias de la depredación del entorno natural en *Altazor* (1931) de Vicente

Huidobro, en el póstumo *Poema de Chile* (1967) de Gabriela Mistral y en *Canto general* (1950) y *Fin de mundo* (1969) de Pablo Neruda. En 1983 Nicanor Parra escribió una hoja de *Ecopoemas* y desde entonces ha incorporado sistemáticamente la denuncia ecológica en sus prédicas, antipoemas y discursos de sobremesa. Poetas centrales de generaciones posteriores como Jorge Teillier, Óscar Hahn, Gonzalo Millán, Manuel Silva Acevedo y Elicura Chihuailaf también han incorporado la crisis ecológica en su poesía desde distintos planteamientos. (párr.3).

Si bien N. Binns, despliega un abanico de poetas colosales cuya obra da cuenta de una conciencia ecológica, es de nuestro interés abocarnos a la producción literaria de origen mapuche, en donde además de su intrínseco valor estético, trasciende su filosofía, su relación con las tradiciones, su vínculo ancestral, la conexión con la naturaleza y la defensa férrea en la recuperación de sus territorios.

Podemos señalar que esta visión de mundo que posee la cultura mapuche en relación a la naturaleza, se contrapone a la visión pragmática y utilitarista que hemos mantenido los seres humanos inmersos en la visión de mundo judeocristiana occidental. En este contexto, el profesor M. Ostria con gran asertividad sostiene que:

Posiblemente, es en la producción literaria de los escritores de origen mapuche donde se pueden encontrar los testimonios más persuasivos y la resistencia más entrañable contra la agresividad depredadora de la globalización, así como la defensa cerrada de tradiciones y territorios amenazados frente al avance del llamado progreso. (2010, párr.16).

En síntesis, la ecocrítica de corte latinoamericano se caracteriza por el compromiso con la justicia ambiental y la denuncia respecto de la devastación de los recursos naturales en manos de los grandes capitales con el beneplácito de los Estados. Del mismo modo, estaría enriquecida por la cosmovisión de los pueblos originarios (como sostienen Paredes y McLean). De tal forma que, en Hispanoamérica, la conciencia ecológica estaría nutrida por la mirada de los sujetos que componen esta cultura mestiza

enraizada en la tierra. La conciencia ecológica emerge con fuerza de nuestra raíz profunda implantada en la tierra y que brota y emerge de la poesía.



CAPÍTULO III: CULTURA MAPUCHE: COSMOVISIÓN, NUEVA DISCURSIVIDAD Y CONCIENCIA ECOLÓGICA

ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y CULTURALES

En Chile, el término mapuche o *gente de la tierra*, ha sido utilizado como autodeterminación del propio pueblo para autodenominarse, y también de forma externa, para signarlos como tales desde la cultura occidental imperante. A su vez, dicho término se ha empleado como sinónimo de *araucano*, que proviene de la denominación española que les otorgó el poeta Alonso de Ercilla en el poema épico fundacional *La Araucana* (1569, 1578 y 1589). En este poema se forja junto a otros, el mito que hizo de los mapuches una fuerza militar, belicosa y aguerrida.

Según sostiene la antropóloga María Ester Grebe: “los mapuches después de los quechuas y aymaras, constituyen la tercera sociedad indígena actual más numerosa de América [del Sur] (...) y la cultura indígena mayoritaria y mejor conservada de Chile” (1998, p. 55).

A la llegada de los españoles, los mapuches ocupaban un vasto territorio que comprendía como primer límite norte desde el río Maule al Sur (a la altura de la actual ciudad de Talca). Con posterioridad, según avanzó el proceso de Conquista, este límite Norte, se trasladó primero al río Itata, para luego, quedar establecido al Sur de río Bío-Bío, convirtiéndose en la frontera natural del territorio (Bengoa, 2000b).

La división fronteriza no ha cambiado en el transcurso de los años, puesto que actualmente el territorio mapuche comprende las regiones VIII, IX y X de Chile, abarcando territorio desde el río Bío-Bío hasta el archipiélago de Chiloé. En Argentina, también

encontramos una amplia población de mapuches, en donde la mayoría se ubica en las vertientes occidentales de sectores cordilleranos, vecinas de las regiones IX y X de Chile. (Grebe, 1998).

En cuanto a la transmisión oral y sabiduría tradicional, los mapuches han reconocido a un grupo central y cuatro familias regionales: “mapuches (grupo central), pewenches (“gente del piñón” ubicado al Este); williches (“gente del sur”) ubicados hacia el Sur; lafkenches (“gente del mar”) ubicados al Oeste; y pikunches (“gente del norte”). Esta última familia desapareció tempranamente debido a la Conquista y la Colonia” (Grebe, 1998, p.55).

HIPÓTESIS SOBRE PREHISTORIA MAPUCHE

La prehistoria mapuche no es suficientemente conocida, y tal vez por ello, existe incerteza aún en su estudio, dándose diversas y variadas teorías al respecto. Según la antropóloga M. E. Grebe (1998), coexisten al menos tres hipótesis sobre dicho origen, con énfasis en el elemento exógeno de poblamiento. “Mientras Latcham abogó por su llegada desde Argentina a través de pasos trasandinos, Guevara apoyó la vía Norte-Sur; y Menghin propuso su origen amazónico, basándose en algunas evidencias interdisciplinarias que deben ser evaluadas” (p.57).

Por su parte, J. Bengoa (2000b) plantea otra hipótesis de poblamiento, en donde el territorio que ocupan en la actualidad los mapuches, habría estado antiguamente habitado por grupos humanos que vivían de la caza y de la recolección. Si bien los grupos recolectores no tenían un asentamiento fijo, ocupaban ciertas áreas de manera estable. Entonces, siguiendo a Bengoa, se podría plantear hipotéticamente que ellos fueron la base del asentamiento mapuche, dando pie a una teoría de poblamiento arraigo-territorio.

En palabras del historiador: “Uno de estos grupos recolectores se erigió sobre el resto, les impuso su lenguaje, sus creencias, etc. Solo hay una cierta evidencia de que alrededor de los años 500 a 600 a. C. ya existía una cultura que se puede denominar mapuche” (Bengoa, 2000b, p.18).

En relación a la sociedad mapuche y tal como sostienen algunos historiadores, antes de la llegada de los españoles se la puede caracterizar como una sociedad armónica, ya sea en su relación con la naturaleza, como en sus relaciones internas. Según sostiene Bengoa (2000b), existe evidencia que no estamos en presencia de una sociedad en donde escaseara o faltara lo necesario para vivir, así como tampoco frente a una sociedad que estuviera sometida a la guerra permanente entre sus miembros.

Evidentemente, la guerra con España que sostienen los mapuches va a cambiar radicalmente su sociedad, costumbre y formas de vida. En este sentido: “se incorporará el caballo, el ganado vacuno y lanar, el trigo y diversos otros alimentos; el aguardiente hará estragos entre el pueblo, y las pestes (chavalongo o tífus, viruela, etc.) diezmarán la población” (Bengoa, 2000b, p.31). Entonces desde una sociedad hortícola, cazadora y recolectora, se transformará en una sociedad dispuesta a la guerra y la ganadería será su principal actividad económica. A pesar de los intentos de los españoles por conquistar los dominios mapuches, estos se mantuvieron independientes de España por un espacio de 260 años. (Bengoa, 2000b).

Luego, con la Independencia de Chile del Imperio español, los mapuches icónicamente se vuelven símbolo de la nacionalidad: “es la “sangre araucana” derramada contra el invasor peninsular. Pero la primera experiencia que tuvieron los criollos libertarios con los indígenas fue traumática: “guerra a muerte”. Los mapuches adhirieron

mayoritariamente al bando español” y lucharon contra los fundadores de la nacionalidad”. (Bengoa, 2000, pp. 137-138).

Como sostiene Bengoa, la historia contemporánea estará marcada por el modelo antinómico en cuanto al problema indígena: “el heroico araucano”, y “la guerra a muerte”, la que se explica de la siguiente manera:

La constitución de la nacionalidad chilena requería de antecedentes, de historia, de pasado ideológico. Allí está “la sangre araucana” derramada en defensa de la libertad, cuyo color se expone en la bandera patria. La primera experiencia del encuentro con los heroicos antepasados es traumática; están en el bando contrario, y se comportan salvajemente, para la mirada chilena criolla. Surge el estereotipo: son bárbaros, son salvajes; sus costumbres son degradantes, son borrachos y no les gusta el trabajo; para la guerra no son tan valientes como crueles. Llegará el momento en que el país santiaguino, civilizado, culto, gritará unánimemente: ¡Acabad con ellos! Y el estereotipo se mantendrá hasta hoy: flojos, borrachos, lentos y lerdos (Bengoa, 2000, p.149).

Ciertamente, en la actualidad se mantienen los estereotipos sobre los mapuches que prevalecen incansablemente en el imaginario social chileno. Esto se evidencia en el poema I.N.E. (Indio No Estandarizado) del poeta D. Aníñir en donde señala irónicamente que: “Según el Censo de población y vivienda realizado en Chile Usted se considera: Flojo / Hediondo / Borracho / Piojento / Malas pulgas / Aborigen / Incivilizado / Canuto / Delincuente (...) Terrorista / Quema bosques” ... (2009). Estos estereotipos llevados a la realidad nos hablan de hechos graves como el reciente asesinato del comunero mapuche Camilo Catrillanca en el año 2018 en la comunidad de Temucuicui, al recibir un tiro por la espalda por un sargento miembro del *Comando Jungla* de Carabineros de Chile. Respecto de esto, nos preguntamos: ¿De qué jungla estamos hablando?

PROCESOS HISTÓRICOS DE LA SOCIEDAD MAPUCHE

Según la antropóloga M. E. Grebe, el perfil diacrónico de los mapuches se desarrolla en tres períodos:

- (1) Prehistoria (... - 1550), cuyas fechas iniciales no han sido aún establecidas, aun cuando se asocia a las culturas tempranas de Pitrén, Tirúa y El Vergel. Una fecha radiocarbónica correspondiente al valle de Cautín fue fijada en 660 D.C. Incluye la invasión, colonización e influencia cultural inca a partir de 1460, hasta la llegada de los españoles al sur de Chile.
- (2) Conquista y colonia (1550-1810), que coincide con la llegada de los españoles al sur de Chile e incluye las extensas etapas de la conquista y colonia, a lo largo de las cuales se desarrollan los períodos alternativos de guerra y paz en la Araucanía.
- (3) Período contemporáneo (1810-...), que corresponde a la época republicana y su nuevo perfil institucional, comprendiendo la derrota de los mapuches en 1881, su pacificación y la organización del sistema de reducciones indígenas desde 1884 a 1910. (Grebe, 1998, p. 58).

Desde otra perspectiva, encontramos a J. Millalén (2006) quien afirma en el libro *j...Escucha, winka...!*, que el historiador mapuche Armando Marileo, ha planteado que la sociedad mapuche ha transitado hasta ahora por cuatro ciclos históricos:

- 1ra. Historia, aquella que va desde la creación de la especie humana *mapuche* hasta la gran batalla de *Xeg-Xeg* y *Kay-Kay*. De este período no existe memoria histórica;
- 2da. Historia, ciclo que en el momento de la lucha entre estas fuerzas y que culmina con la invasión española. Es el período en que se configura la cultura *mapuche* con todos sus componentes y del cual existe memoria histórica, siendo la oralidad y el *mapuzungun* sus mecanismos principales de reproducción;
- 3ra. Historia, va desde los tiempos de la invasión hispana hasta los momentos de mayor expresión de dominación de los estados nacionales chileno y argentino;

4ta. Historia, es el presente y tiene como referente el proceso de reconstrucción de la sociedad *mapuche*, su lucha por recuperar el territorio, por ejercer su derecho a la autodeterminación. (p.23).

Independientemente de cómo sea contada la historia, se debe mencionar que los mapuches han dado prueba de supervivencia, conservación y resistencia, pese a las adversas y diversas circunstancias históricas. Sin ir más lejos, en la actualidad, nos vemos enfrentados a una sociedad globalizada y tecnologizada, en donde las culturas indígenas no están ajenas a este fenómeno que también ha permeado su cultura. La urbanización del pueblo indígena es una realidad cada vez más concreta, lo que hace difícil ver de forma dicotómica la vida “urbana o rural”. La situación es bastante compleja. Según el historiador Pablo Marimán (2006):

Por mucho que los indigenistas digan que ya quedan muy pocos individuos que puedan ser considerados “indígenas” porque la mayor parte ha “perdido” su cultura, o no viven en la comunidad y no practican sus ritos o ceremonias, o que la “cultura mapuche” está extinta y lo que existe actualmente son fragmentos cuyo significado nadie conoce ni puede explicar, aquí estamos, muy conscientes de que no se les puede pedir a ellos que entiendan algo que ignoran. (p. 248).

A modo de síntesis histórica, en nuestro criterio, conviene subrayar que el interés del Estado chileno por las tierras al sur del Bío-Bío ha generado en gran medida, junto a otros muchos factores de acabado estudio, el denominado *conflicto o cuestión mapuche*. Digamos pues, el pueblo mapuche había gozado por más de tres siglos de autonomía del poder central del Estado chileno (en virtud del Tratado de Tappihue 1825 se reconoce autonomía mapuche instaurando como línea divisoria el Bío-Bío). Luego, en 1886 por medio de una Ley de la República chilena se estableció que todos los territorios al sur del Bío-Bío pasaban a ser propiedad fiscal permitiendo de esta manera la ocupación en la Araucanía con fuerte apoyo militar, y que eufemísticamente algunos historiadores del

relato oficial denominaron “Pacificación de la Araucanía”. Así, llegaron a las tierras del sur colonos chilenos y extranjeros para generar una mayor “productividad económica” con la finalidad de lograr “el desarrollo de la Nación” y dando origen a la quimera de la Araucanía como polo de atracción. Por ello se hace en este punto relevante mencionar que incluso el mismo Pablo Neruda, quien nació en Parral, debió de trasladarse junto a su padre en 1906 a Temuco en donde vivirá su infancia y primeros años de juventud, plasmándose así su conciencia indígena que tan latamente se aloja en su poesía.

La presencia mapuche hizo insostenible el concepto de tierras vacías por “colonizar para el progreso”, determinándose así, el elemento propio del sometimiento: la reducción del espacio territorial ocupado por los mapuches. Esta radicación de tierra generó la crisis del pueblo mapuche durante el siglo XIX. El resto de la tierra ocupada militarmente fue sacada a remate por el Estado. La ley indígena de 1927 terminó con el proceso de radicación y planteó la idea de dividir las comunidades entregando la tierra como propiedad particular. Los cincuenta años que van desde 1927 a 1968 estuvieron marcados por la discusión acerca de la división de las tierras pertenecientes a las comunidades indígenas.

La cuestión mapuche generó un vuelco en los años sesenta del siglo pasado con la Reforma Agraria. En este contexto comenzaron “las tomas de tierra” en la provincia de Cautín a modo de encontrar una estrategia de recuperación de sus territorios ancestrales y resolver sus conflictos históricos ya que las vías legales, pacíficas e institucionales del Estado chileno no habían dado fruto. Durante la dictadura militar de Augusto Pinochet, desde una lógica neoliberal y capitalista, se dictó en 1978 una ley que aprobó como una única política hacia las tierras indígenas la división de las propiedades comunitarias con

el objetivo de generar un mercado de tierras y resolver el conflicto indígena.

Con el retorno a la democracia, durante el gobierno de Patricio Aylwin a fines de 1993 fue aprobada la ley indígena y mediante uno de sus artículos se estableció que no podían ser vendidas a personas no indígenas, creándose la Corporación de Desarrollo Indígena. (CONADI).

Precisamente por la imposición en dictadura de la ideología y economía neoliberal capitalista, otro conflicto comenzó a desencadenarse a finales del siglo XX entre los mapuches y las empresas forestales, por su forma de entender la naturaleza y la “producción” consistente en el monocultivo de pinos y eucaliptus, que contrasta, choca y se conflictúa inevitablemente con la cultura y cosmovisión mapuche.

Esto generará un menoscabo y detrimento económico, social e indudablemente ecológico. Las malas condiciones socio-políticas y de subsistencia visibilizan durante el siglo XX la diáspora, la migración de mapuches a la periferia de las grandes ciudades generándose un reacomodo de su cultura bajo este contexto urbano. (Biblioteca Nacional de Chile, s.f.).

COSMOVISIÓN MAPUCHE: UNA MIRADA DESDE LA ALTERIDAD

“La tierra respira hondo / para seguir viviendo”.

(Maribel Mora Curriao)

Nuestra cultura chilena, proveniente del mundo judeocristiano occidental se erige desde ciertas normas sociales, valores éticos, tradiciones, usos y costumbres, formas religiosas, espirituales, políticas y económicas que van conformando nuestra concepción

de vida, el entorno, y la manera como percibimos a este.

Al reflexionar en torno a la conformación de la cultura mapuche podemos constatar que dista categóricamente de la nuestra, ya que su forma de relacionarse con el mundo no es a través de una mirada etnocéntrica o antropocéntrica, en cuanto entender la superioridad de una cultura por sobre otra, ni de un individuo de la especie humana por sobre otras especies o la madre tierra. Por ello, en dicha concepción de vida mapuche, podemos advertir que no existe una relación de supremacía del ser humano respecto de su entorno, por ende, no se genera una relación de dominio y control de los espacios naturales, sino que, por el contrario, en lugar de depredar e impactar negativamente en el medio ambiente, ellos se conciben como parte de la tierra.

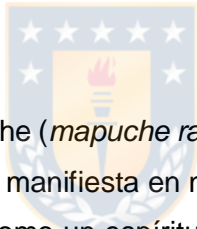
En palabras de E. Chihuailaf (2015), “al hablar de la Tierra-, hay una palabra que resume lo que es la percepción y relación de nuestra gente con ella, y es la que nos define: Mapuche, que significa Gente de la Tierra” (p.34). En este contexto, Curivil (2005) sostiene que: “Ser de la tierra, pertenecer a la tierra es muy distinto a sentirse dueño, amo y señor de la tierra. Esta diferencia se ve claramente al comparar la mentalidad mapuche con la mentalidad de occidente. Para la cultura occidental de tradición judeo-cristiana, la relación con la tierra es una relación confrontacional, es una relación de poder, de dominio”. (p.5).

En consecuencia, el pensamiento occidental se basa, según Curivil (2008), en que: “La tierra no es más que un objeto que se puede comprar, manipular y destruir. Esta mentalidad, que es asumida plenamente por la modernidad, llevada al extremo se ha transformado en un verdadero saqueo a la naturaleza”. (p.5). Dicho saqueo pone en evidencia los daños generados a través de la contaminación, el cambio climático, el

calentamiento global por nombrar algunos estragos ecológicos y desde luego, pone en peligro la sobrevivencia de los seres vivos en el planeta.

En contraste con este pensamiento occidental, E. Chihuailaf enunciará que: “El hombre y la mujer mapuche (...) se preocuparon, se preocupan, siempre de tomar de la Tierra solo lo indispensable. Se carece del sentido de aprovechamiento innecesario de lo que esta ofrece” (2015, p.54). En este sentido, la cultura mapuche no establece una relación de poder, de dominio frente a la naturaleza, muy por el contrario, ellos tienden a ser una especie de guardianes respecto de la preservación de espacio natural.

Para la cultura mapuche, la tierra es considerada como una madre, como una raíz, como un origen, la cual cuida, protege, alimenta y enseña a convivir con la multiplicidad de seres y espíritus. Según Curivil:



De acuerdo al pensamiento mapuche (*mapuche rakizum*) la vida existe de diversas formas (*fij mogen mvlei taci mapu meu*): se manifiesta en nosotros como personas, seres humanos (*ce*), pero también se manifiesta como un espíritu (*pvjv*), como un animal (*kujiñ*), como un pájaro (*vñvm*), como una serpiente (*filu*), etc. La Tierra Madre nos cobija, nos alimenta y nos enseña a vivir y a convivir en la diversidad. (2008, p.5).

En consecuencia, con lo anterior, la Madre Tierra (*Ñuke Mapu*), distribuye los espacios de vida y deja en cada lugar un protector y vigilante, los *Ngen* cuyo significado literal es: “Dueño; el que posee o dirige algo” (Catrileo, 2017, p.277). Estos *Ngen*, son una especie de seres inmateriales que: “pueden traspasar las fronteras de la naturaleza y viven en una montaña, en un volcán, en los ríos, en los lagos, en los mares y en los montes, etc. Estos lugares son considerados espacios sagrados porque tienen *nepen* (fuerza y poder). (Curivil, 2008, p.5).

Indudablemente, si se concibe a la tierra como energía, fuerza y poder, su relación

con ella será desde una espiritualidad, desde una profunda conexión con ella. Según lo manifestado por Curivil (2008): “este pensamiento acerca de la tierra es al mismo tiempo una religión, la religión de la tierra, dado que existe la convicción de que la tierra tiene *newen* (fuerza, poder, energía) y en ese sentido no es un objeto manipulable”. (p.5).

La trascendencia de esta filosofía de la tierra, a lo que Curivil denomina “mentalidad religiosa” tiene consecuencias prácticas en la vida y es parte de la riqueza espiritual que permite un trato religioso con la naturaleza. “Por ejemplo, en la vida diaria, toda actividad que realiza el hombre (*ce*), sea que trabaje la tierra, sea que se bañe en el río, sea que decida matar un animal, debe estar precedida por un *gejipun*, es decir, dialogar, pedir, agradecer, hacer algún gesto de comunión (*micaun*) y agradecimiento a la Madre Tierra”. (2008, p.5).

En este mismo sentido, todos los seres humanos y no humanos que habitan la tierra son significativos para la vida, no existe la supremacía de una especie sobre otra, todas conforman un equilibrio y son valoradas en su diversidad. Según lo expresado por E. Chihuailaf: “No hay sectores elegidos, que deben ser salvados únicamente. De tal manera, por ejemplo, cuando cortan/cortamos árboles, plantan/plantamos otros, y se pone especial atención en ellos y sus renovales -y en los arbustos y helechos- porque ellos cobijan a los espíritus Cuidadores del Agua” (2015, p.54).

Tal como se ha referido, la cultura mapuche no se concibe de forma aislada de su entorno natural o de su ecosistema, sino que forma parte de una totalidad, de una relación fraternalmente cósmica con el otro. Curivil afirma que:

Cuando el mapuche se pregunta acerca de su humanidad, de su ser persona, no solo se pregunta ¿qué soy o quién soy?, sino en relación a ¿quiénes soy? Porque

él sabe que no es un individuo aislado, sino que él es en cuanto miembro de una familia terrenal y en cuanto miembro de una comunidad humana con una historia particular. (2008, p.9).

Asimismo, Chihuailaf (2015), nos habla de un lenguaje que se expresa en la ternura y complicidad que los mapuches generan con el entorno natural:

Del mencionado sentido de totalidad del mundo que nos muestran nuestros antiguos quizás su manifestación más profunda, más intensa, la vivimos en la nombrada e innombrada ternura ejercida desde el gesto, la oralidad de ellos en absoluta complicidad con las flores, los árboles, las plantas, las vertientes, las mariposas, las nubes, la lluvia, los pájaros, los volcanes, las piedras, el fuego, los aromas, las texturas, los colores, las estrellas, la luna y el sol. (p.40).

El traspaso de la filosofía de vida en la cultura mapuche, se realiza a temprana edad por parte de sus mayores, tal como lo expresara el poeta: “sentado en las rodillas de mi abuela oí las primeras historias de árboles y piedras que dialogan entre sí, con los animales y con la gente. Nada más, me decía, hay que aprender a interpretar sus signos y a percibir sus sonidos que suelen esconderse en el viento”. (Chihuailaf, 2015, p.17). De allí, los integrantes de la comunidad mapuche, asimilan su aprendizaje, que conlleva inevitablemente al sentido de pertenencia, tanto a su comunidad, como al ecosistema del que forman parte. Esto se logra desde los primeros años de vida, de una manera natural y espontánea, coadyuvando así a la conservación del medio ambiente y el legado de su cosmovisión.

En este sentido, Curivil sostiene que: “De acuerdo a la enseñanza tradicional, los principales valores que debe aprender toda persona son los siguientes: el respeto (*yamuwvn*), la solidaridad (*keyuwvn*), la rectitud en el actuar (*norpiuke*) y un pensamiento que respete la vida (*kvmerakizuam*), entre otros. (Curivil, 2008, p.11).

En síntesis, la cosmovisión mapuche, como valor, además de conservar una alta sensibilidad frente a la naturaleza, está presente en su vida cotidiana y fluye de forma espontánea a través de sus ceremonias (*Machitún. Guillatún, WeTripantu*, entre otros), en su medicina tradicional, en su lengua. Esta epistemología mapuche *kimün*, este pensamiento se traspasa de generación en generación. La Madre Tierra es la que provee protección, alimento y cobijo desde una ternura tan propio de lo femenino, que cuida y protege a todos los seres.

A su vez, la cultura mapuche reconoce a todos los seres humanos y no humanos como seres importantes y significativos dentro de su pensamiento y sabiduría. Preservar los ecosistemas es vital para la continuidad de la vida, un sentir que está profundamente arraigado a la espiritualidad de la cultura mapuche, quienes consideran que los seres que habitan la tierra tienen *newen*, fuerza, poder y energía. Del mismo modo, existe una reciprocidad, un sentimiento de gratitud, de ternura hacia la Tierra, esto es comprensible cuando asimilamos que los mapuches son los hijos de la tierra, son sus brotes, así como también son los ríos, el agua, los árboles, las aves. Desde esta perspectiva es lógico que un hijo/a se levante cuando su madre está siendo agraviada.

LA NUEVA DISCURSIVIDAD MAPUCHE

La cultura mapuche en la actualidad, desde diversos contextos y realidades, es presentada como un discurso identitario que refleja una “*cultura indígena reinventada*” (Bengoa, 2000a). Esto quiere decir, que nos encontramos en presencia de un discurso identitario con un profundo arraigo en la tradición y sabiduría ancestral; pero que además sale de ella y dialoga con la compleja modernidad actual. En palabras de Bengoa: “Es una identidad que permite construir un puente entre las culturas tradicionales, que son

“las que saben” y las culturas indígenas urbanas que son “las que recuerdan”. (2000a, pp.128-129).

En términos ya conocidos, nos encontramos en presencia de un discurso híbrido, bajo la construcción de: “una nueva discursividad de carácter mezclado que en muchos casos es una cultura indígena de pastiche. Se reinventan ritos y ceremonias que no son tradicionales o se desvirtúan. Se construye una cultura indígena de performance”. (Bengoa, 2000a, pp.130-131).

Desde luego, no podemos concebir a la cultura mapuche de forma fosilizada, sino que como toda cultura es dinámica, se reinventa y está al mismo tiempo siendo permeada por diversos fenómenos sociales. En la actualidad, estamos envueltos en una sociedad cada vez más globalizada y, por lo tanto, es complejo asignar definiciones respecto de la identidad del ser indígena. Es impensado establecer un *mapuchómetro* como caricatura para establecer quién es más o menos mapuche. Como se ha indicado la cultura no es fija e inmutable. “Afirmar que es una reconstrucción o reinención permanente, no decimos que es falsa. Toda cultura es eso. Siempre se está reinventando. Permanentemente las culturas incorporan “préstamos culturales” de otras sociedades y las hacen suyas”. (Según Bengoa, 2000a, pp. 132-133).

EL DISCURSO VERDE: ETNOECOLOGISMO O ECOETNICIDAD

Merece la pena subrayar que los indígenas latinoamericanos y en particular los mapuches, han potenciado su discurso al componerse y nutrirse de varios elementos que en algunos casos son: “prevenientes de otros contextos culturales, ya sea indígenas, préstamos interétnicos, o provenientes de culturas no indígenas. Han modernizado su discurso tanto para mirarse ellos mismos, como para dialogar con la sociedad mayor”

(Bengoa, 2000a, pp.133-134).

Conviene especificar que el contexto en que viven los indígenas bajo las nuevas formas de vida que se originan a partir de la modernización, es cada vez más estrecha y fluida la comunicación entre el mundo urbano y el campo. A su vez, también vemos un puente comunicante entre el acceso a la educación formal impartida por el Estado a los jóvenes indígenas y la enseñanza tradicional legada por sus ancestros. Además, existe una asimilación del lenguaje comunicacional moderno y las tecnologías (TIC) entre los jóvenes mapuches. Todo esto hace que la comunicación sea más fluida entre el mundo indígena y el resto de la población globalizada, mestiza y criolla que los observa.

Según Bengoa (2000a), “una de las mayores adquisiciones del discurso indígena ha sido su encuentro con el discurso medioambiental”. (p.134). En este sentido *el discurso verde*, traspasa las fronteras siendo también una teoría con alcances ideológicos y teóricos internacionales. Lo anterior, no quiere decir que los pueblos indígenas no tengan arraigada su conciencia ecológica y su debido respeto hacia la naturaleza, sino que este sentir se conecta con el mundo occidental. Lógicamente el mundo indígena estaría más ligado a la espiritualidad, a las *hierofanías*, como manifestación de lo sagrado, a un sentido místico. En cambio, el mundo occidental tendría un sentido más pragmático y utilitario. En palabras del historiador y antropólogo José Bengoa:

Hay una relación viva con la tierra, con los ríos con la naturaleza viviente. He visto cómo pescadores indígenas del sur de Chile, devuelven los pescados al mar cuando no tienen el tamaño suficiente. Eso está presente y vivo en las culturas indígenas. Pero no cabe duda que el discurso ecologista es una recreación de ese culto a la naturaleza y es una recreación éticamente correcta en la medida que no engaña a nadie sobre lo que ha sido el comportamiento de los indígenas con la naturaleza. Pero es un discurso recreado en función de establecer una sagaz alianza con los sectores más postmodernos de la

demanda social. (2000a, p. 34)

Evidentemente, que *etnoecologismo* o la *ecoetnicidad* como discurso; atrae y genera mayor cercanía con los sectores más progresistas de pensamiento o posmodernos de la sociedad generando una *empatía cultural*: Según Bengoa (2000a): “El concepto de “sustentabilidad” se ha incorporado plenamente al discurso indigenista llegando a construirse un texto que podríamos denominar “ecoindigenista” o ecoetnicista”. Indudablemente el vínculo del pueblo indígena con la tierra, existía con mucha antelación a lo que hoy se conoce como la teoría ecológica moderna. Según Bengoa:

La relación espiritual animista con la naturaleza es propia de muchos pueblos, en particular, cazadores, recolectores y pescadores. El mundo animado es bien conocido por la antropología. Las montañas, los ríos, los animales, en fin, todo el mundo que para Occidente es externo y objeto de manipulación o explotación, en las culturas indígenas preoccidentales aparecen como viviente y en permanente relación de reciprocidad con el ser humano. (2000a, pp. 37, 38).

La perspectiva espiritual que proviene de la cosmovisión del mundo indígena, refuerza el pensamiento del movimiento ecologista moderno, proporcionando un elemento que no poseía, puesto que la teoría ecológica se sustenta en la devastación, en la catástrofe que se origina a partir del “progreso” o desarrollo económico capitalista y su impacto en el medio ambiente. En este sentido, el pensamiento místico, espiritual no está presente en este análisis o diagnóstico del mundo occidental, ya que es más bien una cuestión práctica y técnica.

En consecuencia, “La aparición del discurso indígena de carácter espiritualista provocó también una resignificación del discurso ambiental. Permite darle sentido personal, y a veces místico, a la defensa del medio ambiente” (Bengoa 2000a, pp. 37-

38). En este sentido, el afortunado encuentro entre el discurso indigenista y el ecológico del mundo moderno ha generado un puente, una alianza con capacidad política con sectores no indígenas para establecer una causa común que en definitiva atañe a toda la humanidad.

CONCIENCIA ECOLÓGICA Y SU ARRAIGO EN LA POESÍA MAPUCHE

Las diversas fuentes historiográficas, dan cuenta de la relación armónica que ha mantenido el pueblo mapuche con la naturaleza. Esto se visualiza a través de una simbiosis y ontología ligada entre: el ser y la tierra. Indudablemente que la crisis ecológica afecta profundamente a la cultura mapuche y sin duda, su lucha y resistencia se encuentra enraizada también con la depredación medioambiental. Para Binns: “la crisis ecológica es inseparable de la crisis étnica y la historia latinoamericana de la resistencia contra la conquista, la colonia y el neoimperialismo económico ha sido siempre, en el fondo, una larga lucha contra el etnocidio y el ecocidio. (2004, p.15).

No hay que olvidar que la conciencia ecológica de la cultura mapuche, a diferencia de la cultura occidental, no proviene del temor a una catástrofe ambiental que podría poner en peligro la sobrevivencia humana, tampoco es producto de la asimilación de una teoría aprendida en libros, en congresos científicos, sino más bien, estaría relacionada con una forma de vida, con una experiencia cotidiana en un entorno natural.

Esta relación con la naturaleza la podemos advertir cuando, por ejemplo, los mapuches piden permiso a las plantas y a los árboles para utilizarlos como medicina, en sus ceremonias, o bien cuando transitan por algún lugar de manera armónica y dialógica con el entorno, siendo conscientes que forman parte de la tierra, conectándose con la cosmogonía que los envuelve. Según Carrasco (2019): “Los mapuches, como otros

indígenas, no solo habitan la naturaleza, sino que también forman parte de ella, de los misterios del tiempo, de la totalidad de lo viviente, no como un modo de asimilarse, sino como una modalidad de ser en medio de la historia, la animalidad, el enigma de la sangre (p.143).

En relación a los textos poéticos mapuches y siguiendo a Carrasco, podemos sostener que poseen una forma de enunciación variada, que se funde esencialmente de la combinación de: “hablas olvidadas y revisitadas en los campos, en antiguos libros de estudiosos y misioneros, en los rudos y musicales cantos de la *machi* o *del lonko*. Son poemas heterogéneos que manejan la codificación plural del texto mixto, la retórica mapuche y las poéticas chilenas” (2019, p.141-142).

En los mapuches, según Carrasco (2019) al igual que otros indígenas, la ecología se manifiesta de una manera atávica, por su religiosidad, su cultura, la relación con la tierra, debido al contacto con la naturaleza y su valoración de lo sagrado. Como se ha señalado, estos rasgos ecológicos no son adquiridos por un conocimiento teórico, aprendido a través de lecturas o en aulas, sino más bien, surge a partir de una cosmovisión y religiosidad en donde encontramos:

Rituales realizados al aire libre, que duran varios días como en el ritual completo de iniciación de *machi*, en el respeto a los elementos vegetales y animales que son ensalzados a nivel de deidades, seres medicinales y de poder en la vida comunitaria. La manera de usar elementos naturales para el baile, el adorno, junto a la sacralidad de ciertos árboles como el canelo, el árbol sagrado de los mapuche, que crece enhiesto y bello en el patio de la casa, junto a la *ruka* y el *rewe*, o en el bosque, es evidentemente un factor cotidiano y no derivado de una teoría o una metodología. (Carrasco, 2019, p.147).

La poesía en su infinita capacidad para plasmar la conciencia y sensibilidad ecológica, se expresa naturalmente en el canto de poetas como en el de Chihuailaf

(Premio Nacional de Literatura 2020), en los versos de Huenún, Panchillo, Pinda, Lienlaf, Aillapán, Huinao, entre tantos otros y otras. A modo de un legado, de una memoria iluminada respecto de la defensa de la tierra, a través de versos que se expresan en la interacción de dos lenguas para unificar un diálogo bicultural que reescribe el pasado y traza el futuro.



CAPÍTULO IV: CULTURA MAPUCHE URBANA

Según el último Censo del año 2017, la Región Metropolitana (RM) es el lugar que concentra mayor cantidad de población mapuche a nivel nacional, con un 35% del total. Una cifra superior a la que se vive en La Araucanía, que concentra el 18% de los mapuches del país. (Bertín, X y Basadre, 2018, párr.1).

Considerando esta información, podemos establecer que la ciudad se torna una opción para vivir, generando un desarraigo del entorno natural, propio de todo, o casi todo fenómeno migratorio campo-ciudad, y que por las necesidades “económicas” y de subsistencia, de voluntario tiene muy poco. Según Binns: “Desde una perspectiva ecologista, la cuestión del desarraigo está relacionada ineludiblemente con la degradación del entorno humano que ha sido otros de los frutos (de los frutos perniciosos) de la modernidad”. (2004, pp. 38-39).

Consecuentemente con lo anterior, podríamos señalar que: “el poeta urbano no está cercenado del todo de la naturaleza: la reconversión del espacio homogéneo de la gran ciudad en *lugares*, con sus propios rasgos y tradiciones y lenguajes, es un reto y un paso tal vez obligatorio en la lucha por recuperar sentido de arraigo”. (Binns, 2004 p. 52).

Es el sentido de arraigo el que paradójicamente se tensiona en la ciudad, sobre todo para aquellas generaciones de mapuches de la diáspora, que se desplazaron o habitaron en zonas periféricas de Santiago y que inminentemente alejaron a su núcleo familiar de su territorio ancestral. Es muy probable dadas las circunstancias, que los descendientes de aquellas familias hayan tenido nulo o escaso contacto con el territorio y el ambiente natural de sus antepasados.

Según lo manifestado por E. Antileo, una vez iniciada la ocupación militar del

territorio mapuche por parte del estado chileno y argentino a fines del siglo XIX, la sociedad mapuche sufrió sucesivas transformaciones y en este sentido: “Su incorporación a la estructura colonial de las jóvenes repúblicas socavó las condiciones materiales del pueblo mapuche, produciéndose una reducción casi total de su territorio. Este proceso provocó cambios económicos, políticos y culturales” (2012, p.7).

Siguiendo la investigación de E. Antileo, los desplazamientos de los mapuches a zonas urbanas, se han convertido en un patrón constante. Dicho fenómeno migratorio fue visibilizado o reflejado a partir del Censo del año 1992 el cual registra un 44% de la población mapuche en Santiago de Chile. Este patrón se ha mantenido con algunas variaciones desde los Censos del 2002 hasta el último registrado en el año 2017.

Es importante mencionar que el concepto discursivo acuñado como “diáspora”, a la situación migratoria del pueblo mapuche en Santiago obedece a una condición que actúa como una: “categoría política, intentado explicar, englobar y dar sentido de esta forma al conjunto de población mapuche que debió desplazarse de su territorio, quizás no bajo los mecanismos coercitivos directos, pero sí por la presencia de condiciones materiales que imposibilitaban su continuidad en él” (Antileo, 2012, pp.7-8).

Lo complejo sería desentrañar en este contexto de “diáspora mapuche”: ¿qué es ser mapuche hoy en día?, ¿podemos en la actualidad circunscribir a los mapuches por el solo hecho de vivir en un territorio y mantener un linaje ancestral?, cuando es sabido que una gran parte de los mapuches se encuentra habitando en Santiago de Chile. ¿Es posible conservar tradiciones, costumbres e identidad en un contexto urbano?

Según el investigador y profesor de filosofía R. Curivil en Santiago, cuando lo invitaban a diversos foros y seminarios organizados por universidades se sentía

desafiado cuando le preguntaban: ¿qué es ser mapuche? Su respuesta apuntaba a lo siguiente:

Como todo ser humano, el mapuche en primer lugar, es una persona que piensa, siente, que vive, que sufre y se alegra de las pequeñas y grandes cosas de la vida. Que fundamentalmente es un ser libre. Que tiene suficientes motivos para seguir existiendo pero que no es inmune a los cambios propios de una época, en que personas de distintas tradiciones culturales y religiosas nos encontramos en cada rincón del mundo. Esta cercanía con el “otro” o los “otros”, si bien es cierto es una amenaza a la “mapuchidad”, es al mismo tiempo una posibilidad de enriquecimiento y cambio. (Curivil, 2007, p.27).

En esta misma línea, podemos inferir que la comprensión respecto del significado de la tierra y del territorio va más allá de habitarlo físicamente, puesto que hay una esencia, una ontología ligada a ella. Según R. Curivil: “La tierra para los mapuches, tiene un significado especial, dado que no es sólo el lugar físico donde se vive, sino que abarca también la dimensión inmaterial (*wenu mapu*). Esta manera de entender el *mapu*, tiene que ver con su “ser”, llámese éste identidad o nacionalidad” (2007, p.31).

Consecuentemente con lo anterior, para aquellos/as que han emigrado a centros urbanos: “Ser mapuche es ser del *mapu*, de la tierra y de esta tierra. Es más que ser originario del lugar, es haber nacido del *mapu* y ser parte del *mapu* a la vez. Esta convicción ha dado origen a una forma distinta de ver la tierra” (Curivil, 2007, p.31).

Ampliando nuestra mirada en torno al proceso migratorio de las y los mapuches a zonas urbanas, convendría destacar que su relación con la tierra y el territorio estaría ligada más allá de habitarlo o no, pues tendría que ver con la forma en que comprenden el mundo y, por lo tanto, lo que predomina es el sentimiento, la vinculación y la valoración de la tierra.

Según R. Curivil, una parte de la identidad y nacionalidad mapuche que los hace

sentirse diferentes a la sociedad chilena estaría ligada con: “un lugar de procedencia con la tierra, la geografía y la historia del lugar lo que se conoce como *tuwvn* (identidad territorial). Además, está vinculado con un linaje, a una herencia familiar (*kvpan*)” (Curivil, 2007, p.31).

Indudablemente, en la actualidad no podemos pensar en la sociedad mapuche de una manera fosilizada, puesto que como toda cultura se ha visto enfrentada a transformaciones, ya sea por la ocupación de sus territorios o bien por las políticas gubernamentales tendientes a aniquilar al pueblo mapuche a través de la dominación y asimilación cultural. En este sentido podemos afirmar que existe una intolerancia política, religiosa, cultural y jurídica, que busca oprimir y/o chilenizar a este pueblo, sin otorgarle su debido reconocimiento.

Según reconoce Curivil, los mapuches en la actualidad ya no son los mismos “de hace trescientos, doscientos o cien años atrás. Incluso más, desde que el Estado chileno se apropia de nuestros territorios, grandes cambios han ocurrido al interior de la sociedad mapuche, hecho que ha puesto en crisis nuestra identidad y nuestra nacionalidad”. (Curivil, 2007, p.32).

En consecuencia, podemos señalar que actualmente se está rompiendo el paradigma o el imaginario social chileno consistente en asociar la cultura mapuche exclusivamente con la ruralidad. En este contexto, la urbanización de las comunidades indígenas, el fin del aislamiento y la migración campo-ciudad extiende la mirada y percepción de cómo se concibe la cultura desde otro escenario que se aleja físicamente de su entorno cosmogónico, pero que espiritualmente persiste aún en aquel mapuche urbano.

LA URBANIZACIÓN EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

Es innegable que el fenómeno de la urbanización que acompaña a las sociedades latinoamericanas desde hace un tiempo, es un fenómeno dable y que también impacta a las comunidades indígenas, puesto que la gran mayoría de los centros urbanos están siendo habitados por una gran cantidad de indígenas migrantes.(Bengoa, 2000a).

Ciertamente, la vida de los indígenas en centros urbanos tiene aspectos nuevos e interesantes de analizar. En este sentido, encontramos una mayor visibilización y reinterpretación de su cultura, que si bien se aleja del paisaje natural-autóctono, conserva un sentido de arraigo al lugar de origen.

Un aspecto notable, que dice relación con el arraigo desde la urbe, está relacionado con el “estallido o revuelta social” ocurrido desde el 18 octubre de 2019 en Chile, en donde ha sido público y notorio, el uso de la imagen icónica de la bandera mapuche,alzada y elevada a símbolo de resistencia y reivindicacion de los oprimidos y abusados del “sistema”. En cada una de las manifestaciones, en cada una de las demandas políticas y sociales se percibía la necesidad de expresar que este país es plurinacional y que coexisten diversas culturas. Asimismo, este fenómeno se replica en las redes sociales, en páginas web, en donde se percibe una mayor visibilización de las demandas reivindicatorias del pueblo mapuche en el Sur. En este contexto Bengoa sostiene que:

Hasta hace muy pocos años atrás los indígenas se encondían en las ciudades. Eran pobladores. Hoy comienzan a mostrar con orgullo creciente su condición de indígena. Hasta hace poco tiempo la cuestión indígena en las ciudades era un asunto de “marías”,[denominación a las mujeres indígenas migrantes a la Ciudad de México] de “nanas”, de “cholitas”, algo ligado a la mendicidad, al fólklor y colorido de la vida

latinoamericana (...) Los indígenas en las ciudades no dejan de ser indígenas, no se esconden en el anonimato y comienzan en algunos casos a mostrar que son mayoría indígenas. (Bengoa, 2000a, pp.58, 59).

En esta misma línea y siguiendo a Bengoa (2000a), podemos sostener que los indígenas llevan su cultura a las ciudades y la reinterpretan. En este sentido, no nos encontramos con la cultura campesina de las comunidades, sino más bien se genera una transformación, como una especie de reacomodo de lo que se practicaba en el campo. Del mismo modo, la necesidad de subsistencia conducirá a una rápida adaptación en la ciudad, incorporándose laboralmente, aprendiendo y adaptándose a los modos y formas de vida en centros urbanos. En palabras del historiador:

La reinterpretación de las culturas rurales es un asunto complejo de entender. Porque no se trata de que no hay integración en la vida urbana. La sobrevivencia conduce rápidamente a integrarse a los trabajos, a la forma de ser y las costumbres y hábitos de la ciudad. Pero ello no obliga a perder la cultura de la comunidad. *Esta se reconstruye como un "segundo texto,"* subrepticio pero de mejor calidad ya que es el que otorga sentido a la acción. La vida en la ciudad sería insoportable si no existiera ese sentido de las cosas otorgado por la cultura tradicional reinterpretada. (Bengoa, 2000, p.58).

Una forma de reinterpretación cultural, es por ejemplo, el modo en que se practica la ceremonia del *Nguillatún en Santiago*. Es interesante cómo se dan las pruebas de fe en un paisaje hostil, marginal y popular.

(..) en un barrio pobre de la ciudad de Santiago, Chile, entre una cancha de fútbol y un basural, se escucha el sonido acompasado de un tambor, Más de trescientas personas se reúnen alrededor de un tronco de árbol realizando unas de las ceremonias más antiguas de los indígenas chilenos. Se trata del Nguillatún en la ciudad. El shamán es urbano. La gente que participa trabaja en los más diversos oficios y ocupaciones de pleno y neto carácter urbano. Han construido con un trozo de madera las cabañas, tratando de recordar el espacio tradicional que desde siempre se ha celebrado en los campos libres del sur del país. Han enterrado en el medio un Rehue, tronco ceremonial desde donde el

shamán o machi se levanta en su vuelo hacia el “wenu mapu”, los espacios celestes desde donde trae las orientaciones para el futuro de su pueblo. Las comunidades que antiguamente se denominaban con los nombres totémicos de animales, piedras, ríos, hoy día obedecen a los nombres de las poblaciones populares de Santiago. Llegan en vehículos viejos, camionetas y todo tipo de movilización. La fe parece ser la misma aunque han cambiado violentamente el paisaje”. (Bengoa, 2000, p.51).

EL FIN DEL AISLAMIENTO Y MIGRACIÓN INDÍGENA

En la actualidad, no se puede pensar que la realidad indígena latinoamericana es de comunidades aisladas, ya que estamos en presencia de un nuevo tipo de sociedad indígena, que ha impactado también a aquellos que viven en zonas rurales, campesinas o aquellas que, con el tiempo continúan estando alejadas. Ciertamente, el aislamiento está presente en el mundo indígena, no obstante, la brecha comunicacional ha disminuido. En este sentido, existe un mayor acceso a través de caminos, mayor contacto a través de teléfonos, radio, televisión. En cuanto al internet, es muy probable que no llegue a las comunidades aisladas, sin embargo, es muy utilizado en el mundo urbano por indígenas jóvenes que lo utilizan para visibilizar demandas y conflictos etnoambientales, políticos y sociales a través de páginas de internet o en redes sociales. (Bengoa, 2001a).

El fenómeno de la migración que se vive en la actualidad, también es una situación compleja de explicar. Se tiende a creer que por el hecho de no vivir en las comunidades se deja de ser indígena, se deja de “ser mapuche”, para convertirse en marginales, mestizos, urbanos, en campesinos, “*champurria*”. Según Marimán (2006), el problema radica en la falta de reconocimiento y el desconocimiento hacia el otro, en este caso hacia

el mapuche. Existen una negación e invisibilización de la presencia del pueblo mapuche en el lugar que habitan, ya sea en la ruralidad o en la urbe, aun cuando ellos posean características culturales, políticas y sociales que le son propias. En palabras del historiador:

(...) si el winka no quiere reconocer a los indígenas en sus ciudades, si ni siquiera reconocen a los indígenas que viven junto a él en los pueblos o en los campos, si solamente quieren ver campesinos pobres, obreros urbanos, pobladores, seguramente no se van a encontrar con los indígenas, pero no podrá desconocer que sus lados existen sujetos que pertenecen a un colectivo cultural y político identificado con la idea, mucho más real que utópica, de Nación Mapuche (Marimán, 2006, p. 248).

Las características de las migraciones de las poblaciones indígenas desde el campo a la ciudad, según sostiene Bengoa (2000a), son muy diferentes a las que ocurrían cincuenta años atrás, puesto que la interconexión se da de forma más rápida y fácil que antaño. En este sentido, una gran cantidad de indígenas habitan en el campo y la ciudad. Por ejemplo, por motivos de estudios pasan unos días en la urbe y luego retornan a sus hogares de origen o por motivos de comercio en donde se desplazan desde el campo a vender productos propios de la agricultura a las ciudades, y es en este lugar donde se abastece de otros productos que luego venden en el campo. Según el historiador:

En un estudio reciente en el sur de Chile, analizamos las relaciones comerciales entre la familia que viven en el campo y la que vive en Santiago, la capital de Chile. La distancia entre la comunidad y la capital es de 600 kilómetros, los que se cubren en una larga noche en bus. La familia del campo envía a un hijo cargado de cajas con alimentos, quesos, carne, verduras, etc., los que son vendidos en un pequeño almacén de la familia de la capital ubicado en un barrio popular marginal. El regreso se hace con “mercaderías” para vender en el campo. Se ha constuido redes enormes entre el campo y la ciudad que posibilitan la sobrevivencia de ambas partes de una sola familia, con una economía urbano rural compleja. (Bengoa, 2000a, p.78).

Naturalmente, la movilidad generada por las migraciones, la desterritorialización de la comunidad indígena, el cambio de hábitat, ha permitido “*la ampliación del concepto de etnicidad*”. En este sentido, se debe redefinir los espacios ocupados por indígenas,

ya que su población no se encuentra radicada exclusivamente en las comunidades rurales. Existe movilidad y asentamiento en zonas urbanas. “Las nuevas edificaciones, los “adelantos”, el “progreso” del pueblo se explica por quienes no viven en el lugar en forma estable, pero sienten las nostalgias y añoranzas por su “espacio de sentido” (Bengoa, 2000a, p. 79)

Otro aspecto importante de destacar, vinculado con las migraciones, movilidad y asentamiento en zonas urbanas, dice relación con el mayor acceso de los jóvenes indígenas a la educación formal entregada por el Estado y también a su incorporación a las universidades. Según Bengoa (2000a), “A pesar de que la población indígena y campesina es la que menor acceso tiene a la educación en América Latina, la situación ha cambiado radicalmente en los últimos veinte años”. (p. 80).

La educación formal, universitaria y profesional de la población indígena permite que exista un mayor número de profesionales e intelectuales que proclamen su identidad, y por ello, se ha comenzado a dar también una mayor difusión de su cultura y visibilización de sus demandas desde diversas trincheras. Es decir, desde la academia, desde la sociología, la historia, la literatura, desde el arte, las leyes, etc... En palabras de Bengoa, “En México, Chile, Bolivia, Perú, Guatemala, Ecuador hay muchos universitarios indígenas, intelectuales indígenas y profesionales que se integran adecuadamente a la sociedad con sus profesiones pero que reivindican con mucha fuerza su “identidad indígena” (2000a, p.79). Una muestra de esta creciente reivindicación y orgullo cultural de parte de los “neo mapuches ilustrados”, se ha dado en el último tiempo con ocasión del juramento de titulación para abogados/as ante la Corte Suprema de Chile, en particular, jóvenes abogadas ataviadas con vestimentas y joyas mapuche, visibilizadas “en línea” por páginas web oficiales del Poder Judicial y otros estamentos, redes sociales

y medios de comunicación.

A modo de recapitulación, podemos sostener que, si bien ha habido un desplazamiento de la comunidad indígena, sucesiones de migraciones, diásporas del campo a la ciudad, intercambio cultural con otros pueblos y culturas; de igual manera existen aspectos esenciales de su cultura que son atávicas y que están arraigadas a un espacio territorial y simbólico que los mapuches denominan como *Wallmapu*, su país. Dicho esto, es evidente que existen intercambios y préstamos culturales. Ninguna cultura permanece fija e inmutable, no obstante, su esencia se mantiene y se niega a desaparecer. Así, en palabras de Marimán:

¿Quién podría poner en tela de juicio que el *horizonte cultural mapuche* tiene su raíz en su espacio histórico (*Wallmapu*), más allá de quienes consideren que haya existido un desplazamiento poblacional desde “otros” lugares? La *cultura mapuche* en su conjunto: lengua, costumbres, creencias, nociones de tiempo y espacio, organización sociopolítica y territorial histórico (*wallmapu o país mapuche*). De esta manera el proceso de conformación de los elementos culturales mapuche, su homogenización en sus aspectos esenciales ha de haber sido el resultado de dinámicas de relaciones de intercambios permanentes en el tiempo y en el espacio, tanto internamente como con otras culturas y pueblos (Marimán, 2006, p. 28).

CAPITULO V: POESÍA MAPUCHE URBANA, INSERCIÓN AL CANON LITERARIO

PANORAMA Y POSTAL POÉTICA MAPUCHE

Que la nueva forma de vida impuesta a través del sistema de las reducciones territoriales, modificó de forma significativa ciertos elementos de la cultura y de la sociedad mapuche, es indudable para nosotros. Según sostiene Carrasco (2019) es posible advertir dos clases de mapuche, con modalidades y lugares de vida diferentes: “los *sedentarios* arraigados en sus reducciones sin esperanzas y pocas perspectivas de ampliación de su *mapu* y de mejoramiento de sus formas de existencia, y los *urbanos*, también en cierta forma distintos a sus otros *peñi* en conexiones interculturales e interétnicas estables”. (p.105).

Como se ha señalado, los mapuches urbanos, y por ello, su arte, sus artistas, sus poetas y estéticas han mantenido una mayor interacción con la cultura global del país, así como con su población *wingka*. Asimismo, ha habido una mayor movilidad, independencia y adaptación a nuevas formas de vida, sin necesariamente negar de sí mismo, pero adquiriendo formas de habla, de vestir, de actuar similar al *wingka*.

Carrasco (2019), siguiendo a José Ancán, sostiene que los *neomapuches* en la actualidad son en cierta forma un segmento menor en lo que concierne a los mapuches urbanos y que se caracteriza como: “un tipo de intelectual, artista, escritor y político. Se trata principalmente de un mapuche que ha nacido, se ha desarrollado y ha reflexionado sobre la vida en la ciudad en forma de familia homogénea o intercultural”. (p.107). El sentir rebelde y de disconformidad del mapuche urbano se manifiesta a través de expresiones artísticas como música rock, la pintura, el dibujo callejero y por sobre todo la poesía. Esto ha permitido en cierta forma romper con el colonialismo interno de los

chilenos, la marginalidad, el aislamiento y la exclusión en los centros urbanos, con especial arraigo y manifestación como siempre en toda sociedad y tiempo, por vertiente de la juventud.

Los neomapuches, según las características que proporciona Carrasco (2019), son interculturales que han nacido y crecido en centros urbanos, en las periferias de las ciudades, de preferencia en Santiago. Manejan un código lingüístico bilingüe con dialectos que se mezclan con el habla de la lengua castellana y mapudungun procedentes de la *champurria*: cuya definición se podría establecer como un: “conjunto de elementos verbales, étnicos, sociales, mapuche y extranjeros (preferentemente chilenos) que destruyen la unidad personal, familiar, la lengua, la memoria, creando un personaje intercultural un tanto indefinido, en algunas costumbres, hábitos y jergas cercanas a los jóvenes chilenos de su edad, pero sin perder identidad”.(Carrasco, 2019, p.108).

Estos rasgos esgrimidos por el profesor citado como característicos de la *champurria*, puede que no sean bien asumidos por aquellos otros mapuches que son más respetuosos de la cultura y lengua ancestral. Pues bien, en nuestro criterio, planteamos la idea que *champurria* debe ser entendido y explicado desde una perspectiva realista en cuanto al tiempo y circunstancias de vida del poeta que canta desde su *ruca* en la población. Cercenado de su *habidad* ancestral, alejado físicamente de su *Wallmapu*, mas no desde su memoria y arraigo con su *Ñuke Mapu*. Desde su tiempo y realidad urbana canta el poeta mapuche.

La interculturalidad en los neomapuches, se expresa en sus dialectos cuyo origen se basa en las enseñanzas o interacción con mapuches mayores y con el contacto con la lengua chilena en los barrios urbanos. La política, la música proveniente del rock, la

literatura, las redes sociales, la tecnología digital, nos habla de una cultura híbrida y tecnologizada. Según Carrasco, se les puede considerar como interétnicos: “no únicamente por sus nombres y apellidos mapuche, sino por algunos de sus gustos, costumbres y amistades. Esto es perceptible sobre todo en los escritores donde algunos mantienen con nitidez sus apellidos y su cultura mapuche y simultáneamente su escritura”. (2019, p.108-109).

INSERCIÓN DE LA POESÍA MAPUCHE AL CANON LITERARIO

El devenir de los tiempos nos demuestra que las y los poetas mapuches, debido a su integración a la sociedad chilena globalizada, han sido sometida(o)s a procesos de interculturalización y mestizajes propios de sus tiempos. De igual forma, han sido incorporados al *sistema literario chileno* (Carrasco, 2019), en el que han sido receptivos a los juicios de la crítica literaria, tanto nacional como internacional. La poesía mapuche ha sido promovida por los propios chilenos, pero también por extranjeros, recalándose que estos poetas han dedicado sus esfuerzos más a la creación que a al *lobby literario*. Prueba de ello es el Premio Nacional de Literatura 2020, otorgado por primera vez desde su creación en 1942, a un poeta de origen mapuche, Elicura Chihuailaf. Este máximo galardón trae consigo reconocimiento, valoración y renovación estética de la poesía mapuche al canon nacional.

Según Carrasco (2019), los poetas mapuches podrían estar conformados por dos grupos: una promoción mayor, precedida por la obra de Sebastián Queupul y desarrollada por Chihuailaf, Lienlaf, Kvyeh, Aillapán, Huinao, Caniguán, Panchillo, Manquepillán y una más joven, conformada por los poetas huilliches arraigados a la ciudad de Osorno, con formación académica y principalmente ligados a las universidades

de la Frontera y de los Lagos.

La expresión literaria de los poetas del primer grupo ha sido mayormente promovida y apoyada por la crítica nacional e internacional, así como también se ha propiciado la investigación literaria en el ámbito académico. Igualmente, ha habido reconocimiento a través de premios, difusión a través de lecturas y la fuerte preeminencia de organizaciones de escritores mapuche. En la actualidad es innegable la incorporación de la poesía mapuche a la cartografía literaria nacional, siendo un rasgo distintivo su estética literaria, así como su voz.

Ciertamente que la incorporación de la poesía mapuche ha generado una transformación, una renovación del canon literario nacional al incorporar un nuevo corpus literario. Este primer grupo de poetas mapuche se gestó literariamente durante la dictadura militar formando parte de la resistencia cultural, que se prolongó después al Estado chileno en un sentido político e histórico más amplio. A su vez este grupo de poetas está vinculado a la cultura tradicional, ancestral, rural; ligado a las luchas y reivindicaciones político-sociales. También estarían vinculados a movimientos intelectuales, durante los años setenta en la provincia de Cautín y luego en los ambientes universitarios de Temuco y Santiago. El proyecto poético-político de este grupo es la identidad relacionada con la del Estado mapuche, apoyada y defendida por diversas organizaciones y grupos que apoyan los procesos de reetnización y la revitalización de la lengua mapuche, el mapudungun. (Carrasco, 2019).

Siguiendo a Carrasco (2019), el segundo grupo de poetas mapuches, estaría conformado por los poetas huilliches arraigados a la ciudad de Osorno. Así, por ejemplo: Adriana Paredes Pinda y Jaime Huenún. Ligada a la Universidad de los Lagos

encontramos a Colipán, Huirimilla y Miranda Rupailaf. Estos autores, si bien poseen rasgos distintivos y diferenciadores, son de origen urbano y poseen un grado mayor de aculturación *wingka* que significa literalmente “Persona o gente no mapuche” (Catrileo, 2017, p. 45).

Este grupo de poetas con mayor grado de interculturalidad y cercanía con el *wingka* vive en un ambiente con una cultura menos etnicista, más moderna y ligada a las universidades. En los huilliche está más presente el mestizaje, además del uso del español como lengua. Su poesía es más universal, abierta a las vicisitudes de la vida cotidiana de la ciudad, asimismo, están adaptados a la modernidad, a la sociedad global. Aun así, su estética, su poesía, se circunscriben al campo literario de lo mapuche, no dejando de lado su origen. (Carrasco, 2019).

Podemos adherir a la idea que, como panorama general es la heterogeneidad, la hibridez, la interculturalidad, la más esencial de la característica de la poesía mapuche, dado el contexto actual de globalización que a todos y en todas latitudes ha permeado. Existen escrituras, motivaciones, identidades, formas de vivir, medios de expresión y comunicación que conformarían una forma poética nueva y diversa. Esta textualidad ha ampliado y transformado el corpus literario nacional, así como el canon, a través de la revaloración de culturas e identidades en nuestra sociedad.

HETEROGENEIDAD DISCURSIVA

Desde la heterogeneidad en la poética mapuche, surgen diversos términos y conceptos asociados. En este sentido encontramos: “poesía etnocultural o intercultural, codificación plural o bilingüe, enunciación intercultural o sincrética, interculturalidad transliteraria (...) oralitura y oralitores, adaptación de Chihuailaf, además *mapurbe* y sus derivados, *mapuchema*, *mapunky*, creados por David Aníñir” (Carrasco, 2019, p. 47). Estos términos metadiscursivos son propios de la teoría que compromete a la poesía intercultural o etnocultural y que ha permitido describir esta nueva textualidad surgida durante los años setenta del siglo XX. Su desarrollo ha sido progresivo, ascendente y permanente desde los años ochenta hasta la actualidad.

La heterogeneidad discursiva mencionada anteriormente, obedece a situaciones históricas que dicen relación con la conformación socioétnica de la sociedad chilena y también hispanoamericana debido a la ocupación de los territorios por conquistadores y colonos europeos, generando una integridad que no está ajena a tensiones, estados de desequilibrio o conflictos latentes. En este contexto, como sostiene Carrasco (2019) las y los poetas: “han necesitado recordar, aprender, modificar y mezclar distintos lenguajes y tipos de discurso, tales como las lenguas indígenas (sobre todo el mapudungun), el castellano o español estándar y sus dialectos (el de Chiloé y el español mapuchizado), los discursos históricos, sociales, de la comunicación de masas” (p. 50). Como toda persona en todo tiempo y lugar, el mapuche, y el poeta mapuche son hijos de su tiempo y es así como debe ser entendida su poética y estética.

Este lenguaje ‘*sincrético y aglutinante*’ (Carrasco, 2019), ha posibilitado una escritura que posee rasgos comunes y dice relación con obras que presentan una doble

codificación: mapudungun y español, generando así una mixtura, montaje o collage lingüístico debido a la yuxtaposición de enunciados en lenguas distintas. En palabras nuestras, los poetas mapuches nutren versos bilingües, desde la dualidad entre su lengua materna el mapudungun y la lengua *wingka* proveniente de su experiencia e interculturalidad lo que tensiona y da vida a su escritura.

Sobre el particular, los textos de *doble codificación* son aquellos que están conformados: “sobre la base de dos (o más) códigos lingüísticos, usados en forma simultánea y significativa para configurar un texto unitario y coherente mediante relaciones de paralelismo, superposición o enclave de los segmentos verbales que lo constituyen, de acuerdo con el programa generativo, intuitivo o consciente del autor”. (Carrasco, 2019, p. 53-54). Las estrategias textuales de doble registro, el collage etnolingüístico y la enunciación sincrética, serían a juicio de este autor; lo que provocaría en mayor medida una “intertextualidad transliteraria”.

Tanto en la recepción, como en la creación de estas obras juega un papel crucial la apropiación cultural y también la interacción de la otra cultura, en donde confluyen experiencias compartidas o similitudes. Entonces para Carrasco (2019), la codificación y decodificación de este doble registro constituyen actos y procesos interculturales.

TRADICIÓN ORAL Y EXPRESIÓN ARTÍSTICA MAPUCHE

A la llegada de los españoles, en el territorio mapuche se desarrollaban y practicaban dos modalidades artísticas exclusivamente de carácter oral: el relato y el canto. Estas modalidades permanecen en la actualidad y se practican primero de forma

intracultural, y luego de forma intercultural. Ello, pues como hemos venido señalando, se debe incluir la literatura indigenista de escritores no mapuches (*wingka*), así como la literatura escrita en mapudungun, y aquella que presenta un doble código, a través del mapudungun y español; o a veces solo en español. Incluso podemos indicar que actualmente se han publicado textos trilingües: español, mapudungun e inglés. (Carrasco, 2019).

Como se ha señalado, en la cultura mapuche se consideraba como forma artística dos tipos de textos: los contados y los cantados. Entre los contados encontramos: los *epeu*, cuya forma de relato o discurso narrativo posee gran flexibilidad y variedad de forma: “incluye distintas variedades (*epew* mítico, de animales, épico, picaresco) y se identifica por medio de procedimientos retóricos y pragmáticos definidos. Junto a él han existido el *koneu* (adivinanza), el *nütram* o *nütramkam*, un texto de índole descriptivo o de conversación” (Carrasco, 2019, p.57).

La otra forma artística, corresponde a los textos cantados (*ül*, *ülkatun*): “equivalentes a los poemas de la tradición europea, lo que es discutible porque se asemejan más a la canción popular al canto lírico, con acompañamiento o no de instrumentos particulares según su función y su ejecutante, que define sus variedades (*machi ül* p.ej.)”. (Carrasco, 2019, p.57). Algunos de estas composiciones no poseen nombre específico; en cambio otros, han sido designados como *llamekan* o canto de mujeres en la molienda. Sobre el particular cabe destacar las creaciones artísticas de las poetisas mujeres mapuches compiladas en la obra: *Kümedungun / Kümewirin antología poética de mujeres mapuche* (siglos XX-XXI) (2011). Fernanda Moraga García y Maribel Mora Curriao.

Desde el siglo XIX en adelante surgirá el interés por la literatura mapuche por los no mapuches, los *wingka*. Dicho interés surgirá a partir del proceso de reconversión religiosa judeocristiana llevado a cabo principalmente por los misioneros jesuitas y capuchinos, así como también por el desarrollo de la investigación lingüística y literaria. Para Carrasco (2019) esta etapa se caracteriza como una «oralidad inscrita», ya que se da un tratamiento a la “textualidad oral” que posibilita la escritura. En este sentido, no se producen textos nuevos, sino más bien se desarrolla la potencia comunicativa en ellos. En otras palabras, son los mismos textos orales “sometidos a una operación transcodificadora por medio de la escritura europea” (Carrasco, 2019, p.59).

Una obra que ha trascendido en el tiempo y que expresa lo anteriormente expuesto, dice relación con la autobiografía de la icónica y a veces dicotómica persona-personaje, Pascual Coña surgida en la mitad del siglo XIX y transcrita por el misionero capuchino Ernesto Wilhelm de Moesbach (1882-1963). Esta obra fue relatada oralmente en la década de 1929 por Pascual Coña a los 80 años y se le considera un testimonio único debido a que la fuente proviene de un mapuche, quien además de dar a conocer su lengua, también evidencia las costumbres de su pueblo. En algún sentido Pascual Coña, vislumbra que esta obra sería un legado, pensando que tal vez tanto su lengua, como su cultura y sus costumbres se perderían en el transcurso de los años debido a la aculturación de su pueblo. En el prólogo de la autobiografía Pascual Coña sostiene que:

Una cosa diré: Estoy viejo ya, creo que tengo más de ochenta años. Durante esta larga vida llegué a conocer bien los modales de la gente de antaño; todas las diversas fases de su vida tengo presentes; tenían buenas costumbres, pero también malas.

De todo esto voy a hablar; ahora: contaré el desarrollo de mi propia existencia y también el modo de vivir de los antepasados.

En nuestros días la vida ha cambiado; la generación nueva se ha chileno mucho; poco a poco ha ido olvidándose del designio y de la índole de nuestra raza; que pasen uno cuantos años y casi ni sabrán ya hablar su lengua nativa.

Entonces ¡que lean algunas veces siquiera este libro!

(Pascual Coña, 1930, p.11).

No obstante, la autobiografía como género literario según sostiene Carrasco (2019), no había sido practicada por los antiguos hablantes de mapudungun. Sin embargo, es posible encontrar antecedentes en la oralidad, como es el caso de Pascual Coña en donde si bien fue copiada por escrito y traducida al español por el Padre Ernesto Moesbach, las referencias son intraculturales.

En lo que respecta a la literatura chilena, la incorporación de lo mapuche ha sido percibida parcialmente en sus escritos. Como sostiene Carrasco (2019), tangencialmente encontramos indicios de la cultura mapuche a través de temas o historia, pero ha sido excluida desde la enunciación, ya que prevalece la perspectiva del *wingka* que se basa en la normativa, forma y estructura de la literatura europea.

Podemos afirmar entonces que dicha forma de literatura, se concibe como literatura indigenista ya que el autor, lengua y cosmovisión no proviene de un mapuche, pero sí aborda temas indígenas, aunque poseen un tratamiento externo a la cultura originaria. En esta línea, podríamos mencionar a los poetas G. Mistral, P. Neruda, J. Teillier, V. Parra entre otros y también al cantautor V. Jara, quienes abordaron los temas desde la ternura, desde el enriquecimiento y reconocimiento de nuestra cultura mestiza. En este sentido, nosotros afirmamos que el enfoque para catalogar una literatura indigenista o no, dice relación más con la temática que con el autor o creador de la misma.

Desde la perspectiva mapuche, desde su etnoliteratura, ha habido una integración

de lo no mapuche en su escritura. Lo *wingka* se incorpora de dos maneras: “referido en forma directa, sobre todo en algunos *epeu* épicos, y como presencia implícita en muchos casos y relatos. Este es un elemento de gran interés que no ha sido desarrollado por la investigación literaria (Carrasco, 2019, p.60-61).

POESÍA INTRACULTURAL E INTERCULTURAL

El contacto a través de los años de la cultura mapuche con la sociedad chilena, además de la incorporación de gran cantidad de individuos mapuches a la sociedad global, ha generado inevitablemente una convivencia interétnica. Al pasar de los años hemos visto como esta convivencia ha dado paso al diálogo intercultural generando vínculos que sobrepasan la dominación y el aislamiento. (Carrasco, 2019).

En el presente siglo, hemos sido testigos de la aparición de la literatura mapuche, escrita por autores mapuches, tanto en su lengua vernácula, es decir, el mapudungun, en castellano, como también desde una condición mixta, vale decir, el bilingüismo, todo en base a las normas de escrituras artísticas modernas. (Carrasco (2019).

A diferencia de la literatura indigenista, los textos que emanan de la cultura mapuche se originan tanto en su enunciación, como enunciado por categorías mapuche. Del mismo modo, podemos indicar dos situaciones diferentes que se dan en este contexto. Según Carrasco (2019) encontramos a: “escritores mapuche que han escrito textos literarios en lengua española, pero desde un punto de vista indígena (...) Por otra parte, mapuche que han escrito textos en mapudungun, utilizando para ello el alfabeto latino o alfabetos fonémicos *ad hoc*”. (p.61-62). Estas escrituras poéticas, evidencian el

sentir del poeta, así como también la relevancia de la dimensión cultural y política de sus textos que se tensionan al incorporar una escritura que proviene de una lengua *wingka*.

El criterio básico para distinguir la literatura de la *etnoliteratura inscrita*, según Carrasco (2019), dice relación con la: “codificación del texto, realizada en forma autónoma con respecto al canto y la narración oral y otros elementos paralelos, como la música instrumental, los factores fonéticos, los ruidos y melodías de trabajo en la *ruka*, los ruidos ambientales”. (p.61).

Del mismo modo, el desarrollo de la literatura de escritores mapuches ha permitido la aparición de nuevos géneros literarios en lengua mapudungun, que provienen de los géneros tradicionales y que al ponerse en contacto con la literatura moderna surgen, por ejemplo: el ensayo de carácter etnográfico, el *epeu* didáctico y el poema escrito. Esta nueva forma de producción textual de carácter *plural o doble registro* conforma un texto de carácter bilingüe puesto que está escrito tanto en mapudungun, como en español, siendo un rasgo distintivo respecto de los textos artísticos de la tradición europea que se caracterizan por la homogeneidad en su codificación. (Carrasco, 2019).

Si bien la comunicación entre mapuche y *wingka* se ha caracterizado por el fuerte contacto intercultural, esto no quiere decir, que con anterioridad a este fenómeno de interculturalidad los mapuches no acuñaran un concepto propio del arte, ni tampoco que solo lo hubieran aprendido o adquirido a través de su contacto con los *wingkas*. Los mapuches existían como grupo étnico y social de múltiples aristas y manifestaciones, como bien sabemos, desde siglos previos a la colonización de los españoles. Muy por el contrario, la concepción de arte opera en la memoria de cada cultura, en todo tiempo y lugar. Por su parte, Carrasco (2019) refiere para el caso mapuche: “cuando efectúa

variados y frecuentes actos comunicativos interculturales, necesita sistematizar y exteriorizar su metalengua. Ello es útil a los integrantes de las dos culturas para distinguir la propia, recordarla, fijarla, valorarla y compararla con la del otro” (p.63).

En esta misma línea y siguiendo a Carrasco, la *metalengua* artística del mapuche está vinculada al *discurso explicativo* que surge a partir de la interacción entre mapuches y *wingka*. En donde el mapuche cumple un rol de informante en el acto comunicativo intercultural. Asimismo, los mapuches aprendieron las normas de escritura de los textos y discursos según el patrón europeo. Esta transformación de discurso y expresión artística se mezcla con significaciones textuales diferentes que provienen tanto de su propia cultura como de otras.

El pueblo mapuche, ha desarrollado una tremenda capacidad de adaptación creadora a través de *préstamos culturales*, a lo que Carrasco (2019), siguiendo a la antropóloga Ximena Bunster, denominó como: «*mecanismo de incorporación selectiva*». Esto quiere decir que la cultura mapuche incorpora solo los elementos o rasgos que les sirven y todos aquellos que no pueden incorporar a su estructura social, a sus propios valores y hábitos es rechazado. Para Carrasco: “este mecanismo le ha permitido a la sociedad mapuche mantener su etnoliteratura tradicional y, al mismo tiempo, fundar una etnoliteratura intercultural paralela, es decir, una expresión verbal de base mapuche, pero con muchas categorías mixtas o híbridas, que remiten simultáneamente a las dos culturas en contacto o a zonas sincréticas, limítrofes o de hibridaje” (2019, p.65).

Es indudable que con el transcurso de los años se estrecha cada vez más la relación interétnica entre mapuches, chilenos y extranjeros. Existen voces intelectuales, artísticas y de grupos de corrientes de pensamiento que reclaman por el reconocimiento

intercultural. Pero sin olvidar que también existen los proyectos de escritura que dan paso a la anhelada poesía intracultural cuyo anhelo consistiría en desvincularse u oponerse a lo *wingka*, y en donde se proclame una tradición ancestral. Para Carrasco “los actuales escritores mapuche se encuentran en la disyuntiva de trabajar por recuperar la tradición oral y del mapudungun y de su etnoliteratura prehispánica, o bien, de asumir la situación intercultural de la sociedad mapuche actual, tanto rural como urbana” (2019, p.66).

La literatura mapuche posee un *conjunto textual* diferente. Y de esta diferencia se ha servido aquella, también en una suerte de proceso cultural de trasvasije inverso, como modelo y elaboración de su creación poética, desde la poesía chilena tradicional moderna y contemporánea.

Para Carrasco (2019) los elementos diferenciadores de la poesía mapuche son los: “rasgos propios de su lengua (elementos fonéticos, sonidos que no están en el español, la melodía de frase, el ritmo de sus poemas, el canto y el baile que son elementos que acompañan el sonido de sus instrumentos característicos para tales efectos)”. (Carrasco, 2019, p.66). A su vez, como toda manifestación cultural de un grupo determinado, incorporan sus sistemas de vida que engloban su contexto situacional que implican el diferente crisol de realidades tan distintas y variadas como poetas, estéticas y cantores mapuches existan.

Evidentemente que este corpus poético mapuche para que se inscriba como literario propiamente tal, debe ser aceptado por “las academias, los grupos de ancianos, de autoridades, etc., que controlan los modos de canonizar artísticamente determinados grupos de señales, signos, textos de naturaleza especial. Lo que se reconoce como literatura es lo que se atribuye como tal”. (Carrasco, 2019, p.66). Del mismo modo, el

reciente Premio Nacional de Literatura de Chile recaído este año 2020 en el poeta Elicura Chihuailaf, viene a constituirse como el reconocimiento de una poética que presenta un indiscutible valor intrínseco desde la estética y la creación. En este sentido podemos aventurar que para nosotros este Premio Nacional año 2020 viene a significar el reconocimiento oficial de la poética mapuche al canon, y por tanto viene en constituirse como un punto de inflexión en el tratamiento, estudio, análisis y difusión de la poesía mapuche. Lo que debiera significar en los años venideros de un nuevo diálogo, un puente bicultural a través de la poesía.

Junto con lo anterior, podemos advertir que existen en la actualidad diversas motivaciones en la cultura mapuche para escribir textos literarios. En este sentido, las motivaciones más comunes, en general, serían dos: el *carácter vocacional* y la *necesidad testimonial*. Pero debemos agregar que se encuentran además en determinados autores (Panchillo, y Lienlaf, Aníñir) otros intereses específicos como el sentido de justicia y la función política de sus obras a través de la lucha reivindicatoria de su pueblo. En el desarrollo de las motivaciones más comunes, Carrasco (2019) sostiene que:

La primera motivación de carácter vocacional de esta escritura, escribir por aquella necesidad absoluta de que hablaba Rilke; la segunda, la necesidad testimonial, hablar sobre su propia vida, sus creencias, costumbres, vicisitudes, contingencia, sus relaciones. Además de estas motivaciones hay otras particulares, como las de Lienlaf, Kvyeh, Pulquillanca, Panchillo y Huirimilla, entre otros, que por sentido de justicia le otorgan función política a su obra usando los textos como medios para luchar por la reivindicación y el bienestar de su pueblo; otros, como Chihuailaf, Manquepillán, Paredes Pinda y Lienlaf, escriben para ser reconocidos como lo que son, defendiendo sus distintas formas de identidad y utopías ancestrales sustentadas en la memoria mítica, como ayuda para subsistir, (...) También creo que muchas mujeres mapuche escriben como una forma de conseguir poder frente a los varones y al mismo tiempo para no seguir siendo reprimidas, restringida o discriminadas negativamente en la sociedad global.(p.69).

Finalmente, convendría destacar qué es lo que diferencia la poesía mapuche de la chilena o latinoamericana tradicional. En este sentido podemos advertir que la diferencia radica en la composición, en las estructuras completas de los poemas, puesto que: “no basta con que un autor escriba poemas, relatos, canciones con nombre mapuche completo o mezclado con *wingka*, sino que sus versos incluyan elementos distintos a los que durante mucho tiempo han sido considerados literatura” (Carrasco, 2019, p.90). Esto se lograría a través del ritmo, del léxico, de elementos retóricos en castellano y mapudungun, una serie de referencias a las significaciones de las culturas y las etnias, búsquedas formales y estilísticas. También cabe mencionar que la poesía mapuche dista mucho de ser una creación artificiosa, derivada de una gran elaboración, sino más bien se expresan en ella sus vivencias, conflictos, relación con el entorno, cosmovisión y el arraigo con la tierra en un sentido profundo.



CAPÍTULO VI: LECTURA ECOCRÍTICA DE LA POESÍA MAPUCHE

Como hemos venido señalando, por medio del panorama general ya presentado, damos por cierto la existencia del fenómeno de la interculturalidad existente entre las sociedades mapuche y chilena y, por consiguiente, también, en sus manifestaciones artísticas como la poesía; manifestación cultural en la que encontramos un crisol de voces, poetas, lenguas y formas artísticas, precisamente a consecuencia del fenómeno de la interculturalidad y del actual escenario de globalización mundial.

Del mismo modo, hemos evidenciado que la cosmovisión mapuche y su apego atávico a la tierra, plasmado ciertamente a través de los y las poetas mapuches, han convertido sus creaciones en una forma de denuncia frente al daño ecológico ocasionado en su territorio ancestral. Esto a consecuencia del sistema económico imperante de corte capitalista, extractivista, colonizador y patriarcal, desde una visión de mundo judeocristiana occidental, en que se funda el Estado de Chile.

Evidentemente que las corrientes de pensamiento, ideologías, movimientos sociales y modelos prácticos afines, fluyen de forma espontánea, natural y son acogidas por la academia como fuentes de estudio, de aplicación y análisis. En este contexto, emerge la ecocrítica en los países anglosajones a finales del siglo XX y por su parte, en Latinoamérica, de manera muy incipiente y reciente en el tiempo, parte de esta se encauzará por medio de estudios culturales e interdisciplinarios que reflejan la actual crisis ecológica y étnica que atraviesan los mapuches, así como otras primeras naciones sometidas y marginadas de la sociedad moderna. Cabe recordar que el sentido principal de esta investigación es determinar la forma en que se encuentra arraigada la conciencia ecológica en los textos poéticos de origen mapuche.

Por todo ello, la siguiente selección y lectura pretende aportar un enfoque ecocrítico al análisis poético mapuche, abordando un corpus literario de su poesía contemporánea, entendiéndose esta última como poesía que acontece en este tiempo. La selección del corpus poético, dice relación con los textos que a nuestro juicio dan cuenta de la crisis ecológica y que brota con naturalidad en Leonel Lienlaf, Lorenzo Aillapán, Graciela Huinao, Isabel Lara Millapan, María Teresa Panchillo y, en el caso de David Aníñir, desde la tensión que surge desde la urbe, desde el *Mapurbe*.

Como apreciación general, podemos establecer como *leitmotiv* o elementos que se reiteran y son preponderantes en los poemas de origen mapuche: el verso libre que se aleja intencionalmente de las pautas de la rima y métrica. Asimismo, existe una construcción poética en donde se utiliza de forma frecuente la elipsis verbal; siendo reiterativa la omisión de una o más palabras en una cláusula verbal. También encontramos mayormente una ausencia de puntuación y una preeminencia de poemas breves, sobre todo en Lienlaf y Aillapán (también es evidente en la poesía de Chihuailaf que no será analizada en este corpus).

Conviene subrayar los aportes que la textualidad mapuche ha realizado a la literatura nacional. Estas valoraciones están contempladas de forma muy específica y recurrente en las categorías de análisis y descripción señaladas por Carrasco (2019). En este contexto encontramos el *doble registro*. Esto quiere decir que el texto se encuentra presentado en doble versión, de forma bilingüe: mapudungun y español. Es necesario precisar que esta *doble codificación* no alude a una traducción, sino que el mismo poema transcurre de forma paralela en equivalencias de significados. Esta doble codificación ha generado un hibridaje, mixtura, montaje o *collage lingüístico* debido a la yuxtaposición de

enunciados bilingües, colocados de forma alternada que hace uso de las dos lenguas: mapudungun y español en la construcción poética.

Del mismo modo, está presente la *enunciación sincrética* en que se funda la epistemología intracultural: pensamiento, saberes, conocimientos de su propia cultura que se abre a una comunicación intercultural con el receptor a través de las significaciones del texto que se mueven en doble registro y en doble codificación.

Finalmente, en este aspecto, nos encontramos con una *intertextualidad transdisciplinaria*, en donde el texto poético dialoga con otras áreas o disciplinas, condensando discursividades provenientes de saberes y fuentes no artísticas, tales como: historia, etnografía, sociología, ecología, y todo estudio que dé cuenta de las costumbres y tradiciones del pueblo mapuche.

Es importante mencionar que el sentido de esta lectura crítica, no es ahondar en el universo poético mapuche, tampoco en la llamada *cuestión mapuche* (sus demandas reivindicatorias, autonomistas y de reconocimiento de la identidad cultural). Examinaremos la poesía en su entorno natural y también urbano, bajo la mirada ecocrítica para descubrir los síntomas de destrucción y transformación del paisaje debido a la modernidad. Del mismo modo, indagaremos la relación de la poesía mapuche con los bosques, las aves y el agua, en tanto elementos simbólicos de su cosmovisión, en consonancia con la conciencia ecológica de su cultura, y precisamente, a partir de la crisis ambiental.

Conjuntamente con lo anterior, trataremos de acercarnos al trascendental tema del arraigo de los poetas mapuche y la tensión que surge desde diversos contextos y realidades urbanas, en donde se configura un nuevo tipo de discurso y etnicidad a partir

de la diáspora o desplazamiento de los mapuches a zonas periféricas de Santiago y otros centros urbanos del país.

En este sentido, configuraremos nuestro análisis, desde el estudio de los siguientes elementos simbólicos presentes en su cosmovisión y poética.

LOS BOSQUES

“Recuerdos de infancia: / los árboles aún no tenían forma de muebles”

(N. Parra)

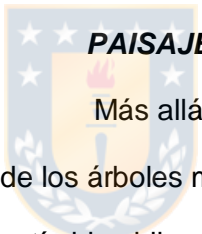
En la obra poética de Leonel Lienlaf (Alepúe, provincia de Valdivia, 1969), nos encontramos con el mundo mapuche y su cosmovisión. La presencia de la naturaleza está latente, así como la forma en que ha sido afectado el paisaje natural a partir de la invasión *wingka*. En concordancia con lo expresado por Carrasco (2019), podemos convenir en que la obra literaria del poeta, reproduce la tradición mapuche y de forma estética recupera la intraculturalidad propia de su pueblo antes de la colonización.

Nuestra lectura se encamina hacia la búsqueda de la conciencia ecológica arraigada en la profundidad de su pensamiento, en donde se aborda filosóficamente la vida de los seres humanos y no humanos, en consonancia con las *hierofanías* o manifestación de lo sagrado que se expresa a través de sus textos poéticos. Según Galindo y Miralles (1993), uno de los elementos articuladores de su discurso poético, es la relación del hombre con la naturaleza y lo sagrado, además de estar presente la angustia por la pérdida de identidad cultural debido al choque entre la cultura occidental y la propia.

El estado de ánimo del hablante lírico, nos expresa la nostalgia, el despojo, la

tristeza, la transformación del paisaje y el territorio debido a la modernidad. Este joven poeta, tiene la capacidad de comprender el lenguaje de la naturaleza: la tierra, los árboles y las aves, frente a la destrucción de estos ecosistemas únicos. Del mismo modo, se encuentra arraigada a sus poemas: “el despertar de la conciencia de un joven mapuche frente a la situación de su pueblo encadenado en las reducciones, obligado a recibir una educación impuesta de carácter *wingka*, la lucha política por los derechos de su pueblo, la vocación de *machi*” (Carrasco, 2019, p.91).

El daño ecológico producto de la destrucción de los bosques, es abordado por el L. Lienlaf en su libro: *Pewma dungu. Palabras soñadas* (2003); y así, en su breve poema expresa:



PAISAJE
Más allá
de los árboles muertos
un tímido chilco aparece
escondido tras el barranco

(Lienlaf, 2003, p.49)

De este texto poético podemos señalar que, producto de la modernidad y la invasión *wingka* se erige un nuevo paisaje, una transformación del territorio ancestral que va en detrimento del universo natural.

El hablante lírico a través de su voz poética, nos está enunciando que más allá de la muerte, está la vida. El barranco representa la muerte y el chilco, la persistencia de la vida, debido a sus propiedades medicinales, ya que es sabido que esta planta nativa posee diversos beneficios para la salud. Del mismo modo, con la presencia del chilco al cual se le asigna un valor sagrado y tiene propiedades de curar, a través de su flor, con

forma de campana nos va anunciando, mostrando la medicina de este territorio. A través de él, renace todo lo muerto del paisaje y se nos presenta oculto, porque su medicina ancestral es algo que tenemos que encontrar y descifrar.

Las plantas tienen voz y en sus conversaciones se conectan con el espíritu mapuche y lo sagrado. Existe un diálogo con el entorno, así como con la geopoética a través de la intertextualidad que surge con el poema *A un olmo seco* de Antonio Machado en donde se enuncia la historia de un olmo, en el ocaso de su vida, casi seco, pero al estallar la primavera brotan ramas con hojas verdes que denotan que, a pesar de todo, persiste la vida. De igual forma, podemos establecer un diálogo con el poema *Tres árboles* de Gabriela Mistral en donde se personifica a los árboles heridos, mutilados, olvidados por un leñador, en donde ellos se abrazan y dialogan apretados de amor.

Los árboles muertos y el barranco simbolizan la caída, algo que está destruido y requiere de medicina. En el poema, si bien se nos habla de los árboles muertos, a través del chilco, nos invita a pensar en la regeneración de la vida. Según J. Chevalier: “El árbol es el símbolo de la regeneración perpetua, y por lo tanto de la vida en su sentido dinámico”. (2003, p.119). Por lo tanto, el árbol representa el *newen* que brota de la naturaleza que no sucumbe frente a los avatares del tiempo o de la intervención del hombre.

El barranco, simbólicamente está vinculado con el caer y en este sentido, podemos aludir a la cosmovisión mapuche y su representación del universo a través de la superposición de espacios o dimensiones que conectan lo de arriba con lo de abajo conformado por el *Wenu Mapu*, (Tierra de Arriba), *Nag Mapu* (Tierra en que andamos) y *Miñche Mapu* (Tierra de abajo) (Chihuailaf, 2015, p.34-35). La tierra en un sentido

simbólico nos abraza, nos atrae y siempre va a querer fusionarse con nosotros. La tierra a su vez, puede representar la vida y también la muerte. El hablante lírico, desde el lugar de su enunciación lo podemos concebir como un observador omnisciente que nos habla de una dualidad: árbol muerto y árbol vivo. En otras palabras, sería la fusión entre la vida y la muerte, aquella innegable e ineludible sentencia del quehacer de la vida, de la cual no podemos escapar.

El paisaje, (paratexto del poema) nos habla de la nueva realidad, la verdad sobre la transformación del territorio debido a la avaricia y el aprovechamiento del suelo, del agua y de los árboles. El arbusto en pie es el chilco y además de sus propiedades medicinales, tiene la misión de prever lo que viene, es un personaje que está viendo lo que está aconteciendo y anticipa lo que vendrá. La flor del chilco tiene forma de campana; delgada y simple; no es un arbusto ostentoso, sino que siempre está agachado, agazapado, observando lo que está pasando. Esta especie nativa, así como el/la mapuche, observa sigiloso lo que ha creado el ser humano *wingka*: muerte, destrucción, transformación del paisaje, lo que por ningún motivo se condice con la fuerza de la naturaleza y de su cultura milenaria.

IMÁGENES

Veo

ejércitos de pino

bailando sobre los restos del estero

y camiones blindados

empolvando las espaldas

de Kai-Kai.

(Lienlaf, 2003, p.47)

Imágenes (paratexto del poema), son las visiones de este nuevo paisaje que se ha transformado debido a la modernidad y el extractivismo forestal al servicio del mercado mundial. El hablante lírico nos está mostrando lo que él ve, es testigo de la invasión y destrucción. El ejército simboliza la invasión, el pino a la especie extranjera, exótica, en tanto, es traído al territorio y está siendo personificado al bailar, expeliendo toxinas, impidiendo el crecimiento de hierbas y plantas nativas a su alrededor, absorbiendo y ralentizando el curso de las aguas debajo de la tierra para que le pertenezca solo a él. La naturaleza también está siendo personificada, cobra vida y está en sintonía con la voz poética. Hay “restos”, es una constante marcación de la destrucción, así como también la presencia de camiones blindados.

La figura del origen se representa a través de *Kai Kai*; en el *epew* creacional *Txeg-Txeg* y *Kay-Kay* representan el *newen*, ya que la energía de la tierra, el *newen mapu*, está en concomitancia con el *newen* del agua, permitiendo la creación mapuche (Ñanculef, 2016). Ambas fuerzas o energías se necesitan recíprocamente y sin ellas no habría vida. En el texto poético se denota el desequilibrio en la naturaleza ya que la serpiente del agua sale del mar y se refugia en la montaña. Si *Kai Kai* se está empolvando, lo que se está ensuciando, en el fondo, es el relato del origen que habla de la creación frente a una modernidad que trae consigo un desequilibrio en la naturaleza, en las energías y tiene que ver con la destrucción de los ecosistemas de los bosques debido a la deforestación y la militarización de los territorios para resguardar a las empresas forestales de monocultivo extractivo comercial.

Podemos señalar que, en este poema se evidencia con claridad el perjuicio ecológico que genera el monocultivo del pino. El poeta lo expresará como: “ejércitos de

pino”, haciendo alusión a que todos los árboles desfilan iguales, peligrosamente enhiestos y ordenados “por cuarteles”. Como es sabido, los pinos son una amenaza para las especies endémicas como el *pewén* o araucaria ya que además de la absorción del agua y nutrientes de la tierra, favorecen los incendios forestales al degradar los suelos y sustratos. Estas plantaciones de árboles introducidos por los seres humanos en áreas naturales no dan cabida a la biodiversidad de las especies ya que la plantación de pino aniquila el equilibrio ecológico ancestral.

Del mismo modo, de forma violenta, este ejército de pinos baila, se deleita y arrasa con la pequeña porción de agua en los restos del estero. Así, el poema nos recuerda la preocupante escasez del agua producto de las mismas plantaciones forestales. En tal sentido, el agua se expresa simbólicamente como: “fuente de vida, medio de purificación y centro de regeneración. (Chevalier, 2003, p. 52). Al escasear el agua, se está quebrantando la fuente de vida. Podemos sostener entonces que, de todas las amenazas, el problema de la escasez del agua es el más preocupante para todos los seres que habitan el planeta. Con la carencia del agua, se generan desplazamientos de la población humana que habita en zonas rurales en donde sus cultivos se destruyen por las sequías; se genera la muerte de los animales por la deshidratación y se afecta en general al ecosistema de los bosques.

El hablante lírico, al referirse a “camiones blindados” en el texto, nos presenta la imagen del vehículo militar equipado con armas y defensas para la protección del sistema imperante “contra supuestos ataques”, y que, en su vientre, cual Caballo de Troya, alberga efectivos policiales que: resguardan un orden que no es tal porque no se condice con la cosmovisión mapuche que hemos venido enunciando.

El lugar de enunciación en que se sitúa el hablante lírico es un testigo [yo] “veo”, desde el lugar en que estoy; [yo] estoy sintiendo, estoy viendo. Su temple de ánimo se conecta con la ira, no se queda indiferente frente a la transformación del paisaje. Personaliza una situación que lo afecta a él y a todos nosotros/as. En este sentido, los ejércitos arrasan, no respetan, matan, están siempre en orden, en la misma posición y van a seguir en la misma posición, van a seguir siendo pino, no hay futuro, no hay esperanza.

Cuando el hablante nos dice que se está “empolvando las espaldas / de Kai-Kai”, nos remite a la humillación. *Kai Kai*, es el mapuche actual que está siendo aplastando, hundido por la modernidad y su sistema económico imperante. Está presente también la modernidad a través del metal de los “camiones blindados”, que, pese a todo, lo único que logra es empolvar y nos preguntamos ¿qué le va a hacer un tanque a una cultura? ¿Qué le va a hacer un tanque a la cosmogonía mapuche? El mundo occidental llega con tanta ostentación, aparataje, grandeza y grandilocuencia, pretendiendo con su cemento y hormigón armado medir fuerzas con la naturaleza, cuando sabemos que la tierra absorbe todo. La fragilidad del mundo occidental decanta frente a la cosmovisión mapuche. Una cultura que para vivir crea ejércitos de pinos, está llamada a no sobrevivir bajo los términos ancestrales y acordes al buen vivir mapuche. Los tanques, los pinos, no representan nada para una cultura milenaria, que está enraizada en la *Ñuke Mapu*.

KÜRÜF

Sobre los campos talados
angustiado
da vueltas el viento;
el viento se enloqueció entre las rocas

ya no llega sobre el polvo y las cenizas
arrastrando los nidos
donde soñaron las aves el canto suave de los árboles.
(Lienlaf, 2008, p.121)

El poema “Kürüf” que en mapudungun significa “viento; aire” (Catrileo, 2017, p.225), hace referencia a la angustia del viento, cuyo espíritu delirante hace girar solo polvo y cenizas sobre los campos talados, deforestados, muertos, arrastrando los nidos de las aves que antes plagaban los bosques. En su fuerza elemental, el viento enloquece porque ya no percibe el canto de los árboles. En cierta forma, percibimos en este poema la simbiosis viento-árboles, unión íntima en donde ambos se necesitan mutuamente para su desarrollo vital. Al morir los árboles, el espíritu del viento, a través del soplo que ya no es dador de vida, arrasa con los seres (aves) quienes no tienen un lugar para anidar, quedando en indefensión y vulnerabilidad. En este sentido, el poeta nos enuncia que al talar los bosques se pone en riesgo la continuidad de la vida, asentando el sufrimiento del espíritu del viento.

La voz poética, nos evocará la tristeza ya que en los campos el viento juega, pero al talar los árboles ¿con quién jugará el viento? Quedará sin las aves, en un lugar árido, estéril y lo único que hará es levantar polvo y arena. Al arrastrar los nidos, ya no habrá más crías, más aves. La personificación a través del sueño de las aves, alude a que esos sueños se lo llevan los hombres a través de los árboles talados. El viento enloquece porque se mueren las criaturas, ya no tendrán con quien jugar, eso le provoca angustia. En el poema no hay signos de esperanza. La clave de la desesperación del viento es debido a los campos talados y, por ende, a nidos vacíos, lo que significa ausencia,

soledad y abandono.

Desde un análisis literario, podemos señalar que en el texto poético está presente la personificación del viento. Desde la cosmovisión mapuche el viento es un ser vivo, existiendo cuatro vientos principales que surgen de los cuatro lugares del *mapu* (puntos cardinales): el *Waiwén*, viento sur favorable; *Lafkén-kürüf*, viento oeste relativamente bueno; *Puelche*, viento este relativamente malo y *Pikún-kürüf*, viento norte destructivo que trae fuertes tormentas. Cuando se siente un viento fuerte, es la voz del espíritu dueño de los vientos *Ngen kürrëf* que canta en mapudungun, pero su canto hoy en día ya no se entiende. (Grebe, 2005).

El viento como fuerza poderosa, anda en busca de las aves y de los árboles. Existe un embrujo que enloquece al viento y en este sentido, la naturaleza sufre por la destrucción del paisaje, está desamparada. En relación a las aves, debemos recordar que los pájaros también tienen memoria y ancestros. Los pájaros, siempre vuelven al territorio, a los árboles. Dentro de la cosmovisión mapuche y en general en los pueblos indígenas, es sabido que los pájaros tienen un lenguaje, se comunican con la naturaleza, se conecta con la voz poética, tal como sucede con el *Üñümche*, Lorenzo Aillapán.

TRANSFORMACIÓN

La vida del árbol
invadió mi vida,
comencé a sentirme árbol
y entendí
su tristeza.
Empecé a llorar por mis hojas,
mis raíces,
mientras un ave

se dormía en mis ramas
esperando que el viento
dispersara sus alas
Yo me sentía árbol
porque el árbol era mi vida

(Lienlaf, 2008, p.101).

En el libro *Se ha despertado el ave de mi corazón* (2008) de L. Lienlaf, encontramos el poema *Transformación* que nos habla de la conversión del hablante lírico en árbol, a través de la comunicación que tiene con él, se genera una metamorfosis. El árbol, así como el pueblo mapuche, tiene una historia y posee un profundo significado para la comunidad, así como para los pájaros, los hongos, el viento, los insectos. A través de la vida del árbol, están contenidas todas las demás vidas.

La tristeza nos embarga nuevamente, no es un árbol feliz cuando comienza a llorar por sus hojas y raíces, el yo lírico se transforma a través de la poesía. Por su intermedio la palabra está tratando de proteger la naturaleza de la depredación del paisaje mapuche. La fusión del yo poético y el árbol transcurre en el pasado. Podemos sentir en el poema la desolación, la tristeza. Existe una sensación de frustración, de no poder impedir que la devastación del paisaje mapuche no se pueda detener debido al extractivismo, al capitalismo como modelo económico de nuestra sociedad. Es la poesía la que nos está mostrando lo que está sucediendo, la que nos presenta la degradación del paisaje y la profanación de la memoria y sabiduría ancestral mapuche.

El hablante lírico al transformarse en árbol a través de la creación poética, nos está sugiriendo que él también está en comunión con su cosmogonía, con el universo mapuche a través *Wenu Mapu*, (Tierra de Arriba) a través del azul del cielo y las alturas;

del *Nag Mapu* (Tierra en que andamos) en la superficie de la tierra por su tronco y del *Miñche Mapu* (Tierra de abajo) por sus raíces. En otras palabras, la simbiosis y fusión con el árbol se daría en tres niveles: “subterráneo, por sus raíces hurgando en las profundidades donde se hunden; la superficie de la tierra, por su tronco y sus primeras ramas; las alturas por sus ramas superiores y cima, atraídas por la luz del cielo”. (Chevalier, 2003, p.118).

A su vez, encontramos que el árbol como símbolo sagrado, reúne en sí a todos los elementos: “el agua que circula con su savia, la tierra que se integra a su cuerpo por sus raíces, el aire alimenta sus hojas y el fuego que surge de su frotamiento” (Chevalier, 2003, 118). Si bien es cierto que el hablante lírico genera una simbiosis con el árbol y entra en comunión con el cosmos, desde el yo poético brotarán en cambio sentimientos de tristeza, de dolor y sufrimiento. La tristeza, como hemos señalado se debe a la extinción de la especie nativa, a su falta de valoración y amenaza generada por la acción humana. Pese a todo, es un árbol protector, protege a un ave y a las demás vidas.

A nuestro juicio, solo aquel que valora el árbol como símbolo dador de vida y de equilibrio perfecto, es capaz de descubrir la reciprocidad que entrega la naturaleza. Quien se aleja de los árboles, pierde su sabiduría, comunicación y protección. Al decir “la vida de un árbol invadió mi vida”, hay que tener una inmensa conexión con la naturaleza, la que le es muy propia a la cultura mapuche. Al sentirse árbol, se siente el viento, las aves, a los otros. Cuando la persona es árbol, siente la tierra, se siente seguro. El árbol se conecta con todos los elementos (agua, tierra, aire y fuego) y no necesita de las personas, solo requiere del sol, de la tierra y la lluvia en una inmensa armonía con el ecosistema que habita, protege y cobija.

A la cultura occidental le gusta buscar límites, es pragmática y está en busca de lo utilitario, en cambio la cosmovisión mapuche posee una visión holística, perciben la vida en su totalidad, en su conjunto, apreciando las interacciones físicas, emocionales, espirituales e intelectuales. En el poema *Transformación* ¿dónde comienza y termina la existencia? Occidente no es coherente con la vida y con el proceso natural de esta. Lo que invade al hablante lírico es lo líquido, no lo concreto, el árbol también se mueve, se comunica, tiene vida. Si no entendemos la tristeza de los ríos, los mares y los árboles, no comprenderemos el lenguaje de la pena y pérdida de su paisaje natural. Si bien el hablante lírico entiende su tristeza, significa tal vez que es la única posibilidad que tuvo como mapuche moderno al experimentar la pérdida de su territorio. La desesperación es ver una cordillera llena de pinos, ¿dónde está el universo montañoso, los *Ngen*, el viento, las aves? Todo se muere de tristeza, tanto para el hablante lírico, como para el lector de la poesía y entonces, ese sentimiento es la única forma de conexión posible.

ATARDECER

Hay gritos de pájaros
y en los caminos
salen lento de los colores
sobre el horizonte

El lejano zumbido de las motosierras

Estremece la noche que cae

Sobre los canelos marchitos. (Lienlaf, 2008, p.127).

En el poema *Atardecer*, nos habla de lo que acontece antes de la llegada de la noche. El ocaso puede representar la muerte, el atardecer de una lectura, de una cultura, de una poesía, de la comunicación para una cultura conectada con los colores, los sonidos, la naturaleza. El hablante lírico nos habla de la mutilación, de la violación de su madre. La poesía tiene la habilidad de establecer relaciones y, por el contrario, la sierra en el bosque es un puñal incrustado en la lengua. El hablante lírico está enunciando que lo más sagrado está siendo violentado, se destroza su madre tierra, se mutila su cultura. Es una masacre y a las aves en su fragilidad, lo único que les queda es ser testigos. El zumbido de la motosierra que estremece la noche, es el sufrimiento que está presente en el poema.

El atardecer [Paratexto del poema], simboliza lo más oscuro, la huida de los pájaros que anuncian a través de sus “gritos” el quebranto del paisaje natural. Los canelos representan la debacle, la ritualidad que se ha perdido en el bosque. El lejano zumbido de las motosierras reemplaza el sonido del bosque. Hay un cambio del paisaje, de sus sonidos. Salen los pájaros “lento de los colores”, hacia nuevos caminos producto de la modernidad que nos lleva a la noche oscura de la cultura y el paisaje en resistencia.

Desde una mirada ecologizada, el desastre se origina a raíz de la deforestación y el síntoma de desolación se percibe en el poema a través de los gritos de los pájaros, del zumbido de las motosierras, el árbol sagrado que posee efectos curativos, se encuentra marchito. ¿Cómo podrán ser utilizadas entonces sus ramas por un/una machi para lanzar ofrendas líquidas?, ¿Cómo es posible que el canelo que se planta junto al *rehue* en las ceremonias guillatún y machitún esté carente de lozanía y verdor? En ese

sentido, el poema nos habla de cómo los símbolos sagrados, que antes contenían *newen*, pierden ahora vitalidad frente a la intervención dañina del hombre *wingka*.

Graciela Huinao (Osorno, 1956), poeta Mapuche-Williches, es la primera mujer indígena en ingresar en la Academia Chilena de la Lengua. En su poesía, entre otras temáticas está presente la intensa defensa de la tierra, el sufrimiento del *mapu* y cómo ha sido esta vulnerada y dañada por el afán utilitarista del *wingka*. Según sostiene Carrasco (2019), su poesía es: “mestiza e intercultural como su cultura, está mezclada con la lengua de los invasores, ella usa traje *wingka* y aborígen, vive en una población de casas prefabricadas, de seres marginales, en dos lugares, en el sur y en la capital del país” (Carrasco, 2019, p.151-152).

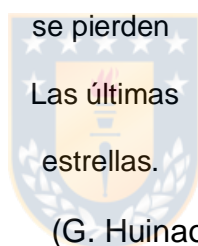


en las azules noches del sur
a mi puerta llega
el agónico canto vegetal
del Nawel Buta.
No sé si es
cuando agita sus ramas
protestando
porque le han arrancado los ojos
o en el momento
en que desangra sus ríos
por el mutilamiento

de sus brazos.

Se rompe mi alma
en angustiado canto de Pewen
y voces antiguas acuden a mi puerta.

Pero sólo yo
entiendo sus lenguas
que frías de miedo
surcan la selva
para morir en ella.
mientras, en mis ojos,



(G. Huinao, 2003, p.130)

En su poema *Nawel Buta*, cuyo significado en mapudungun es: “nawel: “El tigre de los pajonales argentinos” y fūta [buta]: “Grande; de gran altura o tamaño” (Catrileo, 2017, p.195); la expresión —en el texto— alude al “tigre patagónico”. Nawel Buta a su vez, también hace alusión a la frontera natural que divide a las regiones del Bío-Bío y la Araucanía: tramo de la cordillera de la Costa entre los ríos Bío-Bío e Imperial.

Al igual que en los poemas de L. Lienlaf, encontramos nuevamente la personificación del gran bosque, el universo montañoso. Existe una coincidencia en el sentido de que nos encontramos con la transformación del paisaje, de la cordillera que

está agonizando, se está degradando debido a la intervención humana. A diferencia de los poemas de L. Lienlaf, existe una preeminencia de imágenes violentas en el texto poético: le han arrancado los ojos, se desangra, le han mutilado sus brazos, como al *Weichafe* Galvarino cuando fue capturado en la batalla de Lagunillas y le mutilan sus manos.

En los versos iniciales cuando enuncia: “*A veces / en las azules noches del sur*”, dialoga con el espacio geopoético del poema 20 de P. Neruda: “La noche está estrellada, y tiritan, azules los astros desde lejos”. En los textos poéticos, el azul, simboliza el espacio celeste, en otros casos puede también representar al agua. En esta doble representación del azul nos encontramos con lo sacro y el líquido vital. Del mismo modo, significa también el buen cielo, hace referencia al universo, a la germinación de la vida (Llamazares y Martínez, 2004).

Desde el azul cosmogónico del sur, llega a su puerta andrajoso y agónico el canto vegetal y el yo poético omnisciente trata de ayudar a través de su escritura, ella está hablando por el Nawel Buta, está entendiendo el lenguaje del bosque, es una especie de [yo] profeta que interpreta sus señales, sus lenguajes. Cuando exclama “solo yo entiendo sus lenguas”, está dialogando también con el *Canto general* de P. Neruda, cuando el hablante lírico rescata del olvido y la muerte, restituyendo la voz de la civilización dormida: “Yo vengo a hablar por vuestra boca muerta”, poema *XII* en *Alturas de Macchu Picchu* (Neruda, 2018, p.204),

Las voces antiguas es el *Ngen-Mawida*, espíritu dueño del bosque nativo, es el gran guardabosque que protege la vida de la flora y la fauna (Grebe, 2005). El espíritu viene a pedir ayuda, representa lo colectivo que habita el bosque: el agua de los ríos, los

pájaros, los hongos, las hormigas, los animales, entre muchos otros. La hablante lírico indígena se está expresando por el *Nawel Buta* y podemos interpretar que, en miedo de la oscuridad y la muerte, recurre herido hacia ella, llega mutilado, agónico, en sus últimos estertores. El universo montañoso libre, líquido, en movimiento y en armonía con el azul, se ha convertido gracias a la modernidad en resequedad y leña. La hablante lírica se estremece debido al andrajoso que golpea a su puerta y que no tuvo la oportunidad de defenderse. Esto es comparable con una masacre, siendo el lenguaje de la tristeza, una vez más, el que se fusiona con la naturaleza a través de la voz poética.

A las voces anteriores, se une la de Lorenzo Aillapán con su obra *Wera aliwen mawida mew: Árboles nativos universo montañoso* (2007). En su poema “*Coyam (Roble)*” cuyo nombre alude a la denominación ancestral del árbol nativo y nos recuerda la riqueza lingüística y naturalista de los mapuches; la que fue ignorada por los colonizadores españoles debido a su imposición cultural, religiosa y económica. Tras la invasión territorial comenzaron a renombrar los árboles nativos con nombres europeos, tal es el caso del *coyam*.

COYAM (ROBLE)

El árbol nativo Coyam es primo hermano con el Hualle
tan duro y resistente que llegan a tener miles de años
su madera es usada en construcción de muelles
grandes cercos en fundos hechos con ñeque y puños
de colonos traídos por gobiernos de turno en importante valle
quemados y desastres de árboles nativos por muchos años.

Por ser el Coyam Pellín resistente y duro

gente de la tierra mapuche eligió por nombre
van pasando los años nace Nahuelcoyam el duro
transcurriendo mil años tal vez Tigre de Coyam por nombre
por generaciones formando así Tótem como el ave Traro
y otros de piedra, río, lago, mar de fama y renombre.

Coyam el árbol ya no hay Rucatraro Comunidad
Como recuerdo María Isabel Nahuelcoyam última abuela
También Lemunao Tigre del Lemu lleva
Como recuerdo la humanidad
A unirse con el Universo Montañoso de mucha parentela
Conglomerado suman roca, volcán,
Montaña / tiempo le da legitimidad
Tantos árboles que han extinguido por
Falta de sensibilidad y cautela.

(Aillapán, 2007, p.32).

Ciertamente la poesía mapuche puede ser concebida como un universo montañoso, encontrando diversas voces, con estéticas y estilos únicos. En Aillapán, podemos reconocer que predomina un lenguaje descriptivo más que metafórico, siendo otra clave de análisis e interpretación, otra mirada en donde incluye mucho más al *wingka*, al colono, al invasor. La riqueza en el lenguaje del poeta es otra forma de abordar la realidad, otra posibilidad que exige interpretación. A través de su literalidad, por intuición se descubre lo otro, nos permite encontrar la poesía en su lenguaje.

En este contexto, Aillapán se inscribe en la profunda oralidad mapuche, en su

poética da la sensación de encontrar un hablante lírico que enuncia y se hace presente, tal como lo hicieran sus ancestros. A su vez, otro rasgo distintivo de su oralidad, es la sintaxis de sus poemas en español cuyo orden y combinación de palabras no es del todo muy acabada, así como su imprecisa puntuación. Probablemente, la incorporación tardía del español como segunda lengua explicaría de alguna manera la construcción poética textual en español. En este sentido Aillapán señala: “no hablaba castellano *dungún* o español *dungún*, sólo hablaba el mapuche *dungún* (...) Como ya tenía entre ocho o nueve años, aprendí luego; en ocho meses ya estaba hablando o escribiendo, veía las letras en español” (Flores, 2014).

En el poema *Coyam* (Roble), es posible advertir la unión del pueblo mapuche con el hermano árbol, el texto poético da cuenta de la existencia de un linaje o estirpe, un tronco común para sus descendientes. Los nombres poseen significado y se materializan, son representativos del lugar que habitan y esto dice relación con la forma en que se alojan en la naturaleza: con ella se vive, se dialoga, son parte de la familia, se nombran a sí mismos con estos elementos.

Entonces, si el árbol deja de existir, no hay familia, hermano/a, padre, madre, se genera una transformación. Las personas dejarían de tener nombre, eso sucede cuando hay un despojo. El hablante lírico nos dice *Coyam el árbol ya no hay Rucatraro Comunidad*”, debido a la transformación del paisaje, a la deforestación.

En palabras sencillas, Aillapán nos está diciendo que existe una falta de conocimiento y capacidad para entender que la naturaleza es parte de la familia del pueblo indígena. Aillapán nos habla de los ancestros, hay una historia, una vinculación del árbol que abrazó a una comunidad. Si se piensa en las personas que viven en el

campo, conocen todo tipo de árboles, sus características, propiedades medicinales y también su historia personal, como cuando fue plantado, cuantos años tiene, en qué lugar está, quién lo plantó y con qué significación. El poema nos está mostrando una relación más profunda con la familia, un vínculo íntimo que no tiene que ver con nuestra vida, sino que, con los ancestros, los otros habitantes de la comunidad que es este árbol que estoy viendo, que va a abrazar a nuestros hijos y nietos, ese es el legado, la herencia.

En el poema, además de la relación fraternal y familiar con el árbol Coyam, se denuncia la destrucción, quemas y desastres de árboles nativos debido al afán utilitarista y la necesidad de habitar tierras cultivables por parte de los *wingka*. Debemos reconocer que no tan solo los árboles se han extinguido por la falta de sensibilidad y respeto por el ecosistema, sino también los nombres originarios de la flora y fauna autóctonas, ya que salvo contadas excepciones mantienen los nombres que los mapuches utilizaban, por lo tanto, se ha perdido también lo más maravilloso de esta lengua: la construcción de nombres con un significado profundo.

LAS AVES

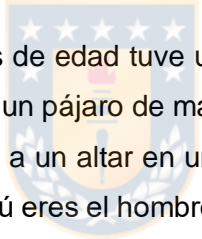
“y ahora a defender los últimos cisnes de cuello negro que van quedando en este país” (N. Parra)

En la medida en que se explotan los bosques comercialmente y desaparecen paulatinamente los bosques nativos, la riqueza del ecosistema disminuye y afecta directamente a las aves que no encuentran donde cavar en un árbol, o bien ya no van a tener agujeros donde albergar sus nidos, propiciando la disminución de la especie. Bien conoce de estos infortunios el *Üñümche*- Hombre pájaro *lafkenche* originario del lago Budi

a quien nos referiremos a continuación.

Lorenzo Aillapán (Comunidad de Rukathraru, próximo al lago Budi, Región de la Araucanía, 1940), poeta mapuche Lafkenche, nombrado por la Unesco como: “tesoro humano vivo” ha difundido a través de su obra la sabiduría e historia del pueblo mapuche. También es conocido como *Uñümche (Hombre pájaro)* debido a su capacidad para interpretar oralmente el canto de los pájaros y transmitir sus mensajes a través de un lenguaje onomatopéyico.

El poeta señala que a través de un sueño de un *pewma* que tuvo a temprana edad, y que fue un designio que lo consagró como: “hombre pájaro” puesto que él, llevaba en el alma esa condición. En palabras del poeta:



Cuando tenía nueve años de edad tuve un sueño, lo recuerdo así: de uno de los dedos me sacaba sangre un pájaro de mandíbula abultada como la bandurria o el pilpilen, ellos me llevaban a un altar en un cerro, había una reunión de personas, donde me consagraron, “tú eres el hombre pájaro, de ahora en adelante viajarás y representarás tu pueblo donde quiera que vayas” y fue así que mantuve ese sueño por varios días. Luego consulté a mi maestro y me dijo “tú estás consagrado como hombre pájaro, debes llevar este poder de pájaro que está en tu alma y debes cultivarlo y de verdad viajarás mucho, con o sin dinero” (Aillapán, 2017, p.113).

En los versos de Aillapán, a través de su escritura y habla se va dibujando la naturaleza y paisaje, su comunidad, las aves y su lenguaje, la sabiduría de su pueblo ancestral en donde brota la relación amorosa con la madre tierra. Este conocimiento no es aprendido en aulas o a través de la asimilación de discursos teóricos y ecológicos sobre la devastación de la tierra, sino que está arraigada a todo lo que los rodea, a través de su vida cotidiana iluminada por la naturaleza con la reciprocidad propia de aquel que ve en la tierra a su madre y sobre todo en el poeta que está consagrado como *Üñümche*,

hombre pájaro. ¿Quién más que él puede expresar el sentimiento, la nostalgia, la tristeza de la devastación de su *Ñuke Mapu*?

En su texto *Ūñümche =Hombre pájaro* (2003), L. Aillapán, expresa poéticamente la presencia de las diversas aves de Chile y también el desastre ecológico que afecta a todos los seres vivos, elementos simbólicos y cósmicos que protegen la cultura mapuche. El poeta, a través de los siguientes poemas hará denuncias sobre la transformación del paisaje, la extinción de las aves, la invasión foránea- *wingka*, la codicia de los seres humanos, la destrucción de los bosques, de los nidos y por sobre todo el sufrimiento, y las emociones que surgen de los seres no humanos, en este caso, las aves al ser testigos del daño ocasionado a la Madre Tierra (*Ñuke Mapu*).



CISNE DE CUELLO NEGRO

Esta ave grande de cuello negro
siempre ha existido en este lago Budi salado
así escuché al Principal abuelo Gran nueve pumas Aillapangi
que al volar sus alas producen una bella música
ave noble y símbolo de lago Budi
su canto produce pena y extrañeza.
Desde que existe este lago salado bandadas de cisne
de cuello negro aves de gran tamaño anidan y sacan
sus polluelos secretamente desde los matorrales
salen cuatro, cinco, seis crías que entre
el macho y la hembra se turnan para cuidar
primero su nido con huevos y luego los polluelos.

Ya hace más de cien años llegaron los afuerinos «wiñka»
a este paraíso mapuche y trajeron «una desgracia»
con tantos botes y pescadores alterando a las gentes del lago
ellos corretearon a esta gran ave con sus ires y venires
a la gallina acuática mapuche, cisne de cuello negro
lastimero su canto de ida y vuelta.

(Aillapán 2003, p.33).

El discurso poético de Aillapán, como se ha señalado es bastante descriptivo. A través de él nos muestra cómo milenariamente esta ave, (cisne de cuello negro) se va perdiendo debido a los cambios generados por la modernidad. Del mismo modo, el texto poético alude al símbolo que representa el cisne de cuello negro en el Lago Budi. Esta ave es como un tótem, simboliza espiritualmente a la comunidad. Así como las grandes ciudades tiene sus propios símbolos, el hablante lírico reconoce a las aves como tales, a virtud de la sabiduría ancestral compartida a través de su abuelo, de quien escuchó la historia pajaril de su comunidad.

Aillapán, pese a que es una persona muy conectada con lo ancestral, se vincula con la modernidad. Su poesía trata de visualizar esta dualidad: nos muestra el lago, un gran espacio natural, sus símbolos sagrados y que, en lugar de reconocerlo y ponerlos en su real dimensión, el *wingka* los vino a destruir. Estamos en presencia de símbolos milenarios, no son adornos nos está diciendo el poeta.

Es posible también advertir esta dualidad en la asignación de roles, en cuanto que, en la naturaleza, así como en la sociedad mapuche, se turnan para cuidar el nido y

después los polluelos. En este sentido y siguiendo a Loncon (2020), es posible advertir que el pensamiento de los pueblos originarios organiza el mundo a partir de fuerzas opuestas y, por ende, donde hay una mujer (hembra) tiene que haber un hombre (macho) y es allí en donde se establece un equilibrio tanto en la sociedad, como en la naturaleza. La cultura mapuche, a diferencia de cultura occidental, posee una organización horizontal, colectiva conformada por hombres y mujeres a nivel político, social y espiritual.

Finalmente, en relación al poema *Cisne de cuello negro*, podemos señalar que a través de la sencillez y emotividad que se expresa en él, es posible advertir la denuncia frente al impacto ecológico que ha generado la intervención de los afuerinos y toda su industria en este lugar, y en particular sobre las aguas del lago, desestabilizando el hábitat natural de las aves. En todo momento notamos que los extranjeros, los afuerinos, los *wingka*, no se conciben ellos mismos como guardianes de la naturaleza, sino por el contrario, son incansables depredadores y destructores del universo pajaril, de los bosques y de las aguas. Por ello, a diferencia de la visión de mundo occidental, los mapuches conocen el lenguaje de la tierra y toman de ella solo lo que necesitan en su justa medida, respetando y agradeciendo por lo que les es dado en una reciprocidad que se concibe y se manifiesta naturalmente solo en aquellos que están conectados con la *Ñuke Mapu*.

LA TÓRTOLA

Al igual que una hembra humana
que llora cuando está adentro de la ruka
y que también llora cuando está afuera
la tórtola llora desde que existe la humanidad
este pájaro melancólico anda trinando su pena
así como cuando mueren seres queridos.

El nido de cuatro palitos de la tórtola
se ha derrumbado y por eso llora
por la continua tala del bosque nativo
por el viento y por la lluvia, al comienzo del otoño venidero
por eso es sincera la melancolía de la madre tórtola.

De lo alto de un cerro desde un árbol
por el camino culebreado hacia la comunidad
al ver pasar los intrusos, los ajenos codiciosos
y canta: se quebraron los huevos
muy triste llora la tórtola por la desgracia
por ser testigo del permanente castigo a la Madre Tierra.

(Aillapán, 2003, p.25).



En el poema, se pone de manifiesto la función de los pájaros en la cosmovisión mapuche. Como es sabido, los pájaros no cantan por cantar, ellos tienen un lenguaje, emiten mensajes, anuncian el presagio: la destrucción de su espacio natural. Las aves también están en peligro y forman parte de la ruina ecológica, así como todo el bosque que no se queda indiferente al desastre natural y debido a esto, los pájaros “lloran”, gritan, piden ayuda y protestan.

En toda la personificación de los seres de la naturaleza en el discurso poético mapuche, se percibe la solicitud de ayuda y auxilio; este clamor es reiterativo y denota la condición de indefensión frente a la transformación y destrucción del territorio. En el caso concreto del poema está en función de los pájaros y sus nidos.

En el poema *La tórtola*, es posible advertir la historia personal del ave que canta y

anuncia lo que ve, que es testigo del agravio en contra de la naturaleza, lo que ha generado la crisis ecológica. Encontramos en el texto poético una correlación entre el ave y la mujer (la hembra), ya que ambas tienen la capacidad de gestar, crear vida, de presentir y ser agorera. Del mismo modo, esta conceptualización se refleja también en algunas corrientes del *Ecofeminismo*, quienes plantean la conexión entre la madre tierra y la mujer, debido a la dominación, al control y a la degradación del mundo natural y, por tanto, nos presenta también la opresión del género debido al patriarcado.

EL TRARO

Este Traro es pájaro milenario
de águila su variedad pertenece
ave carnívora de patas y uñas rapaces
hoy está en vías de extinción aún quedan algunos
por ausencia del bosque nativo única razón
para su reproducción no hay montaña apropiada.

Su figura se le reconoce como ave policía
de gorro policíaco con cintillo del ancestro
figura y forma igual a un policía armado
además su velocidad de vuelo, pensar contagioso
su canto/onomatopeya gruesa resalta en la comarca
anuncian guerra cuando aparecen ruidosos en bandada.

En la comarca para la gente anuncia desgracia
varios Traros detectan visiones entre la gente

entonces los comuneros comentan y vociferan. Así
la guerra vienen a causar los afuerinos en la Comunidad
un joven con nombre de Traro, su veloz espíritu incorpora
figura novedosa, primer nombre se transforma en Lautaro
(Aillapán, 2003, p.75).

Como hemos venido señalando las aves forman parte del mundo mapuche, los pájaros siempre anuncian algo. La lectura del canto de los pájaros en este texto poético nos está avisando una desgracia: la guerra que viene de afuera y será necesario defenderse como comunidad. En este sentido, no es bueno escuchar el canto de este pájaro, no son buenos augurios los mensajes que enuncia el Traro. Ciertamente, en la comunidad adquieren un rol, que en este caso es el “rol de policía” (mensajero) que nos viene anunciar como pájaro agorero: la guerra.

El Traro se conecta con el *Weichafe* Lautaro a través de la guerra, *Leftrararu* [del mapudungun: *lef*, “veloz”, y *trararu* “calvo”], está destinado a la guerra, así como los pájaros están destinados a anunciarla. El sino de ambos está marcado.

En relación a los nombres, hemos advertido que para la cultura mapuche reflejan un sentido explícito e innegable con su arraigo con la *Ñuke Mapu* (Madre Tierra), pero también los nombres denotan algo que va a pasar o el destino que se tiene que cumplir, marcan el devenir de la persona que lo recibe. El nombre se constituye también en la cultura mapuche, como un linaje, se atribuye y designa después de que la persona nace, para que este coincida y tenga relación con el carácter del niño/a. Como nos comparte biográficamente M.T. Panchillo (2013), al nacer se realiza una ceremonia, en el caso de esta poeta, trajeron el agua del estero e hicieron rogativas para que tuviera un buen vivir,

le daban de beber agua para tener buena oratoria y tiempo después, buscaban telarañas de los árboles de las montañas para amarrárselas en la muñeca derecha para que fuese tejedora. De este modo, el temple de una persona está marcado por el destino que se le confiere desde su nacimiento a través del nombre.

EL AGUA

“Buenas Noticias:

*la tierra se recupera en un millón de años
Somos nosotros los que desaparecemos”*

(N. Parra)

El agua es un elemento esencial para la vida en la tierra. Sabemos que es una sustancia abundante en el planeta y de la cual se nutren todos los seres. El crecimiento de la población, el cambio climático, la deforestación, la degradación de los suelos y la destrucción de los ecosistemas, así como las diversas actividades económicas extractivistas intervienen negativamente dañando las aguas y generando un gran perjuicio a los ecosistemas de los mares, de los ríos, de los lagos, de los humedales y otros cuerpos de agua.

En lo que respecta a las aguas de Chile es notoria en la actualidad la crisis hídrica que está asociada a los problemas ecológicos e industriales. En lo concerniente al “agua potable”, lamentablemente vemos que es un derecho que no está garantizado ya que la falta de acceso es una realidad que viven muchas comunas rurales de nuestro país. En este contexto, la inequidad está presente cuando vemos que los más vulnerables socioeconómicamente son a su vez, los más afectados por la escasez hídrica y esta situación dramática no afecta únicamente a las zonas rurales del extremo norte, sino que

la mega sequía avanza a las regiones del centro del país. Sin ir más lejos, el reciente Informe de la Fundación Amulén: “*Sequía: la brecha más profunda*” (2019), sostiene que en Chile las regiones que presentan la mayor cantidad de comunas con una alta brecha hídrica son las regiones de Arica y Parinacota, Copiapó, Coquimbo y Valparaíso.

En el contexto de la escasez hídrica, también es importante mencionar cómo el agua en Chile se ha convertido en un lucrativo negocio, siendo nuestro país el único en el mundo que tiene el uso y los derechos sobre las aguas privatizadas. Esta práctica está amparada desde la Dictadura Militar de Augusto Pinochet a través del Código de Agua de 1981, en donde el agua se concibe como una mercancía más debido al modelo económico imperante; llegando incluso recientemente a concebirse como una “acción” transable en la bolsa de valores de Nueva York, si hablamos de un contexto mundial.

Los textos poéticos que expresan la denuncia frente al agravio en contra del agua por obra de la intervención humana, en esta tesis, provienen de la obra de Isabel Lara Millapan y María Teresa Panchillo. En sus versos, al igual que en los otros poemas de origen mapuche, está presente la transformación del paisaje debido a la modernidad que irrumpe con su “progreso” destruyendo todo a su paso. Del mismo modo, el agua, simbólicamente, está presente en la cosmogonía mapuche a través del mítico *epew Txeg-Txeg* y *Kay-Kay* el cual representa el equilibrio en la naturaleza a través de la energía del agua y la tierra, y que se expresa alegóricamente en las serpientes mitológicas. De igual manera, también estamos hablando de una vida en sí, el agua que se conecta con la voz poética para expresar su sufrimiento y resistencia.

A través del discurso poético, las poetisas van develando su cosmovisión, costumbres, ceremonias y su íntima relación con la naturaleza. Se percibe a la cultura

mapuche como sabia, cuidadora y guardiana de sus símbolos y hierofanías, como una “manifestación de lo sagrado” (Eliade, 1972, p.34). Este elemento esencial, se expresa simbólicamente como: “fuente de vida, medio de purificación y centro de regeneración”. (Chevalier, 2003, p. 52) y pese a la importancia que posee el agua, a través de su personificación en el texto poético, viene a ser una alegoría del sufrimiento e insensibilidad de los seres humanos para con ella, así como con la naturaleza toda.

EL AGUA: SU VOZ, SU CANTO

Hoy escucho la voz del agua en el estero
y susurra como el viento;
su voz es de espera,
su canto la lluvia que se llevan mis palabras
para pronunciar la historia que en mis sueños florece.

Le escucho entre el canto de las aves
y en su corazón me dice
que no han vuelto a llenar los cántaros para el muday,
no ha vuelto a ver sumergirse los chaiwe con mote,
de maíz o trigo,
ya nadie viene a derramarle desde sus labios en un llellipun
que llegue hasta las sirenas.

Dueño de las aguas
no han vuelto a decir siquiera,
sólo ha sido el espejo de los árboles que van quedando,
del sol, de la luna que le mira con ternura,
pero no de los ojos, mojándose al amanecer, para despertar.

Hoy no importa gritar,
rodearle de máquinas que ensordecen sus oídos y el de los

peces,
arrancar sus vertientes, aunque se sequen.

¿Y mi gente?
Ya no recorren las orillas
donde aún descansan las mariposas.
Hay flores de chilko, copihues y remedios
que acabarían con tu dolor, hermano de la tierra.

Su voz se lamenta,
su canto reclama,
no me hagas llorar te pide,
no me hagas llorar,
mientras va soñando en silencio
con seguir viviendo más allá de las vertientes, de los ríos y del

Mar.

Hoy no importa gritar
y cuando niña mis abuelos me decían:
pide permiso antes de pasar,
moja tus manos,
soy mapuche, dile
y no ando haciendo daño,
háblale
y espera lo que dirán sus torrentes en tus sueños...

(M. Lara, citado en: Huenún, J., 2007, p.227)

Isabel Lara Millapan (Comunidad de Chihuipilli, Quepe, Comuna de Freire, Novena Región de la Araucanía, 1979). Poeta mapuche, Doctora en Didáctica de la Lengua y Literatura, actualmente ejerce como Académica en el Campus Villarrica de la Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC). Entre sus creaciones poéticas destacan

sus obras: *Puliwen ñi pewma* (texto bilingüe, mapudungun-español); *Sueños de un Amanecer* (2002). Sus textos poéticos están incorporados en las antologías: *Veinte poetas mapuche contemporáneos* (2003), *La Memoria Iluminada* (2007) e *Hilando en la Memoria*, (2006 y 2009).

Podemos apreciar que en el discurso poético de Lara Millapán, está presente la sensibilidad ecológica que fluye con naturalidad en su habla y escritos, plasmando así interculturalidad a través del contacto de dos lenguas: el mapudungun y el español. Su conciencia ecológica está contenida en la palabra mapuche *Mongen*, cuyo significado es “vivir” (Catrileo, 2017, p. 294). Para I. Lara Millapan *Mongen*: “es la vida del ser humano en equilibrio con otros seres humanos y con cada elemento de la naturaleza. *Mongen*, es tomar conciencia de quiénes somos y cómo actuamos... dejamos, miramos, permitimos y reconocemos” (Lara, 2013, p.10)

En su poesía encontramos el *Kimün*, cuya raíz alude a “*Kim* / sabio (a)” (Catrileo, 2017, p.71), sus textos poéticos reflejan la sabiduría, el conocimientos y cosmovisión mapuche, además de la defensa de sus símbolos sagrados. A su vez, I. Lara, se concibe ella misma en un sentido amplio como una *Weichafe*: cuyo significado es “Guerrero”, (Catrileo, 2017, 279). La misma poeta, ha sostenido que: “nuestro rol como mujeres mapuches es ser *Weichafe* de la justicia, de la palabra noble, de la sabiduría. Desde diferentes espacios sostenemos una voz, desde la tierra, desde la educación, la alimentación, la política, la literatura”. (Lara, 2020).

En su poema: “El agua: su voz, su canto”, la hablante lírica en su profunda alteridad basada en su filosofía de vida que está volcada en el “otro”; habita un territorio rodeado de naturaleza que comienza a manifestar los síntomas de la transformación del paisaje

debido a la modernidad. Así como en otros textos poéticos de origen mapuche, el “otro” no es solamente una persona, sino que puede ser la vida contenida en el bosque: las aves, el agua, el viento, los árboles o cualquier otro ser vivo. En este sentido, la naturaleza es un sujeto para las primeras naciones, para el mundo indígena en general. Como ya se ha señalado, existe una ontología ligada a la madre tierra; y en el caso de los mapuches, se amplía a las tres dimensiones cosmológicas del *Wenu Mapu*, *Nag Mapu*; *Miñche Mapu*, de manera tal que dicha visión cósmica se amplía y enriquece.

El texto poético en sí, hace referencia al lamento de la voz del agua, a su canto de reclamo ya que le han arrancado sus vertientes y las máquinas ensordecen sus oídos, transformando el espacio sagrado debido al “progreso y modernidad”. Por lo tanto, existe una tensión, un desequilibrio debido a la falta de protección de la naturaleza. La hablante lírica conoce la filosofía de la tierra y las leyes del *azmapu*. Sabe que la vida mapuche debe estar en consonancia con el espíritu de la naturaleza. Es por esto que, desde el sufrimiento del agua, su espíritu se conecta con la voz poética a través del sueño. La unión no es inmediata, no es un diálogo que tiene que ver con soñar y pedir, sino que se tiene que preparar el corazón y el espíritu para poder comunicarse con el agua.

Para calmar su dolor, la hablante lírica mapuche consuela al agua señalándole que hay remedios y medicinas que la podrían sanar, pero al agua le cuesta hablar. No es un agua sana debido a la irrupción de la modernidad, con tanto ruido de las máquinas cuesta más que el agua escuche y atienda la voz de la hablante lírica, la que tendrá que tener paciencia para oír y esperar la respuesta de la voz de aquella. El poema no devela lo que dice el agua, no entrega respuesta de esta, pues su contexto ha cambiado, su entorno se ha transformado debido a la hostilidad del mal llamado “progreso”.

Este texto poético nos habla además de la gente que se ha alejado de la cultura mapuche, de aquellos/as que han migrado y que se han mantenido distanciados de su ancestral territorio. El agua está siendo personificada en poema, porque es considerada como un sujeto en su cosmovisión. Como es sabido, el agua forma parte del equilibrio en el mundo mapuche y en su tradición cultural, los ritos y ceremonias cumplen un preponderante rol, así como el *muday* y el *chaiwe* con mote. El agua nos muestra que nadie viene a rogarle a través del Llellipun, que ya no se están haciendo los rituales y que es un imperativo el volver a retomar las ceremonias. También nos habla del mapuche *kimün*, sabiduría transmitida por los ancestros ya que a la naturaleza nosotros le podemos ir a pedir, pero también a entregarle. Existe allí un intercambio, una reciprocidad. Como indica el *Azmapu*, sistema normativo ancestral mapuche, para acceder al dominio de un Ngen, se debe entablar un diálogo en clave de respeto y afecto en primera instancia, y pedir permiso para ingresar a su dominio (del *Ngen*) para utilizar algún elemento natural al cuidado de él. Así, la gente (*Che*) debe justificar para qué necesita ese elemento y en qué cantidad va a ser extraído para cubrir sus necesidades, expresado finalmente su agradecimiento al Ngen ofrendando algún regalo, cumpliendo de esta forma con el principio tradicional de la reciprocidad. (Grebe, 2005).

En este sentido, debemos recordar que el espíritu dueño del agua es el *Ngen- Ko*, quien habita lugares acuosos, de aguas limpias y en movimiento. A través del *Ngen Ko*, el agua siempre está viva, fluyendo sin detenerse y a su alrededor debe existir vegetación silvestre, y al no existir esta, el espíritu del agua se traslada necesariamente a otro lugar (Grebe, 2005). Por eso es tan importante escuchar la voz del agua, conectar con su espíritu, preservar su espacio natural, volver a los ritos, a las ceremonias y en tal sentido,

todas las luchas son válidas, tanto desde el plano espiritual, como desde el plano terrenal práctico. Dicho así, el texto poético está sugiriendo que, para poder ayudar a sanar a la naturaleza, se deben practicar ceremonias para que el equilibrio se mantenga.

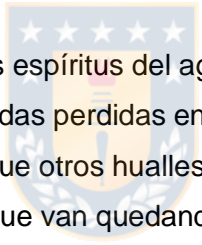
En la cultura mapuche hay distintos roles, por ejemplo, en el caso de los y las *Machis* están más conectados con lo espiritual y desde el plano estratégico existen otras figuras como el *Weichafe*. En la actualidad nos es difícil concebir esta primera nación como guerrera o bélica y lo hacemos, por el contrario, concibiéndola como ligada al mundo espiritual, en una relación amorosa con la tierra, con una organización comunitaria vista desde una forma horizontal, conectada con lo espiritual, social, político y práctico.

Sabemos que hay una industria, una maquinaria impactando el entorno natural, pero el llamado de la voz poética nos insta a colaborar espiritualmente a través del Guilatún, Llellipun. Mientras más gente se encuentre realizando ceremonias, más se ayudará a la naturaleza. Pese a que existen estos consejos y recomendaciones de los ancestros, tras pasados a través de la oralidad, el contexto social y territorial ha cambiado, por tanto, la gente mapuche ya no recorre sus aguas, no obstante, el remedio se encuentra ahí.

PALABRAS DEL AGUA

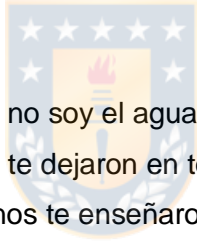
Entre pinos y eucaliptus
Me levanto en remolinos
Solo, sin mis espíritus centinelas
continuo despacio
Hasta llegar al cerro Wenukolle
Ojala que llueva
Para que se recupere
El agua de mi pozo dicen mis hermanas

Mientras giro en nubes
Del Wenukolle arriba
Y el remolino se dirige a tu casa
Con mensajes de agua.
Anda haciendo llover dicen las ñañas...
Y tú, ayuda con oraciones matinales
Como lo hacía el anciano aquel
Unos días antes de morir
Tiraba agua al *Wenu Mapu* en esas oraciones
Y llovió en plena sequía ese verano
Al abuelito Norín lo enterraron en temporal de lluvia...
Puede que pase de nuevo
Puede que los espíritus de la lluvia desde el *Wenu Mapu*
Ordenen llover



En acuerdo con los espíritus del agua en Nav Mapu**
De las quebradas perdidas en las forestales
Unos que otros hualles y litros
Que van quedando
En los cerros al otro lado del Lumaco.
Puede que hasta se sume
La cascada esa de tus sueños
Que no has visto más
Donde las niñas tomaban agua con harina
En hojas de canelos y boldo
Cuando cuidaban ovejas.
Y puede que también se sume
Tu estero en resistencia
De entre eucaliptus
Que hace diez años atrás
te bañaba desnudo
Debajo de los peumos
En Pichi cautín arriba

Ese que hoy se seca en verano
Porque los espíritus, las TVWIH MABEH
Se fueron lejos
y tú las viste en sueño
Colaban hacia las cordilleras...
ahora me llevan a tu casa
En camión aljibe o carro de bomba
Solo, sin mis espíritus centinelas ngen
Voy como cuando te llevan detenido
¡Me botan de golpe!
Caigo moribundo al estanque
Que has de consumir
Me lleno de contaminación
Que te carcome la salud
Día a día...



Pues no soy el agua ñaña
Que los espíritus te dejaron en todo el Naw Mapu
Y los ancianos te enseñaron a respetar
Cuando en el cerro, Xeg-Xeg Filu
Le ganó a Kay Kay en la inundación
Tampoco soy el agua del estero ese
De las quebradas profundas
Que solo en sueños puedes ver
Soy apenas el agua de tus ríos y menokos en resistencia
Entre pinos y eucaliptos en expansión
Esa agua de los centinelas weychafe
Que luchan
Que resisten, te ayudan
Para seguir viviendo en la tierra

PARA SEGUIR VIVIENDO...(M. Panchillo. En: Moraga, F. y Mora, M. 2010, p.127).

María Teresa Panchillo (Comunidad Küyunko, comuna de Chol-Chol, Cautín, de la Región de la Araucanía, 1958). Su poesía se nutre desde la memoria, desde la resistencia política y lucha por la recuperación de los territorios. En sus textos poéticos encontramos el conflicto que se vive en las comunidades, así como los problemas ecológicos en el territorio y las reivindicaciones culturales e históricas del pueblo mapuche.

La poeta María Teresa Panchillo (2014), sostiene que la lucha en los territorios se da de diferentes formas: por la tierra, por la cultura, por el idioma. Se escribe y se lucha a través de las letras. Aprender a leer y a escribir en español, se utiliza como una forma de denuncia de los atropellos hacia la cultura mapuche, por medio de ella se da cuenta de las injusticias que ha cometido el Estado de Chile. Su empeño en escribir y en aparecer en antologías está directamente relacionado con la necesidad de dejar plasmada la denuncia frente al agravio en contra de su pueblo mapuche. Participando la poeta en organizaciones, en protestas durante la dictadura militar chilena se fue dando cuenta de que ella misma podía dejar plasmado en sus escritos parte de esa memoria.

La poesía de Panchillo es actual y aguerrida. Sus textos al igual que los otros autores y autoras de origen mapuche, no están escritos en claves subjetivas, no encontramos versos artificiosos de gran elaboración, ni adornados por el lenguaje, sino más bien, estamos en presencia de un discurso directo, conversacional y libre, en donde se evidencia el compromiso político y reivindicativo de las luchas históricas del pueblo mapuche. Está presente la denuncia, la crisis étnica, territorial y ecológica que a estas alturas ya son inseparables entre sí. Sus textos poéticos pueden ser leídos e interpretados desde diversas perspectivas teórico-críticas. No obstante, su trabajo

poético no ha sido reconocido ni estudiado al nivel que alcanzan hoy por hoy otros poetas mapuches. ¿Será porque en su poesía está la denuncia y puede ser concebida como un instrumento social y político? o ¿tal vez es la visión patriarcal de las letras nacionales las que tienen el privilegio de canonizar a un autor en detrimento de sus pares mujeres? En esta línea de pensamiento:

La poesía de Panchillo circula casi exclusivamente en el contexto de la poesía mapuche actual, no ha sido estudiada ni valorada en términos de su complejidad estética intercultural, asumimos porque, su estilo no calza dentro de la poesía moderna; el sujeto de la enunciación no es un sujeto que se niega a sí mismo (...), sino un sujeto que se fortalece a través de un discurso reivindicativo, por lo tanto sus imágenes y construcciones aspiran a la comunicación de ideas claras y efectivas, su poesía tiene una función eminentemente socio-política. (Figueroa D. y Figueroa N., 2014, p123).

En su poema *Palabras al agua*, al igual que en los demás textos poéticos de origen mapuche analizados en este corpus, es posible advertir la manera en que se ha transformado el territorio ancestral debido a extractivismo generado por las empresas forestales y agrícolas industrializadas. El entorno natural ha cambiado, el contexto de vida de todo un ecosistema se ha visto afectado y el agua no es la excepción. Ella se hace sentir en este poema. El agua también ha sufrido los embates de la modernidad. La emoción que embarga al texto poético es de tristeza, de melancolía y pesimismo ya que el agua está siendo maltratada, contaminada y ha perdido el *newen*. Más que todo, se encuentra resistiendo para seguir viviendo, para que, pese a todo, continúe dando vida.

Existe una fuerte presencia en el texto poético de la figura de la mujer, mas no del hombre, salvo la mención del extinto abuelito Norín quien fue enterrando en temporal de lluvia. Él tiene una fuerte conexión con el agua y es recordado por hacer oraciones para

que lloviera en plena sequía. Él representa la memoria ancestral, la espiritualidad y la conexión con las fuerzas naturales a través de sus oraciones y nos recuerda que la sabiduría del pueblo mapuche reside en su buen vivir (*Küme Mongen*) y en la relación amorosa y respetuosa del equilibrio ecológico del que forman parte el *ItroFill Monguen* (la vida toda). Lo que difiere profundamente con la visión de mundo eurocéntrica en donde se clasifica o jerarquiza a la naturaleza y se tiene un trato despectivo con seres vivos que no son considerados estéticos; todo el *ItroFill Monguen* es energía por lo que el imperativo es decolonizar a la naturaleza.

En el texto se evidencia la protección del género femenino hacia el agua; hay muchas mujeres presentes y son enunciadas allí, las *ñañas*, palabra cariñosa y respetuosa para dirigirse a las mujeres (Catrileo, 2017, p.37), a las hermanas, a las niñas y desde luego, a la voz poética del agua. En el poema se está apelando a lo ritual, se le está otorgando un carácter relevante al rol que cumple la mujer en la lucha espiritual para reestablecer el equilibrio de la naturaleza, para mantener las tradiciones. La mujer también es considerada una agorera de la cultura, tiene la capacidad de intuir, presentir, proteger, gestar y dar vida; hay una energía que nos conecta con la naturaleza a través de un diálogo íntimo, silencioso y eterno que se repite a través de la memoria. Frente al trato cruel hacia la naturaleza, se apela a la bondad, a la sororidad con la tierra y con el agua que siempre nos materna a través de sus infinitas formas.

El poema nos expresa la transformación del agua y se pone de manifiesto que ya no se alude al agua ancestral, el agua *ñaña* de las hermanas del alma, a aquella agua que los espíritus dejaron en el *Naw Mapu* y que a través del mapuche *Kimün* se enseñó a respetar; tampoco se trata del agua como “mito de la creación” presente en el *epew*,

Xeg-Xeg y Kay Kay, en donde ambas serpientes miden fuerzas por reestablecer el equilibrio natural. Sino por el contrario, la que nos habla es el agua que está cambiando producto de la modernidad, es el agua en resistencia, sin *newen*, alejada de los ecosistemas, perdida en las quebradas de las forestales. Nos habla el agua que llega a las casas a través de un camión aljibe o carro de bomba, sin fuerza, ni energía, como si estuviera presa, capturada como cuando llevan a un detenido. La botan de golpe y cae como un moribundo al estanque.

En esta nueva realidad, no existe la protección de los espíritus centinelas *Ngen*, no existe un trato respetuoso hacia ella, está contaminada y debido a esto también está socavando la salud de su gente. Pese a todo, el agua está sobreviviendo y se mantiene en resistencia frente a una guerra que no ha convocado. Luchando contra el monocultivo de pinos y eucaliptos, es también parte de la lucha centinela del *Weichafe*, la labor de las aguas es de resistencia, va en el cuerpo de los *Weichafe*, existe una unión y fuerza indisoluble entre el *Weichafe* y naturaleza.

POESÍA URBANA: TENTATIVA DE ARRAIGO

Fruto natural del proceso de interculturalidad mapuche-chileno, y en particular migración rural hacia lo urbano, se nos presenta esta variante de poética mapuche que surge precisamente de las urbes *wingka* para poner en relieve todos los elementos de cultura y cosmovisión que hemos venido enunciado desde un tensionado hábitat que se erige desde lo urbano.

David Aníñir Guilitraro (Cerro Navia, Santiago, Chile, 1971), es considerado actualmente dentro de la configuración poética mapuche, como un representante de la

neopoesía mapuche urbana. Este poeta es hijo de los mapuches expulsados de sus tierras ancestrales debido a la diáspora o desplazamientos migratorios a centros periféricos de las grandes ciudades ocasionados por las condiciones materiales y políticas generadas en sus territorios.

Según sostiene Aniñir su vida a partir de la diáspora se recrea: “desde nuestra infancia, con mis hermanos, convivimos esa recreación cultural de panaderos, asesoras del hogar, laburantes de diversos oficios que se congregaban los fines de semana, en sus días libres, en visitar a los familiares ya asentados en la pobla”. (Fajardo, 2016, párr. 11).

Conviene recordar que las comunidades indígenas se vieron en la obligación de trasladarse hacia las poblaciones periféricas de las grandes ciudades. Según Aniñir, la migración obedece a: “Un éxodo como resultado del despojo, la usurpación territorial, como migrantes forzados a enfrentar una realidad adversa, racista y discriminatoria. Un choque cultural impuesto. Todo eso se plasma en mi obra junto a otras motivaciones, estímulos e inspiraciones”. (Fajardo, 2016, párr. 12).

A diferencia de los otros poetas mapuches actuales que se nutren de los relatos ancestrales, el poeta de *Mapurbe*, ha enriquecido estéticamente su poética a partir de sus vivencias, con una poesía clara, directa y crítica que se alimenta de experiencias como haber crecido bajo el período de régimen dictatorial desde una realidad citadina y poblacional.

En su poética está presente el lenguaje híbrido, coloquial, en donde se maneja un código lingüístico bilingüe (mapudungun – español). Utiliza un tono sarcástico e irónico en sus versos. Al igual que otros poetas de origen mapuche, no proviene del mundo

académico, pero sí ha habido un acercamiento con la geopoética y la adaptación de algunas estéticas artísticas y culturales *wingka* que son propias en un contexto de interculturalidad. Por este motivo, no nos debe sorprender que dentro de sus influencias Aníñir reconoce a: “Nicanor Parra, Rodrigo Lira, Mauricio Redolés, Alejandra Pizarnik, Pedro Lemebel, Charles Bukowski y “sobre todo la música, el rock” (Fajardo, 2016, párr. 9).

Por supuesto que, en sus creaciones literarias, se manifiesta su vinculación con el rock, con movimientos punk y grupos anarquistas. En este poeta encontramos el uso y registro de la tecnología digital; en tanto el receptor de su obra puede apreciar sus performances poéticas, sus grabaciones con bandas musicales en intervenciones artísticas y públicas, trabajos audiovisuales con Francisco Huichaqueo, entre otros.

Según sostiene Carrasco (2019), Aníñir ha resignificado aspectos propios de los mapuches, incorporando elementos de la tradición étnica en la cultura urbana: “es el fundador de la neopoesía mapuche en cuanto teoría y práctica a través de actos de arte y antiarte o contra-arte... Creador del concepto estético-poético «Mapurbe» a partir de su libro homónimo *Mapurbe*” (p.110),

En síntesis, lo que representaría: “La mapurbe es una imagen caricaturesca, grotesca y dolorida, una amarga dimensión pseudo-vanguardista mezclada con antipoesía. Un retrato desarticulado y descoyuntado de la *mapu* destruida por la civilización *wingka* y también mapuche, irrecuperable pese a la lucha por recuperarla. (Carrasco, 2019, p.110-111)

Merece la pena subrayar que Aníñir genera tensiones, pues pareciera ir más allá de la nomenclatura tradicional en cuanto al análisis, crítica e interpretación de la poética

mapuche, pues agrupa a sus cultores en dos grandes grupos o corrientes. Por un lado encontramos Puelpuan, Antilef, Alonqueo, Mulato, Ñunque y otros que según Carrasco (2019) intentaron su incorporación en la poesía chilena mediante su imitación; y por el otro, Chihuailaf, Lienlaf, Huenún, Paredes Pinda, quienes mezclaron las culturas, creando una poesía intercultural, interdisciplinaria, mediante la plural codificación de los textos; pues, Aníñir escapa a dicha tipología al agregar en su obra el componente de la cultura de masas, el rock y las artes contestatarias con un fuerte arraigo en ideologías políticas anarquistas.

En esta misma línea y en concordancia con lo planteado por Carrasco (2019), el poeta de *Mapurbe*, no ha seguido estos modelos de creación poética al tener otros objetivos y encontrarse en un contexto diferente que lo coloca en la *vanguardia de la poesía mapuche contemporánea*; “sus objetivos son otros. Seguramente ha leído, conocido o escuchado a Parra en Santiago y además muchos procedimientos son comunes con escritores, cantores populares, artísticos, campesinos... En conclusión, el modelo parriano le sirve a Aníñir para mostrar su ideología anticapitalista. (Carrasco, 2019, p.112).

En síntesis, si bien Aníñir se sitúa desde una vanguardia poética y cultural, desde los barrios periféricos de Santiago, plasmando un sentido social a sus textos, transgrediendo la textualidad y retórica de los poetas contemporáneos mapuches que escriben desde otros paisajes y cosmogonías, aun así habitan en su poesía y persisten los elementos ancestrales de su cultura, resignificando y reacomodando una identidad mapuche urbana que pese al despojo, a la invasión militar, a la pérdida del territorio, a la marginalidad, la precariedad económica, la discriminación y la injusticia se mantiene

resistiendo en los textos poéticos.

En Aníñir persiste la resistencia ancestral del pueblo mapuche, en su lengua, en la fuerza de sus textos, en la ironía de quien habita en las periferias barriales de Santiago. El autor es capaz de resignificar y dar sentido estético a sus poemas con una calidad intrínseca, común en aquellos que, más allá de seguir a sus predecesores, son capaces de transitar por sus propias escrituras, tensionadas, híbridas y que por sobre todo no pierden su esencia. Es ahí donde encontramos la genialidad de su creación, puesto que al igual que Lautaro, aprendió del *wingka* lo necesario para seguir resistiendo y combatiendo, claro que, desde su trinchera, la nueva poesía urbana mapuche.

Es preciso tener presente que la poesía mapuche urbana no está cercenada o arrancada de la naturaleza, ya que existe una reconversión de su cultura, tradiciones, lenguajes que se replican en las metrópolis o grandes ciudades y que, en cierta forma, obligan a recuperar este sentido de arraigo.

No hay que olvidar que el discurso poético mapuche ya sea urbano o del territorio ancestral, es inseparable de la crisis étnica y ecológica. Su trascendencia y profundidad estética, se entreteje con el legado testimonial, identitario, intercultural y también político. “En la mayoría de los poetas mapuche aparece una dimensión política, pero no teórica y abstracta, premeditada y sistemática, sino desde el centro del texto. Ya sea desde el grito de la furia, de dolor, de nostalgia del sujeto lírico, o de algún tema que connota lo político”. (Carrasco, 2019, p.131).

En consecuencia, con lo anterior y siguiendo a Carrasco (2019), podemos afirmar que el discurso poético mapuche se amalgama con el discurso público y político contestatario con la finalidad de exigir las reivindicaciones étnicas, ecológicas,

socioculturales y espirituales. Hay que ser enfáticos al señalar que la poesía mapuche urbana es hacedora de un discurso crítico y combativo frente a los conflictos étnicos asociados a movimientos autonomistas, reivindicaciones territoriales y ecológicas.

El discurso poético mapuche urbano está en consonancia con el discurso público de los oprimidos y vulnerados, en donde se evidencia por parte del Estado de Chile una falta de diálogo y acuerdos. Por el contrario, la institucionalidad a cargo del Estado chileno ha reaccionado con la invocación y aplicación de la Ley de Seguridad Interior del Estado en la Araucanía, en circunstancias en que no estamos en presencia de grupos armados, terroristas o guerrillas, sino que se trata de comunidades que se encuentran habitadas además por niños/as, ancianos/as. Pese a ello, se producen allanamientos, montajes policiales, presos políticos mapuches, violencia militar y un trato abyecto de las fuerzas armadas en las comunidades; amedrentando y hostigando niños/as, ancianos/as, machis, a mujeres mapuches vendedoras de hortalizas en las calles y qué decir de los asesinatos que han quedado en la impunidad contándose ya alrededor de quince comuneros mapuches, en democracia, tales como Alex Lemún (2002), Matías Catrileo (2008), Víctor Mendoza Collío (2014), Camilo Catrillanca (2018), entre otros.

Destacamos que en el contexto del despojo al pueblo mapuche de sus territorios y, por ende, de los forzosos procesos migratorios a zonas de la periferia urbana, emerge la voz de David Aniñir, desde un lugar de enunciación que ya no nos evocará el universo cósmico mapuche, sino que, muy por el contrario, su poesía estará cargada de una energía que brota de aquellos que han sido excluidos y oprimidos de la sociedad y de la historia.

Desde la otra vereda, se hace eco la voz de denuncia y de resistencia de aquella

poesía que es la voz, de los que ni siquiera tuvieron el privilegio de haber nacido o habitado en su territorio ancestral. Su poesía refleja la miseria y la marginalidad propia de la vida urbana que sufren aquellos seres discriminados, extrapolando una realidad que también se vive en las reducciones en donde habitan los mapuches rurales al sur de Chile.

MAPURBE

Somos mapuche de hormigón
Debajo del asfalto duerme nuestra madre
Explotada por un cabrón.

Nacimos en la mierdópolis 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
obra nuestras vidas
y nos cobra

Madre, vieja mapuche, exiliada de la historia
hija de mi pueblo amable
desde el sur llegaste a parirnos
un circuito eléctrico rajó tu vientre
y así nacimos gritándoles a los miserables
marrichiweu!!!!
en lenguaje lactante.

Padre, escondiendo tu pena de tierra tras el licor
caminaste las mañanas heladas enfriándote el sudor

Somos hijos de los hijos de los hijos
somos los nietos de Lautaro tomando la micro
para servirle a los ricos

somos parientes del sol y del trueno
lloviendo sobre la tierra apuñalada
La lágrima negra del Mapocho
nos acompañó por siempre
en este santiagoniko wekufe maloliente.

(Aniñir, 2009, p. 175-176).

Es preciso tener presente que el hablante lírico del poema “*Mapurbe*”, no emite su alarido desde el azul cosmogónico de su territorio ancestral, sino que desde el exilio o autoexilio al irse a vivir a una ciudad inhóspita. En *Mapurbe* tenemos una nueva *Mapu*, pero de cemento, de hormigón, de una materia nociva creada por el mundo occidental que aplasta la tierra, aleja a la naturaleza y la hunde en el silencio. Debajo del asfalto muere su madre, (*Ñuke Mapu*), la madre tierra, explotada por el “cabrón”, haciendo alusión al extractivismo, a la élite empresarial que han abusado y sobreexplotado las riquezas naturales a través de sus consorcios mineros, madereros, pesqueros, entre otros.

En este exilio, en esta ciudad agónica, no están presentes los *Ngen*, los espíritus de la naturaleza que mantienen el equilibrio entre el ser humano y el entorno natural, sino que lo acompaña el *wekufe* “*wekufü*” las fuerzas maléficas que provocan enfermedades y muertes (Catrileo, 2017, p. 282). Del mismo modo, se manifiesta la explotación de hombres y mujeres mapuche convertidos en mano de obra barata para el mercado. Se instala en el poema la pérdida del territorio, ya que ni siquiera se puede nacer como se hacía antes, prevalece lo brutal, lo moderno. Desde el parto viene en lenguaje lactante la rabia y el resentimiento.

El poema da cuenta de la transformación del mundo mapuche; el despojo de los territorios por el licor, la lágrima negra del Mapocho, es el río contaminado que pese a todo lo acompaña. Los mapuches urbanos son como el Mapocho. Son los nietos de Lautaro, pero van en micro. Es el pueblo “guerrero” de la historia oficial, transformado en mano de obra barata en Santiago. El Buitre que todo devora.

El hablante lírico denunciará los vejámenes de lo que han sido objeto los mapuches, posterior a la migración hacia la metrópolis, designando el lugar en que nacen y habitan como “*mierdópolis*”, culpando y atribuyendo al “buitre cantor” la condición de habitar en esta hostil ciudad. En este sentido, al evocar al “buitre”, ya no estamos en presencia de la imagen poética de la amable ave que a través de su canto enuncia los mensajes del cielo y la tierra en los paisajes del sur, sino que, por el contrario, conectamos con un ave rapaz que se alimenta de animales muertos. El buitre presumiblemente sea aquel que ostenta el poder, como los grupos económicos que se enriquecen a costa de la miseria de los más desposeídos. También puede aludir a la militarización y ocupación que el Estado chileno ha impuesto arbitraria y sistemáticamente en el territorio mapuche, generando el inicio de la diáspora en el siglo XX.

Cuando el hablante lírico hace alusión a: “Nacimos en panaderías para que nos coma la maldición”, da cuenta de la forma en que se integraron los mapuches a principios del siglo XX tras su arribo a Santiago y que tendría lugar mayormente a través del trabajo en la industria panificadora. En este sentido, Imilan y Álvarez (2008) sostienen que: “Las historias más antiguas que vinculan a los mapuches con esta actividad laboral hablan de “enganches” de trabajadores encargados por empresarios panificadores de Santiago en

zonas del Sur del país alrededor de la década de 1920 del siglo pasado”. (p. 37). Estos “enganches” generados por los empresarios panificadores, serían según estos investigadores, el inicio de la cadena migratoria a Santiago.

Posteriormente, en el año 1966, a través de un catastro llamado: “Censo Araucano” se va a constatar que efectivamente la población mapuche que reside en Santiago, estaría empleada mayoritariamente en el servicio doméstico, en la industria panificadora, en restaurantes, bares, tiendas y almacenes, entre otras actividades económicas mal asalariadas.

En términos generales, podemos expresar que el poema “Mapurbe”, viene a representar un correlato histórico de lo que ha sido la vida de los y las mapuches en Santiago, viene a reflejar que ellos se han constituido como: “la mano de obra barata” a través de las ocupaciones que los chilenos se niegan a realizar y que permea a la descendencia mapuche al señalar que: “Somos hijos de lavanderas, panaderos, feriantes y ambulantes”.

El hablante lírico hace referencia a la “Madre, vieja mapuche, exiliada de la historia”, para dar cuenta de la invisibilización de la cultura y cosmovisión de la primera nación en la historia oficial de este país. Luego, este descendiente, este vástago, exclama que, desde el sur, su madre, la hija del pueblo amable, llegó parir violetamente a una hostil ciudad, alejada de la *Ñuke Mapu*, de las *Ñañas* de su comunidad. En los versos de *Mapurbe* podemos denotar la herida histórica del pueblo mapuche, no obstante, sus descendientes conscientes del despojo de su territorio, gritarán “*marrichiweu*” que en español quiere decir: “cien veces venceremos”. Más allá de la tristeza del padre quien escondió su pena tras el licor, el mismo licor que sirvió de engaño para apropiarse de sus

territorios y que persiste aún en las cantinas de los actuales asentamientos urbanos mapuche, siguen siendo ellos los descendientes de Lautaro que está presente en la memoria del pueblo mapuche y es recordado por su valentía, astucia y heroísmo. Al igual que los mapuches migrantes, también sirvió al *wingka*, revelándose y luchando contra ellos. En palabras de Carrasco (2019):

Lautaro, personaje heroico y ambiguo que vivió como *wingka* con Pedro de Valdivia, aprendió la cultura bélica de los españoles y seguramente también la lengua y otros elementos. Fue una especie de paje o hijastro del gobernador y luego demostró que era también un mapuche, un rebelde, un luchador disfrazado de yanacona. Haya tenido existencia empírica o no, simulando o no ser colaborador de Valdivia, aprendió todo lo que le serviría en la guerra, y peleando como europeo con estrategia, caballos y armas mixtas. (p.111).

Finalmente, el hablante lírico exclama: “somos parientes del sol y del trueno / lloviendo sobre la tierra apuñalada”. Estos versos son decisivos, puesto que el mapuche urbano sabe que está unido, emparentado con las hierofanías del “Sol y el Trueno”, elementos que hacen alusión a lo sagrado, a la fuerza de la naturaleza. La lluvia ya no nos remite al agua; al símbolo sagrado de los antepasados que aludía a la vida, a la pureza y regeneración, sino que estamos en presencia de una lluvia que cae sobre la tierra apuñalada; estamos en presencia de una ciudad doliente y agónica. Los mapuches son parte de la tierra, están integrados a ella, y a estar la tierra “apuñalada”, nos remite a otra herida en un sentido histórico y también ecológico.

Cabe concluir en los últimos versos: “La lágrima negra del Mapocho”, se hace alusión al río que en “*mapudungun* es “*mapu- chun-ko*” y *significa* “agua que se pierde en la tierra” (Edwards, 2015, párr. 2). Estos versos pueden tener varias interpretaciones. Una lectura ecológizada podría aludir a la contaminación del río por el desagüe de aguas

residuales, bote de basuras, aguas infecciosas que fluyen por Santiago. Desde la cosmovisión mapuche, este Río ubicado en la metrópolis del país carece de *Ngen-Ko* espíritu dueño del agua limpia que permanece siempre rodeado de vegetación silvestre. Muy por el contrario, la lágrima negra del Mapocho lo acompaña, rodeado por un espíritu, fuerza o energía perturbadora, dañina como el *wekufe*. Este río simbólicamente al igual que la ciudad exhala un mal olor debido a la contaminación y además ha sido un espectador silente de la destrucción del paisaje natural y que pese a todo, aún acompaña a la voz poética mapuche.

A modo de reflexión final, de la lectura crítica de los textos poéticos de origen mapuche contenidos en este capítulo, es imperioso señalar que la naturaleza debe ser tutelada por todas y todos. Los derechos humanos deben ser aplicables a los derechos de la naturaleza: tiene derecho a que se respete su existencia, sus ciclos vitales, reproductivos, a la restauración, a que no se mercantilice y tiene derecho a la resistencia cuando se realizan proyectos que la impactan y van en desmedro de su integridad. El extractivismo generó un modelo de extraer y exportar, haciendo énfasis en los “recursos” de la naturaleza y no en la “riqueza” y biodiversidad de ella. Es necesario cuestionar el modelo, los conceptos neoliberales ya que no se trata que el ser humano esté rodeado del medio ambiente, sino asumir que la naturaleza es un sujeto de derecho y que su respeto y valoración debe formar parte de nuestros principios éticos y por qué no decirlo, espirituales.

CONCLUSIÓN

La poesía mapuche contemporánea, sin duda viene a renovar el canon y corpus literario nacional. En su poética encontramos una multiplicidad de voces, temáticas y estéticas arraigadas a su cultura, cosmovisión, sabiduría ancestral y también de defensa y resistencia frente al ecocidio y crisis étnica que emergen con fuerza hacia finales del siglo XX.

Sin duda que, desde el 12 de octubre de 1992, en donde se conmemoran los 500 años de la llegada de los españoles a América, fecha que por cierto ha pasado por distintos, debatibles y eufemísticos nombres como: *El descubrimiento de América*, *El encuentro entre dos mundos*, *Día de la raza*, y en la última década *El día de la resistencia indígena*. Esta conmemoración trajo consigo diversas reflexiones y producciones literarias importantísimas como: *Recado confidencial a los chilenos* (1999) de Elicura Chihuailaf cuya recepción tendrá un gran impacto debido a su mensaje cargado de belleza, pero también se desdibuja la barrera que ha dividido a los chilenos/as y mapuches. En tanto, será también un período de agitación política y de una marcada ecoetnicidad cuando en 1997 se comienzan las excavaciones para el mega proyecto Ralco, que provocaría inundaciones en los territorios sagrados de las familias pehuenches que defenderán incansablemente las hermanas Nicolasa y Berta Quintremán.

La poesía entonces transita desde la tensión política y también de readecuación cultural, cambiándose el imaginario social que sitúa al mapuche a la ruralidad, en

circunstancia que se encuentra habitando desde la diáspora en la urbe, transitando a través de la interculturalidad.

Hasta ese momento podemos advertir que la *Cuestión mapuche o Conflicto mapuche* es visto según Bengoa (2020) de forma fronteriza y no de manera intercultural debido a la carga colonialista y patriarcal en que se fundó el Estado chileno y se mantiene debido a los intereses creados por las élites nacionales. Evidentemente que de una cultura situada desde el colonialismo y el patriarcado podemos solo esperar expresiones de violencia para mantener el *statu quo*.

En lo que respecta a la poesía mapuche incluida en este corpus, podemos señalar que existen claves que se manifiestan en los textos y que dan cuenta de la crisis ambiental actual. A su vez, se visibiliza en ella la conciencia ecológica que se arraiga producto de una cosmovisión y amor a la tierra que es transmitida de generación en generación. Es por ello, que es posible reconocer en esta poesía una relación amorosa con todos los seres que conforman el ecosistema. Del mismo modo, existe una tensión entre el arraigo que emerge de los contextos urbanos cuando la tierra se hace poesía para denunciar la usurpación de los territorios y el trato injusto hacia su pueblo.

Debemos enfatizar que la poesía mapuche se conecta con la memoria, con sus antepasados, con el territorio despojado, con la naturaleza, con la tierra, con los seres vivos que conforman una comunidad en el ecosistema. Esta visión de comunidad con los seres humanos y no humanos es lo que ha permitido a los mapuches permanecer organizados; exigiendo soberanía y marcando el carácter de sus reivindicaciones.

A su vez, discursivamente, existe una resistencia frente al “ecocidio” o destrucción ambiental que pone en peligro a los habitantes de los espacios naturales. Al reflexionar

desde la alteridad, al observar desde la otredad, nos damos cuenta que en la cultura mapuche y su cosmovisión se encuentra presente la *hierofanía*, es decir, la manifestación de lo sagrado, en su entorno natural, el cual posee *Newen* y se encuentra protegido por espíritus protectores de los ecosistemas como los *Ngen*. En este contexto, la cultura mapuche no procura tener una condición de supremacía frente a su entorno, sino que, muy por el contrario, se siente parte de la tierra, hijos de la tierra.

La resistencia simbólica de la poesía mapuche, defensora del agua, los bosques, la tierra, las aves, los animales, entre otros seres de la naturaleza, genera expresamente una conciencia ecológica en los lectores-receptores. Su escritura invita a cuestionarnos el modelo de vida occidental que hemos asumido y el impacto que la civilización ha generado en la naturaleza.

Debemos afirmar que, desde nuestra visión judeocristiana occidental, se ha perpetuado el antropocentrismo, en donde el ser humano se siente superior a otras especies generando una relación de dominio y control. En contraposición, encontramos la cosmovisión mapuche y su sentido de arraigo puesto que ellos están lejos de sentirse dueños de la tierra, debido a que se conciben como parte de ella, expresando el amor y la ternura que sienten los hijos agradecidos, que también se levantan cuando su madre es agraviada.

Desde la otra vereda, para la poesía mapuche que emerge desde el contexto urbano, el arraigo tendrá ribetes que reflejan el trauma de haber nacido y crecido en un entorno lejano a su territorio ancestral, pero que resiste frente al olvido, a la humillación y la negación de su cultura. Es de esperar que esta sensibilidad y resistencia desde cualquier espacio, ya sea urbano o rural, persista y contribuya en la lucha por recuperar

los territorios usurpados históricamente, así como toda otra lucha reivindicatoria propia de su cosmovisión.

En cierta manera la poesía como toda manifestación de arte, es una forma de resistencia y recuperación a través de la palabra, de la voz de los que no tienen voz. Ya sea para denunciar los desastres ecológicos hacia la madre tierra, para defender sus territorios de los intereses económicos, para dar cuenta de la hostilidad del que son víctima en las grandes ciudades o para mostrarnos que, si bien fueron negados de la historia oficial, tienen una cultura, una lengua y una cosmovisión que forma parte de un legado que no en vano ha resistido por más de quinientos años.

En términos generales, si bien la poesía contribuye a una toma de conciencia respecto al daño ecológico, esto no debería estar restringido solo al pueblo mapuche, sino que atañe a toda la humanidad. Debería existir una toma de conciencia ecológica que no se produzca desde el utilitarismo, desde el narcisismo o de la materialidad, sino desde la alteridad y corresponsabilidad con todos los seres que habitan el ecosistema.

En consonancia con lo anterior, podemos afirmar que los caminos para generar una ética ambiental se bifurcan, ya sea por los intereses económicos, por la indiferencia de los organismos gubernamentales, o por la falta de interés o de conciencia en las personas. No obstante, cada despertar es una nueva oportunidad que nos da la vida para renacer, y es a partir del cultivo de la espiritualidad de cada persona, y luego en colectivo, en donde podemos transformar nuestra conciencia ecológica. Tal como lo expresa Gabriela Mistral en su prosa poética *El placer de servir* [manuscrito], cuando señala que: “Donde haya un árbol que plantar, plántalo tú; donde haya un esfuerzo que todos esquiven hazlo tú. Sé el que aparta la piedra del camino”. (Mistral, s.f.)

Es Indudable que como sociedad debemos esforzarnos por renunciar a la visión antropocéntrica, a esa falsa supremacía del ser humano por sobre otras especies; volcarnos a la vida sencilla y austera, reducir, reciclar y reutilizar; generar una conciencia verde, una ética, una justicia y filosofía ambiental. Es menester examinar, y asimilar imperiosamente, el conocimiento y sabiduría del pueblo mapuche en su relación amorosa y respetuosa con la naturaleza. Romper con el paradigma de “nosotros los *wingkas*” en cuanto al sistema capitalista que nos convierte en seres alienados y en diestros consumidores.

Deberíamos aproximarnos a una visión de mundo ecologizada, en donde la naturaleza, los animales, las plantas y los organismos vivos sean vistos como uno más dentro de una sociabilidad ampliada. Es necesario insistir en el *Nütram*, en la conversación, en el diálogo global entre pueblos indígenas y mestizos. Debemos recuperar el amor, la empatía por la naturaleza que se fue perdiendo con la vida urbana, para generar una conciencia verde.

Es necesario escuchar a los mapuches y no tomar de la Tierra más de lo que ésta pueda darnos. Debemos denunciar y abandonar la visión imperante de mundo que se generó a partir de la cultura judeocristiana occidental que propicia una visión colonialista, patriarcal, discriminatoria, racista y con una fuerte insensibilidad ecológica, que se sustenta de los presuntos relatos acerca de “progreso, desarrollo y el cientifismo”.

En el transcurso de esta investigación pudimos advertir que las comunidades indígenas y en particular la mapuche ha sido permeada por la modernidad, la globalización, poniendo fin en algunos casos al aislamiento comunicacional y físico, generando migraciones constantes entre el campo y ciudad. Logramos apreciar que nos

encontramos en presencia de un discurso identitario con un profundo arraigo en la tradición, en la sabiduría ancestral; pero que además brota de ella y dialoga con la compleja modernidad actual.

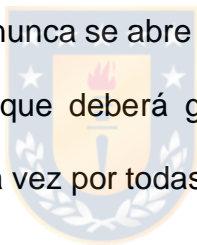
A nuestro criterio, una de las mayores ventajas del discurso indígena está dado por su encuentro con el discurso ecológico occidental; ello mirado desde nuestra perspectiva de la ecocrítica, tema fundamental de esta tesis. Conviene destacar que la visión mapuche sobre la naturaleza está ligada a la espiritualidad, a las *hierofanías*, en un sentido místico y atávico. En tanto, el discurso indígena resignifica el discurso ambiental occidental. El afortunado encuentro entre el discurso indigenista y el ecológico del mundo moderno ha generado un puente, una alianza con capacidad política que articula al mapuche y al *wingka* por una causa común.

Finalmente, convendría señalar que hace falta una restauración ecológica, pero también del alma de los chilenos/as-mestizos que llevamos el colonialismo interno arraigado a nuestras costumbres, estableciendo estereotipos infundados, forjados en mitos y ficciones en torno a los mapuches y su conflicto de larga data.

Desde luego que la poesía mapuche emerge y se canta desde diversos contextos. Las motivaciones son múltiples, pero se percibe el anhelo por aquello que se ha perdido; en este caso el territorio ancestral, el paisaje, la naturaleza que posee un valor enorme. Podemos reflexionar que nuestra cultura, la cultura que no es mapuche, presenta un distanciamiento con la naturaleza, un vacío de sensibilidad. Carecemos también de responsabilidad y somos indolentes frente a situaciones graves como las ocurridas en las *zonas de sacrificio*.

Debemos reiterar que no debemos ver el *conflicto o cuestión mapuche* como algo alejado, fronterizo, sino que debemos forjar una visión intercultural y estar abiertos y conscientes a que la lucha socio-ambiental, por la defensa de las aguas, de los bosques y de la tierra, también nos atañe. Hace falta más gente de la tierra, gente rebelde que siga luchando por sus ideales. Que se propaguen más “Che” en los territorios que apoyan y defienden a los pueblos originarios en su reconocimiento y autodeterminación. Que no se pierda el *Nüttram*, tan necesario para llegar a acuerdos.

La historia se explica por sí misma, los derrotados son los que dejan de luchar, son los que dejan de soñar; por el contrario, si de algo ha dado prueba el pueblo mapuche es de su longevidad. A través de su palabra que se ha convertido en poesía, sigue en la lucha, en la denuncia. Hoy más que nunca se abre caminos, estamos *ad portas* este año 2020 de un proceso constituyente que deberá garantizar los derechos colectivos al territorio, a la lengua y cultura de una vez por todas de los pueblos originarios.



REFERENCIAS BIBLIGRÁFICAS

Aillapán, L. (2003). *Uñümche = Hombre pájaro*. 1ª ed. Santiago, Chile: Pehuén.

Aillapán, L. (2007). *Wera aliwen mawida mew: Árboles nativos universo montañoso*. 1ª ed. Santiago, Chile: Durandal Publicaciones.

Amulén. (2019). *Sequía: la brecha más profunda*. Recuperado de:

<http://www.fundacionamulen.cl/wp-content/uploads/2020/07/Informe-Sequ%C3%ADa2019-.pdf>.

Aniñir, D. (2009). *Mapurbe: venganza a raíz*, 1ª ed. Santiago, Chile: Pehuén.

Antileo, E. (2012). *Nuevas formas de colonialismo: diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad* (Tesis de magister). Universidad de Chile, Santiago.

Araya, J. (2016). "Aproximaciones al estudio ecocrítico de la literatura chilena". *Logos* (La Serena), 26(2), 278-285. Recuperado de

https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-32622016000200011.

Bengoa J. (2000a). *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica. Recuperado

de:https://trabajosocialucen.files.wordpress.com/2012/04/la-emergencia-indigena-en-america-latina_-jose-bengoa.pdf.

Bengoa, J, (2020, septiembre 22). *Ciclo de conversaciones Vinculación UdeC:*

Participación y Ciudadanía. [Vídeo]. Recuperado

de:<https://www.facebook.com/watch/live/?v=322112732216496&ref=search>.

Bengoa, J. (2000b). *Historia del pueblo mapuche Siglo XIX y XX*. Santiago, Chile. Lom.

Bertin, X y Basadre, P. (7 de mayo de 2018). En la RM vive casi el doble de mapuches que en La Araucanía. *Diario La Tercera*. Santiago, Chile. Recuperado de: <https://www.latercera.com/nacional/noticia/la-rm-vive-casi-doble-mapuches-la-araucania/156628/>.

Biblioteca Nacional De Chile. (s.f.). *El movimiento mapuche y el Estado en el siglo XX. Memoria Chilena*. Disponible en <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-602.html>.

Binns, N. (2010). “*Ecocrítica en España e Hispanoamérica*”. *Ecozon @: European Journal of Literature, Culture and Environment*, 1(1). Recuperado de: <http://ecozona.eu/article/view/331>

Binns, Niall. (2004) *¿Callejón sin salida?: la crisis ecológica en la poesía hispanoamericana*. 1ª ed. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Boff, L. (2001). *Ética planetaria desde el Gran Sur*. Madrid: Trotta.

Burgos, E. (1985). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo XXI Editores.

Carrasco, I. (2019). *Poesía mapuche. Mundos superpuestos*. Valdivia, Chile: Ediciones Universidad Austral de Chile.

Catrileo, M. (2017). *Diccionario etnográfico de la lengua mapuche*. Valdivia, Chile: Ediciones Universidad Austral de Chile.

Chevalier, J. (2003). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.

Chihuailaf, E. (2015). *Recado confidencial a los chilenos*. (2ª ed.). Santiago, Chile: Lom Ediciones.

- Conaf. Ministerio de Agricultura, Gobierno de Chile. (2018). *Plantaciones forestales* Recuperado de: <http://www.conaf.cl/nuestros-bosques/plantaciones-forestales/>.
- Coña, P. / Moesbach, E. W. (1930). *Vida y costumbre de los indígenas araucanos en la mitad del siglo XIX*. Disponible en <http://www.memoriachilena.gob>.
- Curivil, R. (2008). "Cultura mapuche: un antiguo ideal de persona para una nueva historia", *Revista CUHSO · Cultura - Hombre – Sociedad*. Recuperado de: <https://cuhs0.uct.cl/index.php/cuhs0/article/view/278>.
- Curivil. R. (2007). *La fuerza de la religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados*. 1ª ed. Santiago: Ediciones UCSH.
- Edwards C. (2015, julio 8). Río Mapocho "agua que se pierde en la tierra". *El Mercurio*. Recuperado de: <https://www.plataformaurbana.cl/archive/2015/07/08/rio-mapocho-agua-que-se-pierde-en-la-tierra/>.
- Eliade, M. (1972). *Tratado de historia de las religiones*. México: Ediciones Era.
- Figueroa D, & Figueroa, N. (2018). *Lecturas decoloniales de la poesía mapuche de María Teresa Panchillo, Chile*. *Izquierdas*, (40), 120-138. Recuperado de: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-504920180003001>
- Flores, E. (2014). El altar más alto. Conversación con Lorenzo Aillapán. *Revista de literaturas populares* xiv-1. Recuperado de: <http://www.rlp.culturaspopulares.org/textos/26/13.flores.pdf>
- Flys C., Marrero J. y Barella J. (2010). *Ecocríticas. Literaturas y medio ambiente*. Madrid: Iberoamericana, Vervuert.

Forjado, M. (22 de febrero de 2016). David Aníñir, el Rimbaud mapuche: “No creo que el etiquetarte alguna clasificación étnica le suba el pelo a la creación literaria”. *El Mostrador*. Recuperado de: <https://www.elmostrador.cl/cultura/2016/02/22/david-aninir-el-rimbaud-mapuche-no-creo-que-el-etiquetarte-alguna-clasificacion-etnica-le-suba-el-pelo-a-la-creacion-literaria/>

Galeano, E. (2013). *Úselo y tírelo. El mundo visto desde una Ecología Latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: Planeta.

Galindo, O. y Miralles, D. (1993). *Poetas actuales del sur de Chile. Antología-Crítica*. [Valdivia]: Paginadura Ediciones.

García, J. (2017). Ecocrítica, ecologismo y educación literaria: una relación problemática. *Revista Interuniversitaria de Formación Del profesorado*, 31 (3). pp 79-90. Recuperado de: <https://doaj-org.recursosbiblioteca.unab.cl/article/6acf3e6a24fc4905a79eaaa80e5c500>

Grebe, M. (1996). *Culturas indígenas de Chile: un estudio preliminar*. Santiago, Chile: Pehuén.

Grebe, M. (2005) Los espíritus de la naturaleza en la religiosidad mapuche. Recuperado de: <https://www.archivomariaestergrebe.cl/publicaciones/articulos/2005-los-espíritus-de-la-naturaleza-en-la-religiosidad-mapuche.pdf>.

Guzmán, G. (2017). *Lorenzo Aillapán Cayuleo, Üñümche: hombre pájaro. Vida y poesía de un mapuche: kiñe mapuche wentxu ñi mogen ka ñi ülka*. [Chile]: Editora Maval.

Hernández, R., Fernández, C., & Batista, P. (2014). *Metodología de la investigación*. (6ª

ed.). México: McGraw Hill.

Huaiquinao, J. (2016). *Tayin Mapuche Kimün. Epistemología mapuche- Sabiduría y conocimientos*. Santiago, Chile: Universidad de Chile. Recuperado de:
http://www.uchileindigena.cl/wp-content/uploads/2016/10/Tayin%CC%83-Mapuche-kimun_29092016-1.pdf.

Huenún, J. (2003). *Epu mari ülkatufe ta fachantü 20 poetas mapuches contemporáneos*. 1ª ed. Santiago, Chile: LOM ediciones.

Huenún, J. (2007). *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea = Pelótuñma ngütrámtunzüngu :fachántü ta mapuche ñi ülkatumeken*. Málaga: Servicio de Publicaciones Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga. P.227.

Imilan, W. y Álvarez, V. (2008). El pan mapuche: Un acercamiento a la migración mapuche en la ciudad de Santiago. *Revista austral de ciencias sociales* [online]. (14) Recuperado de:
<http://mingaonline.uach.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-17952008000100002&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0718-1795.

Lara, M. y Saavedra, N. (2013). *Kimün: aprendiendo mapudungun a través de poesías y relatos*. Santiago, Chile: Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e indígenas. Pontificia Universidad Católica de Chile. Recuperado de:
<http://www.ciir.cl/ciir.cl/wp-content/uploads/2015/08/140328-Libro-Ense%C3%B1anza-Lengua-Mapuche.pdf>

Lara, M. (2020, agosto 19). María Isabel Lara Millapán, poetisa y académica: “Nuestro

rol es ser weichafe de la justicia”. *The Clinic*. [Vídeo]. Recuperado de:
<https://www.theclinic.cl/2020/08/19/maria-isabel-lara-millapan-poetisa-y-academica-nuestro-rol-es-ser-weichafe-de-la-justicia/>

Ley N° 20.283. (11 e3 julio e3 2008). República de Chile. *Ley sobre Recuperación del Bosque Nativo y Fomento Forestal*. Recuperado de:
<http://www.oas.org/dsd/EnvironmentLaw/Serviciosambientales/Chile/Leysobrerrecuperaciondelbosquenativo.pdf>.

Lienlaf, L. (2003). *Pewma dungu. Palabras soñadas*. 1ª ed. Santiago, Chile: LOM ediciones. Lienlaf, L. (2008). *Se ha despertado el ave de mi corazón*. (3ª ed.). Santiago, Chile: Universitaria.

Lienlaf, L. (2008). *Se ha despertado el ave de mi corazón*. (3ª ed.). Santiago, Chile: Universitaria

Lienlaf, L. (2018). *La luz cae vertical. Antología bilingüe*. 1ª ed. Santiago, Chile: Penguin Random House.

Llamazares A. y Martínez C. (Eds.). (2004). *El lenguaje de los dioses: Arte, chamanismo, y cosmovisión en Sudamérica*. Buenos Aires. Editorial Biblios. Recuperado de:
<http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/visor/BND:79859>.

Loncon, E. (Noviembre, 11, 2020). *Hay que asumir que los mapuche igual estamos patriarcalizados* [Entrevista]. Ciper Académico: Recuperado de:
<https://www.ciperchile.cl/2020/11/30/hay-que-asumir-que-los-mapuche-igual-estamospatriarcalizados/?fbclid=IwAR0zXKdczBNvxAWp17rv6iblzoZTTn7dWRpjkuux3iQZ4a1TRhO-eP2mwbQ>

- Lovelock, J. (2008). *La venganza de la Tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la Humanidad*. Barcelona: Planeta.
- Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J. y Levil. R. (2006). ¡... *Escucha, winka...!* Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. 1ª ed. Santiago, Chile: Lom.
- Marrero J. (2010). *Ecocrítica e hispanismo*. Madrid: Iberoamericana, Vervuert.
- Mistral, G. (s/a). El placer de servir [manuscrito]. Archivo del Escritor. Biblioteca Nacional Digital de Chile. Recuperado de: <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/623/w3-article-139303.html>.
- Moraga, F. y Mora, M. (2010). *Kumedungun / Kumewirin: Antología poética de mujeres mapuches (siglos XX - XXI)*. 1ª ed. Santiago, Chile: Lom Ediciones.
- Neruda, P. *Antología general*. (2018). Real Academia Española, Alfaguara.
- Neruda. P. (1998). *Todos los cantos Ti kom V*. (2ª ed.). Santiago, Chile: Pehuén.
- Ñanculef, J. (2016). *Tayiñ Mapuche Kimün Epistemología Mapuche - Sabiduría y conocimientos*. Santiago, Chile: Universidad De Chile. Recuperado de: http://www.uchileindigena.cl/wp-content/uploads/2016/10/Tayin%CC%83-Mapuche-kimun_29092016-1.pdf
- Olivares, E. (2004). *Pablo Neruda: Los caminos de América, tras las huellas del poeta itinerante III*. Santiago, Chile: LOM. Recuperado de: <https://books.google.cl>
- Ostria, M. (2010). Notas sobre ecocrítica y poesía chilena. Concepción, Chile: *Atenea*, (502), 181-191. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622010000200010>.

Panchillo, M.T. (2014, enero 11). *Conversación con María Teresa Panchillo*

(Fragmento) [Vídeo]. Recuperado de:

https://www.youtube.com/watch?v=JT06m9Ad_L0

Parra, N. (1983). "Ecopoemas". *Poesía política*. Santiago, Chile: Bruguera. Recuperado

de: <https://www.nicanorparra.uchile.cl/antologia/ecopoemas/ecopoemas.html>.

