

**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS**

COSTUMBRE Y TRADICIÓN EN LA EXPERIENCIA DEL ETNONACIONALISMO MAPUCHE. (1958-2003)

€

Tesis para optar al grado de Magister en Historia de Chile

Tesista : Jorge Hermosilla Lagos
Profesor Patrocinante : Profesor José Luis Martínez Cereceda

Santiago diciembre de 2007

**A la memoria del joven Alex Lemún
victimado en el año 2002
por la violencia de Estado**

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis, es producto de un esfuerzo académico, que pudo llegar a buen puerto gracias a la enseñanza de mis maestros que me guiaron por la senda de los estudios históricos, en la que los consejos en la persistencia de mejorar planteamientos y abrirme a miradas más amplias y críticas en la construcción del conocimiento histórico, ayudaron amigablemente a elegir la investigación que desarrollé en estos años. En esa memoria van los agradecimientos para Gabriel Salazar Vergara, que desde el seminario de Teoría de la Historia en el primer semestre de 1999, me mostró el camino de la importante y necesaria reflexión de la Teoría de la Historia, así como también en las clases del seminario sobre Oralidad y Movimientos Sociales aprendí una vez más, que la Historia requiere redoblar los esfuerzos por construirse en los intrincados procesos sociales en el tiempo en que se desenvuelve.

Debo también mi especial agradecimiento a don José Luis Martínez Cereceda, que me abrió un espacio académico en la Universidad de Chile, a su colaboración, sus consejos, alcances y recomendaciones, en cada uno de los pasos de este trabajo de tesis. Sin su apoyo crítico y constructivo, difícilmente hubiese podido concluir mi investigación.

Debo mis agradecimientos también a amigos e intelectuales mapuche que, a través de su solidaridad, me abrieron un espacio en el mundo mapuche en el calor de sus hogares y me han extendido una mano amiga en estos años de vida, pues fue gracias a José Millalén Paillal, oriundo de Mañiuko, que a inicios de los años noventa me mostró en La Araucanía el histórico Well Mapu, que pude aproximarme a las complejidades de la sociedad mapuche, su existencia y persistencia en el tiempo para construir los derechos propios de un pueblo con historia antigua, pues el nieto de weüpile, hijo de machi, lleva en su memoria histórica toda la contingencia de coexistir y ser mapuche en una sociedad que generalmente sólo se mira a si misma como chilena, siendo que no lo es.

Agradezco también el apoyo y amistad y cariño que siempre he tenido de la familia Levil Chicahual de Temuko, gracias a Don Pascual Levil, a la señora Felisinda Chicahual y a sus hijos, a los hermanos Ximena Levil Chicahual, Gloria Levil Chicahual y Rodrigo Levil Chicahual.

Agradezco también el apoyo y amistad de Pablo Marimán Quemenedo, quien me ha acogido solidariamente en su hogar y me ha extendido su mano en momentos difíciles y me abrió la puerta, a los amigos pewenche de Pedregoso en la comuna de Lonkimay. Gracias a su confianza pude compartir y vivir diariamente con el mundo mapuche durante dos años, experiencia imborrable en la retina de la memoria de calle Carrera N°165 -CEDEM Liwen- en Temuko. Pues en ese espacio acopí amistades y experiencias invaluable como persona y como estudioso de la historia, pues en ese lugar tuve la solidaridad de distintas personas venidas del amplio territorio mapuche.

Hoy va mi sincero agradecimiento para amigos como; Eduardo Rapimán Marín, Jaime Luis Huenún Villa, a la señora Corina Marihuán y a su esposo Olegario Marihuán González, lúcido dirigente pewenche fallecido repentinamente, quien en los años noventa, después de años de diáspora y pobreza de mapuche urbano en Santiago, volvió a Lonkimay y construyó una destacada dirigencia en el mundo pewenche. Hoy su memoria nos recuerda la importancia de redoblar los esfuerzos en el día a día.

Doy gracias al mismo espacio en que conocí a un gran amigo Víctor Cifuentes Palacios, artista mapuche, oriundo de la comunidad Santos Kurinao de Kintriple. Él, desinteresada y pacientemente, me ha introducido a los estudios del mapudüngún, la lengua de los mapuche y ha abierto su hogar junto a su familia a mi y a mi madre.

Esta tesis ha sido también producto de la colaboración y cariño desinteresados y siempre pacientes de Valeria Mansilla Guzmán, quien desde sus sabios consejos hizo que retomara el camino de la investigación. Sin eso, el devenir de la escritura no hubiese prosperado. Para ella, siempre guardaré un afecto especial.

Sin embargo, todos los agradecimientos que hago sinceramente, son posibles por el sentido de la responsabilidad y empeño en el trabajo, que me enseñaron Ismael Hermosilla mi padre y Ana Lagos mi madre, que desde su calor humano de padre y

madre siempre me han mostrado la senda de la honestidad, el respeto y el valor para con las personas y a no discriminar a los seres humanos, por su condición social, de raza o creencias.

Jorge Hermosilla Lagos

Peñaflor, Octubre del 2007.

AGRADECIMIENTOS	I
COSTUMBRE Y TRADICIÓN EN LA EXPERIENCIA DE ETNO-NACIONALISMO MAPUCHE 1958-2003.	
I. Antecedentes Históricos	10
II. ALGUNOS ASPECTOS HISTORIOGRÁFICOS DEL NACIONALISMO MAPUCHE	34
LAS COSTUMBRES Y TRADICIONES EN EL MUNDO MAPUCHE	46
Hipótesis General	52
Hipótesis Específica	52
Metodología	53
EL PROCESO DE LA ORALIDAD A LA ESCRITURA EN LA POESÍA MAPUCHE	54
LA EXPERIENCIA POÉTICA DE REGISTRO ESCRITO EN LOS AÑOS '60	62
“Dimüñ Mamell”	57
“El Arado de Palo”	57
“El Canelo y el Álamo”	59
“Mi Poesía”	63

“Araucanía”	65
TRADICIÓN ORAL Y LA PRODUCCIÓN POÉTICA MAPUCHE	84
POETAS MAPUCHE Y POESÍA	93
“Pewma”	99
“Sueños”	99
“Pu kanzu pewkayall pigün”	101
“Mapurbe”	102
EL TRADUCTOR Y SU ESCRITURA	112
DISCUSIÓN FINAL	110
INDICE TEMÁTICO	115
INDICE DE AUTORES	120
FUENTES ORALES	122
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA	123

“COSTUMBRE Y TRADICIÓN EN LA EXPERIENCIA DE ETNO- NACIONALISMO MAPUCHE (1958-2003)”

I. Antecedentes Históricos

En el último tiempo se ha venido dando en la escena pública una nueva forma de discurso reivindicativo mapuche que se reconoce como nacionalista, y que

algunos autores han identificado como parte de un fenómeno étnico-nacional¹. De esta manera, pretendemos abordar el fenómeno de las tradiciones y costumbres en el etnonacionalismo mapuche entre 1958 y 2003. A fin de construir un estudio del etnonacionalismo mapuche de la perspectiva de las <<costumbres>> y <<tradiciones>>, porque creemos que en ellas se manifiesta parte importante del devenir cultural, y la relación existente entre memoria y representación de la cultura.

Los estudios que dan cuenta de la sociedad mapuche desde la disciplina histórica y las ciencias sociales, no han tocado el fenómeno etnonacional al menos en Chile como interés de estudio dentro de éstas disciplinas. Salvo algunas excepciones, como los trabajos de: Rolf Foerster, José Bengoa, Alejandro Saavedra y la reciente tesis de antropología de Javier Lavanchy². También se inscribe en este pequeño colorario el trabajo del antropólogo André Menard que en su ensayo de Manuel Aburto Panguilef (dirigente mapuche y parlamentario de la década del 30') impone una sugerente perspectiva del estudio del discurso del otrora dirigente de mapuche, que:

“Constituye una pieza clave, un núcleo en el que se articulan distintos planos del discurso (históricos culturales, místicos y políticos) en torno a un proyecto nacional utópico.”³

A partir de los gobiernos de la <<transición>> en Chile y con el cumplimiento de los 500 años del llamado descubrimiento, se abre un nuevo ciclo en la política de las relaciones Sociedad Mapuche–Estado chileno. De esta manera, este ciclo va a estar marcado por la reivindicación de derechos de propiedad de la tierra que indica la ley de merced de tierras del período 1883 – 1927, ley que en su

¹Proyecto de documentación Ñuke Mapu Foerster, Rolf y Lavanchy, Javier en “*La Problemática Mapuche*”: URL:http://www.soc.uu.se/mapuche_ p.3

² Lavanchy, javier *La Mass–Mediación Del Etnonacionalismo Mapuche, el caso de witrangé anay!* memoria para optar al título profesional de antropólogo social Santiago. 2002

³ Menard, André en : “*Manuel Aburto Panguilef de la República Indígena al sionismo mapuche*” mimeo.

momento consignó 500 mil hectáreas como propiedad legal de los mapuche de los 10 millones de hectáreas históricas⁴ post-ocupación, vía Títulos de Merced.

No obstante, hoy las reivindicaciones se extienden a los territorios ancestrales. En otras palabras la geografía antigua conservada en la memoria y transmitida a través de la oralidad por el pueblo mapuche se hace presente en el espacio público. Al respecto Rolf Foerster señala que: “*un nuevo elemento hace más complejo el cuadro, es el surgimiento de una demanda mapuche etno-nacional*”⁵.

Encontramos que la denominación <<conflicto mapuche>> en los sectores rurales se explica por un problema de legalidad de la propiedad de la tierra, donde los demandantes por daños a la propiedad y ocupación de predios dan cuenta de argumentos legales. Por una parte, las tierras están adquiridas bajo derecho (contrato de compra venta ante notario con la consiguiente inscripción en el conservador de bienes raíces), lo que se comprueba al revisar los títulos de propiedad, pero por otro lado, las reivindicaciones indígenas envuelven también una cuestión ambiental en el sentido que los predios de explotación forestal colindantes afectan la supervivencia del medio geográfico que ellos habitan, y por tanto, ponen en riesgo la supervivencia de las comunidades. De esta manera, la demanda de reconocimiento de derechos en los territorios indígenas que hacen las organizaciones mapuche emerge de una situación material real y existencial de las personas que habitan en el campo, por lo que debe comprenderse que no es solo un problema de tipo legal. Al respecto, no habría caminos divergentes en la existencia de la demanda política y la existencia de los mapuche urbanos como sostiene Alejandro Saavedra⁶, o en otras palabras, el registro de demandas por parte de las organizaciones mapuche no se inscribe en un campo solamente de reivindicaciones y derechos políticos que se aparten del contexto y situación de aquellos espacios en los que existen prácticas culturales ancestrales, desde un punto de vista legal y concreto.

⁴ Aylwin, José, en: “*Tierra y Territorio Mapuche: Un Análisis desde Una Perspectiva Histórico Jurídico*”, Proyecto Mapu territorialidad I.E.I de la UFRO p.4

⁵ Foerster, Rolf y Lavanchy, Javier en “*La problemática mapuche.*” *Op cit.* p.4

⁶ Ver Alejandro Saavedra Peláez: *Los Mapuche En La Sociedad Chilena Actual* LOM ediciones. Octubre del 2002, p 144

Lo que se está salvaguardando en definitiva es una matriz de existencia, independientemente que las personas pertenecientes a una etnia habiten en el campo o en la ciudad. La tierra y su estilo de vida representan la perdurabilidad de la cultura madre, el vínculo mítico que hay entre ellos y su religiosidad, en sentido Foerster, en consecuencia escribe:

“Así, esta situación es paradigmática por mostrar que el conflicto tiene una raíz histórica en la larga duración (se remonta al siglo pasado) y, sobre todo, porque la comunidad exige la devolución no sólo de las tierras comprendidas en los Títulos de Merced sino que también de las “tierras antiguas”, hoy en manos de grandes empresas forestales las cuales han modificado, como veremos, el ecosistema regional.”⁷

En el pasado la sociedad mapuche mantuvo una importante resistencia a la dominación, de hecho los sucesos de Curalaba se inscriben como una ruptura que marcó el ciclo de una nueva etapa histórica y el consiguiente inicio de la época colonial. Mientras que, con la ocupación de la Araucanía a fines del siglo XIX se va a imponer una relación de dominación en sus espacios territoriales, donde la cultura mapuche había sido hasta ese momento soberana. El resultado de ese acontecimiento le va a quitar a los mapuche una capacidad de negociación con el Estado chileno y se producirá el proceso de reducción de la sociedad mapuche, en este contexto quien resulta el principal responsable de la situación que se origina con estos acontecimientos y el reparto de las tierras mapuche es el Estado chileno⁸, derivando en fenómenos de largo alcance temporal, ejemplo de esto es el dramático proceso de reducción de la sociedad mapuche con el conjunto de elementos desfavorables inscritos en él; empobrecimiento de la tierra, intervención de empresas forestales con el posterior deterioro de las fuentes de recursos naturales, por mencionar algunos.

Más tarde, entrado el siglo XX en la década del '10 y el '20 se funda la primera organización mapuche que se llamó “Sociedad Caupolicán Defensora de la

⁷ Op. Cit. Foerster en: La Problemática Mapuche. p.9

⁸ Ver José Bengoa en: *Historia de un Conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*. Grupo Editorial Planeta, p.13

Araucanía”⁹, que en lo fundamental luchó por lograr una <<integración respetuosa>> con la sociedad chilena¹⁰. En los años ‘20 el primer diputado mapuche Francisco Melivilu hizo constantes denuncias de los malos tratos y asesinatos de indígenas, conducta que va a seguir hasta el año 1927, fecha en la que se produce el cierre del parlamento. Una actitud semejante la tuvo don Manuel Manquilef. No obstante, el Estado chileno y la clase política de la época no estuvieron dispuestos a escuchar a los representantes mapuches en las décadas posteriores.

Desde la orgánica del llamado Frente Único Araucano¹¹ van a existir nuevas declaraciones en el parlamento chileno por un representante mapuche, esta vez en <<defensa de la raza>>¹². Por eso años Venancio Coñuepán va a fundar la Corporación Araucana¹³, organización que tendrá un rol fundamental en las reivindicaciones políticas mapuche de la época. Una de sus estrategias será la oposición a la “división de las comunidades y expulsión de indígenas que vivían en las cercanías de los pueblos”. Además, la Corporación Araucana tuvo estrechas relaciones con el ibañismo, con el Partido Conservador y el Partido Nacional¹⁴. Mientras que, insistentemente Venancio Coñuepán será uno de los principales opositores a las leyes de división de la tierra¹⁵ en ese momento.

Cada vez más los dirigente indígenas de la primera mitad del siglo XX están observando paulatinamente la división de las comunidades en propiedad privada.

Desde la ocupación de La Araucanía, la tierra para los mapuche había sido la evidencia, y el “protagonista” en sus discursos públicos de demanda ante el Estado y la sociedad chilena. Luego, a partir desde la década del ‘50 y el ‘60, el reclamo y reivindicaciones sobre la tierra tendrá un escenario propicio para tales reivindicaciones.

⁹ “La Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, nace en 1910 en Temuco y es la primera sociedad (Mutual) indígena.” En Rolf Foerster: *Martín Painemal Huenchual, vida de un dirigente mapuche*. p.114

¹⁰ Ver José Bengoa en: *Historia de un conflicto*. Op. Cit. P.100

¹¹ “El Frente Único Araucano se formó en abril de 1938, es decir, algunos meses después del triunfo del Frente Popular.” En Rolf Foerster: *Martín Painemal Huenchual*. p.116

¹² Abelino Melivilu, en “*La Antorcha Democrática*” – artículo de prensa- “*Los Araucanos al municipio*”, 4 de marzo de 1944.

¹³ La Corporación Araucana: “surge en 1938 de la unión de la Sociedad Caupolicán, la Federación Araucana y la Unión Araucana... El predominio hegemónico en la organización lo tendrán los ex integrantes de la Sociedad Caupolicán como Venancio Coñuepán, José Cayupí y Esteban Romero.” En Rolf Foerster: *Martín Painemal Huenchual*. p.117

¹⁴ *Ibidem*, p.118

¹⁵ Ver José Bengoa en *Historia de un conflicto*... Op. Cit. p.114

Una vez que el proceso de invasión a la Araucanía dejó en estrecha posesión de tierra a los mapuches, estos a su vez se vieron transformados en trabajadores asalariados o semiasalariado¹⁶ ; la gran propiedad agrícola existente en la Araucanía congregaba a gran cantidad de mano de obra en los periodos de trabajar la tierra, y en la cosecha esto daba dos momentos de posibilidad de contar con algún trabajo y su pago en dinero en el año. Mientras que, en las grandes propiedades agrícolas fueron introduciéndose innovaciones tecnológicas, como el uso del tractor, la necesidad de mano de obra fue menor. En este sentido para los mapuche, la cuestión se ponía doblemente compleja, por una parte crecimiento de la población en un espacio exiguo de tierra, que a su vez estaba sobreexplotada proclive al agotamiento y por otro lado la pobreza acentuada, pues el grupo familiar compuesto por la familia extensiva como se ha clasificado al grupo familiar inmediato mapuche aumentaba y los ingresos se hacían exiguos.

Simultáneamente el contexto histórico de la década de los sesenta puso en la agenda de los gobiernos de la época a nivel continental y mundial el tema de la tierra como una cuestión de primer orden, pues se registraba un aumento en la población, el sistema de la producción agrícola seguía anclado en prácticas de tipo colonial, mientras la economía a nivel mundial vivía un crecimiento acelerado, en el que los países desarrollados consumían más materias primas y los países subdesarrollados persistían con las importaciones de bajo valor agregado. En caso de Chile, el modelo de desarrollo hacia adentro no había obtenido el despegue esperado de la economía, en tales circunstancias la sociedad chilena seguía atrapada en una estructura agraria de viejo orden que en el contexto mundial de la época dejaban en mayor desventaja la economía nacional.

Dentro de los análisis que se hicieron en la época, se estimaba que:

“... la desocupación prevalecía en los campos chilenos, estimándose que no tenían empleo productivo un tercio de la mano de obra campesina. Este millón y cuarto de la población campesina pobre, consumía muy pocos productos industriales. Sus dietas eran deficientes, sus

¹⁶ Bengoa, José. EN: *EL CAMPESINO CHILENO* Después de -la reforma Agraria. Ediciones SUR 1983. p.132

casas miserables y la mortalidad infantil de sólo el 18%; estudios especiales han demostrado que aproximadamente la mitad de los trabajadores agrícolas adultos y de los minifundistas de Chile central, no sabía leer y escribir...”¹⁷

En América Latina el contexto no era muy distinto, de hecho *todos los presidentes de los países latinoamericanos , a instancias de Estados Unidos , se reunieron en la ciudad de Punta del Este en Uruguay*, de ahí surgió la Alianza para el progreso, su mensaje fundamental estuvo centrado en que *-si no había reformas estructurales , que eran la Reforma Agraria y Reforma Fiscal, no habría apoyo de los organismo financieros controlados por los Estados Unidos a la mayor parte de los gobiernos-*¹⁸ , a esto se debe agregar que las expectativas creadas por la Revolución Cubana en 1959, abrieron una opción alternativa a los mecanismos estructurales clásicos de transformaciones que pudieran implementar los Estados en América Latina, cuestión que despertó más de una alerta en el Departamento de Estado Norteamericano, y en los gobiernos conservadores y liberales del continente. En tales circunstancias, si habían transformaciones éstas deberían venir desde los gobiernos vía Leyes de Reforma Agraria, es así que en 1965, el gobierno de La Democracia Cristiana anunciará como punto crucial de su agenda de gobierno una Ley de Reforma Agraria, que permitiera cambios palpables, sus objetivos estuvieron centrados en:

“1)conceder tierras a miles de campesinos; 2) aumentar la producción agrícola; 3) elevar los ingresos y nivel d vida de los campesinos; 4) obtener la participación activa del campesinado en la sociedad nacional. Apenas instalados en poder los democratacristianos, un comité técnico encabezado por el ministro de agricultura Hugo Trivelli, empezó a delinear una nueva legislación agraria.”¹⁹

¹⁷ Barraclough, Solon: En *Reforma Agraria: Historia y perspectiva*. CUADERNOS DE LA REALIDAD NACIONAL, marzo de 1971. p.52

¹⁸ Ponencia presentada por el señor Jacques Chonchol en noviembre del 2000, en la Facultad de Ciencias Veterinarias y Pecuarias de La Universidad de Chile. Citado por; Correa, Martín; Molina, Raúl; Yáñez, Nancy en. *LA REFORMA GRARIA Y LAS TIERRAS MAPUCHES Chile 1962-1975*. p.75

¹⁹ Op. Cit. Barraclough, Solon ... p.55

Las medidas implementadas por el gobierno de la Democracia Cristiana estuvieron encaminadas a provocar un ingreso a la modernidad del campesinado, hacerlos sujetos con capacidad de consumo y actores sociales activos de la sociedad nacional, a través de un aumento de la productividad del suelo. Estas medidas, son las que se implementarán a partir de la primera ley de Reforma Agraria N° 15.020, del 27 de noviembre de 1962, promulgada en el gobierno de Jorge Alessandri, legislación bajo la cual se creó la Corporación Nacional de Reforma Agraria CORA²⁰. Por la premura del tiempo político en que se desenvolvía la situación histórica de provocar medidas inmediatas y la homeopática gimnasia legislativa del congreso, es que el gobierno de Eduardo Frei Montalva comenzó a desarrollar un plan de reforma agraria con la Legislación promulgada en el gobierno anterior. No obstante, la ley no va a considerar como objetivo modificar la estructura agraria del país y tampoco resolver los conflictos y demandas de tierras mapuche, de hecho hasta ese momento se estima a toda la población rural y que trabaja la tierra, como campesinos independiente del origen étnico.

En lo substancial a través de la ley N°15.020 el gobierno de Eduardo Frei Montalva expropió en la Araucanía un total de 50 predios en las comunas de Curacautín, Carahue, Cunco, Freire, Lautaro, Nueva Imperial, Toltén y Vilcún²¹.

Mientras tanto, el movimiento social mapuche en el período 1964-1967 según las afirmaciones de Martín Correa y otros autores en su reciente estudio de La Reforma Agraria y Las Tierras Mapuche, no logró desarrollar un fuerte movimiento en el período para presionar por la expropiación de tierras²². De allí que los exiguos resultados obtenidos en materia de Reforma Agraria, se relacionan con la acción administrativa del Estado.

En concreto, cuando se habla de Reforma Agraria y tierras mapuche, en los años sesenta, hay dos momentos que se identifican: el del período de Reforma Agraria a través de la ley N°15.020, y el segundo período que se inaugura a partir de la promulgación de la Ley de Reforma Agraria N°16.640, del 28 de julio de 1967. Posteriormente la presión por la tierra en el período 1968-1970, va a incrementar las

²⁰ En: Correa, Martín, Molina, Raúl, Yáñez, Nancy LA REFORMA AGRARIA Y LAS TIERRAS MAPUCHE Chile 1962-1975. p.76

²¹ Op. Cit. p.97

²² Op. Cit. p.98

demandas por la tierra y a su vez los resultados para la economía nacional, van a ser satisfactorios por el aumento en la productividad. Sin embargo, hasta fines de los años '60 la demanda mapuche por la tierra sigue siendo para el Estado una demanda de campesinos pobres, como se lee a continuación:

“Se constata también que durante la administración del presidente Eduardo Frei Montalva no existe una política indígena que aborde la demanda y la reivindicación mapuche desde su especificidad, ya que, desde el informe CIDA de 1966, se considera a los mapuche como campesinos minifundistas, que si bien requieren un trato particular y preferente, éste se refiere a la asistencia técnica y productiva, no planteándose como política de Estado la ampliación de tierras comunitarias, cuestión que queda claramente expresado en el texto de la ley de Reforma Agraria N°16.640, que no considera causales de expropiación a favor de los mapuches. Sólo en 1969, con la emergencia del movimiento y las organizaciones mapuches, se comienza a discutir tímidamente la posibilidad de elaborar una nueva Ley Indígena, que reemplace la Ley 14.511 de 1961 y considere la demanda mapuche en su especificidad”²³.

A consecuencia de lo mencionado, y por la falta de expectativas que ofrecían los gobiernos, es que el movimiento mapuche en la época va a *desbordar* los procesos institucionales por la falta de garantías que éstos ofrecieron, desembocando esto último en la formación de organizaciones mapuches que se plantearon el objetivo claro y la acción de recuperación de la tierra²⁴.

Lo anterior va a desembocar en un panorama de ampliación de manifestaciones en el gobierno de Salvador Allende, produciéndose un cambio de la pasividad del movimiento mapuche a la acción directa, compelidos por la falta de soluciones reales a su demanda histórica de tierra.

²³ Op.Cit. p.133

²⁴ “A fines del gobierno de Eduardo Frei Montalva el movimiento mapuche de recuperación de tierras será liderado por la Confederación Nacional Campesina e Indígena de Ranquil, en la zona de Malleco, por el Movimiento Campesino Revolucionario (MCR), en cautín, y en especial en las comunas de Lautaro, Carahue y Loncoche y por la Unión Campesina Revolucionaria (UCR) en la zona de Puerto Saavedra. El MCR, en el año 1969 impulsó una estrategia de recuperación de tierras por medio de las “corridas de cerco” que consistía en reinstalar los cercos de las comunidades en los deslindes que correspondían al Título de Merced, y estaban siendo ocupados de hecho por los fundos colindantes “ Op. Cit p.134

Para el gobierno de la Unidad Popular los problemas de escasez de tierra de los mapuche no eran una cuestión más de tipo campesino, sino que se consideró la particularidad de la situación en que se encontraban la sociedad mapuches. En tales circunstancias, el gobierno implementó un plan especial en la zona de la Araucanía, a cargo del Ministro de Agricultura Jacques Chonchol, a causa del rol estratégico que tenía la región en la producción nacional de trigo y las desiguales condiciones en que se encontraba la población rural mapuche. En estas circunstancias, la Reforma Agraria se profundizaba en sectores sociales que antes no habían tenido mayor atención y abría esperanzas concretas a las anheladas demandas de tierra:

“Plan de emergencia concentra a Jefes de Servicio en Cautín: alrededor de 50 funcionarios estatales se establecen temporalmente en Cautín para desarrollar el Plan de Emergencia para la zona, encabezados por el Ministro de Agricultura y secundados por, entre otros, funcionarios de la Oficina de Planificación Agraria, CORA, INDAP, SAG, Instituto de Capacitación para la Reforma Agraria, Instituto de Investigaciones Agropecuarias, Corporación de Reforestación, y de los Ministros de Economía, Obras Públicas y Transporte, Hacienda, Tierras y Colonización, Educación, Vivienda y Urbanismo, Interior, Salud e instituciones como ODEPLAN y CORFO. El Plan de Emergencia para Cautín que se hará extensivo a las provincias vecinas, como Malleco y Valdivia, tiende a encontrar solución a los problemas de la zona e impulsar la Reforma Agraria”²⁵.

En concreto, el gobierno de la Unidad Popular puso todos los esfuerzos legales e institucionales para encauzar el proceso de Reforma Agraria dentro de los marcos legales por una parte y regular el movimiento social existente en la época dentro de la política institucional del proyecto de gobierno de la Unidad Popular. Un segundo elemento se debe a que los propietarios de predios se organizaron en “Comités de Retoma”, comenzando a actuar directamente vía violencia armada, contra los procesos de toma que se realizaban las comunidades mapuche. Estas acciones fueron una medida estratégica del sector patronal, al incluir elementos de

²⁵ El Mercurio de Santiago, 21 de enero de 1971. Op. Cit. Correa, Martín y otros. p.144

violencia armada, pues las recuperaciones de predio que hicieron las comunidades mapuche eran una reclamación que se hacía sobre los antiguos Títulos de Merced, otorgados en el denominado proceso de radicación indígena²⁶. Era la rearticulación de un conflicto político e histórico social en las antiguas tierras de La Frontera. Mientras los dueños de tierras disparaban, la derecha política hacía demandas en los tribunales. A pesar de eso, ya a comienzos de 1973 el gobierno de la Unidad Popular daba por cumplida la gran labor de Reforma Agraria en la Araucanía, quedando en carpeta algunas situaciones particulares.

Posteriormente con la llegada de la dictadura de Pinochet, se va imponer un marco de contrarreformas, violando todo estado de derecho existente, lo que significó para los mapuche una pérdida de tierras y de derechos recuperados.

En lo que respecta, a lo anterior, Jorge Calfucura agrega que se reducirán a 665 comunidades en la década del ochenta, fundamentalmente debido a la ley N° 2.568 del 22 de marzo de 1979²⁷. En consecuencia, está presente también en este proceso es la deslegitimación de la deliberación y determinación de la comunidad indígena; la intención, para José Aylwin, “*era acabar con el status especial de los indígenas y sus tierras*”²⁸. La situación resultante, fue el aumento del empobrecimiento del mundo rural y proliferación de los procesos migratorios a la zona central del país; estos dos fenómenos se suman al proceso de empobrecimiento de los mapuches causado por la <<reducción>>.

Por consiguiente, resulta particularmente importante para entender el por qué hoy en Chile la mayor cantidad de población mapuche se encuentra habitando la zona central del país.

Con el término de la dictadura de Pinochet, las principales demandas del movimiento indígena a comienzos de los noventa serán el derecho a la tierra. Para José Aylwin ese tipo de demanda se articuló en tres ejes centrales: 1) el

²⁶ Radicación Indígena: “El proceso vino a materializarse en la realidad sólo a contar de la dictación de la ley que creó la comisión Radicadora de Indígenas en 1883. Fue esta comisión, que a contar de 1896 tuvo su asiento en la ciudad de Temuco, la que entre 1884 y 1929 otorgó un total de 2.918 títulos de merced radicando a 82.629 personas en una superficie total de 510.386,67 hectáreas entre las provincias de Arauco por el norte y Osorno por el sur”, en: *tierra, territorio y desarrollo indígena*, Instituto de estudios Indígenas Universidad de La Frontera. Temuco-Chile. 1995. p.58

²⁷ Ver Jorge Calfucura In: “*El proceso legal de abolición de la propiedad colectiva: el caso mapuche*”, Documento de trabajo, departamento de Sociología, Universidad de Uppsala, p.5

²⁸ Ver José Aylwin, In . “*Tierra y territorio mapuche*”.. op. Cit. P.4-5

reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, hasta entonces negada en el país; 2) La participación de sus representantes ante el Estado en la conducción de la política indígena y 3) el otorgamiento de tierras fiscales o de particulares adquiridas por el Estado, a objeto de poner fin al proceso de jibarización de sus comunidades²⁹. En estas circunstancias las comunidades participaron en la firma de un compromiso con el candidato presidencial de la Concertación³⁰. Así una vez más podemos comprobar que los mapuche no han estado alejados de la participación política o negados a una relación Estado chileno - pueblo mapuche; esta es una experiencia de larga data de los mapuches con el mundo *winka*³¹. Una experiencia como es la planteada por Leonardo León en los parlamentos celebrados entre la autoridad peninsular y los principales lonkos, demuestra que el parlamento era el <<consenso>> entre las distintas autoridades³². En cambio, con posterioridad a la ocupación la relación será de asimetría entre vencedores y vencidos.

Con la llegada de la democracia en Chile se evidenciará la implementación de grandes proyectos de inversión, públicos y privados³³. Un caso emblemático, al inicio de los gobiernos de la Concertación fue el conflicto de las comunidades mapuche-pewenche del valle de Quinquén³⁴, inaugurándose una nueva fase del conflicto. Según el profesor mapuche-williche Víctor Nagüil esta fase esta compuesta por tres elementos:

²⁹ Op. Cit., p.7

³⁰ Ver José Marimán In: *"Transición democrática en Chile" ¿Nuevo ciclo reivindicativo?* Cedem Liwen, Temuco, enero de 1994, p.1

³¹ La palabra *winka*, comúnmente ha sido usada para identificar al <<otro>> en un momento, fueron los españoles peninsulares, después los hispano criollos, luego los mestizos, posteriormente los colonos anglosajones, y últimamente los chilenos de todo tipo. Por éstos últimos años se ha utilizado el término "no mapuche" para referirse a los chilenos, esta es una creación de la intelectualidad mapuche. Y en la que, en la mayoría de los casos no dominan el mapudüngún, de cualquier manera para el mundo mapuche sigue existiendo el *winka*, que por lo común se identifica con los chilenos. El concepto tiene una connotación negativa.

³² "Los parlamentos en la época colonial que contaban con la participación de las más altas autoridades del reino y del mundo mapuche de la época, el parlamento se celebraba al *"final de una serie de reuniones en las cuales se iba elaborando el programa político que eventualmente era ratificado públicamente por las autoridades coloniales y los líderes araucanos."*

³² En Leonardo León Solís: *Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*, Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco 1990.

³³ Ver Víctor Nagüil In: *"Conflictos en el territorio mapuche", intereses, derechos y soluciones políticas en juego*. In Liwen, N°5, Temuco, Cedem Liwen, 1999, p.11

³⁴ Ver José Marimán In: *"Transición democrática en Chile"*, Op. Cit. P.9

“...el primero de ellos dice relación con el cuestionamiento a la <<legitimidad y legalidad>> del Estado³⁵ y la impugnación de los efectos económicos del modelo sobre el territorio mapuche. El segundo es el agotamiento del acuerdo de Nueva Imperial y la falta de voluntad política de las autoridades. Un tercer elemento es la ineficacia de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) y la ley indígena 19.253 y el cuarto punto, es la violación de un conjunto de derechos humanos, individuales y colectivos...”³⁶.

Por lo tanto, estos factores son constitutivos de un peligro exterior para aquellos sectores rurales del mundo mapuche y son elementos determinantes que en la historia han ido dando motivación para la toma de una conciencia etnonacional. Devenir que nos pone en el <<plano>> de la historia de la sociedad mapuche de características particulares que se acendrarón, para llegar a un discurso claramente nacionalista y autonomista a partir de los años ‘90.

Existe un contexto en el cual también las organizaciones mapuches tuvieron importantes cambios estratégicos, situación que se deriva de aquellas que cumplieron un rol central en la defensa de los derechos como pueblo mapuche Ad Mapu³⁷, los Centros Culturales Mapuche, en el período de la dictadura. Entrado en el periodo de transición política en Chile emergieron organizaciones de carácter territorial o conocidas también como identidades territoriales³⁸. Debido a, los distintos conflictos de tierra y plantaciones forestales, por obras viales y de industria energética. Ya a fines del siglo XX, en las regiones VIII, IX y X, la tierra era una demanda y una necesidad de los Mapuche, pero esta vez en la historia la

³⁵ Ver Raúl Molina y Martín Correa: *Territorio y Comunidades Pehuenches En El Alto Bio-Bio* CONADI, p.33

³⁶ Ver Víctor Nagüil In, “*Conflictos En el Territorio Mapuche*”...op. cit. P.12

³⁷ “La organización Ad Mapu nace en 1978 bajo el nombre Centros Culturales Mapuches de Chile, una serie de circunstancias generaron su nacimiento, siendo la más conocida, el anuncio de una nueva ley indígena atentatoria a los intereses de los mapuches (fue promulgada en 1979, D.L. 2568 y 2570).” En Rolf Foerster: *Martín Painemal Huenchual*. p.118

³⁸ Ver Víctor Nagüil In, “*Conflictos en el territorio mapuche*.” Op. Cit p.18-19. El concepto Identidades Territoriales, hace referencia a la formación de identidades locales del territorio mapuche en las VIII, IX y X regiones, que se han dado forma en el período de gobiernos de la concertación, ejemplo de esto son la Identidad Territorial Lafkenche, Las Identidades Territoriales en San Juan de La Costa, y las identidades Territoriales Pewenche, en la zona cordillerana de la VIII y IX región. Estas identidades agrupan a comunales perteneciente a un área territorial común, con una situación histórica, demandas y reivindicaciones comunes. A su debe ser comprendido que la los Mapuche planean una gran identidad territorial como Nación común el Wej Mapu, basados en una propuesta de territorio, orden jurídico, económico, de educación y económico (ver: *Propuestas de Organizaciones Territoriales Mapuche Al Estado de Chile*. Waj Mapu, Pewv 2006).

reivindicación de la <<territorialidad>> y derechos colectivos se convierten en aspiraciones étnicas nacionales.

Sin embargo, a diferencias de épocas anteriores, en la década de los '90 se hará una reivindicación de derechos políticos en conjunto con la emergencia de expresiones de instrumentos culturales propios de la etnia como la lengua, rituales religiosos, la revalorización de antiguas instituciones políticas, por ejemplo, el caso de los trawün.

Los fenómenos mencionados resultan de particular interés para esta investigación. Cuando las prácticas e instituciones son presentadas en la escena pública en forma de costumbres y tradiciones invariables en el tiempo, con una antigua existencia, en ese momento se comienza a dar forma a un discurso nacionalista.

Por otra parte, en el terreno de las reivindicaciones en el espacio público que se fueron abriendo los mapuche desde las primeras décadas del siglo XX estas se estructuraron en organizaciones de tipo gremial para reivindicar sus derechos. Según José Marimán, la historia del movimiento mapuche se perfila en diversas posiciones: *“hay organizaciones que han privilegiado la tesis asimilacionista, mientras otras la han suavizado en la búsqueda de una integración. Finalmente las hay culturalistas y también indianistas”*³⁹. Desde esta perspectiva, que compartimos en su mayor parte, el ciclo de reivindicaciones del movimiento mapuche va a llegar hasta el período de restablecimiento de la democracia en Chile época que, en palabras de José Marimán, las organizaciones mapuche:

“...se han caracterizado por su dependencia y subordinación política e ideológica con respecto a la sociedad dominante. Lo anterior se expresa en la delegación de la conducción de las luchas mapuche en los partidos políticos chilenos de derecha, centro e izquierda, en el entendido de que deben ser ellos los que busquen las soluciones a los problemas de la etnia”⁴⁰.

³⁹ Marimán, José, en: *movimiento mapuche, transición democrática en chile* (1989-1993): ¿nuevo ciclo reivindicativo mapuche? Tesis de pregrado, de profesor de Historia Geografía y Educación Cívica. Universidad de La Frontera. Diciembre 1993. p.8

⁴⁰ Op. Cit. pp.14

Los argumentos históricos de José Marimán son los que establecen a su vez el cierre de un gran ciclo reivindicatorio que caracterizó a las organizaciones mapuches a lo largo del siglo XX, en que *“al actuar así los mapuche no han tenido en consideración un elemento capital en la comprensión de la operatoria de dichas instituciones Estado – Nacionales, a saber, que junto con representar esperanzas de cambio social, son reproductoras de la cultura Estado-Nación”*⁴¹. No obstante, no deja de llamar la atención, que el mismo autor toma la idea de ciclo del proceso de reivindicaciones mapuche, dentro de procesos históricos que están marcados por los acontecimientos de la política nacional. José Marimán hace referencia al llamado “cautinazo”:

“El ciclo de movilización originado en la demanda de recuperación de tierras en los inicios de los ’70, llevó a los mapuche a apoderarse de 75 fundos para octubre de 1971 en Cautín –sobrepasando el marco de la “Reforma Agraria”-, elevando el nivel organizacional hacia fines de 1972. Toda esta movilización y todas estas organizaciones, fueron desarticuladas con el Golpe de Estado de septiembre de 1973.”⁴²

Finalmente José Marimán, nos advierte de un ciclo de movilización para el pueblo mapuche cuando el clima de convivencia está normado por el Estado de Derecho. Éste no termina tan bruscamente como el anterior. En consecuencia, las secuencias cíclicas observadas de la movilización mapuche, que no son mayormente desarrolladas en el trabajo de tesis de Marimán hasta iniciada la década del setenta, no difieren mucho del comportamiento general de los procesos históricos en que se encuentran envueltos los movimientos sociales en el Chile de la época. Esto se puede entender como producto de la dependencia ideológica en que se encontraba el movimiento mapuche en ese momento.

Posteriormente, unas décadas más nos encontraremos con una bifurcación mayor del movimiento mapuche, que adquiere una nueva identidad, iniciando una

⁴¹ Op. Cit. pp.14-15

⁴² Op. Cit. p.17

distancia relativa para ingresar en un proceso de reestructuración política mayor, proceso que en la actualidad es de un desarrollo continuo, definiendo su identidad política, estrategias y manifestaciones desde lo mapuche, con identidades territoriales y un discurso de autonomía como pueblo.

El punto de emergencia de este ciclo se inicia a mediados de la década del '80. En Chile se desenvuelve el proceso de organización política de oposición a la dictadura en su proyección de planificación política. Los primeros acercamientos fueron los principios de consenso mediante los cuales se originaron las primeras <<mesas de diálogo>>, entre el régimen militar y la llamada en su época oposición política democrática; en ese contexto se haría el Acuerdo Nacional Para La Transición a la Democracia de Agosto de 1985⁴³.

En ese acuerdo quedaron planteadas las bases centrales de la política en Chile para los primeros años de gobierno democrático. A su vez, en el Acuerdo en principio participaron los partidos que representaban al régimen militar (Partido Nacional fundamentalmente) y por otro lado, los partidos de la Alianza Democrática que estaría integrada por los futuros partidos de la Concertación de Partidos por la Democracia. En aquellas circunstancias, los partidos políticos de la oposición de izquierda agrupados en el MDP (Movimiento Democrático Popular) quedaron fuera de la firma del Acuerdo Nacional. Contextualizando esto con las organizaciones mapuches, toda posibilidad de negociación política se dio con los partidos políticos que darían forma a la Concertación de Partidos por la Democracia dentro del Estado de Derecho armado en la dictadura. De ahí que en 1990 un diagnóstico de las demandas específicas del Pueblo Mapuche en función de *“la recuperación de la vigencia de los Títulos de Merced y de Comisario de Realengo y la derogación del decreto ley 2568 y modificaciones posteriores”*⁴⁴ la Concertación de Partidos Políticos por la Democracia lo interpretó de la siguiente manera: *“Desarrollar y proponer al gobierno, una nueva legislación acorde con los principios y metas de*

⁴³ La Segunda, lunes 26 de agosto de 1985

⁴⁴ Aylwin, José y Bernier, Enrique: DEMANDAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE CHILE EN LA TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA , Documento de trabajo N°1 , del programa de Derechos Humanos y Pueblos Indígenas de la Comisión Chilena de Derechos Humanos, marzo 1990. p.12, citado por Marimán José. p.27

*la Corporación y los Pueblos Indígenas*⁴⁵. De esta manera, el emergente movimiento mapuche daba inicio a una nueva etapa en su trayectoria política, entre el Estado nacional v/s sociedad mapuche, la cual se marcaba por la confianza en los acuerdos con los partidos políticos que dirigirían el periodo político democrático.

Con el cambio político que se aproximaba, la totalidad de las organizaciones políticas⁴⁶ mapuche, hicieron sus planteamientos de demandas en cuanto a lo que ellos comprendían que debía lograrse en un contexto de democracia política. Si bien es cierto, cada una de las organizaciones o coordinadora de organizaciones hizo su planteamiento de demandas de los derechos que se debían obtener en la futura democracia, de forma general podemos reunir sus planteamientos en los siguientes puntos:

- a. Devolución de las tierras usurpadas, que están con títulos de merced reconocidas por el estado chileno.
- b. Derogación del D.L 2568 y 2750, decretados en Dictadura, con la idea de creación de una nueva Ley, que reconozca a los mapuche derechos como pueblo en su carácter constitucional.
- c. Políticas sociales, en lo referente a becas de estudio en los distintos niveles, salud, educación.
- d. Prohibición de explotación de recursos naturales, de fuentes del medio silvestre y de agua.
- e. Exención de pago de impuesto por posesión de tierra.

⁴⁵ Op. Cit. p.28

⁴⁶ Ver: El pueblo mapuche a los partidos políticos a la sociedad chilena y al futuro gobierno democrático para exigir la presente demanda, documento de las organizaciones Ad-mapu, Centro Cultural Mapuche y Lautaro Ñi Aillarehue de octubre de 1989, en Nütram edición especial, Santiago de Chile, 1989, pp.25-28; Propuesta de la Asociación Nacional Mapuche “Nehuen Mapu”, documento de la organización Nehuen Mapu s/f, en Nütram edición especial, Santiago de Chile. pp.29-46; Resoluciones y demandas de la tercera asamblea de “Choiñ Folil Che”, Temuco 8 y 9 junio de 1989, en Nütram añoV,Nº3, Santiago de Chile, 1989, pp.2930; Nuestra Organización Asociación Mapuche “Arauco” Región del Bio-Bio. p.7; Trepeñ, órgano oficial del Partido de La Tierra y La identidad PTI, septiembre de 1992; Propuesta de la Comisión 500 años de Resistencia, documento de la Organización Comisión Nacional 500 años de Resistencia Mapuche en Nütram edición especial, Santiago de Chile, 1989. pp.50-51

f. Indemnización por tierras usurpadas.

En general, se puede sostener que las apuestas que tenían las organizaciones mapuche con la futura democracia que se aproximaba a fines de la década de los '80, era de esperanzas con el nuevo gobierno, visión que se crea a partir de las firmas de acuerdos y declaraciones de los propios partidos por la democracia ⁴⁷, siendo uno de los temas más importantes en palabras de José Marimán : *la demanda por “reconocimiento constitucional” que impugnaba el carácter monoétnico que reconoce la constitución de 1980 a la población del país*⁴⁸.

De la misma manera y sintonía con el contexto de recuperación de la democracia, la Concertación de Partidos por la Democracia establecía un compromiso de “reparación” de la política gubernamental llevada hasta ese momento por el régimen militar. Esta nueva proyección de relaciones cívicas con el mundo mapuche, hablaba en el discurso de los partidos políticos de la futura concertación de gobierno, de dos puntos que han sido centrales: primero, *reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, en su categoría de pueblo y segundo el reestudio del proyecto de represas hidroeléctricas del alto Bío-Bío, con el objeto de asegurar que su ejecución no afectase negativamente a los mapuche pewenche que allí habitaban ni a su medio ambiente*⁴⁹.

En cambio, en el posterior desarrollo de las relaciones de la sociedad mapuche con el Estado chileno, las referidas promesas quedaron primero en el desamparo y segundo, en el desconocimiento de los mismos derechos que otorgara la nueva Ley Indígena 19.253 de 1993, que en sus artículos 12 y 13 señalan:

Artículo 12: Son tierras indígenas:
1º Aquellas que las personas o comunidades indígenas actualmente ocupan...”

Artículos 13: Las tierras a que se refiere el artículo anterior precedente, por exigirlo el interés nacional, gozarán de la protección de esta ley y no podrán ser

⁴⁷ Ver: La Concertación de los Partidos por la Democracia a los Pueblos Indígenas. p.15

⁴⁸ Op. Cit. Marimán, José p.37

⁴⁹ Propuesta de las fuerzas políticas democráticas, en las letras a) e i) de dicha propuesta, en Marimán, José. p.36

enajenadas, embargadas, gravadas, ni adquiridas por prescripción, salvo entre comunidades o personas indígenas de una misma etnia.”⁵⁰

En consecuencia, uno de los mayores conflictos vividos entre el pueblo mapuche-Estado chileno – empresa privada [ENDESA], se desarrolló en torno a la central hidroeléctrica Ralco, en donde se privilegió la enajenación de las tierras por decreto firmado por el presidente Eduardo Frei Ruiz-Tagle en la noche anterior a dejar su mandato. Dicha situación ha creado un ambiente de descontento. Al respecto, el historiador mapuche Víctor Toledo Llancaqueo precisa:

“Aunque los gobiernos de la transición aumentaron el gasto en políticas sociales -agregando nuevos programas, fondos de inversión social, programas de electrificación rural, vialidad, construcción de postas y escuelas, ajustes a la metodología de focalización de subsidios, incorporación de ONG y empresas consultoras en la ejecución de programas de desarrollo, etc.-, no modificaron en lo sustantivo la dinámica y la estructura neoliberal instalada. En este ámbito, los gobiernos de transición democrática fueron “más de lo mismo”. Las propuestas y expectativas de reformas a la política de desarrollo regional y local pronto se vieron frustradas. Las líneas gruesas del modelo (los regímenes de propiedad de los recursos, la liberalización de los mercados, la orientación primario exportadora, la focalización de subsidios) siguieron incólumes y más aún, fueron perfeccionadas en los gobiernos que se sucedieron tras el fin de la dictadura.”⁵¹

Aunque nuestro trabajo de investigación no intenta establecer con precisión y despliegue pormenorizado el detalle de la situación denominada “conflicto mapuche”, es importante destacar el hecho que en la región de la Araucanía, se ha privilegiado un modelo de desarrollo regional desde el Estado y la empresa privada,

⁵⁰ Ley N° 19.253D. Of.5-10-1993. Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas. pp.6-7

⁵¹ Toledo Llancaqueo, Víctor. En: PUEBLO MAPUCHE DERECHOS COLECTIVOS Y TERRITORIO: Desafíos para la sustentabilidad democrática. Edición: M. Paz Aedo Sara Larraín, primera Edición Mayo 2006. p.75

dejando marginada a la sociedad mapuche de la toma de decisiones en relación a su territorios ancestrales. En relación a esto el Instituto Indigenista Interamericano de la OEA declaraba:

“En 1995, la oficialista y moderada revista del Instituto Indigenista Interamericano de la OEA, en una editorial titulada “Liberalismo fundamentalista contra los indígenas”, resumía crudamente la situación de los pueblos indígenas y sus territorios en América Latina, señalando que la crisis económica de los años '80 y la recomposición del sistema político-económico a nivel mundial, han dado cabida a una corriente liberal “convertida rápidamente en casi una nueva religión del Estado”. Esta corriente aspira a reducir al Estado a su mínima expresión y a erradicar todo lo que considere un “obstáculo” al desarrollo capitalista, incluyendo la modernización e integración de las comunidades indígenas bajo los criterios del libre mercado. Por esta causa, dicha corriente no sólo vulnera los derechos de los indígenas, sino que está poniendo en riesgo su existencia como pueblos.”⁵²

La situación en que se desenvuelven las relaciones del pueblo mapuche con las instituciones gubernamentales y la empresa privada, no difiere mucho desde una panorámica general por lo acontecido, en lo que concierne a reservas naturales en el resto de Chile.

Los gobiernos de la Concertación en los años noventas tendieron a sostener políticas de planificación y diseño con la macroeconomía, lo que ha devenido en una situación resultante en los últimos 16 años de erosión entre el Estado nación chileno y el pueblo mapuche, como lo sostiene Víctor Toledo que entrega un perfil del estado de la cuestión para el territorio de Araucanía y las comunidades en ella existentes:

“a) Liquidación de la propiedad comunitaria y fragmentación de la tierra indígena en decenas de miles de diminutas hijuelas de propiedad individual. b)

⁵² Op. Cit.

Reactivación de las reclamaciones de tierras antiguas, usurpaciones originadas por la anexión “manu militari” del territorio mapuche y en procesos nacionales tales como la Reforma Agraria. c) Cambios en los regímenes de propiedad, concesión y acceso a los recursos naturales y patrimonio: aguas, subsuelo, tierras, bosques, riberas, biodiversidad, patrimonio material y conocimientos indígena. d) Disputa por el uso de los suelos regionales, relacionados no sólo con los deslindes y usurpaciones de tierras, sino con el destino de zonas completas, a raíz de la expansión de la industria forestal y las transformaciones territoriales- económicas-sociales asociadas. e) Distorsión del mercado de suelos, alteración de regímenes de cuencas, transformación total de ecosistemas...f) Desarrollo de proyectos de enclaves: industria turística exclusiva y de “turismo folklórico” o “típico”; zonas habilitadas para la instalación de una “segunda residencia de descanso” en la zona lacustre desde Pucón al Lago Ranco ; creación y expansión de parques privados”; etc. La cultura originaria pasa a ser un plus “místico” que se privatiza en el marco de estos proyectos. g) Mega-intervenciones de los espacios regionales por grandes obras de infraestructura y servicios... h) Irrupción de los grupos económicos y empresariado (sectores forestal, energía, minería, pesca, turismo), con sus propias lógicas y cartografías de poder ... i) Articulación global-nacional-local tanto de los procesos y actores de la transformación económico-territorial, como de los conflictos que se generan a partir de esta transformación, proceso propio de economías y sociedades en red. j) Cambios en el sistema urbano y el ordenamiento territorial: metropolización de capitales regionales... k) Impactos en los ecosistemas e irrupción de conflictos sociales asociados: cambios en el régimen de cuencas; aumentos en volumen de desechos urbanos; desecación de napas subterráneas; uso extensivo de plaguicidas; colapso y contaminación de suelos, etc.”⁵³

Los puntos señalados por el autor, son el resultado de situaciones que se han mantenido y en otro caso madurado. Visto así en el tiempo, resulta paradójico entender que los esfuerzos destacados de antropólogos, historiadores, geógrafos, abogados y politólogos que trabajaron en la “Comisión Verdad Histórica y Nuevo

⁵³ Op. Cit. Víctor Toledo. p.78

Trato”⁵⁴, en sus efecto prácticos, no hayan marcado transformaciones en las prácticas de desarrollo económico existentes hasta ahora en la VII, IX y X regiones, que son las que comprenden la existencia histórica de comunidades mapuche.

De tal manera, para nadie puede ser desconocido que desde el mundo de la etnohistoria e historia, en lo que concierne al trabajo de construcción histórica de la mencionada Comisión quienes trabajaron son los investigadores más serios en cuanto a la temática indígena. No obstante, en la proyección del terreno práctico, dicho esfuerzo no marcó una tendencia que cambiara el modelo de desarrollo regional y la economía y menos aún las relaciones de poder existentes en los territorios de hábitat histórico de población mapuche. En consecuencia, el fantasma portaleano de “el peso de la noche” dominó la praxis de los acuerdos políticos que regulan la política de planificación regional existente, desde inicios de los gobiernos de la Concertación.

Esta experiencia o el tratamiento que se dio en el periodo 1990 al 2003, es lo que Víctor Toledo ha denominado *la perpetuación de fronteras interiores* por parte del Estado chileno⁵⁵.

Lo anterior da cuenta de la relación de una situación que, a la luz de los acontecimientos descritos, hacen plantear la existencia de una situación y actitud neocoloniales en las postrimerías del siglo XX, con una cultura como la mapuche cuyas evidencias arqueológicas de 50 a 600 años a.C. permiten hablar de su existencia y de su calificación como una etnia, pero no así de pueblo para el derecho constitucional chileno. Paradójico acontecimiento a tres años del Bicentenario de la República de Chile.

El estado de la situación referida anteriormente difiere de la propuesta del primer gobierno de la Concertación, en la que se señalaba:

“Dicha propuesta ha sido elaborada recogiendo las justas demandas y aspiraciones formuladas en el último tiempo por las organizaciones indígenas de todo el país. En ellas se señalan en grandes rasgos, las políticas de mi gobierno que, con la participación activa y organizada de Uds.,

⁵⁴ “creada en gobierno de Ricardo Lagos, a través del Decreto Supremo N° 19 del 18 de enero del año 2001”

⁵⁵ Op.Cit. Víctor Toledo p.

piensa desarrollar hacia los pueblos indígenas. Entre las principales ideas que les proponemos, se encuentra el reconocimiento de los pueblos que ustedes integran, de sus culturas e identidades propias así como la protección de sus tierras y recursos naturales, a través del ordenamiento jurídico constitucional y legal. También proponemos una Corporación Nacional de Desarrollo Indígena que posibilite la resolución de problemas que les afectan y la creación de un Fondo Nacional de Etnodesarrollo, que permita el fomento de su agricultura, ganadería y artesanía.

Con esta propuesta que dirijo a todos los pueblos indígenas del país, el mapuche, el huilliche, el pehuenche, el rapa-nui y el Kawashkar o alacalufe, queremos poner término para siempre a las políticas que les han sido aplicadas por el régimen dictatorial, sin ningún respeto por sus culturas y tradiciones y que tanto sufrimiento han significado para ustedes.”⁵⁶

El realismo político chileno dio cabida hasta cierto nivel a las promesas previas de los acuerdos, mientras tanto, en los territorios colindantes a las comunidades mapuches, así como en los territorios en disputa el proyecto económico neoliberal siguió operando.

De lo anterior, se desprende que una de las situaciones más alarmantes ha sido el tema de las aguas, en donde *los principales impactos de la concentración y privatización del agua se vinculan al desarrollo de grandes proyectos hidroeléctricos, generando una fuerte oposición de las comunidades*⁵⁷. Consecuentemente con esto, hemos visto un deterioro en el espacio natural en aquellas zonas, producto de la intervención realizada por el sector privado.

La situación más preocupante se ha dado con las empresas forestales, por una parte, por la superficie territorial que éstas abarcan con sus emplazamientos y, en segundo lugar, por el impacto que ha generado en el medio, dando fruto a un conflicto entre los distintos actores. Los primeros, los mapuche, que hacen una defensa de los espacios territoriales fuente de su cultura e identidad; los segundos, los empresarios en defensa de sus inversiones económicas y por último, el Estado

⁵⁶ Convocatoria de Patricio Aylwin a Comunidades Indígenas, Santiago 12/oct/1989, en José Aylwin y Enrique Vencer J. (ed), Citado por Marimán, José. p.40

⁵⁷ Op. Cit. p.70

que proclama su soberanía a través del cumplimiento del Estado de Derecho con la consiguiente defensa de la propiedad privada.

De lo referido, es que ha emergido un ciclo de reivindicaciones del pueblo mapuche, que a fines de la década de los '90, ha significado el desarrollo de situaciones de gran convulsión, con intervención de comunidades con grandes operativos de carabineros y a su vez, las organizaciones mapuche han tenido que recurrir a coordinar sus organizaciones y recurrir a organizaciones internacionales de Derechos Humanos.

El año 1999 fue un momento de inflexión de aquel ciclo reivindicativo, siendo el origen la relación conflictiva tan marcada de los últimos años, que los mapuche consideran una apropiación de recursos naturales que les pertenecen y que perjudica su explotación para la existencia de su vida material y la permanencia de su cultura. En relación a esto, las empresas forestales y el gobierno mantuvieron la siguiente visión de la situación:

“La crisis en la relación entre empresas forestales y comunidades mapuches ha sido catalogada como extremadamente grave por parte de las empresas madereras y autoridades de gobierno, luego de la quema de tres camiones a la salida de un fundo de la Forestal Arauco (propiedad del Grupo Angelini) y de la toma del fundo El Rincón de propiedad de Forestal Mininco (filial del grupo CMPC), a fines de los años '90.”⁵⁸

Sumado a esto, está el hecho que los actuales territorios en conflicto fundamentalmente han ocasionado la pérdida de territorios que, en un momento habían sido asignados a la población mapuche por la ley de merced de tierras y aún más, en la estrechez actual el espacio natural de esas comunidades se ve perjudicado por la producción de plantaciones forestales. Es por eso, que en las tres regiones que comprenden el habitat histórico de los mapuche (VIII, IX y X regiones) un porcentaje importante de ellas está en una situación conflictiva con empresas forestales. En este entendido, Víctor Toledo consigna:

⁵⁸ Op. Cit. p.64

“El 70% de las entidades mapuches, desde Arauco hasta Chiloé, está bajo presión de las forestales. Los predios de estas empresas se sitúan en tierras que aún son reclamadas por las comunidades mapuches, atendiendo a diversas fuentes: por formar parte de sus antiguas jurisdicciones; por ser parte de sus Títulos de Merced; o por constituir terrenos recuperados durante la Reforma Agraria y perdidos con posterioridad a 1973.”⁵⁹

Este tipo de información hace percatarse al lector atento, del por qué a los pueblos originarios en nuestro país se les niega la categoría esencial de “Pueblo” y a sus espacios territoriales su categoría de “territorio indígena”, pues ello implica un corpus jurídico de reconocimiento de derechos como tales, que ponen en riesgo los intereses económicos de empresas colindantes a reducciones o derechamente a terrenos en disputa y, en una realidad jurídica de pueblo, el reconocer una soberanía territorial implica derechos con sobre un espacio territorial autónomo de esa soberanía.

De hecho todo el cuestionado funcionamiento de las empresas forestales y turísticas, actúa al margen de la rigurosidad de las leyes de medio ambiente en lo que a materia internacional se refiere.

En las circunstancias enunciadas, la concentración de las demandas reivindicativas de los actores sociales mapuche ha tendido a concentrarse en sus derechos como pueblo y nación mapuche, pues pese a todos los aportes materiales en proyectos de desarrollo o programas que han existido, generadas por las instituciones gubernamentales emergentes en la última década y sus declaraciones de buena voluntad, la deuda histórica para el pueblo mapuche permanece sin resolverse, ya que son los otros, los no mapuche, los que toman la última determinación sobre sus destinos estratégicos como pueblo, posibilidad emplazada en el territorio de una auténtica situación neocolonial.

Visto lo anterior, quizás podamos entender que para los mapuche, el *winka* sigue existiendo, en tiempo cotidiano, existencia cultural y realidad política, como un sujeto ajeno y de peligro para su cultura.

⁵⁹ Op. Cit. p.65

II. ALGUNOS ASPECTOS HISTORIOGRÁFICOS DEL NACIONALISMO MAPUCHE

Como fenómeno histórico el nacionalismo antecede a las naciones y no de manera contraria, de ahí que en la experiencia acontecida tengan que existir situaciones concretas y de largo alcance para su emergencia, reconocimiento y propagación en una sociedad que lo reivindica. Ahora bien, el carácter y surgimiento de la nación en la historia es un fenómeno moderno por esencia, que se encuentra en la intersección de la política, *la tecnología y la transformación social*⁶⁰.

Con relación a lo mencionado, algunos autores⁶¹ han destacado el rol de las lenguas nacionales en la promoción de un sentimiento nacional por parte de la comunidad de hablantes. Estas se habrían masificado con posterioridad a la invención de la imprenta y publicaciones de los alfabetos, en esos casos el objetivo habría sido de convertir a una lengua al rango de lengua nacional.

También dentro de la genealogía de los nacionalismos se destaca el aporte de John Stuart que en su tratado sobre gobierno representativo y democracia formula la ecuación “nación = pueblo”, y especialmente pueblo soberano, de ahí la conexión inmediata entre nación y territorio⁶².

⁶⁰ Ver Eric Hobsbawm en: *Naciones y Nacionalismo desde 1780*, Editorial Crítica 1991. p.17

⁶¹H. Kohn 1943. En esta misma línea deben entenderse los trabajos de: B. Anderson (1993) , W. Connor (1998), H.Hobsbawm (1991)

⁶² Ver Eric Hobsbawm en *Naciones y Nacionalismos desde 1780*. op. cit., p.19

En el discurso liberal europeo del siglo XIX, señala Hobsbawm⁶³, es donde surgen con mayor fuerza las afirmaciones del nacionalismo al margen de los autores liberales (entiéndase intelectuales), es el caso del título de la obra de Adam Smith *Las Riquezas de Las Naciones*, donde subyace una idea de un estado territorial⁶⁴; sin embargo no existirá una producción intelectual concreta del tema nacional.

Al transcurrir el tiempo irá tomando mayor fuerza en el siglo XIX la idea de <<nación como progreso>>, Hobsbawm atribuye en este contexto tres elementos en la teoría del nacionalismo, <<la lengua>>, <<la etnicidad>> y <<la religión>> serían nacionales, homogéneas en un territorio y por tanto oficiales, lo que no evitó que a partir de 1880 cobrara fuerza la idea que la nación también era posible construirla desde abajo. Es decir, si desde los Estados se elaboró una ingeniería social de la nación, desde lo social también se inició una articulación de mecanismos que desplegaron otra posibilidad de construcciones nacionalistas, quizá lo que se ponía en evidencia era la cohesión política de una nueva invención más que la elucubración filosófica, de ahí la conocida frase de Benedict Anderson, *la nación como una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana*⁶⁵.

Pero será el Estado como representante de las élites quien construya el gran mecanismo de una administración del nacionalismo. De esto viene a dar cuenta la “generalización” de los censos a mediados del siglo XIX en Europa, la creación de una <<religión cívica>> representada en el <<patriotismo>>, en este sentido, se desprende que los estados soberanos fueran tal y conformaran un poder constituyente en el que: *“la etnicidad, la historia, la lengua o la jerga que se hablaban en el hogar no tenía nada que ver con la definición de la nación”*⁶⁶. Entonces, el nacionalismo desde arriba, de las elites que constituyeron su ingeniería en el siglo XIX aspiró a formar estados y no naciones, es decir, si hubo

⁶³ Op. Cit. P. 21

⁶⁴ Es oportuno aclarar que la obra de Adam Smith, lleva el título de naciones, como una cuestión de nomenclatura, pues la teoría Smith: “se elaboró exclusivamente basándose en unidades de empresas individuales” op. Cit p.35

⁶⁵ Ver Benedict Anderson en: *Comunidades Imaginadas. Reflexión sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE, Buenos Aires a 1993. p.23

⁶⁶ Ver Eric Hobsbawm en *Naciones y nacionalismo...*Op. Cit. 97

representatividad fue la de los sectores políticos que constituían las elites y no de las aspiraciones nacionales que pudiera tener la sociedad.

En el periodo 1880-1914, el nacionalismo vivirá un viraje, puesto que diversos conjuntos de personas reivindicaron el principio de <<autodeterminación>>, basándose en criterios fundamentales como la etnicidad y la lengua.

Con anterioridad a la primera Guerra mundial se va a producir una derechización generalizada del nacionalismo⁶⁷, y por tanto, una reacción anti-proletaria, desplazando a estos últimos al campo de la deslegitimación en la construcción del Estado, así el nacionalismo entraba en una fase de un discurso de Estado, y por tanto de elite, tal y como había sido en el siglo XIX.

Con el término de la Primera Guerra Mundial va a ser extensivo el <<principio de nacionalidad>> wilsoniano, en que la “autodeterminación para las naciones sólo era aplicable a aquellas naciones que se consideraba viables: cultural y, desde luego, económicamente”⁶⁸; este principio funcionó tanto para las grandes naciones como para las pequeñas.

Posteriormente, en la segunda mitad del siglo XX se asistirá a una oleada en que las manifestaciones de los movimientos nacionalistas estarán marcadas por un sello de <<emancipación>> anti-imperialista.

Posteriormente, con la caída de los grandes bloques de Europa oriental los movimientos nacionales entran a nueva fase en la cual, el destino de los <<movimientos nacionalistas>> se orienta a lograr derechos de reconocimiento de los movimientos étnicos, más que a pretender una autonomía para la formación de un nuevo modelo de Estado-Nación. En este <<plano>> encontramos una variedad de movimientos en los albores del nuevo milenio⁶⁹, que hacen remarcar el interés y lo novedoso de los desafíos para los estudios históricos. Es esta línea es en la que se ubica la dimensión de la categoría de nacionalismo mapuche.

⁶⁷ Op. Cit. Hobsbawm...

⁶⁸ Op. Cit. p.41

⁶⁹ Op.Cit. p. 45

Al parecer en el caso de la emergencia⁷⁰ del movimiento mapuche, los estudios de nacionalismo desde las ciencias sociales y la historia han realizado intentos tímidos; esto se debe quizás al hecho que el nacionalismo mapuche en la última década ha revitalizado con mayor fuerza sus derechos políticos y demandas por lo que ha llamado la atención de los investigadores, en especial de la antropología.

En principio, quienes se han preocupado desde la disciplina histórica de investigar el movimiento mapuche y su identidad nacionalista, son profesionales de la misma etnia mapuche. Es el caso de José Marimán quien ha insistido más en una perspectiva etno-nacionalista al momento de dar cuenta históricamente del mundo mapuche; este autor sostiene: “La *demanda por reconocimiento constitucional, aunque no definida más allá de eso, se transformaba de este modo en una cuestión estratégica para el movimiento mapuche.*”⁷¹

En el caso, de autores no mapuche se suman los trabajos de José Bengoa, En sus libros *Historia de un Conflicto y la Emergencia Indígena en América Latina*, reconoce la existencia de la “*construcción de una cuestión nacional*”, al señalar que:

”La nación suele ser invocada como una aspiración para construir una entidad humana con perfil político propio, con símbolos unitarios, con propuesta de futuro político”⁷²

El mismo Bengoa afirma, que:

“con la emergencia indígena en muchas partes del mundo, donde más que retomar banderas antiguas, escondidas y “guardadas en el ropero” se reproduce una reinención de la sociedad”⁷³

Por consiguiente, la reinención en las <<costumbres>> y las <<tradiciones>> en la sociedad mapuche, y la reinención de estos instrumentos,

⁷⁰ Utilizo aquí el concepto de emergencia coincidiendo con la propuesta de José Bengoa, que señala: “que la característica principal de la emergencia indígena es la existencia de un nuevo discurso identitario, es una “cultura indígena reinventada”

⁷¹ José Marimán 1994. En esta misma línea deben entenderse los trabajos de; Pablo Marimán (1996), Víctor Nagüil (1999)

⁷² Ver José Bengoa en: *Historia de un conflicto...* Op. Cit p.201

⁷³ Ibidem. P.40

en el uso político en el tiempo actual. Más adelante nos referiremos en específico a esto.

El caso, de Alejandro Saavedra, en su libro *Los Mapuche en la Sociedad Actual*, hace esfuerzo insistente en quitarle representatividad al rol político y al discurso étnico que tienen los mapuche. Para este autor, los mapuche no representarían una nación, pues él prefiere relacionar el estado y la Nación como entes biunívocos, de la misma manera que lo hacían sus teóricos en el siglo XIX:

“Me parece necesario reservar el concepto de nación para las sociedades políticamente organizadas en que existe el Estado y, aún más precisamente, para aquellas en que existe el Estado nacional; para los denominados Estados Nacionales”⁷⁴

A partir de esta definición, los mapuche no constituirían una nación pues no forman un Estado, no obstante, los estudiosos con aclaraciones serias del tema nacional deciden desplegar un análisis más amplio del tema nacional, que ajustarlo a un concepto rígido, considerando que los conceptos en la disciplina histórica deben emplazados en cada una de las realidades. Para el término nación Walter Connor ha formulado una propuesta que nos hace mantenernos más abiertos a una variedad de realidades:

“El antropólogo o el observador podrá discernir sin problemas la existencia de un grupo étnico, pero este no se convertirá en nación hasta que sus miembros no tomen conciencia de la singularidad de su grupo. Por tanto, mientras el grupo étnico puede ser definido desde fuera, la nación debe ser definida por sus propios miembros.”⁷⁵

Los primeros, en legitimar la esencia de las reivindicaciones de sus inquietudes, demandas o derechos, son los grupos étnicos que elaboran el diseño de su estrategia política. Y el grado de relevancia que tengan los distintos intereses

⁷⁴ Ver Alejandro Saavedra Peláez: *Los Mapuche En La Sociedad Chilena Actual* LOM ediciones. Octubre del 2002, p.239

⁷⁵ Walter Connor en: *Etnonacionalismo*, editorial Trama, 1998. p.100

en un nacionalismo en particular pertenece al imaginario de quienes lo sostienen; en este sentido Benedict Anderson afirma que:

“Nacionalismo o “la calidad de nación –como podríamos preferir decirlo-, al igual que el nacionalismo, son artefactos culturales de una clase particular. A fin de entenderlo adecuadamente, necesitamos considerar con cuidado cómo han llegado a ser en la historia, en que forma han cambiado sus significados a través del tiempo y por qué, en la actualidad, tienen una legitimidad emocional tan profunda.”⁷⁶

Volviendo a Alejandro Saavedra, el afirma la existencia de una <<identidad nacional>>, definiéndola como: “*Las características objetivas, subjetivas e inter subjetivas que la distinguen de las personas con otra identidad nacional* “. Esto resulta un tanto paradójico, por cuanto le atribuye características subjetivas a la identidad nacional, para caracterizar la identificación que tienen algunos mapuche con la <<identidad nacional chilena>>, pero, por otro lado Saavedra no encuentra válida la subjetividad para la construcción de una <<identidad nacional mapuche>>, es más, Saavedra agrega que es “*incorrecto considerar naciones a las sociedades tribales, y a todas las sociedades sin estado.*”⁷⁷ El mismo Walter Connor, con relación a esto agrega:

“Algunos antropólogos culturales sitúan dichos grupos en una jerarquía de cinco escalones que arrancan de la familia, varias familias forman una banda, y la agrupación de varias bandas constituyen un clan; a su vez los clanes se unen y forman tribus, y la unión de varias tribus constituye una nación... Ahora bien, en la práctica, este modelo ciertamente no ha demostrado ser una ley inexorable de la evolución. Con el paso del tiempo, numerosos pueblos clasificados como tribus -o como elementos componentes de otros grupos mayores- llegaron al convencimiento de que constituían por sí mismos una nación plenamente desarrollada.”⁷⁸

⁷⁶ Ver Benedict Anderson en: *Comunidades imaginadas*. Op. Cit. P.21

⁷⁷ Ver Alejandro Saavedra en: *Los Mapuches en la Sociedad Chilena Actual*. Op cit. P.239

⁷⁸ Ver Walter Connor ... Op. Cit. p.200

Los imaginarios existentes en la mentalidad de una sociedad al parecer son los que logran atravesar el tiempo histórico que acompaña sus negaciones, y plantear con firmeza desde la subjetividad de sus conductas, en el tiempo presente, la pertenencia a una identidad y cultura. Por más sofisticaciones existentes al análisis de la cultura desde fuera de la cultura, estas logran plantearse en un momento determinado valorizaciones que le permiten emerger con nuevas fuerzas en la escena pública.

En el sentido anterior, las propuestas de autonomía mapuche, pueden ser comprendidas como la propiedad del entendimiento que poseen de sí mismos y su definición como pueblo ante la Historia los mapuche.

Para precisar algunos elementos debemos señalar que el recorrido de la experiencia histórica por el que han atravesado las relaciones Pueblo Mapuche v/s Estado-nación chileno, hacen que la interpretación que tienen en la actualidad los mapuche sobre sí mismos cobre especial sentido, por la particularidad política de las reivindicaciones históricas que vienen haciendo en el último tiempo, y por otro lado, la interpretación que posee el Estado chileno sobre la misma. La importancia dice relación, primero porque los mapuche, como pueblo se sienten poseedores en su pleno derecho de una historia antigua de larga data, herederos a su vez, de los procesos históricos que en ella están insertos, lo que los hace sentirse capaces de legitimar procesos de reivindicación y derechos ante el propio Estado chileno y el concierto internacional como una Nación con derechos propios, siendo los aspectos fundamentales; el territorio, la identidad, la historia y su cultura.

Por otro lado, el estado nación chileno hace un reconocimiento al pueblo mapuche de derecho de etnia como parte del estado nación chileno, y por tanto de la soberanía del Estado.

Preámbulo de lo anterior, fue la conformación de La Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, creada en el gobierno de Ricardo Lagos, a través del Decreto Supremo N° 19 del 18 de enero del año 2001, que hizo sus actas de entrega el 28 de octubre del 2003, tras 2 años y 9 meses de trabajo, en la que participó como lo mencionáramos, un grupo de intelectuales más destacadas de la sociedad

chilena en investigación del mundo indígena y representantes, a su vez de los pueblos originarios⁷⁹.

La mencionada comisión, en referencia al pueblo mapuche, dio como data de existencia de una cultura que se puede denominar propiamente como mapuche, un periodo entre 500 a 600 a.C⁸⁰. Identificando el emplazamiento geográfico de ocupación de una cultura que se puede identificar con el *etnónimo mapuche*⁸¹ el territorio comprendido:

“...desde el río Itata hasta el Tolten. Los Pehuenches, gente del Pehuen o Piñón, ubicados en el Este, en sectores precordilleranos y cordilleranos, del Alto Bío Bío, Lonquimay, y en una franja cordillerana desde los lagos Icalma al Panguipulli. Los Huilliches, instalados desde el sur del río Tolten hasta Chiloé; y los Lafquenches situados en la franja marítima extendida desde Cañete hasta el río Tolten. Por último se habla de Pikunches cuando se hace referencia a la población que, a la llegada de los españoles, se ubicaba desde los valles centrales hasta el río Bío- Bío.”⁸²

Argumentación académica de las investigaciones de arqueólogos, antropólogos y etnohistoriadores, recreada a partir de hallazgos que clasifican un tránsito de usos culturales comunes para una población humana determinada, en nuestro caso, la mapuche.

Sin embargo, los documentos elaborados por las de Identidades Territoriales⁸³ del pueblo mapuche, extienden el margen de existencia histórica precisado, con la siguiente argumentación:

El Pueblo Mapuche históricamente ha ocupado un vasto territorio, definido como Wajmapu o país Mapuche. A

⁷⁹ Ver Actas de los *integrantes de los grupos de trabajo de la comisión verdad histórica y nuevo trato*.

⁸⁰ “... cierta evidencia de que alrededor de los años 500 a 600 a. C. ya existía una cultura que se puede denominar mapuche. En referencia a la 5° reedición –Ediciones Sur- de la Historia del Pueblo Mapuche de José Bengoa , En Capítulo IV, El Pueblo Mapuche. Santiago 2003. p.2

⁸¹ Op. Cit. p.4

⁸² Op. Cit. p.4

⁸³ Propuestas de Organizaciones Territoriales Mapuche Al Estado de Chile Waj Mapu, Pewv 2006 p.5

pesar de la sistemática negación que ha hecho la historia oficial, se han encontrado registros arqueológicos inapelables que remontan nuestra ocupación a más de 15.000 años de antigüedad. Originalmente, nuestro territorio abarcaba desde el río Limarí hasta Palena en el Gvulu Mapu, lo que actualmente es Chile, y desde el sur de Buenos Aires ocupando toda las Pampas y la Patagonia en el lado argentino, llamado Puel Mapu. En el Gvlu Mapu (poniente de la cordillera de los Andes), históricamente encontramos las identidades territoriales: Pikunche, gente del Norte del Bio Bio; Pewenche, gente del Pewen (habitantes de la cordillera de los Andes); Nagche, gente de los valles transversales; Wijiche, gente del sur; Wenteché, gente de los valles precordilleranos; Lafkenche, gente del mar y Warriache gente de las ciudades. Hoy nos encontramos planteando un proceso de liberación y reconstrucción política, social y territorial, que revela nuestra disposición de controlar nuestro futuro.⁸⁴

Las Organizaciones Mapuche, en el proceso histórico que se inaugura en el denominado periodo de los gobiernos de la Concertación, hacen especial hincapié, en la necesidad de las consideraciones históricas de reconocimiento cultural, a partir de la existencia en el territorio histórico que ellos habitaron en las actuales repúblicas de Argentina y Chile.

Como podemos observar, en las perspectivas de análisis existentes en la actualidad entre las propuestas presentadas por la comisión y las de las Identidades Territoriales Mapuche, existirían ciertas diferencias fundamentales que dicen relación con la antigüedad en el territorio de una cultura que propiamente tal se puede denominar como mapuche. Para esto creemos que la argumentación de hallazgos actuales dan pruebas que se construyen dentro de una genealogía arqueológica veraz, que para los mapuche es de argumentación central en el tema de sus reivindicaciones, cuestión que ha llevado en el tiempo presente ha elaborar una percepción propia de la antigüedad de la cultura mapuche al tomar un rango más amplio de periodificación que el reconocido para las disciplinas científicas de la

⁸⁴Op. Cit. p.6

existencia de una cultura mapuche. No obstante, para los efectos de nuestro estudio, es oportuno comprender que el argumento central de perspectiva de los mapuche es la representación y uso político que ellos le dan, al señalar que: “...*Hoy nos encontramos planteando un proceso de liberación y reconstrucción política, social y territorial, que revela nuestra disposición de controlar nuestro futuro...*”. El argumento creemos, apunta al uso que se da para la construcción de un discurso nacional y autonomista, que recalca el sentido de *-controlar nuestro futuro-* pues, de la misma forma pero en la antípoda, el trabajo plasmado en los anexos de trabajo de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, se coloca a modo de argumentación de una huella colonial, que intenta delinear el futuro de los otros, en este caso del pueblo mapuche.

La emergencia de un discurso nacional mapuche como recurso de representación política va a estar marcado en sus inicios por lo que denominamos la autoidentificación de tradiciones. Ejemplo de esto puede ser el programa calificado de “nativista” por Rolf Foerster, de la Sociedad de Protección Mutua, fundada en 1916 por Manuel Aburto Panguilef, que en 1920 se transformó en la Federación Araucana, la misma que en el año 1932 proclamó la necesidad de la “República Indígena”⁸⁵.

Pero va a ser a principios de la década de 1990, que los discursos autonomistas de los mapuche van a cobrar mayor fuerza, fruto del acendramiento de la experiencia política recogida a través del siglo XX, por la relaciones con partidos políticos chilenos, por las experiencias internacionales de pueblos indígenas en materia de reivindicaciones, y por el cambio de percepción política de su cultura que han tenido los mapuche.

José Marimán, miembro de CEDEM Liwen (centro de estudios e Investigación Mapuche), va a plantear una clara posición autonomista mapuche, al señalar que la “*lucha por derechos de etnia-* no pueden ser sólo dejados a los acuerdos con partidos políticos nacionales, sino que - *deben ser asumidas esencialmente por fuerzas nacionalitaria*”:

⁸⁵ Foerster, Rolf. En: INTRODUCCION A LA RELIGIOSIDAD MAPUCHE. Editorial Universitaria, S.A 1993. p.140

Empleamos el concepto de “nacionalitario” en el sentido que le da Maxime Rodinson. Para este autor este neologismo tiene la ventaja de no sugerir una relación con la nación-en su acepción restrictiva moderna de Estado-nación- y por lo tanto con su ideología, el nacionalismo, sino que se refiere a lo que comúnmente se denomina nacionalidades, grupos étnicos-nacionales o simplemente etnias. En este sentido, es un adjetivo de nacionalidad (entendido en el concepto como equivalente al de etnia) tal como “nacionalidad” lo es de nación. Un movimiento nacionalitario se distingue por la reivindicación “de derechos que permitan a la comunidad en cuestión proseguir su propia vida, particular e independiente de un grado restringido (autonomía más o menos amplia) o total (independencia en el sentido exacto), tener sus propias instituciones, un desarrollo de sus típicos elementos culturales: costumbres, religión, lengua”.⁸⁶

El propio Marimán, ve que si la cuestión es de índole nacional, por los aspectos de autonomía que implica la situación, la solución concreta en términos territoriales “*solo puede darse en un marco regional, allí donde está concentrada, en un territorio histórico-, la población mapuche*”⁸⁷. Autonomía que se define de la siguiente manera:

La autonomía como proyecto de liberación del pueblo mapuche, no se limita entonces a la reivindicación de una simple autonomía cultural, sin base territorial ni derechos políticos: ella es una **autonomía territorial política del pueblo mapuche**)...la autonomía mapuche es una respuesta global a una situación de dominación global. La autonomía representa la superación de la condición de minoría nacional oprimida y pueblo colonizado de los mapuche; ella se encuentra, en esa medida, en oposición absoluta a la asimilación étnico-nacional buscando históricamente por el Estado-

⁸⁶ En referencia a esto, José Marimán toma el concepto de “nacionalitario” de Maxime Rodinson, Sobre La Teoría Marxista De La Nación (1958), Editorial Anagrama, 1977, Barcelona. En: CUESTION MAPUCHE, DESCENTRALIZACION DEL ESTADO Y AUTONOMIA REGIONAL. Revista Tópicos '90 CUADERNOS DE ESTUDIOS '90. octubre '90, En: Capítulo IV – UTOPIAS INDIGENAS/ Ponencias.

p.137

⁸⁷ Op. Cit., p.146

nación chileno como medio para resolver la cuestión mapuche.⁸⁸

Para el autor en cuestión, la Autonomía Regional no es una declaración de principios que vaya contra la población chilena residente en la región, por el contrario manifiesta que *“un estatuto de autonomía regional debe ir en beneficio del conjunto de la población, permitiendo un desarrollo regional más armónico y en función de los intereses de la población local”*⁸⁹. En este sentido podemos aseverar que los anhelos de una Autonomía Regional, proponen una co-existencia con la cultura de los “ocupantes” en este caso la chilena.

Para José Marimán, el tema de la autonomía como proyecto autonomista, busca salvaguardar la existencia de la propia cultura en un espacio territorial con condiciones políticas y derechos necesarias, que permitan la proyección de la propia cultura, de otra manera la políticas de asistencialismo y de algunos derechos proporcionados por el Estado a los mapuche, sólo hacen perdurar la condición de cultura colonizada. El propio José Marimán en un artículo de publicación electrónica⁹⁰ del año 2000 pone hincapié en señalar que: *“Lo que parece estar en el substrato de las luchas mapuche, es la percepción de la discriminación en su contra como pueblo, de que lo propio - lo diferente - es motivo de desprecio y cuando no de persecución.”* Percepción que se acentúa en políticas de gobierno para el autor; caso paradigmático fueron las denominadas Áreas de desarrollo Indígena inauguradas en el gobierno de Eduardo Frei Ruiz-Tagle, que en palabras del autor sumieron al mundo pewenche en la *“más grave división interna”*⁹¹, que dicho sea de paso el conflicto de Ralco arrastró en su proyecto con la destitución del entonces director de la CONADI Domingo Namüncura, y la firma final de aprobación de construcción de la represa por parte del presidente Frei Ruiz-Tagle, la última noche

⁸⁸ Op. Cit. p.147

⁸⁹ Op. Cit. p.148

⁹⁰ Marimán, José, en: El Conflicto Nacionalitario Y Sus Perspectivas De Desarrollo En Chile: El Caso Mapuche. Denver, Colorado, USA. Mayo del 2000.;

<http://www.mapuche.cl/documentos/mapuches/jmariman2.htm>

⁹¹ Op. Cit. p.4

de su mandato. Práctica de “exclusión”⁹² que ha sido heredera de los procesos de reducción a la que se vieron enfrentados los mapuche en el escenario de invasión a sus territorios

De otra parte en el artículo referido más arriba, el profesor Marimán destaca la importancia que tiene un discurso nacionalitario dada las distintas circunstancias y contexto históricos en que se encuentra la movilización social de un pueblo que reclama sus derechos:

...”En un contexto de diversidad de posiciones puede ocurrir que las tendencias nacionalitarias sean minoritarias en una determinada coyuntura, pero ello no quita que si las circunstancias, las movilizaciones políticas y las correlaciones de fuerzas lo permiten, el nacionalitarismo pueda transformarse en el discurso movilizador hegemónico.”⁹³

Por otro lado, Pedro Cayuqueo, periodista fundador del periódico Azkintuwe, de publicación en papel y electrónica, ve que:”*Es un hecho. El fortalecimiento de una identidad étnica propiamente mapuche en sectores juveniles, universitarios, intelectuales y profesionales, avanza en una dirección nacionalitaria*”⁹⁴.

Una síntesis de todos los discursos de autonomía que se inauguran, iniciada la década de 1990, la podemos encontrar de manera extendida en Propuestas de Organizaciones Territoriales Mapuche Al Estado de Chile Waj Mapu, Peww 2006. Aunque hemos revisado de manera alguna de las visiones centrales de los discursos de autonomía del movimiento mapuche, que sirven de telón de fondo para la comprensión de la permanencia, y reinención de las tradiciones y costumbres del pueblo mapuche, que el lector podrá revisar de manera detenida. Sin embargo, por la periodificación que nos hemos propuesto en este estudio, no nos permite

⁹²En referencia al concepto de exclusión, ver a: Pinto, Jorge en: LA FORMACION DEL ESTADO Y LA NACION, Y EL PUEBLO MAPUCHE De la inclusión a la exclusión Ediciones DIBAM, 2º edición, Santiago 2003.

⁹³ Op. Cit. p.6

⁹⁴ Cayuqueo, Pedro. En EL ARRIBO DEL ETNONACIONALISMO / Periódico Azkintuwe - Tuesday, Apr. 26, 2005.

adentrarnos en ella. En la misma línea y desde la perspectiva histórica, está el libro *Escucha Winka*⁹⁵.

III. LAS COSTUMBRES Y LAS TRADICIONES EN EL MUNDO MAPUCHE.

¿Cuál es el instrumento o los instrumentos que acompañaron a la historia oral y la memoria histórica de un pueblo que estuvo enfrentado al acontecimiento de una derrota militar y a la consiguiente economía política de los ocupantes? Así parece que la memoria debe utilizar en tales casos sus instrumentos, que la ingeniería social de prácticas culturales, de rituales repetidos una y otra vez, sumados a la imaginación, ha permitido tener un discurso y costumbres que en las últimas décadas parecen revitalizar sus prácticas con mayor fuerza. En este sentido nos aproximaremos al término de <<costumbre>> siguiendo lo señalado por E.P Thompson “*la costumbre como un campo de cambio y de contienda, una palestra en la que los intereses opuestos hacían reclamaciones contrarias.*”⁹⁶

Las <<costumbres>> no están solamente emplazadas en el campo de fechas anecdóticas, sino en el terreno de hábiles contiendas de la actividad regenerativa de una sociedad, pero con el cuidado de la *sanción de lo precedente*⁹⁷.

El alcance temporal del estudio que nos hemos propuesto abarca desde 1958 hasta el 2003, época que marca en su singularidad un cambio de estrategia en los mapuche, en el uso político de su cultura. Situación que devino en una generación de

⁹⁵ Marimán, Pablo; Caniuqueo, Sergio; Millalén, José; Levil, Rodrigo. En: ¡...Escucha Winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. LOM ediciones, 2006. Santiago

⁹⁶ Ver E.P Thompson en: *Costumbre en común*. Editorial crítica, Barcelona , 1995, p.19

⁹⁷ En relación a este punto E. Hobsbawn, y T.Range , establecen las sutiles distinciones entre <<tradición>> y <<costumbre>>; mientras las primeras aseguran una continuidad con el pasado, las segundas establecen una ritualidad normativa que dirige la práctica ritual. En: LA INVENCION DE LA TRADICIÓN Eric Hobsbawm y Terence Ranger (EDS.) Editorial Crítica. Barcelona 2002.

transformaciones para el mundo mapuche, con <<militancia orgánica>> a principios de la década de los sesenta, cauterizadas por un discurso de izquierda revolucionaria de cambio, provocando un abandono de las organizaciones políticas mapuches hasta ese momento. Eran los tiempos de la revolución cubana, del contexto de la guerra fría y de los discursos obreros y campesinos, era el tiempo del “Hombre Nuevo”. Así pasarían algunos años antes que volvieran a manifestarse y entrar en un nuevo ciclo de cambio. En relación a este punto encontramos algunos antecedentes puntuales en el trabajo citado más arriba por Raúl Molina.

Un plano en el que nos interesa ubicarnos es el que permita visualizar aquellos pliegues, que si bien no son obvios, están siempre presentes en el discurso y prácticas de la cultura mapuche, como lo son las ritualizaciones de ciertas prácticas culturales, como el ngüillatún, y los discursos que de ellas emanan en tanto, espacio y expresión tradicional. En estos pliegues, creemos, encontraremos los elementos que le permitieron dar continuidad a los instrumentos de la cultura y la reinención de esos instrumentos en las décadas que envuelve nuestra temporalidad propuesta a estudiar; pues las dificultades al plantearse un estudio del nacionalismo mapuche, en nuestro caso, provienen también de determinar el afloramiento de la conciencia nacional mapuche propiamente tal. De ahí también, que el periodo propuesto -1958-2003- presente características relativas a los cambios estratégicos del uso de la cultura, producto de los embates a que se vieron sometidos los mapuche, iniciando el periodo con un proceso esperanzador de Reforma Agraria, en los gobiernos democráticos de Eduardo Frei Montalva y Salvador Allende Gossens, para culminar dramáticamente con la dictadura de Pinochet, -que dicho sea de paso, cobro la vida de 300 personas miembros de la etnia⁹⁸-, posteriormente con la llegada de la democracia política en Chile, se va dar la apertura de un escenario en el cual aparece un discurso culturalista y de tipo etnonacional, que se potencia con la “celebración” de los 500 años, para algunos, y de “tragedia” para las culturas indígenas de América. Si embargo van a ser los constantes fracasos en los consensos políticos, sin

⁹⁸ MORALES URRRA, Roberto. *Cultura Mapuche y Represión en Dictadura*. *Rev. austral cienc. soc.*, agosto. 1999, No. 3, pp. 81-108. ISSN 0718-1795.

resultados para los mapuche, los que harán madurar a su intelectualidad hacia la formación de una ideología propia, más allá de los partidos políticos tradicionales. Así entonces identificamos el pronunciamiento en el uso político de la cultura en los mapuche, hacia un discurso nacional y en el que vemos en parte, la síntesis de los procesos históricos de los últimos 40 años.

En los lineamientos anteriores y los contenidos de una <<historia de la psicología colectiva>> como lo entiende Roger Chartier es que apostamos a dilucidar las mentalidades de la cultura ubicándonos en las <<costumbres>> y las <<tradiciones>>, que han estado presentes y que circulan desde las personas comunes y anónimas de una etnia y la dirigencia más militante de una época. Desde estas ideas se hace conveniente citar a Roger Chartier cuando manifiesta:

“Las, ideas, captadas a través de la circulación de las palabras que las designan, situadas en sus raíces sociales, estudiadas tanto en su carga efectiva y emocional como en su contenido intelectual, se convierten, al igual que los mitos o las combinaciones de valores, en una de esas “fuerzas colectivas por las cuales los hombres viven su época” y por tanto, uno de los componentes de la psique colectiva” de una civilización.”⁹⁹

¿Y cuál es la tradición que se impondrá con los usos que señala la práctica de la “costumbre”? En la costumbre encontramos la articulación constante de contenidos que son propios de una cultura y que con el paso del tiempo se van manifestando en las <<tradiciones>> que los van expresando y que impondrán como propios y únicos de una cultura determinada. Por esto, la <<tradicición>> de las manifestaciones culturales son señales que parecen inmutables en el tiempo, pues en ellas están las manifestaciones de las ideas de los seres humanos de una época y las estrategias que la cultura impone para diferenciarse y reconocer los elementos propios que le pertenecen. A veces llegan a convertirse en un estallido de la necesidad del seguir existiendo pese a los avatares de la historia. Al respecto, Eric Hobsbawm señala:

⁹⁹Ver Roger Chartier en: *El Mundo Como Representación Historia cultural: entre práctica y representación*, gedisa editorial, primera edición Barcelona 1992. p.24

“el término <<tradición inventada>> se usa en un sentido amplio, pero no impreciso. Incluye tanto las <<tradiciones>> realmente inventadas, construidas y formalmente instituidas, como aquellas que emergen de un modo difícil de investigar durante un período de tiempo breve y mensurable, quizás durante unos pocos años, y se establecen con gran rapidez...”¹⁰⁰.

Por lo tanto, en el diseño revitalizado de una institución política, pero en otras prácticas de la cultura vemos que los discursos y los contenidos referidos a temas específicos, por ejemplo el Wiñol Wetripangtu¹⁰¹ (año nuevo mapuche), van señalando una necesidad no sólo de revitalización sino de creación y permanencia con sus inscripciones técnicas instrumentales, en el caso del mapudüngún¹⁰² y su escritura en el presente para los jóvenes estudiantes universitarios mapuche que mantienen una existencia política y cultural de su etnia.

La escritura de la lengua y el dominio de la misma son de primera necesidad, aunque los casos en que integrantes de la cultura no dominan la lengua de la cultura no son pocos; este mismo hecho provoca que el uso de un alfabeto unificado vaya dando cuenta de la priorización del uso del mismo y se hable de una lengua nacional. En este plano se inscribe la experiencia de la última re-edición del libro *Las Últimas Familias y Costumbres Araucanas* publicado por primera vez en los *Anales de La Universidad de Chile* en 1912, en el que aparece como autor Tomás Guevara que en la época fue director el Liceo de Temuco. En la reedición actual el prologuista¹⁰³ establece una reivindicación necesaria al autor verdadero Manuel Mañkelef en el prólogo del libro, y para nuestro ejercicio es interesante destacar las palabras del autor del prólogo, José Ancán:

¹⁰⁰ Eric Hobsbawm y Terence Ranger en: *La invención de la tradición*, Editorial crítica 2002. p.7

¹⁰¹ “La revitalización del Wiñol Wetripantu, se viene dando con especial intensidad desde los años ’90, este es un claro ejemplo de la reinención y rescate de una práctica cultural.

¹⁰² Utilizamos la expresión Mapudüngún propuesta por Adalberto Salas Lingüística mapuche Guía bibliográfica Publicado en *Revista Andina*, Cusco, Perú, año 10, No. 2, diciembre 1992

¹⁰³ Tomás Guevara, Manuel Mankilef: *Kiñe mufü trokiñche ñi piel*, ediciones CoLibris, Santiago 2002. El prologuista es José Ancán Jara, profesional Licenciado en Arte por la Universidad de Chile, miembro de Cedem Liwen (Centro de Estudios e Investigación Mapuche) ciudad de Temuco. En la revisión en mapudüngún trabajaron, el destacado profesor Manuel Mañkepi Kayul, Académico de la Universidad Católica de Temuco, hablante de mapudüngún mapuche originario de la zona de Cholchol, y Víctor Cifuentes Palacios, traductor de numerosas obras poéticas castellano/mapudüngún, pintor, poeta y promotor de la cultura mapuche, originario de la comunidad Santos Kurinao de la localidad de Kintrilpe, comuna de Vilcún IX región..

”Como veremos, la única intervención o modificación que hemos introducido, ha sido en la selección del escrito en Mapudüngún, deber que consideramos ineludible, dadas las actuales demandas de revitalización escrita de nuestro idioma nacional”¹⁰⁴

Para quienes estudiamos culturas que no son nuestra cultura materna y que vemos con entusiasmo el devenir de una sociedad tan cercano a nuestras raíces históricas como la mapuche, es sorprendente la variación de dimensiones que tiene una lengua tradicionalmente oral como el mapudüngún y los múltiples esfuerzos de aprendizajes y vehículos de comunicación que de ella emergen por emplazarse en la sociedad chilena actual.

Una vía poco referenciada al respecto por los estudios históricos es el fenómeno que Hobsbawm denomina <<inventar tradiciones>> y en la que los historiadores han dedicado poca atención a *su proceso de creación y posible utilización como fuente histórica*. Un ejemplo revelador de este tipo de fenómenos son los cuadros del pintor mapuche Víctor Cifuentes Palacios¹⁰⁵, sus oleos sobre tela y acrílicos han recorrido el país, Europa y el continente americano, su pintura puede ser calificada de abstracta. Para Víctor Cifuentes son la necesidad de expresar una posibilidad de interpretación, por cierto, el estilo de pintura y uso de materiales forman parte del denominado arte moderno, pero en el proceso de creación y el producto que de él se obtiene, se da cuenta de creaciones de arte mapuche, de la muestra de un repertorio de representación de imágenes de la cultura.

Para un estudio histórico que toma la invención de la tradición como ejercicio de conocimiento, es importante señalar que el autor de los cuadros ingresó a la escuela chilena rural a los ocho años de edad, hecho nada casual, pues la principal persona en oponerse al ingreso a la escuela chilena a edad más temprana fue su *papay (abuela paterna)*¹⁰⁶. La abuela de Víctor consideraba que era más importante que él “*aprendiera el mapudüngún, que escuchara el canto de los pájaros, los*

¹⁰⁴ Op. Cit. p.8

¹⁰⁵ Víctor Cifuentes Palacios, es un joven pintor de Kintrülpe, reducción mapuche creada para el tiempo de la ocupación que se ubica entre Pillanlelbún y Filkün. Los apellidos de Víctor son de origen español, la memoria histórica de la familia señala que habrían sido comprados a un militar del Ejército chileno.

¹⁰⁶ Esta historia pertenece a un relato proporcionado oralmente por Víctor Cifuentes, escrito por el autor de la tesis como fuente oral, no publicado, y utilizado como fuente oral para la tesis, con autorización del autor.

identificara, aprendiera de la naturaleza y con ella las variaciones del mapudüngún.”

Para Cifuentes el tránsito que él establece en sus cuadros es una posibilidad de traducción del mapudüngún que pueda acercar a un significado más completo que el ejercicio de la traducción al castellano. Como el caso de Víctor, se encuentran los trabajos de Eduardo Rapimán, pintor mapuche de Pitrüfken que señala un tránsito de lenguaje y comunicación.

Ahora bien, es notable la existencia de las expresiones artísticas de la sociedad mapuche en colores, en los tejidos y fabricación de instrumentos, pero las manifestaciones artísticas de cuadros son una innovación que se ha impuesto en los últimos diez años y que tiene cada día más adeptos dentro en la cultura mapuche. Si bien, este tipo de ejercicios artísticos no está dentro de las tradiciones de representación de los mapuche, es manifiesta su presencia en la escena pública y en las representaciones culturales de distinta índole, ¿y quién puede negar la emergencia de una tradición como ésta? Es un tipo de fuente historiográfica que se impone como un “vestigio” que está dialogando en la actualidad con sus espectadores, pero claramente desde un origen netamente étnico.

Otro fenómeno que muestra expresiones que se imponen en el campo de la tradición, es decir, que toma elementos clásicos de la cultura y los reinventa en el tiempo presente y no se cierra a la posibilidad de la innovación, es la prensa escrita desarrollada por la organización política mapuche “Consejo de Todas las Tierras”. Si bien es cierto la publicación que aparece quincenalmente surge de una organización política, con las perspectivas identitarias que le dan sus redactores, representa un capítulo dentro de la tradición de la prensa escrita de la Araucanía, ya que su publicación existe hace más de diez años y desde su estructura simbólica con carácter que reivindica tradiciones y autonomía, toma algunos elementos y estructura de la prensa occidental pero los recrea desde la visión de sujeto y su interpretación de la realidad mapuche, lo que hace reconocer de manifiesto su identidad frente a los medios de prensa escrita chilena.

No obstante, dentro de la marca escritural de producción mapuche, donde encontramos una mayor producción, es en el mundo de la poesía, que es en el cual desarrollaremos la presente investigación.

La apuesta de someter un estudio histórico de la poesía, se explica, primero, por ser un ejercicio intelectual que toma el soporte escrito y su posterior edición en doble registro castellano/mapudüñgün, que aparece en más de una editorial, en la que hallamos a una cantidad variada de autores mapuche publicados. En esa realidad, lo que nos llama la atención desde nuestra perspectiva de investigación, es el contenido de la poesía, en la que aparece haciéndose mención a costumbres culturales que han permanecido en la retina de la memoria y se presentan en el tiempo actual como referentes de la identidad cultural. Es así que el ejercicio escritural de producción poética se inscribe como representante de la identidad, memoria e historia mapuche, dando forma a un discurso de representación étnico-nacional.

En consecuencia, poco a poco, nos vamos adentrando en el mundo actual de la cultura mapuche, y nos encontramos que en el tiempo presente las fuentes existentes ya no solo son las rigurosas fuentes oficiales del Estado y sus archivos. Por el contrario una compleja gama de relaciones de interacción se ha construido en la última década del siglo XX y éstas han surgido de los propios sujetos que construyen la cultura; fuentes que aunque para la investigación son atractivas, no dejan de ser complejas y poco comunes. En definitiva, son invenciones, modelos e instrumentos que han surgido de la intelectualidad de una sociedad, su creación no ha sido fortuita; en ellas debe estar contenida la síntesis de complejos sistemas y generaciones anteriores que dejaron una memoria a través del diálogo. Por eso el estudio y crítica de estas fuentes requiere una mayor atención y deviene como un desafío para un estudio de las <<tradiciones>> y las proyecciones de sus creadores en el escenario político, desde el cual han emergido.

A) Hipótesis General:

Ha existido un acendramiento que revitaliza la memoria histórica de las tradiciones y costumbres haciendo emerger una identidad étnico-nacional de lo mapuche con reinventaciones en el presente revitalizadas en las últimas cuatro décadas, siendo la poesía de autores mapuche una representación de esa realidad

B) Hipótesis Específica:

Las prácticas de las <<tradiciones>> y <<costumbres>> logran congregar a miembros de una identidad de distintas generaciones y espacios territoriales.

De lo anterior, se desprende que el trabajo de investigación se propone advertir prácticas que van más allá de un acto reivindicativo por un conflicto político específico y determinado a una localidad. Lo que perseguimos es más determinante y complejo que eso, puesto que las manifestaciones trascienden al ámbito de lo cotidiano y por tanto, son presentadas como <<tradiciones>> existentes de tiempo inmemorial. Parafraseando a Mariátegui, *el mito es el que mueve a los hombre en la cultura*¹⁰⁷. En la producción de sus manifestaciones está interpuesta la creencia que las emociones que convocan la presentación de instrumentos utilizados y producidos en la actualidad por los mapuche, si bien contienen elementos materiales, van más allá en del sentido de creer en sus instrumentos y prácticas y la conexión que existe de esto con el pasado, es lo que elabora <<costumbres>> en común y sostiene la reivindicación de derechos políticos¹⁰⁸.

METODOLOGÍA

Este trabajo se presenta en términos de una investigación cualitativa que apuesta a descubrir los elementos que han ido dando forma a las <<costumbres>> y <<tradiciones>> en la experiencia escritural mapuche y su contenido, como repertorio del etnonacionalismo mapuche en el período 1958-2003.

Para efectos de lo anterior, creemos necesario dar cuenta de la época propuesta a partir de la búsqueda en las fuentes históricas y de las experiencias en ellas descritas.

A consecuencia, de lo anterior y cómo lo indicáramos al inicio, las fuentes que pretendemos consultar son las elaboradas en las últimas décadas por organizaciones

¹⁰⁷ Mariátegui, José Carlos: “El hombre y el mito (enero de 1925)”, publicado en una selección de texto *El proletariado y su organización*, Editorial Grijalbo 1970. p.46.

¹⁰⁸ Ver E.P Thompson: *Costumbre en común*. Op Cit. p.13

de la cultura mapuche. En ellas, podremos encontrar desde los sujetos pertenecientes a la etnia mapuche, sus elaboraciones intelectuales escritas. Se inscriben en este ámbito las publicaciones de la revista de *Liwen*¹⁰⁹ y otras publicaciones de poesía de autores mapuche.

También se inscriben en el ámbito de las fuentes para nuestro estudio, las de carácter oral, de entrevistas realizadas a personas pertenecientes a la etnia mapuche, fundamentalmente vinculadas al mundo de las expresiones artísticas (poesía, pintura).

En relación a las fuentes secundarias del mundo no mapuche, está la revista *Pentukün*¹¹⁰ (del período 1995 – 1998), editada por el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera (UFRO) y la revista *Nütram* (del periodo 1992-1994). Estas son fuentes de consulta obligada, por los abundantes trabajos de profesionales mapuche que escriben desde la historia, la lingüística, la sociología y la religiosidad.

IV. EL PROCESO DE LA ORALIDAD A LA ESCRITURA EN LA POESIA MAPUCHE

La sociedad mapuche es una cultura de la palabra, en la que el verbo tiene significado y veracidad de lo que se manifiesta en la oralidad u oralismo¹¹¹. El

¹⁰⁹ Centro de Estudios y Documentación Mapuche (CEDEM) Liwen.

¹¹⁰ Publicación del Instituto de Estudios Indígenas de La Universidad de la Frontera, Temuco Chile.

¹¹¹ Según Eric Havelock : “Hoy en día, las palabras oralidad y oralismo están en diferente situación y simbolizan concepciones que se han extendido mucho más allá de Homero y los griegos. Estas palabras caracterizan a sociedades enteras que se han basado en la comunicación oral sin utilizar la escritura. También

acontecimiento de la palabra, como medio de comunicación entre los miembros de la sociedad, posee una relación de poder basada en el conocimiento sobre la cultura, que puede ser representado por un *kimche*¹¹², (que domina el *kimün*, *parte del conocimiento del mundo mapuche*), persona sabia reconocida entre los integrantes de la comunidad.

Cada cultura posee mecanismos a través de los cuales crea un repertorio de memoria, para la permanencia en el tiempo. En el caso americano se verifica desde el primer momento cuando Ramón Pané, por encargo de Cristóbal Colón redacta un tratado sobre <<creencias e idolatrías>>, identificando como *sistema autóctono* de registro del pasado, *una tradición oral <<inscrita>> en los golpes de tambor*¹¹³.

Posteriormente con el ejercicio de traducción, Lienhard sostiene que va a ser la primera *solución abierta a la otredad del discurso indígena*¹¹⁴. Escritura que en sí es la representación misma de la posibilidad de traducción, de los estilos de oratoria y transmisión oral utilizados en el mapudüngún, como el *nütram* que, en palabras de Armando Marileo, es un: “*proceso de conversación, de realidades vividas, de acontecimiento, entre otras cosas, con aquellas personas que tienen experiencia respecto a las cosas.*”¹¹⁵. A esta experiencia narrativa se agregan los *epeü*: formas o estilo de cuentos con mensaje de enseñanza moral. Estas expresiones son las que se han calificado comúnmente de narrativas, a las que habría que agregar una tercera práctica de la oralidad, que son los *ül*, *llamekán*, *ngüneülün* y *tayül* tradicionalmente formas orales de memoria, que a diferencia de las anteriores pueden ser interpretadas en diferentes tiempos y espacio. En estos lineamientos Víctor Cifuentes y Paulo Huirimilla, advierten que:

“partimos del hecho que existen también diferencias formales y de enunciación cuando se trata de diferenciar

son empleadas para identificar un determinado tipo de lenguaje usado en la comunicación oral. Y por último, se las utiliza para identificar un tipo de conciencia, que se supone es creado por la oralidad o es expresable en la oralidad. En: La ecuación oral-escrito: **una fórmula para la mentalidad moderna.** Olson R David & Torrance Nancy (Comps.). Gedisa. Barcelona 1995. p25.

¹¹² Las definiciones de conocimiento mapuche, fueron tomadas de los cursos de cosmovisión mapuche del profesor Armando Marileo, además él es considerado un Kimche dentro de la cultura mapuche. Mimeo, sin fecha de publicación.

¹¹³ Lienhard, Martín en: LA VOZ Y LA HUELLA. Ediciones Casa de las Américas, 1990. p.66

¹¹⁴ Op. Cit. p.67

¹¹⁵ Op. Cit. Armando Marileo. P.3

el **Tayül, Llamekán, Ngüneüñlún y Ül ...** de conversaciones con hablantes, se deja entrever que el Tayül es un texto cantado de tipo espiritual referido a diversos componentes de la naturaleza como Pewen (araucaria araucanas), Antü (sol), Küruf (viento), Ngüru (zorro). Su soporte etnoliterario, por tanto, estaría por tratar de ser la naturaleza (Ñuke kutralwe) y sus componentes los referentes de la enunciación y porque los giros lingüísticos tendrían una gran carga simbólica y expresiva ¹¹⁶.

En cuanto al Llamekán, ha sido definido como un *discurso etnopoético interpretado por mujeres*, que se interpreta al desarrollar ellas¹¹⁷ distintas labores o cuando las mujeres han caído en desgracia. Se produciría una discusión entre las mujeres y su existencia, una forma dialéctica de reproducción oral, siendo también característico el contexto social de este tipo de canto. En cambio, el Ngülneülün es también un canto de mujer, pero que hace referencia al viaje al Püel Mapu (la Argentina).

En cuanto al ül (canto) es una categoría de un estilo de registro de oralidad que posee una relación directa con la territorialidad en la cual se está interpretando, así como también, se hace la distinción, a partir de la persona que lo está interpretando. La Machi (cantos de Machi) Ngawiwe ül (cantos de pájaros), kawín ül (cantos de fiesta), Kollón ül (cantos de máscaras); paliwe ül (cantos de juego del palín)¹¹⁸.

Las categorías narrativas orales y de canto, enunciadas arriba, son la fuente a partir de la cual los poetas mapuche han tomado recursos usados para su creación literaria. Este rescate de la memoria de la comunidad oral mapuche es el que contiene antiguas tradiciones. Es a su vez un ejercicio moderno, contemporáneo y voluntario de registro de los propios mapuche, detalle oportuno de destacar para una comprensión también, de las nuevas formas de representación artísticas etnoliterarias, como se le suele calificar, pero que se enmarcan dentro de un gran discurso nacionalitario mapuche.

¹¹⁶ Cifuentes, Víctor; Huirimilla, Paulo, en: PÜRAMETUNÜL, El Canto que Aparece Entre Nosotros. DUO NOLMEN Compact Disc Digital Audio. 2004. Puerto montt.

¹¹⁷ Augusta, Félix. 1902. p.272

¹¹⁸ Op. Cit. Cifuentes, Víctor.

Para Hugo Carrasco, no existirían suficientes *propuestas valorativas* en lo que respecta a la poesía mapuche en su categoría de poesía, fundadas en estudios comprensivos, amplios y sistemáticos, que *faciliten cierta claridad sobre las proyecciones de la poesía propia, en el ámbito intercultural del propio pueblo mapuche y en el contexto mayor de las relaciones interculturales con la sociedad global chilena*¹¹⁹ . Pensamos que las proyecciones de la poesía mapuche, en el ámbito enunciado por Hugo Carrasco, se alojan en una categoría de nivel académico de los estudios que hacen mirar a la poesía y literatura en general, como una construcción de posibilidades en el mundo del reconocimiento que le podrían dar los otros pares artistas a la literatura mapuche. Al advertir esto, nos queda la interrogante de si el profesor Carrasco ve a la poesía mapuche como una construcción que va más allá del arte y suma el arte al conjunto de los significados en que se emplaza la construcción poética, con su amplio espectro de integración de autores, procedencia de los autores, apellidos, edad, significado de la poesía, contexto de publicación de la poesía. El análisis del profesor del Departamento de Lenguas de La Universidad de La Frontera, reclama aspectos que *todavía requieren estudio y diálogo de la propia noción de “poesía mapuche”, implora lo que el denomina los dos componentes del enunciado los que aún reclaman mayor presión y también actitud de consenso: tanto el sustantivo “poesía” como el adjetivo “mapuche”*. Opinión que le resta cierto valor a la noción misma de poesía, producida por sus autores, que son mapuche y declaran el valor de identidad étnica y literaria en su forma artística.

Al destacar la falta de consenso, Carrasco le atribuye una valoración estrictamente de “poesía” a la creación literaria mapuche, para llegar a la interrogante de si la poesía mapuche posee únicamente una categoría como tal o es una expresión étnica de un pueblo, que proviene de su tradición oral. Para este autor, la oralidad actuaría como instrumento que acompaña los textos escritos y con cierta frecuencia actualiza las tradiciones de *la cultura en cuanto contenido*.¹²⁰ El detalle que se inscribe en este tipo de análisis y que es oportuno advertir, es que la escritura actúa como un complemento para el habla oral, pero no como una

¹¹⁹ Carrasco, Hugo Revista Nüttram N°10-11. 2000, p.17

¹²⁰ Op. Cit. P.18

transformadora¹²¹ de la articulación, ejercicio que vemos en la utilización en la poesía mapuche de autores contemporáneos, que en la generalidad de las publicaciones de doble registro bilingüe, utilizan el Alfabeto Mapuche Unificado, expresión que en palabras de Jorge Pavez es “*también un acontecimiento ortográfico y una apuesta lingüística de mapudüngún*”, opinión que el joven investigador hace en referencia a Kiñe mufü troKiñche ñi piel/ Historia de familias/ Siglo XIX¹²². En las ediciones de poesía mapuche de doble registro, vemos que se utiliza el Alfabeto Mapuche Unificado, lo que no deja de traer complicaciones a algunos traductores, como es el caso de Víctor Cifuentes Palacios, hablante del mapudüngún y traductor¹²³. Caso similar en lo que respecta a las traducciones existentes en los trabajos del poeta Leoniel Lienlaf y el poeta Elicura Chihuailaf, donde ambos utilizan el Alfabeto Mapuche Unificado, pese a la buena intención de Jorge Pavez de citar su adaptación por mayoría absoluta en el cónclave de lingüísticas “mapudungunólogos” de 1985. En el tiempo actual existen todavía discusiones con respecto a qué alfabeto adoptar, aunque para la historia de las ediciones de poesía contemporánea en su generalidad, aparezcan hechas en el Alfabeto Mapuche Unificado¹²⁴. Este asunto deviene en un actual proceso de discusión, por los métodos de enseñanza que existen del mapudüngún y el material didáctico impreso, así como también por la relación que existe entre población

¹²¹ Ong, Walter en: ORALIDAD Y ESCRITURA. FCE. 1999 México, p.17

¹²² PAVEZ O, Jorge, “*Mapuche ñi nütram chilkatun/Escribir la Historia mapuche: estudio poslaminar de Trokinche müfö ñi piel. Siglo XIX*.” En REVISTA DE HISTORIA INDIGENA N°7 ISSN: 0717-158 Universidad de Chile. Santiago. 2003

¹²³ Víctor Cifuentes Palacios, mapuche de Kintrilpe; es traductor de la obra: Epu mari ülkantufe ta fachantü/ 20 poetas mapuche contemporáneos Ediciones LOM 2003. De la obra: PÜCHÜKE CHE ÑI ÜLKANTULELNGEAL/ CANTOS PARA NIÑOS DE CHILE, Ülmapu ediciones. Osorno 2005

¹²⁴ “En la actualidad el sistema ortográfico que encuentra mayor aceptación, es el llamado Alfabeto Mapuche Unificado (ver Hernández 1986) que tiende a reducir al mínimo las diferencias con las grafías del castellano. Se le opone otro grafemario, conocido como Alfabeto Raguileo por el nombre de su creador, que apunta a un sistema de signos gráficos independiente del castellano. Mientras que el primero se propone también de la transferencia de las habilidades lecto-escritoras entre dos lenguas en contacto y considera que los mapuche ya viven en un ambiente alfabetizado en castellano (p.e /t/ =tr) el segundo se centra en una postura de lengua mapuche. Para ejemplificar algunas diferencias ostensibles, entre los dos sistemas, los fonemas (/c/, /n/, y /t’/, son representados respectivamente por las letras ch (mapuche) ng (ngütram) y tr (fütra), por el alfabeto unificado y por las letras c (mapuche), g (guxam) y x (fuxa) respectivamente, en el grafemario Raguileo, con ambos casos se esgrimen planteamientos serios y legítimos en orden de fundamentar, los criterios pedagógicos, lingüísticos, prácticos y políticos de cada propuesta”, citado en Chiodi, Francesco; Loncón, Elisa, En: CREAR NUEVAS PALBRAS Innovación y expansión de los recursos lexicales del mapuzungun. Instituto de Estudios Indígenas. Ediciones UFRO, Temuko 1999, p. 18

mapuche hablante y que domina la lecto-escritura de su lengua materna. Pues al no tener un dominio del mapudüngún, el doble registro corre el riesgo de quedar adosado como escritura <<jeroglífica>> para los lectores, sobre todo aquellos que no tienen dominio del mapudüngún. Al respecto Elisa Loncón¹²⁵ ha identificado los procesos de diglosia, por las funciones sociales del mapudüngún en relación al castellano, siendo el primero la lengua de los espacios *íntimos y sólo en algunos hogares y comunidades mapuche*, podemos entonces preguntarnos, ¿es ésta una muestra de una condición de lo colonial en Chile? En esta línea, Walter Ong alude a que “*la escritura nunca puede prescindir de la oralidad*”. Mientras tanto, verificamos que en los contenidos curriculares de enseñanza básica, persiste una pedagogía centralizada de tratamiento de los mismos en lengua castellana¹²⁶. Esta situación para la profesora Elisa Loncón, es producto de la falta de derechos lingüísticos existentes del mapudüngún:

“...El marco de las transformaciones políticas y culturales producidas en el mundo exige impulsar un proceso de construcción del pluralismo lingüístico cultural como políticas de Estado y práctica social. En Chile poco se ha avanzado en esta materia por diferentes razones, entre ellas la ausencia de instrumentos jurídicos a nivel nacional que reconozcan los derechos de pueblos indígenas. Los indígenas tienen derecho en tanto individuo, como chilenos no como mapuche, aymara, rapanui, quechua, kawaskar, yagan. Por ello que la política lingüística chilena siga siendo de castellanización, aún cuando la Ley Indígena ha potenciado el desarrollo de la educación intercultural bilingüe; ésta nada dice sobre los derechos lingüísticos de los pueblos originarios y como sabemos la escuela bilingüe no es suficiente para revitalizar las lenguas minoritarias, si esto último no se convierte en política pública...”¹²⁷

¹²⁵ Op. Cit p.3

¹²⁶ Ver: PROGRAMAS DE ESTUDIO Nivel Básico 1 Lenguaje y comunicación. Ministerio de Educación República de Chile. 2ª edición 2004.

¹²⁷ Loncón Antileo, Elisa en: El Mapudungun y Derechos Lingüísticos del Pueblo Mapuche. México, Distrito Federal, Febrero 2002

Por consiguiente, se suma el hecho que el mapudüngún pierda su uso práctico en la vida cotidiana, situación que Elisa Loncón también describe:

“...problemas de diglosia, desequilibrio entre las funciones sociales que realiza el mapudüngún en relación al castellano, el mapudüngún es hablado en espacios familiares íntimos y sólo en algunos hogares y comunidades mapuche. En cambio, el castellano está presente en todos los lugares y cumple todo tipo de funciones (domésticas, públicas, académicas, religiosas etc.. La lengua mapuche no goza del estatus y prestigio social que tiene el castellano.)...”¹²⁸

En tales circunstancias, se puede observar que acontece una urgencia desde lo mapuche, por crear una recuperación de la lengua, tarea que se verifica en los trabajos de edición de la poesía, por sus autores y traductores de la lengua materna. Desde esta perspectiva Hugo Carrasco destaca el hecho existente en la poesía mapuche de “doble registro”, de encontrar en el mundo de la cultura tradicional que es donde existe *sin duda la raíz de la comprensión del universo, el hombre y la vida, creencias y valores y los modos de expresarlo*, la consideración de los aspectos como la memoria, los ancestros, las creencias, el mundo antiguo, el entorno, la historia, la etnoliteratura, etc.¹²⁹

La poesía es un acto de reconocimiento de sus autores con los “otros”, de esos otros que están en el pasado, con los otros a los que se les hace entrega de un contenido, de una experiencia que, aunque aparece evidente, hoy se transforma en un discurso de arte literario, pero a la vez político.

Sin embargo, la pregunta que queda por hacernos, ¿para qué la entrega de un discurso poético en doble registro? Si la acción de la escritura es un acto de reconocimiento hacia si mismos, el doble registro sería la función práctica de auto-reconocimiento y búsqueda de lo perdido, el uso del “doble registro” como contra manifestación de una historia o parte de la historia que ya conocemos, producida por las investigaciones de lengua mapuche.

¹²⁸ Op. Cit. p.4

¹²⁹ Carrasco, Hugo Revista Nüttram N°10-11. 2000, p.23

Anteriormente señalamos que la experiencia del “doble registro” significa el riesgo de evidenciar en el tiempo venidero de la escritura del mapudüngún, el que no sea comprendida por los lectores de las publicaciones, a no ser por el reducido grupo que domine la lengua. En el doble plano del soporte escritural, tenemos a la página izquierda la escritura en mapudüngún en Alfabeto Unificado y en la derecha la traducción salvadora para el entendimiento. ¿Será esto el registro obligado de la acción política literaria de sus autores? o ¿es el acto político en la práctica para estampar en el “doble registro”, la escritura de la lengua nacional? Visto así al lado izquierdo, es la reinención cultural del presente para con la historia perdida, con el paisaje lingüístico que está en un laberinto de la memoria obligado a ocultarse a la fuerza y que el “doble registro” aparece para dar un paso hacia adelante o caer en el olvido definitivo, molesto, inentendible, de una imagen excéntrica para monolingües. Pero, para el caso de la experiencia mapuche el “doble registro” guarda algo más que eso, es la aproximación a asegurar las reivindicaciones de pueblo mapuche. El mapudüngún escrito aparece ahí como única posibilidad de enlace y de acción de un arte de autoreconocerse como mapuche frente a la diferencia chilena, en ponerle coto a la acción de reconocimiento oficial del Estado que pone nomenclatura al tipo y formas de definición del denominado conflicto mapuche. Pero hoy con la publicación de poesía en “doble registro” aparece la incidencia de una práctica que va más allá de la simple literatura, es la convención de los poetas de poner en escritura, aquello que simboliza la unidad de la *nación imaginada*, parafraseando a Frantz Fanon: “*recordar a su pueblo las grandes páginas de la historia*”¹³⁰. O como lo señala el poeta Leonel Lienlaf:

"Los poetas mapuches que se reivindican como tales tenemos una apuesta de pertenencia como pueblo. Independientemente de ser mapuche o no, cuando hemos incursionado en la literatura lo hemos hecho con calidad y ese es nuestro primer logro. Eso, independientemente del rol que cada uno pueda jugar. No le debemos nada a ningún crítico, a ninguna cofradía. El reconocimiento viene por la calidad y no como una

¹³⁰ Fanon, Frantz en: *los condenados de la tierra* Prólogo de Jean Paul Sartre. Editorial del FCE. México 1963. p.191.

forma paternalista, por ser mapuches. Ha sido el derecho a expresarme en mi propia lengua, a ser calificado poeta mapuche. Mi apuesta pasa por el diálogo a través del arte, del conversar y compartir emociones a través de un nivel distinto de la realidad cotidiana, de la violencia de la palabra cotidiana, que es violencia discriminatoria hacia ambos lados. No sólo me pongo del lado de la discriminación hacia el pueblo mapuche, sino de la propia discriminación hacia lo que viene desde afuera. Que obedece a una necesidad, lógicamente, pero que no deja de ser discriminatoria. Yo creo que la apuesta pasa por la necesidad de explorar otros campos que tienen que ver con emociones, sensaciones, que están mucho más allá del deber que le hemos dado a las palabras en estos días".¹³¹

En el contexto de la década de los '90, escenario de reivindicaciones y movilización del movimiento mapuche paralelamente van a proliferar las publicaciones de ediciones bilingües de poesía mapuche, en una propuesta de búsqueda del kimün¹³² y sabiduría de la cultura ancestral, ejercicio de recuperación de la memoria de los ancestros, ejercicio de retorno a lo propio; en este sentido Leonel Lienlaf declara:

“En realidad, no me siento representante de mi raza, sino que asumo la responsabilidad de ser perteneciente a mi raza, lo quiera o no. Tengo una cultura, todo un bagaje ancestral que de alguna manera está implícito en mí, lo que me hace representarlo Yo necesariamente, voy a tener que ser alguna vez representante”¹³³.

El doble registro también es comunidad por cuanto hace de los poetas mapuche un colectivo que los identifica por una manera de utilizar los registros

¹³¹ Centro de Documentación Mapuche N°174 año -2002-Ñuke Mapuförlaget Editor General: Jorge Calbucura. En Internet. Página web: ñukemapu.cl

¹³² El *kimün* debe ser pensado, *rakizuamiin*, y desarrollado como parte de la experiencia para ser parte de la vida del *che*. En: Filosofía del ser Mapuche”, sistematizado en un principio por Javier Quidel (Educador Intercultural y Werken del Ayllarewe Xuf Xuf), a partir de los resultados obtenidos en los coloquios de Sabiduría Mapunche realizados con Kimche de los Futa Eln Mapu Wenteché, Lafkenche y Peweche, en la sede de la Cooperación Unión Araucana: Txepelai Taiñ Kimvn (Padre las Casas) durante el año 2003. en Gulumapu, (IX región de la Araucanía Chile)

¹³³ La Ciudad. Osorno. 2000, s/n de pág.

escritos. Esta situación es del todo interesante y novedosa, ya que no existen experiencias similares que den cuenta de la utilización de un doble registro, por una comunidad de poetas sin haberse colocado en previo acuerdo. El doble registro emergió, en una primera edición, con una edición.

La experiencia poética de registro escrito en los años '60

La Poesía es parte de la palabra en la cultura mapuche, si nos atenemos a los condicionamientos formales de la escritura y el registro. El trabajo introductorio de José Ankán en *Kiñe mufü troKiñche ñi piel*, Historia de familias Siglo XIX, junto a los artículos de Jorge Pavez¹³⁴ y Andre Menard¹³⁵ deja en evidencia que la ecuación oralidad – escritura es una experiencia recorrida para la intelectualidad mapuche que posee un siglo de data histórica, que se contextualiza a partir de la primera década del siglo XX, a poco más de veinte años de la culminación del proceso de ocupación de la Araucanía. Aunque su inauguración es la formación de un gabinete etnológico colonizador¹³⁶ por Tomás Guevara, provocando un discurso cortado por el robo de autoría y engendrando un doble registro de *re- presentación de reducción colonial*¹³⁷, es el principio de representación de la negación de una lengua a su paso escrito: “*la columna mapuche, se asemeja así a un ataúd, adelantándose el texto al*

¹³⁴ Pavez, Joge, “Mapuche ñi nütram chilkatun/Escribir la Historia mapuche: estudio poslaminar de Trokinche müfu ñi piel. Siglo XIX. En Revista de Historia Indígena N°7 2003, Universidad de Chile. p7

¹³⁵ Menard, André: <<la escritura y su resto (el Suplemento mapuche)>>. En Revista de Historia Indígena N°8 2004, Universidad de Chile. p.57

¹³⁶ Pavez O., Jorge: Mapuche ñi nütram chiltuam/escribir la historia mapuche: estudio poslaminar de Trokinche müfu ñi piel. Historia de familias. Siglo XX, en: Revista de Historia Indígena N°7 2003. p.30

¹³⁷ Menard, André, citado por Jorge Pavez.

*proceso de museificación aun vivo en la superficie reduccional donde son encerrados*¹³⁸. Pero a la vez el mérito de resistencia aparece simultáneamente con el género escritural, pues serán los informantes del propio Guevara los que darán forma a las primeras organizaciones de defensa de cultura mapuche. La resistencia se dará en Manuel Mankilef, donde el profesor del Liceo de Temuco dejará de producir la doble columna *utilizando sus traducciones en forma interlineal* o en la resistencia que hace el profesor Lorenzo Kolima formado en la Escuela Normal de Preceptores de Santiago en 1876, que renuncia a la formación *civilizadora*, buscando la huella del camino de la cultura. El propio Kolima escribe <<*el recuerdo de mi tierra era fuerte, quería ver los lugares de mi infancia y gozar de la vida indígena, más libre y tranquila que la de los chilenos*>>¹³⁹. El recuerdo de la cultura madre en los mapuche, la memoria presente no fue algo que pudiese arrancarse, de la noche a la mañana, si bien los esfuerzos en ese primer momento de oscuridad, creados por el vacío de la transgresión civilizadora, llevarán un fenómeno de regresión a la mapu (tierra).

Fanon en *Los Condenados de La Tierra* establece una mecánica de tres fases de la literatura de liberación nacional. En una primera fase, “*el colonizado prueba que ha asimilado la cultura del ocupante. Sus obras corresponden punto por punto a la de sus homólogos metropolitanos*”. En una segunda fase, “*el colonizado se estremece y decide recordar. Este período de creación corresponde aproximadamente a la reinmersión... Período de angustia, de malestar, experiencia de la muerte, experiencia de la náusea. Se vomita, pero ya, por debajo, se prepara la risa*” y en una tercera fase: “*llamado de lucha, el colonizado –tras haber intentado perderse en el pueblo- va por el contrario a sacudir al pueblo... siente la necesidad de expresar su nación*”¹⁴⁰.

El registro de la experiencia de la cultura madre en los primeros <<informantes>> estaba demasiado presente en la mente de los “co-autores” de Tomás Guevara¹⁴¹. La circunstancia civilizadora que se advierte en el período post-

¹³⁸ Op. Cit. Pavez

¹³⁹ Citado por Jorge Pavez. Op Cit. P. 17

¹⁴⁰ Op. Cit: Fanon, Frantz. P.203

¹⁴¹ Jorge Pavez da una lista y características de los primeros intelectuales mapuche que fueron **autores escritores**, jóvenes inteligencias todas ellas bilingüe que dominaban la lecto-escirtura (en su mayoría eran

ocupacional, engendró un nivel de conciencia de nuevo tipo, que dio pié a una apropiación de un instrumento como la escritura y nutrió la producción textual con la aparición de registros escritos, dando forma a un repertorio de fuentes, que permanecen en el desierto del anonimato sin publicar, terreno fértil por lo demás para el trabajo de *desclasificación* de fuentes histórica emprendido –entre otros– por los investigadores André Menard y Jorge Pavez, autores que nos emplazan en una óptica rigurosa y sugerente de construcción del conocimiento histórico.

Pero nuestro trabajo por la determinación de época que nos hemos propuesto nos lleva a adelantarnos en el tiempo y dar un salto a la década de los años '60 del siglo XX. Simultáneamente, por cronología, se va a producir en ese año una coincidencia entre los aportes de investigaciones sobre la oralidad y el oralismo¹⁴².

Es a partir de los años '60, un período (1958-1973), que está marcado por los cambios políticos, los discursos de cambio social profundo de los movimientos sociales del periodo y acompañado de manifestaciones creadoras profundas para la sociedad chilena, donde aparece la poesía de Sebastián Queipul Quintremil, que en palabras de Iván Carrasco es:

“Quien inició el desarrollo de una expresión artística nueva en la intersección de las culturas mapuche y chilena global. En cuanto autor individual ha sido el profesor normalista, poeta y escritor Sebastián Queipul Quintremil, fusionando las normas de la manifestación artística oral en mapudüngún y escrita de la literatura europea adaptada en Chile, abriendo metafóricamente las puertas de la literatura intercultural a muchos peñi, lo que lo hace ser considerado precursor de los poetas mapuches”¹⁴³.

profesores) que Tomás Guevara utilizó para la creación de su “registro etnológico”, entre los que figuran: Lorenzo Koliman, Ramón Lienan, Kolikeyo Fidel, Vicente Kollio Paillao, Felipe Reyes Millán y José Segundo Painemal.

¹⁴² A principio de la década del '60, van a aparecer: La galaxia Gutenberg, de McLuhan (1962), El pensamiento Salvaje de Lévi-Strauss (1962), un artículo de Jack Goody e Ian Watt titulado “Las consecuencias de la cultura escrita” (1963), y Prefacio a Platón de Eric Havelock (1963). En: Op. Cit Havelock, E. p.26

¹⁴³ García g, Mabel; Galindo G., Silvia ed. Poesía Mapuche. *las raíces azules de los antepasados*. Temuco, Chile: Editorial Florencia. *poesía mapuche* <<Las Raíces Azules de los Antepasados>>Tachi Kallfüpanngen Ta Pu Kuyfikeche ; Sebastián Queipul Quintremil ; José Santos Lincoman Inaicheo; Anselmo Raguileo Lincopil. P.56

Sebastián Queipul Quintremil nacido en Ralipitra, localidad ubicada al sur de Nueva Imperial, provincia de Cautín, estudió primero en una escuela católica de la Misión Capuchina de Boroa, posteriormente en 1938 se trasladó a una escuela de la Misión Anglicana de Pelal (Quepe –al sur del río Cautín-); entre 1941 y 42 estuvo en el Liceo Co-educacional de Nueva Imperial y al año siguiente en la Escuela Normal Rural Experimental de Victoria, donde se tituló de profesor primario. De similar manera que los profesores normalistas de principio de siglo, Queipul proviene de un linaje de oradores de la cultura mapuche conocidos como *weüpife*¹⁴⁴. Su padre era uno de los hombres que poseía tan importante rol en su cultura. El profesor Queipul inició su actividad como docente en la escuela N° 40 de Kolliko, cercano a Puerto Saavedra; ahí fue donde desarrolló la importante labor de fundar el periódico escolar “El Borrador”. Su actividad como profesor lo llevó a ejercer la docencia en la VII Región en la localidad de Chimbarongo, donde fundará el grupo “Los Afines”; también participó como fundador del grupo “Los Quijotes”, siendo delegado ante la SECH, incursionó como un activo militante del mundo de las letras en diferentes partes del país y participó en el Departamento de Cultura y Publicaciones del Ministerio de Educación. Fue un activo colaborador del Instituto Indígena de Chile y en La Sociedad Galvarino de Santiago donde reside actualmente.

En Santiago fue miembro de la Unión de Escritores Americanos, La Sociedad de Escritores de Chile y el Grupo Fuego de Poesía. Este autor, es un poeta que participa activamente en los círculos literarios de la sociedad dominante, que Fanon denomina en la primera fase de la literatura nacional inscrita en:

“un período asimilacionista integral, en el que el intelectual colonizado prueba que ha asimilado la cultura del ocupante. Sus obras corresponden, punto por punto,

¹⁴⁴ El *Weüpife* en la cultura mapuche, cumple el rol de conservar y transmitir la memoria de forma oral, asimismo el *weüpife* posee una alta connotación de carácter político al interior de la cultura. Un caso ejemplificador de esto es el relato entregado por José Segundo Millalén Paillal, profesor de Historia y Geografía, Magíster © etnohistoria. Veterano militante de los derechos del pueblo mapuche, su abuelo por línea paterna, perteneció a los mapuche de la zona de los actuales territorio de Victoria (territorio wenteche) en la IX región, en el proceso de ocupación de la Araucanía buscó refugio en el actual Mañiuko, ubicado en la franja sur oeste del valle central de la IX región próximo a la cordillera del Nahuelbuta, entre los actuales pueblos de Galvarino Y Chol Chol. En Mañiuko fue recibido por del lugar como persona de importante rol político y pasó formar parte del linaje. Este relato me fue entregado en la ciudad Temuco por José Millalén, en el invierno de 1994, fuente e oral en mimeo.

a la de sus homólogos metropolitanos. La inspiración es europea y fácilmente puede ligarse esas obras, a una corriente bien definida (como) la cultura metropolitana”¹⁴⁵ .

Pero en el profesor Sebastián Queipul se encuentran lo que podemos denominar los primeros atisbos de un rescate de la cultura madre, es una transición, en la que aparece la segunda fase descrita por Fanon, donde el *colonizado estremece y decide recordar*. Aunque su obra poética fue de solo 16 poemas, ya en ella aparece el doble registro de la escritura, por cierto siendo aun menor este ejercicio de producción literaria, con tres poemas que integran toda su creación de lo propio.

El primero de los poemas que nos interesa destacar es Dimúñ Mamell/arado de palo:

DIMÚÑ MAMELL

(En Idioma Mapuche)¹⁴⁶

Nëgla afin tëfa chi mapa, tañi dimúñ mamëll meu.
Gandnán tañi dungu, tefa chi wirhfñ meu.

EL ARADO DE PALO.

(Traducido al Castellano)¹⁴⁷

Quiero romper la tierra con mi arado de palo.
Y sembrar en las melgas mis palabras sencillas.

En esta estrofa aparece el deseo de la búsqueda por lo propio: *Quiero romper la tierra con mi arado de palo*. Detengámonos un instante, el autor es mapuche (*mapu= tierra che=che*), es por esencia de una cultura que tiene su emergencia en la tierra. Para los mapuche, la tierra representa un hábitat sagrado, donde están los elementos de la naturaleza y cosmos que dan vida a la cultura y las personas que a ella pertenecen y el poeta en un sentido metafórico, si así lo pensamos, quiere */romper la tierra/* . Esto aparece como un quiebre en aquel ciclo natural que produce la vida, ¿para qué? Para */sembrar palabras sencillas/*. Si a esto agregamos

¹⁴⁵ Op. Cit. Fanón. p.203

¹⁴⁶ Poemas Mapuches. En Castellano. Edición del Ministerio de Educación. 1966. Santiago-Chile. (1.500 ejemplares). Tanto “Dimúñ Mamëll como los poemas que siguen en versión bilingüe corresponden a esta publicación y se presentan aquí con las notas explicativas sobre el idioma, que de manera similar que en el original están entre paréntesis.

¹⁴⁷ Este poema tuvo una primera publicación en castellano, en La Voz de Colchagua. San Fernando. 2 de mayo de 1956.

el hecho que la oralidad en la palabra mapuche posee un peso específico de categoría ética al interior de la cultura, nos encontramos con un ejercicio de renacimiento y de reencuentro con la cultura de origen, la primera por el emplazamiento en la modernidad de la sociedad dominante, en situación que la cultura emerge en la acción del sembrar, lo que da origen a las palabras de la iniciación de una búsqueda y de una nueva forma de ser y estar en el tiempo. Es una declaración a la vez existencial profunda. El profesor Queipul es originario de la zona de Imperial, su padre fue *weüpife*, hombre maestro en el uso de la palabra y un trabajador de la tierra. Tomados entonces estos elementos de su genealogía, es claro su llamado de búsqueda interior de tránsito hacia un origen perdido, su poesía continúa con otra estrofa en la que escribe:

Kintuán tañi ñenkélén rakiduam.
Kintuán yeupau chi antë.

Voy a buscar si es recto el pensamiento.
Voy a buscar la herencia del tiempo.

La travesía continúa siendo de ruptura con la tierra, para alimentar con un */sembrar de palabras sencillas/*. Es una declaración de acción, nutrida de futuro, el sembrar trae fruto y por supuesto cosecha, pero él deja abierta la ventana de esta declaración sin reafirmar un deseo o una futura condición de su devenir. En las estrofas finales de su poesía insiste:

Negla afín tēfa chi mapu, tañi dimún mamëll meu.
Gandnán tañi dungu, tēfa chi wirhíñ meu.

Quiero romper la tierra con mi arado de palo.
Y sembrar en las melgas mis palabras sencillas.

Una vez más romper la tierra, pero su deseo es */tenderse en el surco/* de sus viejos anhelos. A nuestro modo de leer e interpretar estas hermosas estrofas, existe una entrega de anhelos a la *mapu= tierra*, pasar a formar parte de algo que puede ser un destino, el se convierte actor de una posibilidad de dar nacimiento a algo nuevo, siendo su poesía la principal representante.

Sebastián Queipul en su poesía a la vez nos entrega el canto premonitorio de lo que será la década de los '60 en Chile, década de Reforma Agraria, década en la que rompe la tierra y el mapuche y los mapuche, después de largos alientos de espera pueden ingresar a formar parte de lo que siempre han pertenecido, la tierra. Sin embargo, su declaración es un *anhelo*, el deseo de algo que puede ser pero que no es realidad, es un sueño. Tampoco debemos perder de vista que el profesor Queipul trabajó en diversas zonas del país, siendo una de ellas San Fernando, zona geográfica del país de producción agrícola. En ese sentido Queipul, sabe más que nadie el sentido de la labor en el campo, hijo de un mapuche que trabajaba la tierra y profesor de hijos de campesinos chilenos. Vive la experiencia de vivir bajo los ojos de la dominación, en el ambiente de comienzo de una década que si bien traerá frutos a los anhelos de él y “otros” es un tiempo de espera, en que existe la posibilidad de cumplir sueños, pero que están en estado de una expectación futura.

La metáfora es la proyección de una realidad presentada en Queipul; es un soporte textual de doble registro bilingüe. Él toma por cierto lo mapuche, esto es innegable, sus anhelos alumbran el mañana en los inicios de una década de escasez para los que habitan en el campo, su llamado a romper la tierra con un arado de palo es por cierto el registro de una experiencia reveladora de futuro, en su poesía está el surco de mañana.

Poesía del encuentro entre chilenos y mapuche, en él aparecen los elementos culturales de la cultura de origen, pero también la posibilidad de diálogo entre ambas culturas, la mapuche y la chilena, metáfora literaria que podemos hallar claramente en su historia El Canelo y el Álamo:

EL CANELO Y EL ÁLAMO¹⁴⁸

1.- El canelo, árbol sagrado de los mapuches. Mostrando su serena estampa y su cuidada cabellera.

2.- El álamo, árbol indígena de España.

¹⁴⁸ Texto inédito, escrito el 7 de agosto de 1964.

En esta edición por constituir el tránsito que hace el poeta hacia una escritura literaria bilingüe, junto a la primera publicación de “Dimúñ MamëII” (El Arado de Palo 1963)

El canelo es presentado en su versión de árbol sagrado para la cultura mapuche, mientras el álamo, aparece como un representante autóctono de lo ajeno, pero que es una especie común que encontramos en todo el territorio del valle central y el sur de Chile que juega en la transmisión comunicativa de dos lenguas, presentadas en el doble registro de la escritura. El canelo saluda:

El Canelo: *¡Marrhi, Marrhi, Fét-ta peñi Alamo!*

Y el álamo responde, al escuchar el saludo en mapudüngún, de la manera que Sebastián Queipul didácticamente escribe, como el desearía que respondiera el “otro”, con respeto, cuidado, reconociendo la diferencia y asimilando el no saber:

El álamo: *Perdón, no te entiendo. Deduzco que tú me has saludado en el idioma mapuche. Te confieso que es un descuido mío y naturalmente, imperdonable; el hecho de no conocer todavía, esa lengua cadenciosa y rica que tú dominas. Aunque me considero estudioso; pero, en este terreno, soy un ignorante. ¡Perdóname!*

Y el canelo asume el desconocimiento como una historicidad real, apuesta a la sensibilidad además del “otro”, “no te apenes”, le dice y lo saluda en su idioma como gran hermano, reconociendo en el “otro”, es decir, en este caso el español o chileno un gran hermano. En las letras de Queipul no hay sentimiento de ruptura, sino reconocimiento del otro como un legítimo otro, con su ignorancia en la que él está dispuesto a proporcionar enseñanza:

Canelo: *(Chumgué afui; deu, felelu; lladké kilngué) ¡Qué le vamos a hacer ¡ Ya está así! ¡No te apenes! Te he saludado en mi idioma. Te he dicho: ¡Buenos días, gran hermano, Álamo!*

Necesidad de estimarse cada vez más, la que también apela en conocer el idioma del otro:

El Álamo: *Gracias, hermano Canelo. Ahora comprendo la necesidad que existe de conocer tu idioma; diré, mejor, nuestro idioma para comprendernos mejor y estimarnos cada vez más.*

Y así continúa en un tránsito de diálogo, diríamos de auténticos caballeros, de fraternidad, de reconocimiento de debilidades, de gratitud por el conocimiento de la lengua mapuche que tiene el otro:

El Canelo: *(Mën-ña Këm-me entuí-mí dungu) Has expresado una bella idea. Debo decirte, además, que tú eres, un idealista; porque has reconocido hidalgamente tu ignorancia. Y por cuya razón, te admiro una vez más, ese gesto de nobleza de tu parte.*

El Álamo: *Gracias, buen hermano Canelo. Tú me has dado una lección valiosa que me servirá muchísimo para preocuparme, desde este momento, por esa lengua nativa que tú hablas con tanta satisfacción y orgullo.*

El Canelo: *(Ahuem; chem pitui-mí chei; eimi, petu kimel tuwén) ¡Por favor, qué has dicho! Yo te diré, que tú me estás enseñando.*

El Álamo: *Comprendo una vez más, tu modestia y tu lealtad. Y esas virtudes son las que te inducen a hablar de ese modo.*

El canelo: *(Wuelu, akuái, antë fei wüla, mapu dungu ayú) Pero, llegará el día en que conversaremos en este idioma mapuche, - entonces, lo haremos gozosamente.*

El Álamo: *Así va a suceder efectivamente. ¡Tú has dicho, una verdad grande!*

El Canelo: *(Gënechén ad nhie-eliú meu; feleái dungu) Con la ayuda del gran conductor de la humanidad, así sucederá, sin dudas.*

El Álamo: *¡Efectivamente! Así ocurrirá, como tú lo dices, con la ayuda de ese gran arquitecto que tú mencionas con gran emoción, puesto que él, es el autor de tantas maravillas.*

El Canelo: *(Fente pupé yú, nëthramkán.) Dejemos hasta aquí esta interesante conversación. (Inche ni këm-me fët-ta peñi) Mi gran y buen hermano. (Ka peu ayú) Hasta luego.*

El Álamo: *¡Hasta luego, mi buen hermano Canelo! ¡Hasta luego!*

Si hay un anhelo en la escritura de Sebastián Queipul, es el encuentro entre dos culturas y la voluntad del colonizado por el esperar el aprendizaje y el

entendimiento del otro. En ese sentido Queipul tiene un gran anhelo para la época, que no vamos a encontrar en la poesía posterior a las décadas finales del siglo.

Otro poeta que se inscribe en la década de los '60, es José Santos Lincomán Inicheo (1910-1986), lonko y poeta del Butahuillimapu, las Grandes Tierras del Sur, originario de Compu-Chilhué, 1793 (Junta General de Caciques: 1996) y cuyo territorio ancestral comprendía desde el Río Toltén por el norte hasta la Butachuilhue por el sur¹⁴⁹.

En el caso de la poesía de José Santos Lincomán, nos encontramos con un trabajo que está escrito en castellano, sin traducción, pero no por esto deja de poseer una selección de transmisión de ciertos contenidos culturales tradicionales de la zona huilliche de Chiloé, situación del todo ejemplificadora de los altos niveles de aculturación con la sociedad chilena, en donde la lengua, en palabras de Mabel García, *“ha dejado inscrita en la cultura williche las huellas de una impronta cultural ajena”*¹⁵⁰.

Sin embargo a diferencia del autor presentado anteriormente, en Lincomán nos encontramos con una denuncia del daño, atribuyéndoselo a los colonos de la zona. Esta imagen la podemos encontrar en el poema “El Rahue Gritando”: *¡La culpa no la tiene el Rahue! /El gringo la empujó/ para que deje la tierra/¹⁵¹ y ser ellos el señor*. El “otro” en el caso de Lincomán, es culpable de la desgracia en que se encuentra la sociedad huilliche, que refleja a la vez una situación de desposesión y dominio del colono sobre la naturaleza. Si el colono le hace daño a la tierra, con ello está infligiendo un daño también a la gente de la tierra, los *che*.

Pero existe una confianza o si se quiere, retomando el concepto de *anhelo* de Sebastián Queipul, en el gobierno. Hay seguridades depositadas en el gobierno y en las instituciones de la época; esto es observable en el poema “Mi Poesía”:

MI POESÍA

¹⁴⁹ Op. Cit. García, Mabel

¹⁵⁰ Op. Cit. García, Mabel

¹⁵¹ Op. Cit. García, Mabel

Así trabajarán pensando
esto es una plegaria
ya seremos más feliz
llegando Reforma Agraria,
y a los campesinos del rincón
más apartado llegará INDAP y CORA,
levantará de la mano.

Estas dos instituciones
que ha puesto el Gobierno
para ayudar a los pobres
y así levantar al pueblo.

Confianzas depositadas en lo político y sus instituciones, recrean un sujeto histórico que asume la cultura ocupante. Existe el traspaso de la confianza en un presidente y la capacidad de las leyes del Estado, en el proceso de Reforma Agraria que se está llevando a cabo en aquel momento, pero que a las tierras williche no llegó en el gobierno de Eduardo Frei Montalva, concentrando el proceso de movilizaciones en la zona de la Araucanía¹⁵².

Ahora todos pedimos
que se confirme buena ley
que se cumpla programa
del Presidente Freí.

Termino yo saludando
a esta gran exposición
saludo a los funcionarios
y al jefe de la Nación.

¡Arriba los Campesinos!
¡Abajo la reacción!

¹⁵² “En síntesis, y en el contexto de estas primeras acciones de movilización durante el gobierno de Frei, los resultados en la aplicación de la ley de Reforma Agraria a favor de comunidades mapuches en conflicto aun son limitados, los casos que se resuelven entre 1967 y 1969 se restringen a los predios de la Sucesión Moena en Lumaco y Ranquilo de Nueva Imperial. Los predios Chiguaihue, Alaska y Podenco, de la comuna de Ercilla, no fueron expropiados, persistiendo el conflicto por la tierra” ; Correa, Martín; Molina, Raúl; Yáñez, Nancy. En: LA REFORMA AGRARIA Y LAS TIERRAS MAPUCHES Chile 1962-1975. LOM Ediciones, Santiago, 2005, p. 121

Por último, podemos leer en la poesía de este autor una voluntad política que va más allá de los acontecimientos concretos. El anhelo esta vez está en la consigna política de la época. El discurso poético de Lincomán, si bien es una apropiación de la cultura dominante, se posiciona dentro de la historicidad que está sacudiendo a la realidad campesina en el país, que es la que también interpreta en aquel momento a su cultura, de falta de tierras, pobreza y demandas por lograr una solución; así su poesía se hace transformadora hacia la acción del momento que él está viviendo.

Un tercer poeta de la generación de poetas de la década del '60, es el profesor Anselmo Raguileo, químico de profesión, con estudios de Pedagogía en castellano, siendo uno de sus insoslayables aportes la creación de un alfabeto en mapudüngún, conocido como Alfabeto Raguileo, siendo de diferencia marcada por sus grafemas en relación al Alfabeto Unificado. El Alfabeto Raguileo tiene una mayor complejidad de signos que el Unificado, pues este último está elaborado sobre la base de la experiencia asimilacionista y construido en dependencia directa con grafemas del Alfabeto castellano. En cambio el Alfabeto Raguileo posee el mérito descolonizador de explorar una búsqueda de lo propio. Sin embargo, como lo indicáramos en páginas precedentes, la experiencia de edición de textos y de forma general, las ediciones de doble registro poético están producidas en su totalidad a partir del Alfabeto Unificado, esto en parte como respuesta al alto grado de desconocimiento que existe sobre el uso de la lengua.

Anselmo Raguileo, fue un activo militante de la causa mapuche, siendo su producción poética de solo 8 poemas, pero contrariamente a lo que sostiene el profesor Hugo Carrasco que su actividad poética: *"... no la manifestó en forma central en su producción poética, en la cual privilegia determinadas actitudes humanas ligadas a la ausencia, lejanía y retorno a la naturaleza desde la perspectiva indígena y con la perdida memoria y reencuentro con su cultura materna"*¹⁵³. Anselmo Raguileo si tuvo su producción poética y es una poesía que llama la atención, por ser solamente escrita en castellano y no utilizar el doble

¹⁵³ Op. Cit. García, Mabel. págs. 143-161.

registro o escribirla en el alfabeto que él mismo inventó. Un botón de muestra, para leer a Raguileo está en su poema Araucanía:

ARAUCANÍA

Hoy vuelvo a recorrer
Tus campos,
Ascender tus cerros,
A respirar profundo
El aire perfumado de tus
Montañas,
A contemplar extasiado
Tus caudalosos ríos,
A conversar con mis hermanos
En nuestra lengua vernácula
Y participar en sus fiestas
A estar con los míos,
Con aquellos seres que me atan
Lazos de sangre.
He querido henchir mi corazón
De innegable alegría.
Sin embargo
Una honda tristeza
Embarga mi ánimo;
Es como una nostalgia
O un vacío inmenso
De algo que fue
Y hoy ya no es.
De pronto surge mi mente,
como torbellino de fuego,
cruelles interrogantes:
¿dónde están los espléndidos

robles,
los sombríos laureles
y los retorcidos olivillos,
testigos milenarios
de esta fecunda tierra?
¿Dónde están los poderosos ulmenes,
los soberbios caciques
y los bravos toquis,
señores de la elocuencia
de la astucia y el coraje?
Como una cruda respuesta
Queda flotando en el ambiente
Un frío y letal silencio.
Ellos ya no existen
Araucanía llora,
llora su ausencia.

El acontecimiento del <<retorno al país mapuche>> aparece enunciado en el poema de Raguileo: <<vuelvo a recorrer... campo>>, en él se va produciendo un fenómeno ascendente en la experiencia del regreso: <<ascender cerros>>; su mundo materno es <<perfumado>>, se extasía en el encuentro con los suyos, vive una alegoría al <<conversar>> señala <<nuestra lengua>> y <<compartir en fiestas con aquellos que atan de sangre>> , entiéndase <<atan>>, en cordón umbilical atávico con la memoria-su memoria y la de su pueblo. La experiencia poética en este poema es el ingreso sólo para los miembros de su cultura, es el acceso a un Renü¹⁵⁴ de la memoria; nuevamente nos aparece el anhelo. Sin

¹⁵⁴ Tomo el concepto de *Renü* : El *Renü*, puede ser un espacio físico, oculto a modelo de una caverna o cueva, en una versión ahí la machi haría sus rituales de iniciación, con machi que se inician en su rol de machi. Pero también están los *Renü*, de otra dimensión e intemporales, en los cuales se entra por una puerta del <<espacio tiempo>> y la persona que ingresa se encuentra con toda su genealogía que ya no está, es una experiencia que le puede ocurrir a una persona en un sendero, o una experiencia onírica. Este conocimiento al respecto me lo entregaron Olegario Marihuan , fallecido dirigente pewenche de la asociación pewenche de lonkimay, y

embargo abruptamente el poema cambia su contenido para caer en el <<vacío inmenso>>, en su mente <<surgen torbellinos de fuego>> que interrogan, por <<dónde están>> los << poderosos ülmenes, soberbios caciques; bravos toquis; señores de la elocuencia astucia y coraje>> y en respuesta queda flotando un <<un frío letal y silencioso... Araucanía llora>>. La poesía para Raguileo es el ejercicio existencial de la génesis de la historia moderna del pueblo mapuche. Es el reflejo del devenir, es la pregunta y respuesta a una desclasificación de los *archivos de la memoria*, no es metáfora, es realismo puro, son los anhelos de los ancianos, los sobrevivientes a la ocupación y que por el trasvasije de la oralidad de generación en generación, permanecen ahí. Su estado es de angustia, de la angustia que menciona Fanon para la segunda fase de la creación de literatura colonial, en la que el colonizado *se estremece y decide recordar... período de angustia, de malestar, experiencia de la muerte, experiencia de la náusea*.

El ejercicio poético escritural en el profesor Raguileo está cargado de un dolor que no debe ser fácil publicar, es algo más intenso y profundo que la advertencia a “vuelo de pájaro” que hace Hugo Carrasco: “La poesía de Raguileo es el canto nacional de una cultura, es el ül ancestral de una nación a la orilla del fogón, apremiante del calor humano por la necesidad de recordar, ¿pero por qué recordar en público?”.

Haciendo un nuevo corte en los años '90, la poesía mapuche va a tener una proliferación en los temas que en ella aparecen: el ngüillatún, los mapuche urbanos de los sectores populares de la ciudad de Santiago, el despojo de tierras, los abuelos, etc.

También observamos un aumento en la cantidad de autores que han aparecido a partir de la mencionada década. Es por esto y la dimensión que ha alcanzado este proceso, que surgió la sospecha que nos ha conducido a plantearnos un tema de investigación entre historia, poesía y etnonacionalismo o nacionalismo mapuche.

dirigente de pewen mapu, su versión fue la del espacio intemporal y de reencuentro con la genealogía, la primera versión me la entregó, la señora Felicinda Chichual.

V. TRADICION ORAL Y LA PRODUCCION POETICA MAPUCHE

En la producción poética mapuche confluye un conjunto de elementos que nos hacen preguntarnos, por una parte, por el tipo de conocimiento a través del cual se transmite la memoria, es decir, aquello que se ha conservado en un texto oral y por otra, el texto escritor de poesía. Carol Fleisher en su texto *“Metalenguaje oral”* hace mención a las formas orales reunidas y las reflexiones que en ellas se inscriben. Fleisher cita el caso de la poesía wana y la oratoria ilongot, culturas en que la literatura escrita es poco importante o inexistente, a las que Fleisher denomina formas orales artificiosas, las cuales *difieren del habla cotidiana empleada para relacionarse, hacer cosas y charlar con otros y requieren autoconciencia y pericia de parte de quien las produce*¹⁵⁵.

Como se ha indicado anteriormente, para el caso de la poesía mapuche, las construcciones de formas orales que están representadas en su poesía y la representación de *marca escrita*¹⁵⁶ en la poesía de doble columna, provienen de prácticas orales usadas en ciertos momentos en la cultura tradicional mapuche, en los *nütram*, *epeü* y las variaciones de *ül* definidos anteriormente. Estas formas de oralidad son utilizadas por ciertos miembros de la cultura, los que poseen una estructura más compleja que el habla común. Lo mismo que, Fleisher denomina *“formas orales artificiosas”* representadas en las lenguas orales, que en la poesía mapuche, dan cuenta de estilos de oratoria representados escrituralmente.

Ramón Curivil en relación a las diferenciaciones del habla de una lengua, señala que el *contexto social, un sector o clase respecto a otra utiliza la lengua de manera diferente, existiendo de esta forma un hablar culto y un hablar popular. Los weüpipe y werken generalmente dominan el hablar culto*¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Flesher, Carol , *“Metalenguaje oral”* en: *cultura escrita y oralidad*. Olson, David y Torrance, Nancy. Gedisa. Barcelona 1995. p.76

¹⁵⁶ Este frase hace alusión al planteamiento de André Menard en *la escritura y su resto (el suplemento mapuche)* en: *Revista Historia Indígena* N° 8, 2004, pp. 57-88 Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile.

¹⁵⁷Curivil, Ramón en: *lenguaje mapuce para la educación intercultural*, Aproximaciones al Mapucezungun. Sin registro editorial. Santiago 2002.15

Al respecto, Bernardo Colipan, entrega una clasificación de las categorías de oralidad de la cultura mapuche y que son las que están presentes en la poesía y los relatos mapuches.

En el primero de ellos Colipan, destaca a los Weüpipe, como:

“...los encargados de la transmisión de la historia y los hechos acontecidos en el pasado. Ocupaban un rol significativo en el seno de la sociedad, pues sus relatos constituían un soporte identitario para la cultura. En este tipo de historia se garantizaba la identidad de la sociedad, se transmitían valores y se aseguraba a la vez, la reproducción de la cultura con sus contenidos simbólicos y representaciones...”¹⁵⁸.

En las sociedades orales, el ejercicio de la palabra puede parecer una cuestión de dominio cotidiano, pero vemos que en el caso del *weüpipe*, existe una selección de hechos, los cuales dan forma a lo que Colipán califica de *soporte identitario* de la cultura que comúnmente ha sido asociado a un discurso de carácter histórico que se erige en rescate de la memoria.

También, dentro de género oral existe lo que Colipán llama una *literatura oral*, en la cual el género más cultivado era la narrativa de ficción, manifestado por testimonios orales llamados *epeü*, lo que podía referirse a hechos míticos, fábulas, historias y leyendas. Lo que Colipán denomina narrativa de ficción, es la que Fleisher califica de *formas orales artificiosa*. En la situación de los *epeü* son la representación de una imagen sonora, en este caso es relato a modo de imagen referencial, con la idea o enseñanza que se quiere representar de la realidad en una interpretación de sucesos relacionados con la vida cotidiana, lo que en ningún sentido da lugar a que se le interprete como una mentira o una alucinación. En esta misma línea Ramón Curivil, nos explica:

Los *epeü* o *apeu*, son un tipo de relatos y narraciones que se desarrollan en los límites de la realidad y ficción, y que permite desarrollar diversas técnicas argumentativas, para la transformación de valores morales y estéticos,

¹⁵⁸ Colipán, Bernardo, en: PULOTRE TESTIMONIO DE VIDA DE UNA COMUNIDAD HUILICHE (1900-1950). Colección Humanidades Poesía. Editorial Universidad de Santiago, 1999. p.24.

propios de la vida mapuche. En este sentido, todo *epeü* es una historia que tiene un trasfondo de ficción, donde tanto los actores como los hechos no son reales, pero el conjunto de la narración posee una estructura que entrega una enseñanza que comúnmente tiene que ver con los valores humanos, las cualidades y las virtudes morales y religiosas, que debe tener todo miembro de la sociedad mapuche.¹⁵⁹

Tanto en la experiencia que desarrollan los *weüpile* con sus discursos de la memoria histórica y las interpretaciones que emanan de los *epeü*, se cumple un rol articulador de la memoria. Del mismo modo, encontramos otra forma de construcción literaria artificiosa en los denominados *nüttram*, la que es posible interpretar como representaciones de las conversaciones que interceptan la vida cotidiana con hechos de carácter histórico. Este carácter de diálogo es el que toma Bernardo Colipán para agrupar *autobiografías, relatos, descripciones y experiencias de vida sostenidas, tanto en el tiempo cotidiano como en una zona de la memoria.*

En este último estilo de relato descrito, Colipán elabora su trabajo Pulotre y de otros espacios territoriales de la comunidad de San Juan de La Costa en la X Región, los que forman un cúmulo en el repertorio de representación de la poesía mapuche y dan cuenta de una unión de lo ancestral con lo cotidiano, al ser la naturaleza y el medio geográfico en general las *imágenes sensibles* comúnmente representadas. En este mismo sentido a propósito de la filosofía mapuche Juan Ñanculef, agrega:

La filosofía en el pueblo mapuche como muchos otros elementos en nuestra cultura, se daba en lo pragmático. En una situación de realidad cotidiana, de relacionarse con la naturaleza, entendido básicamente en el “Ser Mapuche”; es decir, gente de la tierra y una vez más el eje es el mapa, o sea, la tierra. Antes de buscar palabras que explican lo pragmático de nuestra filosofía, debemos decir que la concepción tradicional filosófica mapuche

¹⁵⁹ Op. Cit. p.16

está implícita en lo que nos autodefinimos ser –GENTE DE LA TIERRA.¹⁶⁰

Pero también la producción poética mapuche da lugar a una observación de las formas físicas en que son transmitidos los textos, producciones que D.F McKenzie desglosa en: *el saber del contenido, del lenguaje inscrito en su poesía, de las formas escriturales, las características del libro impreso, las disposiciones de paginación, el modo de división del texto, las convenciones que regulan su presentación tipográfica*¹⁶¹. Todo este conjunto en la cultura mapuche contemporánea lo encontramos en el registro escritural de representación poética. Es el trazo que marca el grafo independiente de la palabra. Para André Menard este tipo de huella permite encontrar la relación entre nativismo y fundamentalismo. En el primero, la marca de cierre de la cultura *es comprendida como un espacio bien delimitado y clausurable*, que pretende limpiar la sociedad de los elementos foráneos. En el fundamentalismo, en cambio, *la marca la establece la clausura de un texto llevado al término del punto final inamovible*¹⁶².

En la poesía mapuche a partir de los enunciados precedentes, encontramos afinidad entre la producción escrita poética mapuche y lo que Menard clasifica de fundamentalismo literario, al presentarse en la poesía mapuche recurrentemente, un contenido que se muestra como una verdad absoluta, en donde el contenido de la poesía está orientado hacia elementos anteriores en la cultura. En este sentido, ciertos textos tienen un carácter de revelar ciertas verdades, que son *extraídas de una profundidad arqueológica*. A raíz de este supuesto y su aceptación, encontramos una coherencia finita entre poesía – identidad cultural – y representación etnonacional mapuche. En tales circunstancias, la poesía mapuche viene a ser la representación iconográfica del repertorio político de la sociedad en resistencia, con la identidad de la lengua mapuche escrita.

¹⁶⁰ Ñanculef, Juan en: *La Filosofía e Ideología Mapuches* en; revista Nútram; año VI, n° 4 de 1990. pp.9-16

¹⁶¹ Chartier, Roger en: LIBROS, LECTURAS Y LECTORES EN LA EDAD MODERNA. Alianza Editorial. Madrid 1993. p.61

¹⁶² Op. Cit. André Menard, p.60

En la experiencia de las ediciones de poesía mapuche proporcionadas por el conjunto de los textos escritos, identificamos en ellos la formación de articulaciones para una reinención de las tradiciones y costumbres representadas en la poesía y sus autores, que nos remiten a referencias de *inscripción histórica y coherencia de una obra o de un conjunto de obras y la identidad de un sujeto construido*¹⁶³, que van dando una continuidad histórica con el pasado. Verificamos esto en el entendido que Erick Hobsbawm da al conjunto de <<tradiciones inventadas>>¹⁶⁴, lugar que ha tomado la poesía para dar *respuesta a nuevas situaciones que toman la forma de referencia a viejas situaciones o imponen su propio pasado por medio de una repetición casi obligatoria*¹⁶⁵.

A su vez, en las ediciones de poesía mapuche que han aparecido un lector poco atento puede preguntarse, ¿para qué? o plantearse la interrogante un lector un poco más curioso, ¿en qué condiciones socio-históricas ha surgido la producción poética mapuche?, un lenguaje que se muestra exótico y antiguo venido de <<otro tiempo>>, que se instala con una propuesta de memoria histórica desde el presente con elementos de la tradición de <<tiempo antiguo>>, pero con instrumentos proporcionados por la modernidad occidental, en la versión pedagógica del modernismo criollo, época que a su vez, en la retina de la memoria, aparece marcada por los acontecimientos de la ocupación del territorio mapuche, instalándose la escritura en una de las fase del *proceso de arreducciónamiento*¹⁶⁶ con el binomio textual de *leyes de radicación y títulos de merced*, formato escritural en el que Domingo Coñuepán verá representada la fractura de la soberanía mapuche.

Acontecimiento que André Menard ha denominado, como surgimiento de la negatividad de la escritura por parte de los mapuche. A su vez, este autor agrega que la maldad no estaría en la escritura en si, sino *en la maldad de los autores chilenos*.

¹⁶³ Op. Cit. Roger Chartier.

¹⁶⁴ “La <<tradición inventada>> implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que busca inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de una repetición. Lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado...” en; Hobsbawm, Erick y Ranger, Terence : LA INVENCIÓN DE LA TRADICIÓN. Editorial CRÍTICA. Barcelona. p.8

¹⁶⁵ Op. Cit. p.8

¹⁶⁶ Op. Cit. André Menard ...

Aunque Menard reconoce que la experiencia de la escritura no es desconocida para los mapuche en la época de la ocupación española del periodo colonial y su uso estratégico político de dominación, en la entrega que hacen los caciques de sus hijos a los sacerdotes católicos (jesuitas 1606, Colegio de Chillán 1699), existen a su vez vínculos políticos escriturales de relaciones mapuche/sociedad colonial, que dan cuenta de un espacio que éste nombra como simetría política, mediada por la *encarnación viva de la marca de trazo y mediación* en la figura del *lenguaraz*. En esta situación, la escritura se ubica en una instancia larvaria del tipo de relación cultural.

Posteriormente, con el proceso de ocupación, la escritura pasará a constituirse en suplemento de una cultura derrotada. Prueba de esto es lo que Jorge Pavez denominó el “gabinete arqueológico” de Tomás Guevara. En él se observará *toda una heterogeneidad de procedencia en los autores mapuche*, en aquellos que están formados por familias pro-chilenas (Paynemal, Kolima, Melillán, Montero, Mankelef, Paineofilu) y aquellos loncos con posiciones independentistas (Kalfukura, Nelkulmañ, Kayupi, Küdel, Kollún, Lienan), quedando con ello también el registro de una memoria delimitada, no ya por las estrategias políticas, sino por las posibilidades de una derrota.

La escritura viene a ser la representación de la pérdida de la autonomía, con su introducción recurrente en el reemplazo de la palabra oral que nos remite a la representación lineal de una frontera.

Vestigio de lo anterior nos indica André Menard, es el bilingüismo como marca reflejada en la doble columna que, a su vez, vemos en la producción de las páginas del doble registro de las ediciones poéticas mapuche.

Por una parte, en el soporte libro encontramos la escritura en mapudüngün, extraño para muchos que no entienden la lengua mapuche; quizás para no pocos mapuche que desconocen la lengua de su cultura, nietos de quienes vivenciaron la derrota político-militar y la situación colonial de aprender la lengua escrita de los ocupantes. En la otra parte del registro escrito hallamos la versión en castellano. El objetivo es el mismo, uno solo el vínculo con la identidad y hablar desde lo propio y a los residentes de una entidad histórica que, aunque quebrantada por el paso del tiempo y sus consecuencias, toman en este caso en el castellano, por cierto la lengua

de los ocupantes, la representación escritural para autoproclamar la identidad cultura propia. De manera sutil pero efectiva Sartre, en el prólogo introductorio de *Los Condenados de La Tierra* en referencia a Franz Fanon, nos dice: “*Un ex indígena “de lengua francesa” adapta esa lengua a nuevas exigencias, las utiliza para dirigirse únicamente a los colonizados.*”¹⁶⁷ Reflejo similar lo hallamos en nuestro país y la situación colonial en que han vivido los mapuche, evidencia representada en el doble registro escritural mapuche. En un lado la marca escrita en mapudüngún, con sus grafemas cargados de consonantes provenientes de la elección de uno de los cinco alfabetos mapuche¹⁶⁸ o la combinación de ellos y por otra, la huella ortopédica obligada en la imagen del doble registro en castellano, señal universal del lenguaje impuesto por el humanismo colonizador chileno, huella por lo demás palpable en la discutida autoría de *Kiñe mufü trokinche ñi piel/ Historias de familias/siglo XIX* de Tomás Guevara y Manuel Mankelef¹⁶⁹ advertida por Jorge Pavez¹⁷⁰. Este autor señala en el trabajo publicado en 1912 cómo una:

“... propuesta de coautoría nos lleva a la reproducción de una cierta dialéctica colonial en la que, a la figura de autoridad dominante (Guevara), se le yuxtapone la del dominado (Mankelef), de manera de lograr un efecto de equilibrio dialógico en el que ambos dependen del otro y de nadie más, equilibrio que no pasa de ser un simulacro de la situación colonial, sin restituir las relaciones coloniales en toda su complejidad...”¹⁷¹.

Los planteamientos de Pavez develan el acontecimiento insistente por una parte, de la pura oralidad atendida a la cultura mapuche y por otra, el carácter de descubridor de un conocimiento con el que se inaugura el *gabinete etnológico* de Tomás Guevara, que para Pavez es la visión de una *supuesta centralidad autosuficiente del antropólogo, como brazo mediador entre esa oralidad y su fijación en documentos escritos, es decir, como dueño y señor de la pluma desde su escritorio civilizatorio.*

¹⁶⁷ Fanón, Franz en: LOS CONDENADOS DE LA TIERRA Prólogo de Jean Paul Sartre. FCE 1963

¹⁶⁸ En la actualidad circulan cinco alfabeto; Moesbach, Unificado, Raguileo, Painequeo, Cañulef y Azumchefe

¹⁶⁹ Guevara, Tomás & Makilef, Manuel 1912.- *kiñe mufü trokinche ñi piel. historia de familias. siglo xix.* Co-edición Liwen y Colibrís. Temuko 2002.

¹⁷⁰ Op. Cit. Pavez, Jorge.

¹⁷¹ Op. Cit. p.13

En la experiencia de dominación cultural los mapuche desde la primera década del siglo XX, comenzaron a su vez una reivindicación política de conocimientos y esfuerzo intelectual, la que se advierte en los trabajos del profesor Manuel Mankelef, rescatado en la memoria justa de su labor por José Ancán en el estudio preliminar de Kiñe mufü trokiñche ñi piel a principios del siglo XXI, gesto no menos simbólico casi a un centenario de la primera publicación de esta obra. Para los caminos de la independencia intelectual, el profesor Mankelef fue el iniciador de una labor necesaria y justa para la necesidad del momento histórico que estaba viviendo el pueblo mapuche, en el escenario de la post-ocupación colonial que se instalaba en la mente de los mapuche y que recorrió prácticamente todo el siglo XX.

Es por eso, que la producción poética mapuche debe ser leída en el conjunto total de su significado, lugar donde se incluyen procesos que dan cuenta de la elaboración de un ejercicio de producción de artefacto cultural de nuevo tipo en la cultura, reformulación de la identidad que contiene mecanismos a través de los cuales se hace el diseño de una nueva experiencia material de representación. Una construcción cultural, por cierto, expresión de una lengua eminentemente oral, en el ejercicio de una escritura y edición del texto que nos emplaza también en el terreno pleno del repertorio escritural de reinención de pueblo. En ello subyace la experiencia contenida de los procesos que sembraron discriminación, con las apuestas de olvido o transformación, tan características de las dialécticas que evidencian la situación colonial, en su huella de aprendizaje del castellano en detrimento de la lengua madre, el mapudüngün.

De esa manera, la producción poética mapuche ha emergido para instalarse en un espacio que antes le estaba vedado o al que sólo se ingresaba por las vías de un humanismo, que interpretaba a los otros por la supuesta incapacidad de plantearse ellos mismos. Ejemplo empírico de este tipo de experiencias es la descrita unas líneas antes por Jorge Pavez, cuando como en el caso del profesor Manuel Mankelef, se siguen caminos propios de creación intelectual. El propio Guevara hace, en su momento, el siguiente comentario del profesor mapuche:

“Los que se instruyen un poco –los mestizos- adquieren la forma i exterioridad de la civilización que los rodea, pero en el fondo quedan agresivos en la palabra i en los conceptos, reconcentrados i con una gruesa dosis de odio para los de otra raza. Cuando escriben, son violentos i usan un naturalismo crudo i arrogante. Tratan por lo común, cuestiones fáciles i de hecho sin elevarse en la disertación a las esferas del razonamiento superior.”¹⁷²

Cuando hacemos mención a la poesía mapuche e intentamos ponernos en el lugar del otro, aunque esto sólo sean reflejos en el sentido propuesto por Gruzinski¹⁷³, estamos en la posibilidad de observar un tipo de registro que existe y que es una muestra de los otros, en su estilo de representación y la huella iconografiada por la poesía, instalación que marca una experiencia y una ruptura con la literatura chilena. Jaime Huenún hace el siguiente alcance al respecto:

"En cambio, la poesía ha sido una cosa que ha minado y que ha horadado de forma más efectiva el sistema cultural chileno, instalándose con esa especie de aparente pacifismo que tienen los objetos escriturales en la sociedad chilena, alterándola, cuestionándola, subvirtiéndola, incluso con textos que no parecen ser buenos literariamente y de alguna manera ese avance en la esfera de la cultura, ha tenido su avance político"¹⁷⁴.

La poesía que ha sido creada para manifestarse como expresión artística a través de su lectura, no es solo poesía por tener una estructura escrita que la presente como tal, sino en el acto de expresión sonora que transmite, que verbaliza las ideas. Jesper Svendro acota: "*Si es verdad que la lectura era necesaria para que el texto se convirtiera en completo, de ello resulta lógicamente que la lectura forma parte del texto*"¹⁷⁵. De esta manera, queda inscrita en la experiencia textual de la poesía mapuche la herencia de oralidad que es insoslayable en la poesía escrita,

¹⁷² Op.Cit. Pavez Jorge p.12

¹⁷³ Gruzinski, Serge en: LA COLONIZACION DE LO IMAGINARIO Sociedades indígenas y occidentales en México español, siglos XVI-XVIII FCE 1991.

¹⁷⁴ Entrevista de investigación para este trabajo de tesis realizada a Jaime Huenún en su casa en la comuna de Freire IX región de La Araucanía, jueves 02 de febrero del 2006. Registro magnetofónico, en mimeo. p.7

¹⁷⁵ Jesper Svendro: *La Grecia Arcaica y Clásica La invención de la lectura silenciosa*, en :HISTORIA DE LA LECTURA EN EL MUNDO OCCIDENTAL, Bajo la dirección de Cavallo, Guglielmo y Chartier ,Roger. Editorial Santillana, S.A. Taurus. Madrid 1997. p.69.

puesto que *es texto que no podría distribuirse o decirse sin la voz del lector*. De ahí, la recurrencia en los mapuche, de manifestarse a través de la producción poética. En ella han encontrado una materia que hace juego entre el doble registro escrito mapudüngún/castellano y la antigua tradición oral, material práctico para la expresión de una tradición que se reinventa y una lengua que se rescata.

VI. POETAS MAPUCHE Y POESÍA

La poesía de Lorenzo Ayllapán¹⁷⁶ nos emplaza en el territorio del índice de una genealogía, con la que inicia su poema *Wigku az wallmapu lafken mülelu/ Cerro que da al mar del mundo*, partiendo de un eslabón de esa genealogía que Ayllapán intercepta con la Machi Juana María Namünkura Millarayen:

Kiñe wagkülen, kiñe fücha küme mapuche zomo elgefel
zew müleway chi kiñen Sudamérica kotxü lafken mew
amutuy llenetuel tañi rügle pataka pura mari lawen kachu
kom ta fücha üytugekel ta kimün egü
txawüzulliñ ka magiñ küme kuyfike kimün em
fachantü mükputuy

*Ha dejado definitivamente nuestro paraíso
Una estrella, una gran doncella mapuche heredada*

¹⁷⁶ Ayllapán Lorenzo: *Wigkul az wallmapu lafken mülelu*, -Cerro que da al mar del mundo- en: Epu mari ñlkantufe ta fachantü -20 poetas contemporáneos. LOM ediciones, 2003. p.23

*Ya no está en el único Lago Salado de Sudamérica
Se ha ido con sus 780 hierbas medicinales
Con todo lo que significa la alta magia
Tesoros y caudales de conocimiento ancestrales
Hoy están depositados en el cementerio*

Lorenzo Ayllapán es originario de Rukatrarro Lago-Budi localidad de Puerto Saavedra en la IX Región de La Araucanía, al igual que la machi Juana María Namünkura Millarayen.

El espacio histórico y terrenal de origen en el que se ambienta esta poesía es el reflejo en la memoria de una territorialidad en la que se desarrolla el *ethos* mapuche, la relación entre el medio físico natural y la unión por lazos de unión común: *ha dejado definitivamente nuestro paraíso/una estrella, una doncella mapuche heredada*. En este sentido, cabe recordar la frase de Eric Hobsbawm de tratar al nacionalismo en la misma categoría que “parentesco” y “religión”¹⁷⁷, lo que podemos encontrar en esta estrofa del poema de Ayllapán. Pero también llama la atención que, si al mismo tiempo la machi significa un eslabón de la comunidad, su muerte acarrea una muerte también del conocimiento: *Tesoros y caudales de conocimientos ancestrales/hoy están depositados en el cementerio*. Aquí nos encontramos con la vieja tradición manifiesta de una cultura de transmisión de un conocimiento oral, contenido que está en posesión de la persona, aunque bien ésta puede transmitirlo a otras personas llamadas a aprender los conocimientos ancestrales.

Por otra parte, no queda claro en las líneas del poema de Ayllapán, qué es lo que ocurre con ese saber, ¿en el cementerio?, ¿se rompió la transmisión al término de la vida de la machi María Juana? Está referido en cierta manera al sentido que aparece inscrito en el poema, del término de un conocimiento: *Hoy están depositados en el cementerio*. Si bien Ayllapán no lo menciona, no es menos oportuno indicar que la cultura mapuche es una que mantiene en su lengua oral una transmisión que se acumula y reinterpreta en el tiempo. Al respecto, Bernardo Colipán comenta:

¹⁷⁷ Op. Cit. Benedict Anderson. Comunidades Imaginadas. p.23.

“La cultura mapuche, posee una rica experiencia acumulada por años como sociedad colectiva. En particular, cada mapuche tiene un amplio registro histórico acumulado en los estratos de su subconsciente y es capaz de transmitir una cultura mediante un variado registro de relatos y otras formas expresivas de tradición oral”¹⁷⁸.

El tiempo sagrado de la memoria está intervenido por la memoria del castellano, que es el entrecruzamiento con el tiempo cotidiano representado en la idea de *eslabones interminables de la historia humana/registra hoy con escritos y rayados visibles/ Pruebas tangibles de la conquista, reconquista y/También la conquista tardía*¹⁷⁹. Están presentes eslabones que en ningún caso son representantes de una simultaneidad, por el contrario son el enfrentamiento de dos tiempos, el de la memoria oral mapuche con el de la memoria escrita de la historia, que han escrito los ocupantes del territorio antiguo sagrado.

Es muy palpable en el caso de la poesía escrita de Lorenzo Ayllapán, el doble registro contenido en el significado y traslape de los tiempos con los que se “juega” a asir la memoria ancestral con la memoria del tiempo presente. Estamos en presencia de una unión en la experiencia poética de Lorenzo Ayllapán, en conjunción desde una genealogía de lo sagrado, perteneciente a la propia cultura que se interpreta en lo ancestral, con hechos de la historia recién pasada de la localidad de Puerto Saavedra. Este encuentro, está marcado por los acontecimientos del terremoto de 1960 que afectó dramáticamente a la zona sur del país y fue interpretado desde la cosmovisión mapuche por la machi María Juana Namünküra Millaray, como la necesidad de realizar un sacrificio que contuviera aquellas fuerza desatadas de la naturaleza. Sólo ella en su condición de autoridad religiosa podía tener una relación, en el ritual del ngüillatún, con esas fuerzas que gobiernan la naturaleza (el acontecimiento se desarrolló con el sacrificio del joven José Luis Paineur entregado en “ofrenda” para reestablecer el equilibrio con la naturaleza). Recuerdo que saca a relucir Ayllapán y que está plasmado en la memoria de la

¹⁷⁸Colipán, Bernardo en: PULOTRE Testimonios de Vida de Una Comunidad Huilliche (1900-1950). Editorial Universidad de Santiago. Santiago 1999. p.23

¹⁷⁹ Op. Cit. p.23

colectividad mapuche de la localidad de lago Budi. Él denomina al joven entregado en ofrenda como el *Jesucristo mapuche*, para posteriormente colocar el recuerdo de su memoria de aquel suceso y al joven víctima del acontecimiento en calidad de príncipe, por cierto príncipes de su cultura: “*Yo Lorenzo y tú José Luis al saber/ tu historia de todas maneras somos legítimos príncipes/de lago Budi*. En esta perspectiva debemos entender que el mapuche pretende vivir una relación de armonía con el medio natural, siendo la comunicación y el recuerdo de las prácticas ancestrales una relación fundamental dialogante en aquel espacio. Además, puede hacer algo que le está vedado al otro –en este caso sería el winka-, donde la ritualización en el nguillatún representa un campo de conocimiento y poder con la naturaleza. La poesía de Ayllapán es la representación con el tiempo de la memoria, pero que a su vez se historiza con un hecho tangible de la realidad en el caso del terremoto de 1960. De igual manera, lo mapuche para Salvador Millaleo se entiende como:

“Lo mapuche puede entenderse como una cultura en resistencia frente a la sociedad mayor, plasmada en el Mapudüngún, en las prácticas ceremoniales de las rogativas, del nguillatún, en la presencia del saber tradicional de la Machi, de los Lewentuchefes, en la autoridad del Lonko. El Ad Mapu y el Raquidum que esas prácticas y figuras implican, estaría resguardado en las comunidades mapuches y su subsistente extensión espacial permitiría hablar de la persistencia de una territorialidad mapuche dentro del territorio político-administrativo de Chile.”¹⁸⁰

Posteriormente Ayllapán, contador de profesión, hace una advertencia que denuncia la falta de instituciones públicas: */sin asesoría jurídica/* señala, */sin farmacia/*. Pero en cambio, se cuenta con */veinte cantinas de bebidas alcohólicas/*, con la venta de un producto de reprochable calidad para la salud */solo a la fórmula*

¹⁸⁰ Op. Cit. Salvador Millaleo ... p.2

química, que es veneno excelente autorizado/. Los responsables están en la horizontalidad de la estructura social impuesta a los mapuche y agrega Ayllapán:

*oficializado por Ley y distribuido
por Sociedades Anónimas, sí, no son parlamentarios
igual son honorables delincuentes patentados
con amplios
fueros reales y totales, no hay vueltas que darles,
hinchado de orgullo tengo mi abogado, responden y la
testarudez está en la Caja de Fondos, bóveda celeste
dice y muestra al representante de la Sociedad
Anónima.¹⁸¹*

Ayllapán nos lleva a la imagen de la territorialización sagrada e ideal que Benedict Anderson denomina *la semilla de una territorialización de las creencias que anuncia el lenguaje de muchos nacionalistas (“nuestra” nación es “la mejor”, en un campo comparativo, competitivo)*¹⁸². En Ayllapán, pasado es la huella de un el paraíso mapuche como imagen de lo ideal, lo sacro-santo.

Existe una demarcación entre las diferencias del tiempo, entre el pasado, el tiempo ideal anterior a la colonización en el que encontramos una transmisión de la memoria y el conocimiento ancestral: *El pasado fue admirable – sabiduría ancestrales Consejos*¹⁸³. Este es un tiempo sagrado puro del pasado, es un tiempo de la memoria.

Rolf Foerster hace un bosquejo de la narrativa mapuche- huilliche¹⁸⁴, en la que advierte que no habría solo una *“única narrativa que contenga la memoria y la utopía mapuche – huilliche; lo que existe son varias narrativas* “ estableciendo en un primer procedimiento la distinción de *dos tiempos (cotidiano/memoria)* y en el que el tiempo de la memoria está: *“entonces poblado de lo numinoso, de lo sagrado, de ritos que hacen vivir a los huilliches, que les permiten que el tiempo se “cuaje en*

¹⁸¹ Ayllapán, Lorenzo: En: Huenún Villa, Jaime (compilador); Cifuentes Palacios, Víctor (versión Mapudüngün) edición bilingüe. Epu Mari Ùlkantufe Ta Fachantü -20 Poetas Mapuche contemporáneos. LOM ediciones. Santiago 2003.p.23

¹⁸²Op. Cit. Anderson, Benedict, en: comunidades Imaginadas.

¹⁸³ Op- Cit. ...20 poetas mapuche p.24

¹⁸⁴ Foerster, Rolf en: La Narro-Poética Huilliche y sus Procesos de Re-Etnificación. Una Aproximación (este trabajo forma parte de los resultados del proyecto Fondecyt 1970905 (nota del autor)

*el ser*¹⁸⁵. En este mismo sentido, nos encontramos con la memoria que Ayllapán representa en el sentido de lo sagrado, para proseguir en su poesía contraponiéndolo con el tiempo presente, que es la versión actual de la memoria: *ahora el futuro viene mezclando conciencias/ y Políticas con/ personas que dicen saberlo todo* y que para Ayllapán representa la negación del mapuche, pero a su vez es la lectura del momento histórico que se inicia con la ocupación del territorio mapuche-Lafkenche, con la llegada de colonos chilenos. Pascual Koña en “ñi tuculpazungun/testimonio de un cacique mapuche”¹⁸⁶, dedica una parte de su relato dictado al padre Ernesto Wilhelm de Moesbach, denominado Concesión <<Budi>>, que está marcado por la llegada de Eleuterio Domínguez, la que generó la resistencia de los mapuche desalojados y la radicación del propio Pascual koña en Foyeco, localidad en la cual fue asentado después de haber sido sacado de su lugar original. Esta primera memoria está marcada por el abuso y engaño de los colonos, rememora pascual Koña: *En aquel tiempo (1903) llegó a mi fundo Calfulemu cierto Francisco Olivier. En seguida construyó una casa en el suelo mío.*¹⁸⁷ Para continuar posteriormente en su relato, *poco tiempo después vino otro caballero, de nombre Eleuterio Ramírez, en común seguían construyendo sus casas.* El mismo Domínguez será quien entrará en conflicto con el propio padre Félix de la misión de Budi, pues este último se oponía a las usurpaciones ilegales y engaños con los que se acometía a la población lafkenche de la localidad.

Estos hechos son los que están en el tiempo de la memoria histórica reciente, que marcan el sentido escritural de la poesía mapuche, huella que encontramos en el poema de Lorenzo Ayllapán.

Con todo, el tiempo de la memoria para Ayllapán, es un tiempo ideal de la cultura, en él están asentadas las costumbres y tradiciones que le dan la seguridad al mapuche, de un espacio mesiánico que es comparado con el *paraíso* cristiano:

Chichay, zeya, peñi, lamgen; ka pütokotuge mushay
Pülle zuamgelini, namuntu amuge, kawellutulen kam
Txügkaywe tulen

¹⁸⁵ Op. Cit. Foerster Rolf. p.162

¹⁸⁶ Lonco Pascual coña ñi tuculpazungun/Testimonio de un cacique mapuche. Pascual Coña. Texto dictado al padre Ernesto Wilhelm de Moesbach. Pehuen, . 5º edición . Santiago 1995. p. 452.

¹⁸⁷ Op. Cit.

Femgechi chumkawnorume nielayaymi wezake zügu,
Llazkün norume
Achef mapa mew mogeyleymi, zuamfe tami mogen reke¹⁸⁸.

Padre, hermana, hermano, hermana; vuelve a tomar
Muzay
Si vas cerca, prefiere ir a pié, a caballo o en carreta
De esta forma nunca tendrás percances, ni desgracias
vives en el paraíso, quiérelolo como a tu propia
vida.¹⁸⁹

Es decir, se está en el tiempo presente, el que podemos reconocer como histórico, que mantiene una confrontación con el otro tiempo en el de la memoria, el ritualizado en la posibilidad en una existencia de mejor vida para el mapuche; mientras tanto en la actualidad se está en un enfrentamiento continuo de dos sociedades que pretender ser integradas, pero que denotan una huella de asimilación obligada.

Mismo lineamiento, hallamos en un breve poema de Víctor Cifuentes Palacios observamos de forma leve, pero profunda, el significado que tiene para los niños de las comunidades mapuches el aprender a escribir el castellano, una lengua diferente a la lengua materna, la lengua de la imposición. No está demás agregar que Víctor Cifuentes aprendió a escribir el castellano en la escuela chilena, en su hogar la enseñanza que le hacían sus abuelas era de forma oral y en mapudüngün. El poema sigue a continuación:

Pewma

Müley ga püchuke che
Pewütulelu,
Küpa azümmelu egün
Chi fentxen wirin chilca.
Itxo ellka ka alü mapa
Ñi puke chagüll kuwü mew
Peaygün tañi pu laja ñi günen
Petu nalkülelu egün,

¹⁸⁸ Op. Cit. Ayllapán. p.26

¹⁸⁹ Op. Cit. Ayllapán.p. 30

Ellkawmekelu
Kamulelu egün.¹⁹⁰

Sueños

Existen niños
que observan,
que pretenden asimilar
las rayas de los escritos.
Muy ocultos y dejados a distancia
de sus dedos
verán los frutos de los ancestros
que aún pelean,
se esconden
y parten.¹⁹¹

Una de las condiciones con la que está marcada la ocupación del territorio histórico mapuche (Well Mapu) y consiguiente colonización de la Araucanía, es aquella, cuando los mapuche fueron alojados en pequeños espacios territoriales de carácter reduccional, consiguientemente con eso llegó la escuela chilena con la enseñanza del castellano como lengua escrita, siendo los mapuche obligados a aprender un idioma desconocido. Se le imponía con todos los impedimentos que ello trae para los alumnos, en un contexto social marcado por la discriminación del binomio civilización/barbarie. Esa huella fue la que tuvo la enseñanza a través de la mayor parte del siglo XX y que es el tiempo de la “incorporación” de los mapuche al sistema de enseñanza educacional en Chile. Por esto, hoy podemos entender el rescate que hace el etnonacionalismo de su memoria y tradición.

No obstante, el tiempo de la memoria resurge en la experiencia del aprendizaje de una lengua que no es la hablada por las personas mayores de la familia en el hogar, los que a su vez, representan la reserva sonora de la una lengua oral, en contraste con el aprendizaje del castellano escrito como práctica cotidiana de la reducción, en la escuela chilena, en las notarías, instituciones gubernamentales, etc.

¹⁹⁰ Cifuentes, Víctor: Pewma –sueño-, en: Epu mari ülkantufe ta fachantü -20 poetas contemporáneos. LOM ediciones, 2003. p.64

¹⁹¹ Op. Cit. p.64

El tiempo de la memoria escrito en doble columna de la poesía mapuche, es la reproducción de una frontera, que desde el momento de su emergencia es la búsqueda y representación de reconocimiento de la identidad cultural que reivindica derechos de pueblo. Contenido de la poesía, que a su vez, está impregnado por el quiebre que significó la ocupación de La Araucanía, acontecimiento recurrente en el catálogo del contenido poético y de sus autores.

Un ejemplo de lo anterior, es el trabajo realizado por Graciela Huinao¹⁹², de origen mapuche-Huilliche. En su poesía, ella da cuenta de una experiencia que está alojada en la genealogía y forma parte del catálogo de la memoria del acontecimiento reduccional, enfrentada a la experiencia contemporánea de emplazar la construcción de esa memoria oral a través de la escritura en castellano y su traducción al mapudüngün. Vestigio que en la poesía de Graciela Huinao, al igual que en la poesía de Elicura Chihuailaf, intentan establecer una *preeminencia de la oralidad por la abuelidad*(parafraseando a André Menard). En ambos poetas, el referente cultural literario coloca en el tiempo presente el origen de la alianza entre pasado y futuro. En el caso de Graciela Huinao esa alianza muestra la fractura de la derrota en la mudez del abuelo, su aprendizaje autodidacta y la traducción escrita de su poesía en castellano al mapudüngün por una tercera persona hablante del mapudüngün, en su poema *Pu kanzu pewkayall pigün/ Los gansos dicen adiós*¹⁹³:

Pu kanzu pewkayall pigün
(Amulelafin tañi laku, Adolfo Huinao)

¹⁹²Graciela Huinao nació en la ciudad de Osorno en 1956. Escritora autodidacta. Ha publicado *Walinto* (ediciones la Garza Morena, Santiago, 2001) y el volumen de relatos autobiográficos *La Nieta del Brujo* (Julio Araya, editorial, 2003) libros que le han posicionado como una de las poetas destacadas dentro del emergente promoción de escritoras mapuche. En: EPU MARI ÜLKANTUFE TA FACHANTÜ/20 POETAS MAPUCHE CONTEMPORÁNEOS. Cifuentes, Víctor y Huenún, Jaime. Editorial LOM. Santiago 2003. p. 295

¹⁹³ Op. Cit. p.125-127

“... anümüwpulu tami ma lafken mew.
Tami chaw ka tami peñi
kawenigü az kutxankawün püle petu tañi ñuke ka iñche tañi laku
zipufigü chi inafül güñun.
Gelay kemzulla mawüzantü mew ga,
ñüküf nagümmageymi tami nemül.
Welu iñche tañi llükalechi püchü mogen

famtukuluwpuy tañi pu txipantüñi chelkon mew.
Mafülüfin tami pu ge ñi weñag
fey txaftu azkintufiyu lelfün:
kiñe wapi tañi pu kanzu egü
tañi laku ñi ge mew mülewey
inan leliwülün mew.
Laku, fachantü kimtun
chumkawnorume williche gekelaymi;
tami chono küpankam kawaskar
püralay tagi mew
feychi antü weñeymagepalu tami mapu ka tami folil.
Tüfa wüla ke kimtukufin
tami pu ge ñi weñag.
Tami rüpalwe kentxaykülelu
chi Pacifico Sur ñi
fütxa eltun mew.

Los gansos dicen adiós¹⁹⁴
“... y de tu boca nació la muerte
desembarcando en tu playa.
Tu padre y tu hermano
remaron al sacrificio
mientras su madre y mi abuelo
alcanzaron la orilla del hambre.
No hubo eco en la montaña,
fueron calladas tus palabras.
Pero mi niñez asustada
se acurrucó al alero de sus años.
Abracé la pena de tus ojos
y juntos miramos la pampa:
una isla con sus gansos
en los ojos de mi abuelo se quedó
en la última mirada.
Abuelo, hoy sé
nunca fuiste Williche;

¹⁹⁴ La traducción de la poesía de Graciela Huinao castellano/mapudüngún que aparece en la edición de 20 poetas mapuche, fue realizada por Clara Antinao.

tu origen Chono o Kaweskar
no subió al bote
el día que robaron tu tierra y tu raíz.
Ahora entiendo
la pena de tus ojos.
De tu origen navegando
en el gran cementerio
del Pacífico Sur.

De la boca del abuelo *nació la muerte/ desembarcando en tu playa/ No hubo eco en la montaña/, fueron calladas tus palabras*. Graciela Huinao establece la coyuntura del acontecimiento con el silencio de la palabra del abuelo, silencio que opaca la oralidad, envolviendo a toda la genealogía precedente a la poeta en un *sacrificio*, en la figura del bisabuelo y del tío abuelo; esto llevó a la orilla del *hambre* a la bisabuela y al abuelo, hambre que se traduce en la ausencia de eco en la montaña, es decir, de la palabra. Es el sacrificio de la mudez, reducción de un acontecimiento en doble versión, pues el abuelo, su abuelo, que es lo que ella viene a entender, no es huilliche, sino Chono o Kaweskar, origen que *no sube al bote/ el día que robaron tu tierra y tu raíz*. El bote para los Chono y los Kaweskar, tenía un sentido cotidiano y central en la producción de la historia, por lo que no subir al bote en la poesía refleja un *fuera – de*, de esa producción. Y la historia de reducción y despojo se repite en la posibilidad de ese devenir que fue clausurado. Este poema, advierte el origen en la crisis de la ausencia en *los gansos dicen adiós* y denunciar el hecho marcador, la huella que produjo la abrupta entrada en el mundo de lo escrito, aunque no se mencione la escritura en la poesía, es la experiencia que está fuera del *bote*.

La poesía huilliche se caracteriza por una proliferación abundante de autores, que territorializan su poesía en San Juan de La Costa y Pulotre y en la que han puesto especial interés varios investigadores desde diversas disciplinas¹⁹⁵. Creemos que el interés surge a partir de la cantidad de poetas mapuche –huilliche por una parte y por otra, por el abundante material producido por ellos.

¹⁹⁵ Ver Rolf Foerster, Iván Carrasco y Hugo Carrasco, Iván Vergara, Pilar Vergara, Amilcar Forno, Anselmo Nuyado, Alejandra Martínez, Sergio Mansilla.

La narrativa Huilliche o las *narrativas Huilliches* como lo menciona Rolf Foerster¹⁹⁶ se centran en una producción que pone el acento en la memoria, a partir de trabajos que se estilizan en un ejercicio de reinención escrito, desde los *ül, nütram y pewma*, repertorio que muestra su contenido en una producción poética caracteriza para Bernardo Colipán¹⁹⁷, *de palabras para mirarnos en ellas y por ello es, además, un espacio constructor de sentido que nos sostiene atados al delgado cordón umbilical de la memoria*¹⁹⁸. Y la insistencia de la memoria vuelve aparecer en la poesía y en específico, en el trabajo de representación de los autores huilliche.

Jaime Huenún es uno de los autores que ha publicado y obtenido reconocimientos por su trabajo *Ceremonias*¹⁹⁹. Es una obra que se establece en tres tiempos de representación de la memoria: *Ceremonias del Amor; Ceremonias de la Muerte y Ceremonias del regreso*. Obra circunscrita a un espacio ritual íntimo de la memoria, con una evocación a la naturaleza y sus componentes primordiales:

Los árboles anoche amáronse indios, mañío e ulmo,
pellín
e hualle, tineo e lingue nudo a nudo amáronse
amantísimos, peumos
bronceáronse corteza, coigües mucho
besáronse raíces e barbas e renuevos, hasta el amor
despertar
de las aves ya arrulladas
por las plumas de sus propios
mesmos amores trinantes.²⁰⁰

Huenún restablece una identidad con su espacio natural propio que es el del mapuche. Ese mismo espacio/naturaleza es utilizado por los winka, pero en la expresión del propio Huenún *violadas*, fórmula de masculinidad y violencia, sobre el territorio virgen y puro del mapuche castigado por la violencia, después de eso y la fase reduccional quedan las *pilmayken* (golondrinas) y los arroyos que atraviesan como liebres. Al igual que el fogón un espacio de memoria, calor íntimo del calor

¹⁹⁶ Op. Cit. Foerster Rolf. p.165

¹⁹⁷ Bernardo Colipán Filgueira nació en Osorno en 1966.

¹⁹⁸ Entrevista en mimeo proporcionada por Jaime Huenún.

¹⁹⁹ Huenún, Jaime, en: CEREMONIAS. 1º edición en editorial Universitaria de Santiago, 1999, con el auspicio del FONDART 1996.

²⁰⁰ Op. Cit. del poema ceremonias del amor p.17

humano familiar mapuche en el que Huenún hace una conexión entre el pasado y presente, con la *machi* como figura de recordación al mirar ese fuego, catarsis que establece el poeta al referirse al *purrún*²⁰¹. Doble registro de una catarsis, experiencia vital de reconocimientos con los otros miembros de la cultura, de donde emana el ser huilliche, que en estas expresiones de ritualidad tienen su mayor representación social en el viaje ritual que hacen los huilliches hasta las playas de Pucatrihue y que Huenún interpreta en el poema “Marera” en Ceremonias del Amor. Todo este ritual es la representación de la relación mítica que tienen los huilliche como sociedad con *Wenteyao*, que es el señor de Pucatrihue, cosmogonía de un espacio territorial que le ha dado la fortaleza a sus habitantes en la persistencia en el tiempo. En este sentido, Huenún poeta como él se asume, adquiere en su experiencia de marca escrita, un perfil de escritor – historiador de lo huilliche. Rol de historiador poeta que se trasluce más en los crudos y reales relatos de la segunda parte de Ceremonias que es Ceremonias de La Muerte, iniciada con los sucesos de Forrahue, lugar al que el 22 de noviembre de 1912, acudió la policía a la casa de Juan Acum, situación que terminó con quince huilliche muerto, dice el informe judicial que rescata Huenún: *cumplió el mayor Frías con un doloroso deber, en resguardo de su honor y del prestigio y majestad de la ley*²⁰².

Ceremonias de La Muerte, comienza con el suceso recién enunciado, recordación de una tragedia de la memoria histórica, pero que a su vez, Huenún va marcando con toda la significación que posteriormente elabora una negación con la cultura:

No hablábamos chileno, mi paisano
castellano que lo dicen.
Copihue sí, blanco y rojo
Flor de michay,
Chilco nuevo
No sabíamos de Virgen ni de Cristo, padrecito
ni del Dios en las Alturas
Jugábamos tirándonos estiércol de caballo en los
Potreros;
Robábamos panales a los ulmos y a los moscos,

²⁰¹ danza ritual, realizada en el *ngüiyatún*

²⁰² Op. Cit. Huenún, Jaime: CEREMONIAS. p.30

Y pinatras a los hualles de la pampa;
Mirábamos desnudas bañarse a las hermanas
como manojos de quillay en el arroyo.
Malo era
Sí.
Pero eso vino envidia litigio y carabina;
Por eso se volvieron lobos los venados y los peces²⁰³.

El poema comienza desde un estado absolutamente natural mapuche, sin intervención exterior, en la que no hay dominio del castellano. Y la vida transcurre como una vida de juego en los campos, de recolectar frutos naturales y ahí Huenún establece una marca de ruptura, nos dice en el poema “*Malo era/ Sí*”, como consecuencia de eso, de sus actos vino:

“...litigio y carabina;
por eso se volvieron lobos los venados y los peces [y sigue:] malo era, paisanito, malo era
comíamos caliente el crudo corazón de un cordero/en el lepún;
rezábamos huilliche al ramo del laurel/junto a la machi;
matábamos con fuego al que mete huecuve
contra el cuerpo y contra el alma
¡Brujo diablo, anda vete! Decíamos escupiendo, [y vuelta a la negación] No sabía vivir el natural antes
amigo, no...”²⁰⁴.

Como producto de esto hubo que ocultarse, negar lo que se era, aprender la lengua de los ocupantes, la religión que negaba la cosmovisión propia. Esta es la ceremonia de la muerte, una muerte histórica, la de despojos de una derrota y del delirio de la búsqueda del bien donde para la propia cultura se debe aprender las costumbres de quien llegó con la muerte.

Sin embargo, pese al delirio, decir que la reinención de una identidad y sus costumbres es práctica de una representación política de la cultura, no es relleno de maqueta, sino práctica de lo que es Huenún en Ceremonias de la Muerte, en el poema Cinco (PUNOTRO) escribe:

²⁰³ Op. Cit. Huenún, Jaime: CEREMONIAS. p.31

²⁰⁴ Op. Cit. Huenún, Jaime: CEREMONIAS. p. 32

Pero nada se oculta en este cielo, hija, nada
Y el difunto corazón, podrido y todo,
No olvida bajo tierra²⁰⁵.

De la misma forma, que no se olvida a sus muertos y al registro de una memoria, el recuerdo está marcado en la poesía de Huenún, por el hacer cotidiano de la cultura que transita y se proyecta en un devenir de las personas que dan forma al desarrollo de la cultura en el hacer:

Anjela Reuque es un loica en cinta [**la embarazada**]

María Santoa es Buena tejedora/sus mantas valen oro
cuando rompe el agua [**la tejedora**]

Candelaria Colil, huelen tus pechos a poleo quemado y a
chilco con rocío [**la fertilidad**]

Carmen Llaitul, escarba, coge berros y el estero se llena de
salmones [**la labradora, pescadora**]

Candelaria Panguinao busca nalcas/ y varillas de voqui en
las quebradas. [**la recolectora**]

(Todos sangran, con sus sangres las que caen/al oleaje de
la tarde en Pucatrihue [**todos sangran se entiende en
esa estrofa como que todos viven**]²⁰⁶.

(El destacado en negrillas es mío)

El contenido en la poesía de Jaime Huenún, en la parte que corresponde a “Ceremonias de La Muerte”, es a la vez una negación a la muerte cultural provocada por el atropello que marcan los incidentes de Forrahue, con las labores habituales que se desempeñan. Contenido que se ve opacado, a la vez, por el poema Seis en el que Huenún escribe: “*ya viudos de nuestros dioses, / viudos del sol, del agua/ y de la luna llena/ Adentro/ frente al brasero, /quemamos la lengua y la memoria*”²⁰⁷. Si bien es cierto, se destaca la actividad creadora en la producción cultural y trabajo cotidiano efectuado por las personas que dan forma a la sociedad rural huilliche, este desarrollo se produce en un espacio en el que la relación mística con el pasado queda fuera marcado por la muerte; *viudos de nuestros dioses*, evidencia la clausura establecida por la situación colonial moderna, pero Huenún va más allá y remarca

²⁰⁵ Op. Cit. Huenún, Jaime: CEREMONIAS. p. 35

²⁰⁶ Op. Cit. Huenún, Jaime: CEREMONIAS. p. 36

²⁰⁷ Op. Cit. Huenún, Jaime: CEREMONIAS. p. 37

la proporción de la pérdida cultural y hace una evidencia que descarna la sensibilidad de la propia historia de los suyos, de los ocupados, de quienes quedan con retazos después- de, “*frente al brasero,/ quemamos la lengua y la memoria*”.

Es la situación finita de una tragedia, de un drama, apagar la voz de lo que comunica y el sonido que va quedando establecido en los reflejos de la conciencia. De esta manera, Huenún da cuenta del grado de significación que tiene para la cultura, la pérdida de la lengua. Esta insistencia en los diálogos poéticos que Huenún mantiene en su escritura, los continúa en la tercera parte de su libro, en la Ceremonia del Regreso. El poeta representa en su marca escritural al propio Wenteyao²⁰⁸: él habla y se refiere a sus fieles y cuenta sus pérdidas:

Los hombres que ahora veo se hincan en la arena,
agotados por el viaje y la memoria. Me ruegan y me
hablan con hilachas de un idioma ya intratable, el que un
día compartimos. La fuerza de su sangre ha quedado en
el tiempo. Viejos y temerosos, se entregan a un poder que
nunca tuve.²⁰⁹

Huenún nos habla de un idioma fuera de la realidad, esto lo ha llevado a hablar de “*hilachas de un idioma intratable que un día compartimos*” y aún más, trascender *sin la fuerza de la sangre* para terminar entregándose a un poder que, en la escritura de Huenún, Wenteyao nunca tuvo. Es decir, Jaime Huenún acaba en el inicio de las Ceremonias de Regreso con todo lo mágico religioso que se le puede haber atribuido a un dios, en parte es el ejercicio racional de lo no racional, el cierre del poder místico que envuelve la religiosidad de una cultura, a diferencia de César Millahueque²¹⁰, en el que existe la esperanza religiosa <<mística>> que Wenteyao puede salvar la cultura:

Taita Wenteyao en ti confían los nietos wiyiches
Esperamos la vida cobijanamos entre las nalcas
Somos el puma herido.

²⁰⁸ Wenteyao/Huenteao/Huenteyao: espíritu huilliche que habita un islote de rocas en Pucatrihue. Hasta el suelen llegar viajeros a pedir permiso para pescar y recolectar lo que deja el oleaje sobre la arena.

²⁰⁹ Op. Cit. Huenún, Jaime: Ceremonias. p.43

²¹⁰ César Millahueique Bastías nació en Curanilahue en 1961

Tu vives entre las rocas, Wentayao generoso
Señor de Pucatrihue “danos socorro contra el
Enemigo.”²¹¹

Volviendo a Huenún, el inicia un reencuentro a diferencia de otros poetas mapuche y huilliche en particular, desde el reconocimiento de la derrota en la que subyace el abandono; “*Viejos y temerosos, se entregan a un poder que nunca tuve*”. Sin embargo, Wenteyao, reflejo del acontecer del tiempo y de su propia realidad como dios, en este sentido el estado de un dios, es un reflejo inmediato de la construcción simbólica que se ha elaborado de él, a partir de la comunidad cultural a la cual él pertenece. Su destino y realidad no es menos alentador que el que se transparenta en el estado de la lengua, pues lengua, memoria, religiosidad, son el contraste de una misma realidad, que en la poesía de Huenún reflejan el estado de una misma cuestión; “*De piedra invisible, eterno en la vejez a la que estoy condenado, hablo solo bajo el cielo del amanecer*”²¹². La posibilidad restante de memoria y espacio socio-histórico desde donde ella emana, con posterioridad a los acontecimientos de la ocupación de la Araucanía y los procesos de despojos de terrenos por parte de las autoridades iniciados el siglo XX, dejan una huella de recuerdo y dolor en la memoria lo que es palpable en la poesía mapuche, etapa que ha marcado el acontecimiento escritural. Huenún también nos marca con el acontecimiento de ir más allá de la parte trágica de la memoria que pulsa en la historia reciente, incorporando la representación de los *nütram*; conversaciones de la vida cotidiana, de acontecimientos y multiplicidad de elementos que envuelven la vida; “*Allí, al calor de la cocina a leña, compartí el nütram, la conversación mapuche que entrelaza retazos de mitos, recetas médicas e historias de parientes y vecinos vivos y difuntos*”²¹³. Y Huenún con una escritura sencilla y clara “mapuchiza” el acontecimiento escritural, con los espacios comunes y ancestrales y las interpretaciones de la gestualidad de la *machi* Isabel:

²¹¹ Millahueique, César; ORATORIA AL SEÑOR DE PUCATRIHUE. Mosquito Comunicaciones. Santiago 2004. p.12

²¹² Op. Cit. Huenún, Jaime: CEREMONIAS. p.46

²¹³ Op. Cit. Huenún, Jaime: CEREMONIAS. p.47

a ruka, ya a fines del invierno, mantiene a raya vientos, aguaceros y heladas. El nütram, la balbuceante conversación, espanta los espectros del. “Mi corazón te conoce, hermana,/ mi corazón te conoce:/ tu eres la que teje/ mi corazón en el telar”, dice un canto que oí, efímero y monótono, en Playa La Mina, a orillas del río Quepe. Y es así: bajo las extrañas sombras de nuestros cuerpos proyectadas por el fuego y por la lámpara, nos miramos y nos reconocemos. Afuera los tríeles graznan volando la bulliciosa danza del apareo. Adentro escucho verter las palabras, el mapudüngún que se desliza por entre mallines y pedregales. No entiendo, pero sí, en los ojos, en el fuego, en esa rama de sombra que de golpe cae a la boca de la machi Isabel²¹⁴.

Poesías. Son la congregación de un ejercicio de reinención, que florece con la presencia de los sujetos que forman la cultura Mapuche-Huilliche, del mapuche del día a día que pasa. Ese acontecimiento es el que nos poetiza Huenún. Se inicia con el amor, la muerte y culmina con el regreso y este regreso es el desenvolvimiento, en la existencia misma auténtica, en el devenir que significa hoy ser Mapuche – Huilliche. Huenún nos abre una ventana a los espacios cotidianos populares, a la existencia, esfuerzo de todos los días:

José Llanquilef, 89 años, carpintero, campesino, constructor de lanchas y botes, mueblista y ex dueño de un almacén y de un microbús de recorrido rural, vive por estos días sus últimos días. Ha perdido la memoria y de sus ojos se ha borrado el mundo.

Su mujer, Zulema Huaiquipán Huenún, trajinará diminuta bajo el peso de la joroba de vejez por los pasillos del hospital de Quilacahuín.

Pronto graznará el chonchón desde el lado siniestro de la vida.²¹⁵

Los espacios anteriores a la poesía y a la ocupación son la naturaleza libre, amplio espacio, registro de una autonomía perdida, existencia cotidiana de la

²¹⁴ Op. Cit. Huenún, Jaime: CEREMONIAS. p.49

²¹⁵ Op. Cit. Huenún, Jaime: CEREMONIAS. p.52

pobreza rural-urbana de las personas mayores, resultado histórico de una ocupación.

En grado similar al contenido de lo enunciado por Huenún, en “Ceremonias de Regreso”. David Aníñir escribe una poesía mapuche urbana de los hijos y los nietos de los mapuches que emigraron a Santiago habitando en las zonas periféricas de la ciudad capital, en las poblaciones, en trabajos de obreros, panaderos, empleadas domésticas, *hijos de los hijos de los hijos*, de los hijos de la generación, desde la que Aníñir siente y se identifica con su condición mapuche de emplazado en un lugar específico de la ciudad, con la que ha contribuido a acuñar el concepto de *Mapurbe*; mapuches nacidos y residentes de la etnia en las poblaciones, que en la poesía de Aníñir devela más que un tipo de emplazamiento particular en el mapa urbano de Santiago. Denuncia la condición de ser mapuche y vivir la pobreza urbana en la que se es inmigrante, una situación que por lo demás no se deseó, sino que acontece como fenómeno de una incorporación obligada. En su poema *Mapurbe*²¹⁶, Aníñir nos habla de los mapuche que pisan sobre el asfalto, metáfora del repertorio de la condición colonial chilena, prosa clara que demarca la denuncia actual de esa condición.

Los mapuche que transcurren en la actualidad por la ciudad de Santiago, son parte también del acontecimiento de la memoria cotidiana que nos retrata Jaime Huenún en su poesía, son los parientes que quedaron reducidos en el territorio, en ellos existe la posibilidad cotidiana del contacto con los retazos de las tierras y las *hilachas de una lengua*. En Santiago, en cambio, la posibilidad se vuelve denuncia, se es *Mapurbe*, la negación en el acto *ser*, existir, se es mapuche sin tierra, expuesto en el territorio absoluto de la condición colonial, en la zona de un resto de la cultura. Allí la memoria es fuente de un repertorio de resistencia y denuncia:

Mapurbe

Somos mapuche de hormigón
Debajo del asfalto duerme nuestra madre

²¹⁶ Aníñir Guilitraro, David, en: MAPURBE venganza a raíz. R.P.I N° 146.010 1° edición. Ediciones de Taller Gráfico “El Sindicato” Santiago de Chile junio del 2005. p.33

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
Marri chi weu!!!!
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.²¹⁷

El contenido de la poesía de David Aníñir es la escritura de una evidencia en su acto, es el reflejo de lo real, de la condición de mapuche en la urbe, a su vez, la condición de una maldición perpetua, es el grito de la urgencia de otra realidad. Aníñir es la voz de los que no han tenido voz, en sus palabras está expuesta la misma observación de la gestualidad que avizora Huenún en los ojos de la Machi. Aníñir observa esa gestualidad que derrama palabra escrita, palabra que no es fácil para el

²¹⁷ Op. Cit. Aníñir Guilitraro, David, en: MAPURBE. p.33

propio Aníñir: “*El lexema recorre mi poca carne De pronto el lenguaje es líquido y diferente Es sombra que se le antoja hacer lo que quiera Es la misma sombra que se agarra a cabezazos*”²¹⁸. En ella no hay sueños azules –como en la poesía de Elicura Chihauilaf-, en ella *La lágrima negra del Mapocho nos acompañó por siempre*. Es un aullido contenido.

EL TRADUCTOR Y SU ESCRITURA

El ejercicio de doble registro escritural en la poesía mapuche actual se da por la producción de quien domina el castellano y el mapudüngún, gracias al dominio de las dos lenguas que están en permanente enfrentamiento. Una -el castellano- como idioma de imposición por el proceso de colonización y la segunda -el mapudüngún- en su condición de lengua oral que, en la actualidad, transita por una preocupante situación de pérdida de uso en la vida cotidiana, pero que a su vez contiene los códigos de permanencia de la memoria más antigua.

La invención de la tradición inventada en la poesía mapuche, se impone por el ejercicio recurrente en la poesía de sus autores. En ella existe un énfasis en las prácticas culturales del pasado de la sociedad mapuche y en la naturaleza simbólica de tales prácticas, éstas aparecen con una identidad propia de lo mapuche en un contexto nuevo, el cual lo podemos comprender por el conjunto de reivindicaciones de pueblo que les es propia por su origen de pertenencia a una cultura. En este entendido, siguiendo a Hobsbawm²¹⁹, podemos comprender que la tradición impone la invariabilidad de las prácticas de una cultura. Lo que identificamos en el repertorio, donde la poesía mapuche entrelaza el pasado de la cultura con la

²¹⁸ Op. Cit. p.9

²¹⁹ Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence, en: LA INVENCION DE LA TRADICIÓN (EDS.) Editorial Crítica. Barcelona 2002.p.8

continuidad en el tiempo presente, de su existencia en el presente de cultura existente, viva. En este sentido, la “invención” de la tradición como práctica simbólica de la cultura mapuche, se produce en el proceso de formalización de la escritura del mapudüngún, lengua que precede de un pasado eminentemente oral, que en el ejercicio mismo de la escritura poética, asume las tradiciones de la cultura, en un doble ejercicio de recuperación de la memoria histórica con la lengua tradicional mapuche heredada de un pasado histórico, que les hace sentirse a los mapuche una comunidad cultural con identidad a reivindicar derechos de pueblo y territorio. Siendo este último uno de los elementos centrales en las demandas de derechos de pueblo, que a su vez se ha visto revitalizado en la reinención de una territorialidad histórica en la que estuvieron emplazados.

Pues la noción de territorio está estrechamente vinculada con demandas de autonomía y derechos que se reclaman como ancestrales. La identidad de nación²²⁰ mapuche se hace en torno a una territorialidad elaborada desde el repertorio de la memoria, que va más allá de un reconocimiento legal de tierras usurpadas post-“ocupación de la Araucanía” que proporcionó los denominados Títulos de Merced, sobre una superficie total de 510.386,67 hectáreas²²¹, primero porque desde lo mapuche existe una conciencia de nación y segundo, porque la territorialidad que aparece en esa memoria irrumpe en la fragmentada geografía regional de Chile y Federal de Argentina, que dan respectivamente a los mapuche como etnia en los emplazamientos reduccionales en los que fueron arrinconados. La reinención de una identidad nos habla de un Well Mapu, por el que transitaban libremente los antepasados mapuche, tierras que fueron quedando en la retina de la memoria y en la toponimia ondulada al oeste de la cordillera y en los llanos de la pampa, repertorio acumulado en glosario del mapudüngún. Ese conjunto de experiencias acumuladas en el tiempo es el hoy por hoy trasciende y recrea el catálogo de la geografía histórica de los antepasados en la oralidad de sus descendientes. Un ejemplo de

²²⁰ “..Pero ser nación es contar con creencias particulares, sistemas comunicacionales y simbólicos historias comunes, territorios, organización socio-política, por último sentirse parte de algo común que da identidad propia frente a otros grupos humanos.” Marimán, Pablo en ACTAS DEL PRIMER CONGRESO INTERNACIONAL DE HISTORIA MAPUCHE. CELEBRADO EN SIEGEN; ALEMANIA DEL 1 al 4 de febrero 2002, En web: Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu

²²¹ Op.Cit Aylwin, José; Correa, Martín, en Tierras Indígenas de Malleco. p. 58

esto, nos lo proporciona José Ancán Jara²²², en una investigación realizada del viaje realizado por Pascual Coña, desde el lago Budi hacia la Argentina. En ese viaje de investigación de José Ancán, reconstruye la memoria del país mapuche –Well Mapu- y su geografía, lo que se evidencia en la siguiente argumentación:

“Anduvimos en busca de la huella consignada por el relato atribuido a Pascual Koña, casi la misma senda antigua se fue misteriosamente develando a nuestras miradas sorprendidas. Es que los caminos y carreteras actuales –vamos asumiendo- inscribieron su modernidad justo sobre las cabalgatas de la costumbre originaria. Años y años de venires hacia y desde el Puel Mapu fueron convirtiendo en conocimiento colectivo a paisajes y gente; la pasada por el monte espeso y silencioso, el arroyo súbitamente trocado en río, el desfiladero desafiante, el vado caprichoso; todos accidentes topográficos conocidos y respetados por tráfgos innumerables dentro de un solo País que no conocía ni de cerca la idea actual de fronteras y restricciones. Semejante costumbre trajo consigo como agregado, que también se fueran tejiendo redes de filiaciones parentales, las que como las hebras incomensurables de un textil, fueron pausadamente trazando una trama que de alguna manera hasta nuestros días nos alcanza
...en los tiempo actuales, cuando nos referimos a conceptos como Puel Mapu o Gulumapu, inconsciente y erróneamente, a nuestro juicio, los asociamos a los actuales territorios de Argentina y Chile respectivamente o a orientaciones espaciales abstractas como la tierra del este. Varias personas entrevistadas definieron algunos conceptos clave como por ejemplo, Puel Mapu como “el lugar hasta donde llega la tierra, si doy un paso más, piso el mar ... Puel es llegada, Mapu es tierra ... donde llega la tierra dura, donde podemos pisar ... “Desde este punto de vista la zona de Junín de Los Andes no alcanza a ser Puel Mapu sino Wizuf Mapu (la tierra que está al otro lado (detrás) de la cordillera ... (Testimonio de Don Manuel

²²² Op. Cit, Ancán, José; Re transitando la huella de Pascual Koña al Puel Mapu El autor tomó como principal fuente de su investigación el libro Pascual Koña; Testimonio de un Cacique Mapuche, Pehuen editores 6° edición 2000. “Proyecto de Investigación Fondecyt N°1000097/2000 en el área de etnohistoria “El viaje mapuche al Puel Mapu: movilidad espacial, cultural y social. Siglos XIX y primera parte del XX”, investigación que a utilizado como fundamento metodológico una revisión documental en bibliotecas y archivos varios complementada con testimonios orales. El trabajo en terreno ha contemplado visitas y reconocimientos y entrevistas a diversas localidades de la Araucanía, especialmente en las cercanías del río Toltén y en comunidades mapuche de la zona de Junín de los Andes, Provincia de Neuquén Argentina.

Mankepi) . Rosa Curihuentro de Huilio dice que su padre que alcanzó al Puel Mapu comentaba que el “Wizuf Mapu ... está allí no más ...”. Para Teresa Tripailaf de la zona de Aukapan en Junín de Los Andes, Wizuf Mapu es toda tierra que está detrás de un cerro y según el relato de su abuela la tierra plana (pampa) que está hacia el oriente, más allá las estribaciones cordilleranas (el Puel Mapu visto desde el lado occidental) es Kalfü Mapu (tierra azul) que corresponde a la tonalidad que adquiere esa tierra al ser avistada en la lejanía (el horizonte, Gulumapu, sería la tierra donde se pone el sol donde termina la tierra y se llega al mar.”²²³

Testimonios de una elocuencia y de un catálogo de la memoria en la oralidad mapuche, que se repite a su vez en la reinención de un concepto de pueblo y nación que los mapuche asumen de tiempo antiguo para invención de un nuevo concepto de nación, ejercicio por lo demás que de forma generosa da cuenta del entrelazamiento de costumbre y tradición de un pueblo.

A su vez en la escritura poética de doble registro, podemos encontrar una variedad de alfabetos²²⁴ para la inscripción en las ediciones de poesía. Si existe una urgencia en la utilización escrita del mapudüngún, no hay una convención que por repetición de las ediciones de poesía permita afirmar, que se utiliza sólo un alfabeto mapuche, por lo que podemos concluir que esto forma parte de un proceso mayor que aún está en ciernes, el que a su vez forma parte de otro pliegue mayor, que es la formación de la nación mapuche.

De ahí que el ejercicio de producción de poesía mapuche en doble registro sea una señal de la urgencia de la cultura mapuche, de su permanencia con repertorios propios, porque después de la pérdida de la lengua materna de la cultura, sólo queda un proceso irreversible de situación colonial del lenguaje, al ya avanzado proceso de pérdida hablada del mapudüngún.

²²³ Op. Cit Ancán José. En “Actas de Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche.p.77

²²⁴ En la actualidad, se pueden identificar seis sistemas alfabéticos, utilizados en la escritura del mapudüngún; 1) Alfabeto Unificado; 2)El Moesbach, creado por Ernesto Wilhelm de Moesbach, quien transcribió las memorias de Pascual Coña.; 3) El Grafemario de Anselmo Ranguileo.; 4) Azümcheffe.; 5) Painiqueo.; 6) Cañulef. Obtenido de "http://es.wikipedia.org/wiki/Escritura_del_mapudungun"

En la producción de los registros escritos se obtiene el producto impreso de la poesía, ejercicio político por lo demás, que pone en advertencia la existencia de una cantidad de evidencia que en la experiencia escritural del mapudüñgün, traducido del castellano y viceversa, son la prueba más palpable de la situación colonial de las oportunidades para elaborar publicaciones escritas mapuche.

La cultura mapuche tiene una lengua materna el mapudüñgün, la que requiere para su transmisión de las condiciones adecuadas para el aprendizaje, en un espacio común, la lengua de los mapuches es materna por la tradición que contiene su proceso de aprendizaje. Elisa Loncón indica: *El aprendizaje de toda lengua materna es obra de mujer, de madres, abuelas y hermanas quienes han transmitido y enseñado a sus hijos, niñas y niños la cultura, los valores, conocimientos del entorno, a través de la lengua materna.*

No obstante, el estado de qué cantidad de personas son de origen mapuche y el dominio de mapudüñgün que exista en ellas es otra cuestión distinta, se transforma en una experiencia que forma parte del repertorio de la “situación colonial”, por la pérdida del uso de la lengua en el uso común, diario, en la que ya se inscriben una cantidad de lenguas de culturas autóctonas en nuestro país, formando parte del catálogo de lenguas muertas²²⁵.

El que el uso hablado del mapudüñgün esté en una situación crítica, ha llevado a un cuestionamiento que forma parte de la reivindicaciones de los derechos como pueblo, por parte de los mapuche, pues en semejante situación cívica que se encuentran con el estado políticamente, de reconocidos sus derechos como ciudadanos chilenos, adscritos a la soberanía y los derechos como cualquier derecho, es el estado de salud del que goza la divulgación de la lengua, una suerte de combinación de marginalidad del habla en la comunicación entre las personas en los espacios urbanos. La vida moderna del mapudüñgün en la ciudad, ha sido en las noches, en el hogar o en las panaderías, entre sus trabajadores nocturnos de volumen bajo para no ser oídos, expresión sonora de una reducción. El castellano, en cambio ha sido y es la lengua predominante en la sociedad chilena, condición que

²²⁵ Entre las lenguas materna ya desaparecidas se encuentran el chango, atacameño, diaguíta, y chono, en : Loncon Antileo, Elisa en: *El Mapudüñgün y Derechos Lingüísticos del Pueblo Mapuche*. Profesora Mapuche, México, Distrito Federal, Febrero 2002 p.2

a la vez da cuenta de nuestro grado de contemplación por la diferencia en los años de historia contemporánea. En relación a este tema la profesora Loncón señala: *“los indígenas tienen derecho en tanto individuos, como chilenos, no como mapuche, aymara, rapanui, quechua, kawaskar, yagan; de ahí que la política lingüística chilena siga siendo de castellanización”*²²⁶. En una sociedad que ha proyectado un criterio único de lengua en la enseñanza como el castellano por largo tiempo, generado en diferentes contextos históricos de migración hacia las ciudades de la zona central del país y en las escuelas chilenas de la región de La Araucanía, el resultado generado ha sido el desconocimiento del mapudüñgún en las generaciones de mapuche que han crecido en la ciudad o desde niños se han educado en las escuelas chilenas, cuestión patente por lo demás de la ideología colonial chilena a través de las instituciones.

La situación anteriormente señalada, se ha desarrollado en Chile hasta el principio de la década de los noventa, introduciéndose cambios curriculares en los colegios de la IX región a partir de los procesos de reforma educativa. Sin embargo, estas modificaciones han operado en torno al habla del castellano, si bien hoy en día aparecen los “facilitadores culturales”²²⁷ que quedan desplazados en 2 horas pedagógicas como taller, es decir, el habla nos es parte de la enseñanza general del currículum.

Como se ha dicho anteriormente, el mapudüñgún y su experiencia de reproducción idiomática empobrecida, lleva a calificar su categoría de lengua materna en peligro de extinción. *El mapudüñgún (lengua de la tierra), por su condición de lengua minorizada en la sociedad chilena y producto de la castellanización está perdiendo su estatus de lengua materna en la sociedad mapuche*²²⁸.

El acontecimiento escrito del mapudüñgún y sus publicaciones de poesía en doble registro, poseen una doble condición de simbolismo cultural, por una parte el reconocimiento urgente de su utilización como lenguaje escrito y la posibilidad

²²⁶ Op. Cit.

²²⁷ Los facilitadores culturales, son personas que dominan el mapudüñgún, y realizan 2 horas pedagógicas de enseñanza del mapudüñgún, en un contexto educativo a parte de la enseñanza general de otras asignaturas, siendo esta práctica pedagógica una exclusión en la experiencia educativa una marginación del aprendizaje del mapudüñgún.

²²⁸ Op. Cit. Loncón Elisa ... p.3

política de representar la memoria escrita en la lengua madre. En esta condición, los trabajos de poesía traducidos al mapudüngún en el caso de la mayoría de los poetas mapuches, envueltos en el desconocimiento del mapudüngún o la traducción de poesía del mapudüngún al castellano en otros, hace que el ejercicio de traducción y publicación de poesía mapuche sea una experiencia de construcción nacional mapuche de doble registro (mapudüngún–castellano y castellano/mapudüngún).

La traducción de poesía, de una lengua a otra la realizan personas que dominan las dos lenguas, cuestión que es obvia por la producción que se requiere.

La intelectualidad mapuche en Chile y su producción escrita tiene un recorrido amplio. Iniciado del siglo XX los dirigentes de la Sociedad Caupolicán²²⁹, La Federación Araucana²³⁰ dieron cuenta de sus demandas e inquietudes al Estado a través del papel. Sus fundadores dominaban la escritura, escribieron informes a las autoridades. Don Manuel Aburto Panguilñef, es uno de aquellos dirigentes que desarrolló una producción abundante de escritura; André Menard en sus investigaciones ha reunido *tres cuadernos copiosos, más una pequeña libreta que en total suman poco menos de dos mil páginas*²³¹; más otras 800 páginas pertenecientes a la Federación Araucana. Sumado al anuncio del El Diario Austral del 12 de mayo de 1953, al cumplirse un año del fallecimiento de Manuel Aburto Panguilef, en el que se indica la existencia de 200 cuadernos [no encontrados hasta el momento], esta producción escritural habla de una relación de intensidad con la escritura, desde temprano en el siglo XX.

A pesar de, la escritura de los dirigentes políticos y de los primeros intelectuales será una escritura realizada en la lengua de los ocupantes, el castellano. En esos tiempo el contactos entre dirigencia y comunidades mapuche es un ejercicio dialogante efectuado en mapudüngún, la escritura fuera de aquel mundo social, lo que significó formar parte de la negación y conquista a la que se

²²⁹ La Sociedad Caupolicán, nació en 1910, presidida por Manuel Neculmán (considerado el primer profesor normalista de Temuco). En: Foerster, Rolf y Montecinos, Sonia: ORGANIZACIONES LÍDERES Y CONTIENDAS MAPUCHES (1900-1970). p.16

²³⁰ El origen de esta organización data de 1916.

²³¹ Menard, Andrés en Revista Historia Indígena N°8, 2004, pp. 57-88 Departamento de Ciencias Históricas Universidad de Chile. P.59

vieron enfrentados aquellos intelectuales mapuche, de tener que asumir repertorios del ocupante. Esa escritura tuvo su traducción, pero esta conservó la práctica peripatética ancestral del mapudüngún.

Van a ser procesos desencadenados en las postrimerías del siglo XX, los que ubicarán la traducción del mapudüngún/castellano y castellano/ mapudüngún. El primero de ellos que identificamos, es la urgencia de producir la marca escritura en mapudüngún, como efecto de la pérdida masiva que se está provocando, como resultado del fenómeno de las migraciones campo-ciudad, en las cuales la segunda generación de hijos de inmigrantes no dominarán la lengua. Un segundo fenómeno que alentará la producción en doble registro, es el trabajo de jóvenes mapuches que tienen identidad cultural, intelectualizan sobre ella y producen una poesía con características propias, que es lo que hoy denominamos poesía mapuche. Estas características propias, son la abundante referencia que se hace en el contenido de la poesía mapuche a elementos propios de la cultura.

Visto lo anterior, la traducción de poesía es un ejercicio que, desde la práctica política, nos acerca a los sujetos históricos que conforman la comunidad mapuche desde lo social y con sus discursos propios de identidad. Con ello, la poesía ha contribuido a establecerse como un instrumento del repertorio político de la autonomía, en donde la edición textual en doble registro, con la marca en mapudüngún, es el referente que convoca a una *comunidad imaginada* en los términos de Benedict Anderson. Las páginas abierta dan la señal de la comunidad, de la existencia y permanencia el tiempo y de la lucha cotidiana en la linde que divide, la posibilidad de caer a los abismos insalvables de la arqueología lingüística o la proyección a un conocimiento, memoria y pensamiento transformado en escritura, que sea propiamente mapuche.

La traducción a la lengua madre marca a su vez, una representación en el soporte escrito que ha dejado el ocupante, esfuerzo de resistencia por una parte del traductor y de quienes someten su trabajo poético, al ejercicio del hablante mapuche.

El ejercicio de traducción en la poesía, a su vez, marca un inicio claro de la diferencia de lo propio, un terreno de pertenencia que propone al lector la representación de una interpretación si mismos, que emerge desde la poesía.

Los escritos realizados por intelectuales mapuches en el campo de la antropología, lingüística, filosofía, historia, escritos y publicados en castellano que reclaman a su vez una autoría cultural propia, con la lengua de los ocupantes, práctica de reapropiación o toma cultural, pero esta vez para hacerles ver al mundo winka, sus atropellos, abusos y dominación política y cultural sobre escritos en la lengua que agrupó los catálogos notariales de arriendo y ventas de sus tierras. Así, esta vez, la escritura usada por los nietos de esa invasión sin traducción de lengua, pero con una traducción propia, la encontramos en sus trabajos escritos, desclasificando las fuentes históricas para enrostrar el destino en que los dejó la escritura en castellano.

No obstante, este trabajo no pretende entrar en el campo de la escritura en castellano y la edición de textos que hacen los intelectuales mapuche, cuestión que da para una investigación de mayor envergadura y que no es posible abarcar en nuestra investigación, pero que no deja de llamar la atención al proporcionarnos la inteligibilidad que envuelve una parte mayor del proceso de descolonización escrito por lo mapuche. También entendemos que la urgencia del tiempo abarca elaboración y trabajo necesarios de mensaje y comunicación, que está a la palestra de procesos de tiempo que requieren una respuesta inmediata por la urgencia de elaborar conocimiento propio.

VIII.DISCUSION FINAL

Para comprender los procesos actuales que se describen entre la sociedad chilena y la mapuche, el Estado Nación chileno y el Pueblo Mapuche o las llamadas relaciones interétnicas, se han hecho revisiones históricas para desenredar la madeja de la genealogía de aquellas relaciones. En este camino, como lo señaláramos al inicio de este trabajo, han sido las marcas en el camino dejada por antropólogos, sociólogos, etnohistoriadores, geógrafos, lingüistas, abogados,

educadores y otros, los caminos que han abierto nuestro entendimiento para la comprensión.

Entendimiento y comprensión no son lo mismo que interpretación, pues hoy, más que nunca los mapuche, han tomado la palabra y la escritura, para hablar de ellos mismos, de su historia e interpretar su poesía. Han hablado y escrito hace un siglo la lengua del ocupante; *huella colonial* la ha nombrado Menard, pero también una brecha abierta a la descolonización, que en numerosas vías del lenguaje escrito por autores mapuche, va dándole sentido y estilo, a una autoría con nombres propios.

Con todo, las imposiciones de la modernidad dejaron una huella indeleble en la memoria y en la producción material de la historia mapuche primero, porque la ocupación de la Araucanía engendró la gran propiedad de la tierra por parte de particulares llamados al proceso colonizador, lo que hoy se conoce como latifundio. Esto con la consiguiente atomización de la población mapuche en un mínimo de tierra²³² y en este nuevo escenario de modernidad, la tierra -la mapu.- paso a ser un referente de identidad para la cultura que representó aquella isla del archipiélago de islas reduccionales que dejó la ocupación de la Araucanía que, en la memoria oral, sigue presente como el recuerdo del gran territorio que permitió el desarrollo de una cultura autónoma. En este sentido, Salvador Millalleo hace la siguiente reflexión:

“Desprovistos de patrones de referencia tradicionales sufrieron procesos de pérdida cultural complementada con una marginación social, alimentada a su vez por la discriminación que veía en ellos a “extraños morales”, salvajes llegados al centro de la vida “civilizada”, la ciudad. El resto permaneció reducido a una campesinidad pobre en una economía de subsistencia y como tal, especialmente expuestos a la pauperización del

²³² Ocupada la totalidad del territorio y fijados los límites con Argentina, el Estado chileno implantó, por la ley de 1866, su política reduccional. Se entregaron entre 1884 y 1929 un total de 2.918 Títulos de Merced, lo que abarcó una superficie de 510.386 hectáreas, e incluyó a 82.629 mapuches (lo que significa un promedio de 6,18 hectáreas por persona). El 69,8 % del número de reservas (es decir un total de 2.038) quedó en la actual región de la Araucanía (IX Región). Las miles de pequeñas reservaciones configuran un verdadero “archipiélago” de tierras en las regiones octava, novena y décima. En: “Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica. Este trabajo fue elaborado en el marco del proyecto Fondecyt N° 1000024 “¿Demanda étnica o demanda etnonacional mapuche?”, a cargo de Rolf Foerster y Jorge Iván Vergara del Solar. p.2

campo chileno durante el siglo XX y limitados en su autonomía, por la extensión de prácticas rurales de hegemonía provenientes del centro de Chile. En este proceso, la tierra pasó a representar un polo de identidad para los mapuche que antes no era visible: “*Con la reducción – bajo la forma de arreducciónamiento*”, la comunidad se convirtió en un grupo cuya existencia ha sido la defensa contra la cultura invasora.”²³³

A propósito de la prácticas políticas de desplazamiento y emplazamiento post – ocupacional de la Araucanía, Jorge Pinto acota que la política reduccional del Estado chileno se habría desplazado en una práctica de “exclusión”²³⁴, un discurso de incorporación que desplegó prácticas a partir de una visión de unilateralidad que es la de los vencedores y con ello, el desarrollo de una experiencia de exclusión, construcción ideológica semejante a la visión que occidente hizo con las culturas del medio oriente. En un sentido similar, Edward Said elaboró su definición de “orientalismo” en la que establece que *consiste en una serie de discursos apoyados en unas instituciones, en un vocabulario, en enseñanzas, en imágenes, en doctrinas incluso en burocracia y estilos coloniales*²³⁵.

Resultado de lo anterior es que, con el paso del tiempo, los mapuche en las primeras décadas del siglo XX, comenzarán un proceso de diáspora a la zona central del país que vivenciará la diferencia de dos culturas y en algunos casos, la diferenciación entre los miembros de la cultura mapuche, produciéndose con ello una brecha entre las generaciones de mapuche que nacerían en la ciudad y las personas de origen rural. Esta situación a su vez, ha dado curso a toda una discusión con respecto a quiénes se les considera como “legítimos” miembros de la cultura y aquellos que por el desplazamiento geográfico, como resultado de la migración obligada iniciaron una “vida en la ciudad”, pero en una atmósfera de discriminación, rechazo y opresión psicológica, inaugurando con esto, uno de los fenómenos más complejos del neocolonialismo criollo, que se refiere a la instalación

²³³ Millaleo, Salvador, en *SER/NO SER “MAPUCHE O MESTIZO”*

<http://www.mapuche.cl/documentos/mapuches/sermapuche-sermestizo.htm>. p.2

²³⁴ Pinto, Jorge en: *LA FORMACION DEL ESTADO Y LA NACION, Y EL PUEBLO MAPUCHE* De la inclusión a la exclusión Ediciones DIBAM, 2º edición, Santiago 2003.

²³⁵ Citado por Figueroa, José Antonio, 2004, “*Edward Said, la periferia y el humanismo o tácticas para trascender el posmodernismo*”, en *ICONOS* n° 18, FLACSO-Ecuador, Quito, pp. 100-108

sobre las conciencias de una “situación colonial”²³⁶ de doble impacto, en la que por parte de los chilenos, a los inmigrantes o hijos de inmigrantes se les discrimina por su origen mapuche y la discriminación posterior, por parte de aquellos que consideraron a sus parientes de la ciudad como *awinkados*²³⁷.

De cualquier manera, a partir de los procesos migratorios hacia la zona central y Santiago, los mapuche tuvieron que adoptar formas nuevas de habitabilidad y de sociabilidad ajenas a su cultura, para en una segunda generación iniciar la pérdida de la lengua, marginación de sus costumbres y la auto-negación de sujeto mapuche en relación a su nueva condición de ciudadano chileno, quedando emplazados además geográficamente en la periferia de la ciudad, en condición de marginales urbanos.

Resulta interesante desplazar la mirada de las representaciones que tienen los mapuche de ellos mismos, en relación al medio social al que les ha tocado adaptarse en términos de una “integración relativa”. También es imperativo hacer referencia a los procesos de permanencia o abandono de la memoria en la ciudad. En relación a esto María Cristina Millaray, se manifiesta su convicción de: “... *Su inseparable vinculación a las condiciones de reproducción social a que se enfrenta la formación social que crea o manifiesta esa identidad...*”²³⁸. Estas nuevas formas de vida en la ciudad a su vez crearán en el mapuche una memoria de “parche”, como reflejo de la percepción de la nueva realidad, bajo la que estará una concepción bergsoniana, una *memoria profunda, personal <<pura>>*²³⁹, que tendrá una vinculación con el alma de la persona y que significará una gran influencia en la literatura.

En el caso de la poesía mapuche nos encontramos con un ejercicio literario, cultural, pero profundamente enraizado en las prácticas de recuperación de una memoria, en la que ciertos usos rituales de la cultura, van dando forma al catálogo de contenido poético. La selección de ese contenido, es la representación de las tradiciones acumuladas en el repertorio de la memoria de sus autores, para

²³⁶ Ver La Situación Colonial, en: COLONIALISMO Y ENAJENACIÓN CONTRIBUCIÓN A LA TEORÍA POLÍTICA DE FANON”. Renate Zahar. Siglo XXI Editores 1ª reimpresión, 1972. Buenos Aires. p.32

²³⁷ El concepto *awinkado*, hace referencia a adoptar costumbres culturales chilenas.

²³⁸ Op. Cit. Renate Zahar. p.33

²³⁹ Le Goff, Jaques en: “EL ORDEN DE LA MEMORIA”, El Tiempo Como Imaginario. Ediciones Paidós. Barcelona 1º edición, 1991. p.177

imponerse como costumbres pertenecientes a la identidad mapuche. De ahí que, se hable de poesía mapuche propiamente tal y ésta, a su vez sea, el corpus de la representación de un discurso nacional mapuche de nuevo tipo que se impone en el espacio público. En otras palabras, es lo que identificamos como la parte fundante desde lo escrito, del nacionalismo mapuche.

Un ejemplo palpable del ejercicio poético, lo encontramos en las numerosas publicaciones de autores mapuches que han emergido de diversas experiencias, en publicaciones electrónicas en Chile o en extranjero, así como también las ediciones de doble registro, que han aparecido con sello de diferentes editoriales. Todo esto, debe hacer pensar a la sociedad chilena en su conjunto, que hay una identidad cultural de antiguo cuño histórico, que respira algo más que derechos de tierra o reconocimientos parciales. Por esto, se hace imprescindible leer lo que dice la poesía mapuche.

FUENTES ORALES.

- Aníñir Guilitraro, David
- Cifuentes Palacios, Víctor
- Huenún Villa, Jaime Luis
- Levil Chicahual, Ximena Luisa
- Marimán Queménado, Pablo
- Marihuán Gonzalez, Olegario
- Millale Paillal, José Segundo
- Rapimán Marín, Eduardo

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

ANCAN, José

2002 autor del prologo a la reedición de kiñe *mufü trokiñche ñi piel*, *Historias de familias/ Siglo XIX*, CoLibris Ediciones, CEDM liwen, Temuko.

ANDERSON, Benedict

1993 *Comunidades Imaginadas, Reflexión sobre el origen y difusión del nacionalismo*, FCE, Buenos Aires.

ANIÑIR GUILTRARO, David

R.P.I N° 146.010 primera edición. Ediciones de Taller Gráfico “El Sindicato” Santiago de Chile junio del 2005.

AYLWIN, José

1995 TIERRA, TERRITORIO Y DESARROLLO INDIGENA, Instituto de estudios Indígenas Universidad de La Frontera. Temuco-Chile.

2000 “*Tierra y Territorio Mapuche: Un análisis desde una perspectiva histórico jurídico*”, Proyecto Mapu territorialidad I.E.I de la UFRO, Temuco

2002 “*Informe sobre la situación de los derechos del pueblo mapuche*”, Programa De derechos Humanos Instituto De Estudios Indígenas UFRO, Temuco octubre

BENGOA, José

1996 *Historia del Pueblo mapuche*, Sur Ediciones, quinta edición, Santiago.

1999 *Historia de un Conflicto. El Estado y los mapuche en el siglo XX*. Grupo Editorial Planeta, Santiago.

2000 *La Emergencia Indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, primera edición, Santiago.

CALBUCURA, Jorge

“*El Proceso Legal De Abolición De La Propiedad Colectiva: El Caso Mapuche*”, documento de trabajo, departamento de sociología, Universidad de Uppsala, proyecto de documentación mapuche ñuke mapu, sin fecha de publicación.

CARRASCO MUÑOZ, Hugo

2000 INTRODUCCION A LA POESIA MAPUCHE, Pentukún _N° 10-11. 2000 pp 15-24, Instituto de Estudios Indígenas, Ediciones UFRO, Temuco.

COLIPÁN FILGUEIRA, Bernardo

1999 PULOTRE, TESTIMONIO DE VIDA DE UNA COMUNIDAD HUILICHE (1900-1950). Colección Humanidades Poesía. Editorial Universidad de Santiago

CONNOR, Walter

1998 *Etnocionalismo*, Editorial Trama, febrero.

CORREA, Martín; MOLINA, Raúl; YÁNEZ Nancy

LA REFORMA AGRARIA Y LAS TIERRAS MAPUCHES Chile 1962-1975. LOM Ediciones. Santiago 2005.

CURIVIL Ramón

2002 LENGUAJE MAPUCE PARA LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL, aproximaciones al mapucezüngún. Sin registro editorial. Santiago. p.15

CHARTIER, Roger

1992 *El Mundo Como Representación* Historia cultural: entre práctica y representación, Gedisa editorial, primera edición Barcelona.

1993 LIBROS, LECTURAS Y LECTORES EN LA EDAD MODERNA. Alianza editorial. Madrid.

1999 Cultura escrita, literatura e historia. Conversaciones con Roger Chartier. Fondo de Cultura Económica. Espacios Para La Lectura. D.F. México.

FERRATER MORA, José

1994 *Diccionario de Filosofía*, tomo I, II, Ariel referencias, Barcelona.

FOERSTER, Rolf

Martín Painemal Huenchual" vida de un dirigente mapuche. Grupo de Investigaciones Agrarias Academia de Humanismo Cristiano. Sin fecha de publicación.

1993 *INTRODUCCION A LA RELIGIOSIDAD MAPUCHE.* Editorial Universitaria, S.A.. Santiago.

FOERSTER, Rolf y LAVANCHY, Javier

1999 *"La Problemática Mapuche":* Proyecto de documentación Ñuke Mapu
URL:<http://www.soc.uu.se/mapuche>.

LA NARRO-POÉTICA HUILLICHE Y SUS PROCOSOS DE RE-ETNIFICACIÓN UNA APROXIMACIÓN. En "Los Discursos Sobre Los otros" /Una aproximación metodológica interdisciplinaria), José Luis Martínez, editor G. Facultad de Filosofía y Humanidades. Santiago.

GELLNER, Ernest

1993 *Cultura identidad y política el nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Gedisa editorial, Barcelona.

GRUINSKI, Serge

1991 *La Colonización de Lo Imaginario, Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. FCE, México

HOBBSAWM, Eric

1991 *Naciones Y nacionalismo desde 1780*, Editorial Crítica, Barcelona 1991.

1997 *La Era De la Revolución 1789-1848*, Editorial Crítica, Grijalbo Mondadori, Buenos Aires.

1998 *La Era del Imperio 1875-1914*, Editorial Crítica, Grijalbo Mondadori, Buenos Aires.

1998 *La Era Del Capital 1848-1875*, Editorial Crítica, Grijalbo Mondadori, Buenos Aires.

2002 *La Invención de La Tradición*, Editorial Cítrica, Buenos Aires.

HUENUN JAIME

1996 CEREMONIAS. 1º edición en editorial Universitaria de Santiago, 1999, con el auspicio del FONDART 1996

HUENUN VILLA, Jaime (compilador); CIFUENTES PALACIOS, Víctor (versión Mapuzungun) EDICIÓN BILINGÜE.

2003 Epu Mari Ûlkantufe Ta Fachantü -20 Poetas Mapuche contemporáneos. LOM ediciones. Santiago

KOHN, Hans

1943 *Historia del Nacionalismo*, FCE, Ciudad de México.

LAVANCHY, Javier

2002 *La Mass-Mediación Del Etnonacionalismo Mapuche, el caso de witrangé anay!* memoria para optar al título profesional de antropólogo social Santiago.

LEÓN SOLIS, Leonardo

1990 *Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*, Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco.

LIENHARD, Martín

1990 *LA VOZ Y LA HUELLA*. Ediciones Casas de las Américas. Ciudad de la Habana.

MARIMÁN, José

1994 *“Transición Democrática En Chile” ¿Nuevo Ciclo Reivindicativo?* Cedem Liwen, Temuko.

1995 *"La Organización mapuche AukiñWallmapu Ngulam"*, Denver.
2002 *El nacionalismo asimilacionista chileno y su percepción de la nación mapuche y sus luchas*, Denver.
2002 *"El protagonismo político del nuevo director de CONADI"*, Denver.

MARIMÁN , Pablo

1996 *"Elementos de Historia Mapuche"*. linux.soc.uu.se/mapuche

MARIATEGUI, José Carlos

1970 *"El hombre y el mito"*, en *el proletariado y su organización*, Editorial Grijalbo.

MELVILLE, Tomas

"La naturaleza del poder social del mapuche contemporáneo", facultad de ciencias sociales de la Universidad de Chile, C.12 N°1 C.3, documento de trabajo, sin fecha de publicación.

MENARD, André

"Manuel Aburto Panguilef De La República Indígena al Sionismo Mapuche" en mimeo, Temuco.

Millaleo, Salvador

"Ser/No Ser, Mapuche o Mestizo". página web: Ñuke Mapu.cl

MELIVILU, Avelino

1944 *"La Antorcha Democrática"* – artículo de prensa- *"Los Araucanos al municipio"*, 4 de marzo.

2004 *La escritura y su resto (el Suplemento mapuche)*. En Revista de Historia Indígena N°8 ISS:0717-1581, Universidad de Chile. Santiago.

MOLINA, Raúl y CORREA, Martín

1996 *Territorio y Comunidades Pehuenches En El Alto Bio-Bio* CONADI Santiago.

NAGÜIL, Víctor

1999 *"Conflictos En El Territorio Mapuche"*, intereses, derechos y soluciones políticas en juego. In Liwen, N°5, , Cedem Liwen, Temuko.

2001 *"Conflicto, dialogo y autonomía mapuche"*, Revista Punto Final, Santiago.

ÑANCULEF Juan

1990 *La filosofía e ideología mapuche*, en: Revista Nüttram, año VI, n°4.

FANON, Frantz

1963 *LOS CONDENADOS DE LA TIERRA* Prólogo de Jean Paul Sartre. Editorial del FCE. México.

GARCÍA G, Mabel ; GALINDO G., Silvia. Ed.

2004 Poesía Mapuche. Las Raíces Azules de los antepasados. Temuco, Chile: Editorial Florencia, . .

NOLASCO, Pedro

1884 *Una Excursión de Verano de Angol a Villarrica y Valdivia* en los primeros meses de 1883, Imprenta de la Patria, Santiago.

OLSON R, David; TORRANCE, Nancy (comps)

1995 CULTURA ESCRITA Y ORALIDAD, Gedisa , 1º edición Barcelona.

ONG Walter

1989 ORALIDAD Y ESCRITURA Tecnología de la palabra. FCE. México.

PAVEZ O, Jorge

2003, *Mapuche ñi nütram chilkatun/Escribir la Historia mapuche: estudio poslaminar de Trokinche müfu ñi piel. Siglo XIX.* En REVISTA DE HISTORIA INDIGENA N°7 ISSN: 0717-158 Universidad de Chile. Santiago.

RIECHMANN, Jorge; FERNÁNDEZ BUEY, Francisco

Capítulo 2 *UNA NUEVA RADICALIDAD EMANCIPATORIA: LAS LUCHAS POR LA SUPERVIVENCIA Y LA EMANCIPACION EN EL CICLO DE PROTESTA <<POST-68>>* En: REDES QUE DAN LIBERTAD Introducción a los nuevos movimientos sociales. Editorial Paidós. Barcelona 1994.

SAAVEDRA, Alejandro

2002 *Los Mapuche En La Sociedad Chilena Actual* LOM ediciones, Santiago.

SALAZAR VERGARA, Gabriel

2003 CAPITULO XIV LA NUEVA HISTORIA Y LOS MOVIMIENTOS SOCIALES. En: LA HISTORIA DESDE ABAJO Y DESDE DENTRO. Colección Teoría. LOM ediciones. Santiago.

SCHENEIDER DER FRAUNHAÜSL, Sigisfredo,

Crónica de la Misión De San Sebastián de Panguipulli, en Mimeo, sin años de publicación.

.

SVENDRO JESPER

1997 La Grecia Arcaica y Clásica La invención de la lectura silenciosa , en :HISTORIA DE LA LECTURA EN EL MUNDO OCCIDENTAL, Bajo la dirección de Cavallo, Guglielmo y Chartier ,Roger. Editorial Santillana, S.A. Taurus. Madrid

,TARROW, SIDNEY

1999 Power in Movement SOCIAL MOVEMENTS AND CONTENTIOUS POLITICS ,
Reprinted 1988,

THOMPSON, E.P

1995 *Costumbre En Común*, Editorial Crítica, Barcelona.

VEYNE, Paul

1984 *Cómo se escribe la historia, Foucault revoluciona la historia*, Alianza Editorial, Madrid.



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios “Miguel Enríquez”, CEME:
<http://www.archivochile.com> (Además: <http://www.archivochile.cl> y <http://www.archivochile.org>).

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos
la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos,
información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: archivochileceme@yahoo.com y ceme@archivochile.com

El [archivochile.com](http://www.archivochile.com) no tiene dependencia de organizaciones políticas o institucionales, tampoco recibe
alguna subvención pública o privada. Su existencia depende del trabajo voluntario de un limitado número
de colaboradores. Si consideras éste un proyecto útil y te interesa contribuir a su desarrollo realizando
una DONACIÓN, toma contacto con nosotros o infórmate como hacerlo, en la portada del sitio.

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile y secundariamente de América Latina. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores, a quienes agradecemos poder publicar su trabajo. Deseamos que los contenidos y datos de documentos o autores, se presenten de la manera más correcta posible. Por ello, si detectas algún error en la información que facilitamos, no dudes en hacernos llegar tu [sugerencia / errata.](#)

© CEME producción. 1999 -2011