La reconstrucción identitaria mapuche en la actualidad

Sanar la herida con el sonido y la palabra

Anaïs Córdova Poblete
Treball final de Grau dirigit per la Dra. Carmen Pardo Salgado

Universitat de Girona
Grau en Història de l'Art
Departament d'Història i Història de l'Art
Curso 2020-2021

A Carmen Pardo, por su tiempo y por las oportunidades.
A las amigas, por darme soporte incansablemente.

Al tiempo, por incitar el volver a cambiar de fase y la obertura de una nueva etapa.

Antes de iniciar la lectura de este trabajo,
me permito compartir un pensamiento:

En la noche anterior a la entrega de este trabajo,
he paseado sola por las calles vacías de Gerona
y por primera vez he comprendido
con plena conciencia
que debajo del asfalto había tierra
y que sobre de ella se erguía nuestro mundo.

Los árboles encarcelados en las veredas
son el símbolo de la resistencia.
Nunca antes me había fijado que
en sus troncos se dibujan ojos
y que de allí salían sus ramas.

En todos estos pensamientos
siento un rumor de viento y agua
que lleva el nombre de algún
saber mapuche.

Somos mundos que crean versos
en un universo.
Creo sentir en el alma que
nos harán falta los cantos del pasado,
¿me los puede alguien dar?,
¿para poderlos repasar?

ÍNDICE

Introducción **6**

1.1 Los objetivos del trabajo **8**

1.2 La metodología, el trayecto necesario para un encuentro **9**

2. Historia de represión y de reivindicación de la identidad mapuche **11**

2.1 Situación geográfica y territorial **11**

2.2 La identidad mapuche **14**

2.2.1 La construcción de la chilenidad: homogeneización de la identidad **15**

2.2.2 La transformación de la identidad en el contexto urbano **15**

2.3 Luchas de revitalización y territorialidad **17**

2.4 El Movimiento autonómico: La liberación de la tierra **22**

2. 4. 1 Indigenismo lationamericano: el despertar **23**

2.4.2 Reflexión sobre el papel del Estado en torno a la territorialidad y el conflicto mapuche **24**

3. La cosmovisión mapuche, la esencia que configura la cultura **25**

3.1 La lengua y el arte como vehiculadores de la cosmovisión mapuche **25**

3.2 La cosmovisión mapuche **26**

a) La concepción del tiempo **27**
b) Pensamiento dual **29**
c) Los compartimientos del mundo **30**

3.3 ¿Cómo se vehicula la cosmovisión mapuche? **31**

4. La poesía mapuche **37**

4.1 Breve cronología de la literatura chilena: desde el colonialismo hasta la literatura pre-indigenista del siglo XX **39**

4. 2 El papel de la poesía y la literatura mapuche en la sociedad actual **41**

4. 3 Presentación de Elicura Chihuailaf **44**

4.3.1 La oralitura de Elicura **45**

4.3. 2 Algunos aspectos de las obras de Elicura Chiuailaf **48**

4.4 David Aniñir, la poesía mapuche desde la identidad urbana **50**

4.4.1 David Aniñir y la estética mapurbe **51**

4.4.2 El poemario de Aniñir **52**

5.Introducción al hip-hop mapuche **54**

5.1 Breve cronología del hip-hop mapuche **55**

6. Conclusiones **58**

6.1 Últimas palabras **59**

7. Bibliografía **61**

1. Introducción

Actualmente en Chile, como en muchos otros países de Sudamérica, se mantienen y se reproducen las bases del sistema de poder y pensamiento asentados desde el colonialismo y por el cual se desarrollan políticas de marginalización y represión culturales hacia las poblaciones indígenas. En este trabajo hablaremos precisamente de los mapuches, una de las poblaciones indígenas chilenas más antiguas y más presentes en Chile. A través de un análisis de la sociedad chilena actual, veremos cómo, desde la colonización hasta la actualidad, se ha establecido un racismo violento, institucional y militar que niega la dignidad, la representatividad, la visibilidad y la libertad de ser de la cultura mapuche. Desde el colonialismo, pasando por la dictadura pinochetista hasta la actualidad, se han entretejido complejas relaciones sociales en donde se catalogan y jerarquizan las identidades, dentro de un país que a nivel estatal ha narrado relatos dirigidos a la perpetuación del colonialismo y la legitimación del sistema capitalista y neoliberal.

Mediante la historia hegemónica narrada a partir del siglo XIX, con publicaciones tan trascendentes como *la Historia General de Chile (1884-1902)* , se favoreció la imposición y la internalización de valores coloniales que fueron penetrando en la subjetividad individual y colectiva de la sociedad chilena. Actualmente en Chile el contexto dado por lo antes descrito perdura. Existe un centralismo estatal que actúa a favor de la negación o la invisibilización de la existencia de los pueblos indígenas que viven como sujetos subalternos, dentro de los cuales destacamos, en este trabajo, a los mapuches. Ante esta situación se considera imprescindible el desarrollo de una actitud crítica hacia los modelos de representatividad hegemónica y las tecnologías del saber construidas desde la mirada “colonizadora”.

Entorno a lo que es y lo que no es ser mapuche se ha caído muchas veces en la mitificación sobre lo originario y lo puro. Desde la academia o el sistema educativo chileno, se ha recurrido muchas veces a la manipulación de la historia y de la memoria colectiva como una forma de poder sobre el conocimiento. En los libros de texto o en el contexto museístico, se difunde la descripción de una comunidad mapuche casi extinguida que se localiza en un tiempo pasado, imposible de recuperar debido a los procesos de aculturación que ha sufrido. Pero esta definición historicista de lo “originario” y de lo cien por cien tradicional limita una identidad mapuche actual mucho más amplia y compleja. Hay quienes, durante tiempo, han ignorado sus orígenes o sufrido represiones que les han obligado a ocultar sus raíces , por vergüenza o miedo, y que ahora trabajan por recuperar y reinterpretar su cultura.

Las migraciones de los mapuches del mundo rural al mundo urbano se intensificaron entre los años 40 y 50 del siglo XX. A partir de entonces las circunstancias demográficas de la población mapuche son cada vez más complejas, el pueblo indígena se transforma dentro de la sociedad chilena hegemónica, marcada por el modelo industrial occidental, que no acepta la diversidad cultural dentro de su estructura económica basada en el progreso y la explotación de los recursos naturales. La cultura mapuche, en esencia, no es compatible con el sistema capitalista y su sistema de crecimiento económico, pues su cosmovisión impide concebir la tierra como una simple mercancía. Se aprende a valorar la realidad desde unos ojos que se relacionan espiritualmente con su entorno, con la naturaleza que les rodea, de la cual forman parte y por la cual viven. Tal vez debido a ello, y al hecho que

grandes empresas energéticas o multinacionales quieren comprar y explotar las tierras en donde las comunidades indígenas se asientan y luchan por mantenerse, el Estado (ya desde Pinochet) ha depositado, históricamente, grandes esfuerzos en la desarticulación de la cada vez más heterogénea identidad mapuche.

A pesar de que aún, en pleno siglo XXI, exista un centralismo estatal que se basa en la negación o en la voluntad de invisibilizar la existencia de un pueblo que aún vive, son muchas las personas que reconocen la cultura mapuche como parte de su identidad. Actualmente los mapuches han alzado tanto la voz, han emprendido con tanta fuerza el activismo, que su existencia (tanto la de los y las nietas de aquellos que emigraron del campo a la ciudad, como la de aquellos que se han mantenido viviendo en el campo) es ya algo innegable.

En este trabajo daremos especial importancia a la subjetividad mapuche urbana, es decir a los mapuches que se han criado en el mundo urbano y que dentro de él han sentido la necesidad de reconectar con sus orígenes y de reivindicar su identidad. A raíz de esta realidad, en la cual la identidad mapuche se inscribe y se construye dentro del contexto urbano, la cultura mapuche se ha visto obligada a reinterpretar y redefinir su identidad y su lugar dentro de la sociedad. De este proceso de cambio y de adaptación al contexto surge la palabra *mapurbe*, que hace referencia a todos aquellos jóvenes mapuches urbanos que (después de ser haber silenciados en anteriores generaciones y haber sido marginados dentro del sistema educativo) han emprendido la lucha por la recuperación y preservación de la lengua, de los rituales y de los conocimientos mapuches.
A través del arte, del activismo y de la comunicación, los mapurbe trabajan por recuperar y reinterpretar su cultura en el contexto urbano, que comúnmente se convierte en un territorio hostil para la diversidad cultural. Los mapuches intentan generar discursos contrarios al hegemónico que define lo que es la normatividad y que genera un sentimiento de vergüenza identitaria a todo aquel que es diferente (por su modo de interpretación del mundo o por su origen cultural).

La trasmisión del conocimiento en la cultura mapuche se está diversificando. Originariamente se ejercía dentro de la comunidad y de la familia a través de la lengua oral, de los ritos, de la música ritual o por medio de figuras significativas como las machis (chamán) o los lonkos (cabeza de una comunidad). Actualmente, la difusión de la cultura mapuche se ha fusionado con otras herramientas comunicativas y formas de arte estratégicas, propias del mundo occidental y urbano. Dentro de estas, en este trabajo destacamos la potencia comunicativa de la poesía y de la música hip-hop o del rap. Ambas comparten una función muy importante: la transmisión de la lengua mapuche, el mapudungun, y de sus conocimientos.

El mapudungún es la lengua mapuche, tiene una gran importancia porque en ella se construye la cosmovisión y el conocimiento mapuche. Dentro de la cultura mapuche, la transmisión del saber se ha realizado oralmente (con mitos, historias y rituales) a través del legado de las palabras en mapudungún, que almacenan un gran contenido telúrico y simbólico. La lengua tiene un papel crucial en la lucha cultural mapuche, es a través de ella que se preserva un vocabulario concreto el cual se vehicula un sistema de pensamiento y una forma de comprender la vida, el mundo y el saber. Se abraza la lengua como una

fuerza creadora y a su vez, en el contexto de la lucha por la supervivencia cultural, como un arma de combate.

1.1 Los objetivos del trabajo

Mediante este trabajo de investigación quiero atender al modo con que el arte en general y el lenguaje poético y la música en concreto, tienen un papel decisivo en la creación y transmisión de significados que permiten mantener viva a la cultura mapuche.

Por un lado, vemos como la poesía posibilita a los mapuche una forma de apoderamiento y difusión cultural decisiva, debido a que la oralidad mapuche pasa a ser escrita. Por medio de la escritura, la poesía mapuche fija en el papel el contenido y el significado de las palabras ancestrales mapuches y abre la posibilidad de una nueva forma de comunicación, almacenaje y transmisión del saber. Además la poesía mapuche se considera etnopoesía, porque suele expresarse en dos idiomas, el mapudungún y el español. Los poemas en mapudungun se suelen traducir para llegar a la población no mapuche (los winkas) y a los mapuches que desconocen su idioma (debido a los procesos de aculturación).
En el presente trabajo nos centraremos en la mención de dos poetas muy relevantes dentro del panorama poético mapuche actual: Elicura Chihuailaf y David Aniñir. Asimismo se indicarán los puntos en común y las diferencias entre ellos.

Por otra parte, veremos brevemente el panorama actual del mundo del rap y el hip-hop mapuche actual. Nos remontaremos al inicio de su historia, a finales de los años 80, cuando el hip-hop y el rap fueron adoptados, del fenómeno iniciado en el Bronx en 1970, como un estilo musical reivindicativo, útil o compatible con las necesidades de expresión activista mapuche. A partir de entonces, se unen elementos folklóricos y tradicionales con la música popular, creando así una nueva forma de identidad musical que mantiene su propia poética y vocabulario. Mencionaremos a uno de los pioneros del hip-hop mapuche, Jano Weichafe y citaremos los nombres de algunos raperos actuales.

El objetivo principal de este trabajo de investigación es, en consecuencia, ejemplificar la necesidad de reivindicar la identidad y la cosmovisión mapuches frente a la estructura colonialista aún vigente. Mediante el análisis de la obra poética de Elicura Chihuailaf y de David Aniñir y de una breve explicación del surgimiento del hip-hop mapuche, me propongo mostrar cómo las manifestaciones artísticas sirven a la comunidad mapuche para continuar vinculándose a su lengua y para dar voz a su cultura. Para ello, se han marcado los siguientes pasos a seguir, que son los que estructuran este trabajo:

1. Esbozar la historia de represión y de reivindicación mapuche, ligándolo a la aparición de formas de arte activista.

2. Definir el vocabulario básico, la iconografía más relevante, las ceremonias principales y las figuras más representativas de la cultura mapuche, para comprender su cosmovisión.

3. Ejemplificar de qué modo se lucha por preservar la cosmovisión mapuche a través de:
    - La poesía. Concretamente de Elicura Chihuailaf y de David Aniñir.

- Breve historia del hip-hop mapuche.

1.2 La metodología, el trayecto necesario para un encuentro

Inicialmente, cuando me planteé realizar mi trabajo de fin de grado sobre la cultura mapuche lo hice desde la total ignorancia y el desconocimiento. Creo que en ese momento no podía llegar a imaginar hasta qué punto la realidad mapuche podía llegar a ser un tema tan complejo, tan rico y tan actual. A pesar de ello, sí que tenía una leve intuición de su carácter de supervivencia, sentía que a través de este trabajo podría comprender mejor la esencia de un país que me llamaba porque es donde nacieron mis padres y es el lugar que más incógnitas me ha generado. A través del cuestionamiento del "lugar de origen" me he planteado aquellas eternas preguntas que hacen referencia a la identidad: ¿Quién soy? ¿De donde vengo? ¿A donde voy?.

Sabía, ahora lo veo, como una intuición, que en los mapuches podría encontrar algunas respuestas sobre cómo concebir la vida desde el origen sin idealizarlo y llevándolo a la actualidad. Tenía la seguridad de que no quería renunciar a la actualidad más presente, a la realidad que vivimos. No quería centrarme en un pasado remoto, en un tema obsoleto que no despertara interés en el mundo globalizado y neoliberal en el cual vivimos. Mi intención era precisamente ver chocar estos dos mundos, el indígena-ancestral y neoliberal-europeizado.

Esta fué mi primera premisa, llevar el tema de los mapuches a la actualidad. Mi sorpresa fue darme cuenta de que no tendría que realizar ningún esfuerzo estrafalario para intentar conectar estos dos tiempos (el pasado originario y el presente más actual) a través de argumentaciones teóricas y rebuscadas, porque resultaba ser que estos no podían estar más unidos. La realidad mapuche era un tema radicalmente actual, completamente vivo. La segunda premisa de mi trabajo fue que debía decantarse por un punto de vista crítico con el actual sistema de valores occidentales hegemónicos, quería mostrar la posibilidad de concebir un mundo observado desde otro prisma. Por lo tanto el tema de la cultura mapuche debía ligarse con una cierta reivindicación activista.
Por esta misma razones, por la radical actualidad del tema y por su carácter activista, mi trabajo de investigación se ha realizado a través de la búsqueda de diversos artículos académicos publicados en las redes, principalmente por parte de autores y autoras mapuches actuales.
He utilizado una metodología analítica descriptiva básica a partir de un análisis cualitativo de diferentes documentos. Algunas de las referencias bibliográficas más importantes dentro del trabajo han sido:

- Del apartado historiográfico: *Los caminos de Wallmapu (País Mapuche) (2010)* de Beatriz Vitar; *Los indígenas en el escenario político de finales del siglo XX (2018)* de Arauco Chiuailaf; *Mentalidades y políticas Wingka: pueblo mapuche, entre "golpe" y "golpe" (de Ibáñez a Pinochet) (2017)* de Carlos Ruiz Rodríguez y Agusto Samaniego Mesías.
- Del apartado sobre la cosmovisión: *La concepción del tiempo en la cultura mapuche (1987)* de Maria Ester Grebe; Metáforas de la d*ualidad en los Andes: cosmovisión, arte, brillo y chamanismo (2011)* de Ana María Llamanzares; *Creencias religiosas*

mapuche. Revisión crítica de interpretaciones vigentes (2010) de Domingo Curagueo.

- Del apartado sobre la poesía mapuche y la música hip-hop mapuche: *La ciudad ajena : subjetividades de origen mapuche en el espacio urbano (2013)* de Lucía Guerra; *En el bosque de la memoria: Identidad mapuche y escritura en dos obras de Elicura Chihuailaf (2003)* de Carmen Gloria Godoy; *Un proceso de metalectura, entrevistas a Elicura Chihuailaf (1992)* de Juan Manuel Ferreiro; *David Aniñir: poesía y memoria mapurbe (2014)* de Andrea Echeverría; *Las identidades mapuches desde la ciudad global en mapurbe venganza a raíz de David Aniñir (2009)* de María José Barros Cruz; *El hip-hop mapuche en las fronteras de la expresión y el activismo (2014)* de Jacob Rekedal.

Considero que mi trabajo de final de grado se ha ido desarrollando de forma orgánica a través de la propia investigación y de la aparición de preguntas desencadenadas.
La primera fase de mi investigación consistió en responder a las preguntas: ¿Quiénes son los mapuches? y ¿Cuál es su historia?.
Los artículos académicos publicados por autores mapuches y expresados con una visión postcolonial me permitieron formarme una opinión crítica respecto a la historiografía y a la representatividad del pueblo mapuche. En consecuencia me vi obligada a prestar atención a cuál es su situación actual y qué papel ocupan en la sociedad, lo cual desembocó inevitablemente a realizar cuestionamiento sobre en qué consiste la identidad mapuche y en cómo se define actualmente. A través de los artículos pude descubrir la existencia de personas activistas importantes dentro del activismo mapuche, de personas activistas activas en las redes sociales (instagram y twitter y programas de radio)[1] que, aunque no estén citadas explícitamente en este trabajo, me permitieron poder comprender mejor la realidad mapuche y seguir las noticias mapuches más cercana o directa.

Fue después de comprender que la historiografía chilena hegemónica había ocultado la complejidad de la sabiduría mapuche, cuando vi que era imprescindible adentrarse, aunque fuera de manera muy superficial, en el conocimiento de los paradigmas mapuches y su forma de ver el mundo. Tuve que investigar sobre la cosmovisión mapuche para comprender cuál era la esencia que constituía la identidad de su cultura.

Finalmente la cultura y la identidad fueron lo que definieron el epicentro del trabajo, estaba claro que debía hablar sobre el lenguaje, sobre el mapudungún, ya que era este el mayor patrimonio artístico de los mapuches: era el hilo conductor de su cultura y de su identidad. La oralidad, el arte de la conversación y la importancia de la palabra, aparecían continuamente en los artículos que leía. Es por ello que decidí que el apartado sobre al arte mapuche se debía dedicar a hablar sobre la poesía y sobre la transmisión de la palabra dentro de la música. En definitiva debía responder a la pregunta: ¿Qué papel juega el arte en la transmisión de la cultura mapuche?. En este punto del trabajo es en donde queda más definido el lugar y el contexto sobre el que gira el análisis de la realidad mapuche:
¿En qué contexto se desarrolla la función comunicativa del arte mapuche?. El arte mapuche actual, aquel que se coje de la mano del activismo, se enuncia desde la ciudad, desde el

[1] Uno de los perfiles de instagram que ha estado presente de forma indirecta en mi trabajo de investigación es el de la intelectual, activista y mapuche Moira Ivana Millan. También al perfil de el grupo de mujeres indígenas del cual ella forma parte, MOV. (Movimiento de mujeres indígenas por el buen vivir)

mundo urbano, en donde se hace más visible la radical actualidad de la existencia de los mapuches.

2. Historia de represión y de reivindicación de la identidad mapuche

Actualmente existe un movimiento social mapuche que desafía las narrativas oficiales del estado chileno en las cuales se define una unidad nacional que excluye y discrimina la realidad indígnea. A través de una serie de transformaciones históricas los mapuches se han construido como una categoría social que, desde la alteridad, defiende la diversidad cultural y lucha contra el sistema de pensamiento heredero del colonialismo que hasta hoy en día articula la ideología defendida por actual estado chileno. (Crow, 2004: 209)

2.1 Situación geográfica y territorial

Wallmapu, significa tierra circundante y es la palabra con la que, en mapudungun (la lengua de los mapuches) se designa y se reconoce el territorio histórico del pueblo mapuche. Wallmapu se divide en dos territorios simbólicos: uno llamado *Willimapu o Gulumapu* (que se ubica dentro del país Chileno) y el otro llamado *Puel Mapu* (que corresponde al territorio mapuche de Argentina). En este trabajo nos vamos a centrar sobre todo en el territorio mapuche Chileno, pero sin olvidar que, en el fondo, los mapuches comparten una cultura y una cosmovisión que no se rompe por la frontera de los Andes ni por la pertenencia legal a países distintos.

La palabra Mapuche está compuesta por dos palabras, *Mapu* (tierra) y Che (gente), por lo tanto esta significa “gente de la tierra”. Siguiendo este mismo razonamiento, *mapudungun* (el idioma mapuche) significa “el idioma de la tierra”. Tanto en Chile como en Argentina, los pueblos mapuches conciben la *Ñuke Mapu* (la tierra) con una gran veneración y respeto. Dentro la cosmovisión mapuche la relación con la tierra es muy profunda, espiritual y sagrada. Ser gente de la tierra no tiene que ver con una cuestión de propiedad, sino con que sus habitantes se consideren parte del territorio y parte de la naturaleza, entendiendo que esta es lo que permite la existencia de la vida, desde lejanos tiempos ancestrales. Entre los mapuches y la Ñuke Mapu se establece un vínculo religioso y sagrado dentro del cual se instaura la responsabilidad de cuidar de la tierra como aquello más preciado.

Figura 1: Propiedad de @FuriosaUrbana[2]

[2] Ilustración que enfatiza la vinculación y la comunicación entre los mapuches de ambos lados de los Andes. Según los movimientos activistas mapuches de la actualidad es necesaria la solidaridad entre pueblos y no reconocen la división nacional marcada por los países- estatales Chileno y Argentino.

Actualmente el Gulumapu se localiza en la parte oeste de la cordillera de los Andes, concretamente en lo que hoy es la IX región, su capital es Temuco y está delimitada por la región del Biobío, la provincia Argentina llamada Neuquén, la región de los Lagos y el océano pacífico. A nivel estatal, el nombre oficial que recibe esta zona no es el mismo que el que utilizan los mapuches para hablar de su tierra, el territorio de la IX región está registrado como "la Araucanía". El origen de tal denominación está estrechamente ligado a la época colonial, a partir de la cual los españoles empezaron a usar el término "araucanos" para referirse a la población mapuche. En la actualidad existe una parte de la sociedad que aún sigue usando la palabra "araucano" con la misma función que tuvo por primera vez con los colonos: definir al otro. Los mapuches no se consideran a sí mismos "araucanos", al contrario, este nombre simboliza la forma en la que se ha colocado a los mapuches en una posición de alteridad desde el colonialismo hasta la actualidad. Sobre este tema hablaremos con más profundidad en el siguiente apartado*: La identidad.*

Figura 2 y 3: Mapas de la Araucanía chilena. [3]

El origen de la población mapuche es aún una cuestión incierta, su historia pre-colonial parece ser muy larga y es bastante desconocida. Se han realizado algunas hipótesis sobre su cultura y su organización política prehispánica, pero todas estas cuestiones todavía son materia de estudio.

> "Respecto de su sistema económico, es aceptado en forma general que los mapuche antes de la llegada de los españoles tuvieron un sistema económico en armonía con la naturaleza, y bajo las prescripciones propias de la cosmovisión y el Az-Mapu. Estaba basado en una economía recolectora y protectora del medio y del hábitat, de flora y fauna silvestre, de horticultura elemental y cazadora solo en lo que se requería para la alimentación. " (Consejo Nacional de las Culturas y las Artes, 2012: 24)

En el siglo XV los mapuches se enfrentaron a los Incas en la *Batalla del Maule*, ello se considera un hecho relevante, ya que no consiguieron someterlos. En todo caso, estos temas no son los que ahora nos ocupan. Sería algo muy complejo intentar ligar el origen histórico más primigenio de los mapuches con quienes son ahora en la actualidad y en todo caso estaríamos imaginando un trabajo de investigación completamente diferente. El que se redacta en estas páginas se centra en los mapuches del presente y hace mención a su historia más reciente (de los siglos XIX, XX,XXI) reconociendo el colonialismo (s. XVI) como el punto de partida de esta historia. Se toma este marco temporal porque es a partir de él que podemos llegar a entender en qué consiste y de dónde viene la versión más actualizada de la identidad mapuche.

---

[3] Imagen 2 y 3: Mapas de la Araucanía, Chile. Extraídas respectivamente de https://www.voyagesphotosmanu.com/mapa_araucania_chile.html y https://www.avesdechile.cl/9region.htm.

Actualmente los mapuches no viven únicamente en el Wallmapu, aunque sea este el que reconocen como su territorio histórico, ni únicamente en el mundo rural. La visión del mapuche como alguien que vive en el campo viviendo en una ruca[4] es bastante obsoleta, si bien esta realidad aún existe (y los mapuches luchan por su prevalencia) el porcentaje de población mapuche a lo largo del territorio chileno es mayor en las ciudades. Esto último se debe a que a partir del s. XIX y especialmente durante el siglo XX las migraciones han sido muchas.

> "La migración campo-ciudad tuvo lugar, particularmente, desde mediados del siglo XX, para alcanzar su punto más elevado a finales de la centuria. Hoy, 49 % de la población mapuche es urbana (Censo oficial, 1992), siendo Santiago la principal ciudad de inmigración. La insuficiencia de tierras los ha empujado a la búsqueda de mejores posibilidades laborales en la ciudad, en donde a menudo han debido realizar trabajos mal remunerados y socialmente desvalorizados".(Chihuailaf, 2006: 5)

Los primeros movimientos migratorios no fueron únicamente de población mapuche, también hubo un gran éxodo de campesinos. En la primera mitad del s. XX, el empobrecimiento de la vida en el campo los empujó a trasladarse a la ciudad para buscar trabajo, buscando oportunidades en el contexto del gran crecimiento económico e industrial de las capitales. ¿Pero cuál es la causa por la cual los mapuches y los campesinos, en este momento de la historia, dejaron de poder autosustentarse con sus cultivos? Seguramente la respuesta tenga mucho que ver con las nuevas leyes y restricciones implementadas por el estado. Una de ellas fue la reducción de tierras de los mapuches de la IX región, aplicada entre 1883 y 1927. El estado otorgó títulos de merced, es decir derechos de propiedad sobre un territorio, únicamente a los caciques locales (los jefes de familia) y bajo estos se debían colocar todos los miembros de su familia y de otras familias.
Los mapuches se quedaron con parcelas muy reducidas y, en muchos casos, menos fértiles que las que acostumbraban a tener, esto probablemente estableció el inicio de un mayor empobrecimiento [5] y también favoreció la fragmentación de la sociedad mapuche (cosa que interesaba al estado chileno, porque era requerida para establecer una rápida integración de los mapuches dentro de la sociedad chilena). (Almonacid Z, Fabián, 2009: 13)

Aunque entre 1930 y 1935 ya empezó a suceder una emigración incipiente (principalmente masculina) hacia las ciudades, fue a partir de los años 40 y los años 50 cuando más se intensificó (en esta última ya se incorporó la población migrante femenina). Mayoritariamente los mapuches llegaron a Santiago de Chile. (Chihualiaf, 2006: 03)

---

[4] Casa o vivienda mapuche, de planta circular o cuadrada hecha con madera y paja.

[5] Refiriéndose a una gráfica que muestra el número de títulos de merced entregados por la comisión radicadora entre 1884 y 1929 (en la que se registra el número de reducciones otorgadas a cada provincia, el número total de personas que habitan en estas y las hectáreas que ocupan) Fabián Almonacid indica;

> "Si se compara el número de hectáreas con la población indígena, se obtiene una cifra muy baja de tierras por persona (en total unas 5,58 hectáreas en promedio) (...)Muchas de las tierras entregadas estaban ubicadas en zonas costeras y cordilleranas; tierras de mala calidad, de difícil acceso y comunicación. En todo caso, también las había, en menor medida, en torno a las nuevas ciudades y en terrenos aptos para la agricultura, en Malleco, Cautín y Valdivia." (Almonacid Z, Fabián, 2009 : 12)

> “Según algunos informantes de C. Munizaga la migración a Santiago se habría intensificado en los años. Bengoa y Valenzuela escriben: « no podemos saber con exactitud cuáles han sido las tendencias de la migración indígena. Sabemos, sin embargo, que estas migraciones se intensificaron en los años 50 y 60, llegando a representar cerca del 25 % de la población mapuche total ». Pero este aumento de la migración, que no es exclusivo de la población mapuche, se inscribe en una tendencia general de la migración rural-urbana de ese período.” (Chihualiaf, 2006: 03)[6]

A partir de entonces, la situación demográfica de la población mapuche se ha vuelto cada vez más compleja. Una gran parte del pueblo indígena vive en la ciudad[7] y ello comporta que hayan habido transformaciones en su modo de vivir y adaptaciones culturales dentro de la sociedad chilena. Es en la capital y en las ciudades, donde los mapuches reciben con fuerza el prejuicio, el desplazamiento y el racismo instaurado dentro del funcionamiento del Estado Chileno, que refuerza la idea de la chilenidad y de la nación unida (homogénea) dentro de la cual los mapuches se sitúan en los márgenes, en la alteridad.

Debido al hecho que la cultura mapuche se ha ido transformando y adaptando a nuevos tiempos y contextos, existe una parte de la sociedad que pone en duda la consistencia de su identidad. Hay quienes justifican que el mestizaje o la aculturación son factores que disminuyen la pureza de su cultura y que, por lo tanto, la “verdadera” sociedad mapuche se extinguió en un tiempo pasado. Otra parte de la sociedad considera que es impensable negar una realidad tan latente como la existencia actual de los mapuches, quienes, hoy más que nunca reivindican su identidad y luchan contra la invisibilización, la represión y la violencia a la que son sometidos. Dado este contexto, en el siguiente apartado hablaremos sobre la identidad mapuche.

2.2 La identidad mapuche

En torno a lo que es y lo que no es ser mapuche se ha caído muchas veces en la mitificación sobre lo originario y lo puro. La corriente historiográfica “clásica” chilena (es decir, aquella que se basa las *historias generales* y que está arraigada en concepciones colonialistas), ha difundido la descripción de una comunidad mapuche casi extinguida que se localiza en un tiempo pasado, imposible de recuperar debido a los procesos de aculturación y transformación que han vivido. Esta definición historicista de lo “originario”

---

[6] En latinoamérica la urbanización y el éxodo rural fue un proceso de gran escala durante el siglo XX.
> “ En efecto, en el caso del Censo de 2002 el 64,8 % residía en zonas urbanas y el 35,2 % en zonas rurales” (MIDEPLAN, 2005)” (Aravena Reyes, Andrea, 2014:4) .

[7] “La población indígena en Chile es de 1.565.915, esto es, el 9% de la población nacional. El pueblo Mapuche representa 84% de la población indígena, mientras que el Aymara, Diaguita, Atacameño y Quechua, representan el 15%. Los pueblos indígenas de Chile viven principalmente en áreas urbanas. Las regiones Metropolitana (30,1%), Araucanía (19,6%) y los lagos (13,1%) tienen la concentración más grande de población indígena. No obstante, a partir del año 2015, se consideró que el 24,7% se encuentran residiendo en áreas rurales.” (IWGIA. Extraido de: https://www.iwgia.org/es/chile.html)

lo 100% tradicional define a los mapuches como *araucanos*[8] y pone un límite teórico a una realidad identitaria que, hoy más que nunca, es mucho más amplia y compleja.
En la actualidad sería absurdo asumir que para poder ser considerado mapuche se debe vivir o haber nacido en las zonas de las Pampas o de la Araucanía. Pues como la historia de cualquier pueblo o comunidad, se han sufrido cambios, movimientos y migraciones relacionadas con complejos hechos sociales y políticos que han influido en las transformaciones de su identidad colectiva.

2.2.1 La construcción de la chilenidad: homogeneización de la identidad

Desde el establecimiento de la independencia Chilena (1818) el gobierno ha depositado grandes esfuerzos en la construcción de "la chilenidad" y ha querido integrar a los mapuches dentro de la sociedad en aras de establecer una nación unificada y homogénea.[9] Para lograr este cometido una de las primeras operaciones realizadas por la política integracionista fue la división territorial de las comunidades rurales mapuches a lo largo del período reduccional (1883-1927), del cual ya se ha hecho mención en el apartado anterior. Las migraciones forzadas por esta política favorecieron principalmente a su integración económica, es decir , a la creación de mano de obra explotada en las capas más bajas de la población". (Arauco, Chihuailaf, 2006: 24).

Actualmente, las políticas de integración no se desarrollan únicamente a nivel territorial, sino que también se aplican en el sector jurídico e institucional, en relación a factores como el idioma, la educación escolar y el funcionamiento de las administraciones públicas. Los mapuches son considerados jurídicamente chilenos, pero a nivel práctico se reconocen como gente distinta que debe incorporarse a la nación. Por lo tanto, para los mapuches, expresar libremente su identidad indígena no es algo sencillo, al contrario, es algo que deben reivindicar ofreciendo resistencia al sistema que los invisibiliza, que no tiene en cuenta las especificidades de la cultura mapuche ni en sus leyes, ni en su sistema educativo, ni en su sistema político o económico.

2.2.2 La transformación de la identidad en el contexto urbano

La ciudad se caracteriza por ser uno de los lugares en donde se hace más evidente la existencia de la otredad. Los mapuches aún forman parte de esta categoría (para referirse a ellos se mantienen vigentes palabras como "indios", bárbaros e incivilizados) dentro de la

---

[8] El término "araucano" no suele interpelar a la identidad mapuche. Arauco hace referencia al término usado por los españoles para referirse a la delimitación territorial en la cual se encontraba la mayor parte de la población mapuche antes de su llegada.

> "Los mapuches eran la población original prehispánica del actual territorio de Chile. En el siglo XVI ocupaban la región comprendida entre el río Choapa al norte y el archipiélago de Chiloé al sur, también los Picunches (norte) y los huilliches (sur), grupos étnicos con unidad lingüística y cultural, y que fueron llamados globalmente por los españoles como araucanos. Otras minorías étnicas en Chile son los aimaras, en el altiplano norte, y los rapa nuis en Isla de Pascua. Otras culturas aborígenes como los diaguitas y changos, ambas del norte, además de los chonos, qwasqar, yamanas, aonikenk y selknams, todas del sur, han desaparecido (Martínez Sarasola 2000)." (Klein, Fernando, 2008: 1)

[9] "El « Estado de Chile es unitario » según la Constitución de 1925 y luego la de 1980, por lo tanto la idea rectora, desde el siglo XIX hasta hoy, ha sido el carácter homogéneo de la nación."(Arauco, Chihuailaf, 2006: 24)

cual se menosprecia su sentimiento de pertenencia a una identidad y se reprime su expresión en el ámbito público, llegando a establecerse así un racismo institucional. Haciendo referencia a las estratificaciones sociales marcadas territorialmente y simbólicamente en Santiago, María José Barros Cruz cita a Bauman quien explica cómo la localización (el lugar en que uno habita) se convierte en una condena si éste está accionando por procesos de marginación que quedan marcados en el territorio. En la ciudad, en el territorio, se aísla y se excluye a la población de aquellos sectores en los que se establece la élite. Ciertamente, esta marginalización se ejerce sobre los mapuches.

> "La ciudad se vuelve, entonces, un campo de batalla donde se libra una guerra por el espacio, en la cual los habitantes de los territorios periféricos o guetos realizan múltiples mecanismos para intentar imponer sus propias nuevas reglas territoriales, muchas de ellas penadas por la ley y el orden (cfr. 33)" (Barros Cruz, 2009: 35)

Dado este contexto, los mapuches de este siglo luchan por reivindicar su identidad y por establecer políticas de diversidad cultural. Ante la discriminación aparecen colectivos que trabajan para recuperar y reinterpretar su cultura. En la actualidad, los mapuche reivindican la existencia de su identidad y la reconocen como algo fluido, abierto y cambiante que tiene que ver con la pertenencia a una cultura antigua, rica y compleja que tiene su propia cosmovisión. Dentro esta definición tienen cabida tanto los habitantes establecidos en los pueblos de la Araucanía, como los mapuches urbanos llamados *Mapurbe*[10]. Los mapurbe, que viven en la ciudad, son agentes muy importantes en la reelaboración y reinterpretación de la cultura. Representan una parte importante del activismo, muchos de ellos son jóvenes artistas o estudiantes que trabajan por recuperar, difundir y preservar la lengua, los rituales y los conocimientos mapuches y realizan una búsqueda del pensamiento indígena, un posible retorno de la sabiduría ancestral.

Dentro de la recuperación identitaria tiene mucha importancia la revitalización del mapudungun, la lengua mapuche. El mapudungún es imprescindible para la identidad mapuche porque en esta lengua se construye la cosmovisión mapuche, transmitida oralmente por medio de palabras con un gran contenido simbólico. Es a través de ella que se preserva un vocabulario concreto, el mapudungún vehicula un sistema de pensamiento y una forma de comprender la vida, el mundo y el conocimiento. Se concibe como algo vivo y con un gran *Newen* (fuerza), una gran capacidad creadora y a su vez, en el contexto de la lucha por la supervivencia cultural, como una herramienta de resistencia.

Para situar al lector, a continuación se expondrá una breve cronología de las guerras de territorialidad y revitalización del pueblo mapuche comprendidas desde el colonialismo hasta la actualidad.

---

[10] Los Mapurbe se enmarcan dentro de un nuevo contexto histórico en donde:

> "la lógica globalizadora encierra en sí misma dos dinámicas que conviven en permanente tensión: una dinámica homogeneizadora y una dinámica heterogeneizadora, las que permiten la coexistencia de fenómenos transnacionales con fenómenos locales. Reconociendo esta confluencia se ha acuñado el neologismo "glocalización". "(Barros Cruz, 2009: 32)

2.3 Luchas de revitalización y territorialidad

A continuación me propongo esbozar un breve recorrido de las luchas, por las cuales la existencia de la identidad mapuche y la organización de las comunidades indígenas ha intentado ser desarticulada a través de la dominación del territorio y de la construcción de leyes (generalmente relacionadas con el territorio). En este apartado presentaré cómo el territorio mapuche ha sido tratado como una mercancía, desde el colonialismo, los españoles reconocieron su riqueza y la quisieron usurpar para explotar su potencial productivo, en la actualidad el estado chileno muestra el mismo interés. El territorio mapuche es el lugar en donde los mapuches realmente luchan por la resistencia de su pueblo, ya que deben afrontarse a las guerras de poder y de control lideradas por las grandes multinacionales del sistema neoliberal, que están aliadas con el estado Chileno. (Aylwin,José, 2015: 17).

La historia de las guerras territoriales en el territorio mapuche tiene un largo recorrido, desde los colonos hasta los conflictos con los altos cargos del estado nación chileno y argentino. En todos estos períodos, el pueblo mapuche ha intentado resistir ante el imperialismo para preservar su autogobierno. El control sobre las tierras y la población mapuche se ha ido perpetuando de forma cada vez más represiva con el paso del tiempo. Así pues, fue a partir del siglo XIX cuando la represión hacia el pueblo Mapuche se fue endureciendo mediante estrategias políticas y legales y con la violencia de la fuerza policial o paramilitar.
A continuación, para situar al lector, apuntaré de forma esquemática un marco cronológico conformado por ocho contextos socio-políticos que harán visible la evolución de las diferentes formas de instrumentalización, con sus respectivas herramientas jurídicas, de la estrategia asimilacionista destinada a debilitar la autonomía del pueblo mapuche.

2.3.1 Cronología de las luchas de territorialidad

El siguiente esquema está basado en el artículo *La ley n° 17.729. Desarrollo e integración del sujeto indígena en una época de polarización política (2016)* de Carlos María Chiappe. Para entender la situación territorial actual de los mapuches, debemos remontarnos al siglo XVI, a la época colonial que dio inicio al establecimiento del modelo económico capitalista y que conllevó el inicio de las continuas guerras de ocupación en el territorio mapuche. Veremos las etapas históricas de tal colonización.

A) La guerra de Arauco (1536-1772)

A el conflicto entre mapuches y españoles se le conoce por el nombre “la guerra de Arauco”, la cual se prolongó desde 1536 hasta 1772 aproximadamente. La invasión de los españoles supuso un antes y un después en la historia de Chile y de los indígenas. Los españoles no consiguieron nunca someter del todo al pueblo mapuche, de hecho se vieron obligados a escribir distintos pactos y tratados de paz para poder mantener una cierta estabilidad, ya que de modo contrario el conflicto intervenía en sus estrategias comerciales y obstaculizaba el desarrollo de sus empresas. Por ello muchas veces se considera que los mapuches tuvieron más libertad y reconocimiento legal durante el colonialismo que en la actualidad, debido a que pudieron mantener un cierto autogobierno.(Chiappe, 2016: 10)

La historiografía actual destaca que sobre todo hacia mediados del S. XVII se inició una etapa menos bélica entre mapuches y los hispano-criollos, esta se caracterizó por las

relaciones fronterizas y los famosos parlamentos en los que se negociaban los términos de la paz entre las partes. Esto colocaba a los mapuches en un status de privilegio dentro del imperio español. De algún modo podríamos decir que durante el colonialismo se mantuvo en un cierto grado el autogobierno o autonomía política mapuche gracias a las etapas de paz, de alianza y de intercambios. (Enríquez, 2011: 7). Esto mismo se explica a continuación.

> "El pacto colonial suscrito entre los mapuches de La Araucanía y el imperio español estableció como límite entre ambas naciones el río Biobío, reconociéndose un territorio independiente políticamente hasta el Toltén. El Parlamento de Tapihue (1825), ya durante la República, ratificó la autonomía mapuche. Sin embargo, a partir de la década de 1840 el Estado chileno comenzó a cuestionar progresivamente dicho pacto, asumiendo la necesidad de consolidar su presencia en todo el país, frente a otras naciones latinoamericanas y ante potencias europeas." (Vergara y Mellado, 2018: 7)

Contrariamente a lo que se puede llegar a pensar, aunque durante el período colonial también hubieron tensiones, guerras y revueltas, fue después de la independencia Chilena (1820-1826) cuando el pueblo Mapuche empezó a ser incluso más reprimido a nivel de autonomía y territorialidad.

B) Independencia de Chile: 1818 (1810-1818)

El papel de los mapuches en el proceso de independencia Chilena fue especialmente importante en el periodo final. Una gran cantidad de población mapuche participó en lo que se conoce como la *Guerra a muerte (1819-1832). S*u papel y su servicio bélico dentro de la batalla tuvo una gran importancia en la victoria de la independencia, por esta razón dentro de la historia de la patria chilena se enalteció la figura de los araucanos luchadores. Se creó la imagen de los araucanos como los defensores de la libertad, como gente indomable y guerrera y a partir de esta mitificación los criollos, a través del argumento del mestizaje, se reconocieron a sí mismos como hijos de los "indios guerreros". Esta mitificación se estableció sobre todo a partir del poema épico *la Araucana*, de Alonso de Ercilla, publicado en tomos entre 1574 y 1589. En esta obra se evocó la heroicidad de Lautaro y de Caupolicán, quienes vencieron a Pedro de Valdivia (el primer conquistador español). A partir de ello se conformó la imagen de la nueva chilenidad: de los hijos de la patria como hijos de un pueblo luchador. (Enríquez, 2011: 7)

Por su parte, en relación a la victoria independentista, los mapuches, más que querer luchar por la nueva patria chilena, esperaban recibir, con la nueva república, un mejor trato y una mayor autonomía, tal y como se les había prometido. El comandante Bernardo O'Higgins (el primer director supremo de la nueva nación) aseguró que dentro del nuevo sistema serían considerados como "iguales". Pero, claramente, esto no es lo que realmente pasó.
Junto con la consolidación del Estado-Nación Chileno, la élite criolla se colocó en las altas esferas del poder gubernamental y se pusieron en marcha las políticas de integración de las comunidades indígenas que lejos de intentar abrazar la diversidad cultural intentaron eliminar las poblaciones indígenas por medio de la asimilación cultural. En definitiva, hubo una continuación de los medios de sometimiento coloniales, tales como la evangelización, los parlamentos y la colonización poblacional.

> "Luego de la Independencia y hasta 1858 se dio una continuidad con los medios de sometimiento empleados en la Colonia. Estos eran la evangelización, los parlamentos y la colonización poblacional, que negaban en la práctica la declarada igualdad ante la ley de todos los ciudadanos de la república." (Carlos María Chiappe (2016) parágrafo. 14)

C) La ocupación de la Araucanía (1850/60-1883)

Ya establecida la independencia, en 1861 empezó la *Ocupación de la Araucanía,* la ocupación política y militar del territorio mapuche por parte del Estado chileno, que finalizó oficialmente el año 1883, fecha a partir de la cual empieza lo que se llama el período reduccional. En esta batalla el estado consiguió enajenar de forma física a los mapuches de sus tierras. En la historiografía clásica esta violenta ocupación territorial recibe el nombre de "Pacificación de la Araucanía", bajo esta denominación se defendía la idea de que el objetivo del estado era detener los continuos conflictos de la zona y promover la paz y la estabilidad ante las revueltas de los indios "bárbaros e incivilizados". Evidentemente, había implícita una intencionalidad bastante más cruda que respondía a los intereses económicos del sistema.

D) Aplicación de los títulos de Merced a los caciques y creación de reducciones (1883-1927)

Entre 1883 y 1927 el modelo reduccional [11] que estableció el estado chileno consistió en reducir el espacio de tierra habitado por los mapuches otorgándoles pequeñas parcelas a "títulos de merced". Se les obligó a vivir en lo que se denominaron "reducciones indígenas", en parcelas pequeñas y marginales que, en muchos casos, tenían un potencial productivo muy bajo y frágil a nivel ecológico. Los títulos de merced se daban únicamente a un miembro por unidad familiar, al cacique (el jefe), y este debía cumplir una serie de requisitos que demostraran su validez como mapuche histórico. Esta comprobación histórica- cultural-identitaria, era conflictiva a nivel legal, ya que muchas veces se exigían requisitos que dificultan el proceso de corroboración de la antigüedad de las familias mapuches, dentro del territorio que reconocían como propio. El resto de tierras no otorgadas a gente Mapuche se entregó a colonos chilenos y extranjeros (alemanes, suizos, italianos, y principalmente, franceses), con la intención de avivar la actividad agrícola y el desarrollo económico del país. (Bengoa, 1991).

> "Finalizadas las campañas militares en La Araucanía (1883), se dictó una ley que reforzó la política de ocupación en territorio mapuche. Dicha ley prohibió a particulares la realización de cualquier contrato de compra o venta de terrenos con los naturales, a la vez que puso en actividad la Comisión Radicadora de Indígenas a objeto de establecer a los mapuches en reducciones o reservaciones delimitadas y protegidas por medio del otorgamiento de "títulos de merced". De ese modo, se dejó libre el territorio para el desarrollo de un programa de colonización organizado por el Estado. Dichos títulos eran entregados a una o más personas, generalmente caciques, en representación de sus

[11] El modelo reduccional supuso una gran crisis de la sociedad mapuche decimonónica:

> "El Estado chileno agrupó a los mapuche en forma arbitraria y les obligó a vivir de un modo completamente artificial, distinto de sus formas tradicionales. La reducción de los mapuches a espacios territoriales pequeños y delimitados llevó a numerosas disputas internas y externas. Los indígenas se transformaron en pequeños agricultores pobres. Con la reducción de tierras los pastos para el ganado dejaron de ser accesibles y la pérdida de los animales fue una de las expresiones más evidentes del empobrecimiento mapuche. La pauperización de su sociedad es la consecuencia más visible del paso al minifundismo." (Extraido de: http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-96198.html)

> grupos familiares u otros, quienes pasaban a tener un dominio comunitario e inalienable sobre las tierras que se les asignaban. ” (Chihualiaf, Arauco, 2006: 4)

E) Aplicación del decreto N.4.111 (1931):

A partir de 1931 se aplicó el decreto nº.4.111, en el cual se establecía la privatización de las tierras comunes, esto tenía previsto desorganizar las estructuras políticas y sociales de los pueblos originarios.

F) En época de Salvador Allende (1970-1973).

Durante la presidencia de Salvador Allende hubo una cierta apertura en relación a la cuestión indígena. El gobierno de la Unidad popular no salió de la mirada etnocéntrica, pero sí que intentó promover el desarrollo económico y social de los pueblos indígenas por medio de la aplicación de diferentes herramientas que fueron implementadas a partir de la reforma agraria y la Ley nº 17.729

G) En tiempo de Dictadura, tras el golpe de Estado de Augusto Pinochet (1973).

Durante la dictadura militar de Pinochet (1973-1990), en relación a los mapuches, se revirtieron todos los avances que se habían logrado en los años de presidencia de Salvador Allende. La legislación de 1979 instauró de nuevo el proceso de liquidación de las comunidades y las propiedades comunitarias (aquellas tierras que se habían otorgado a los mapuches a título de merced) prácticamente dejaron de existir.

> “El marco normativo chileno para la extracción y explotación de los recursos naturales está en gran medida determinado por el orden público-económico establecido en en el capítulo sobre derechos fundamentales de la Constitución Política de la República (CPR) de 1980,78 impuesta durante la dictadura de Pinochet (1973- 1990). En esta normativa constitucional se privilegia el derecho al libre emprendimiento empresarial, la obligación del Estado de no inmiscuirse en actividades económicas y se establece el derecho de propiedad como uno de los derechos más importantes dentro del ordenamiento jurídico chileno, otorgando especial protección a los derechos mineros y de aprovechamiento de aguas.” (Aylwin, José, 2015: 25)

H) Desde la Vuelta a la Democracia (1990) hasta la actualidad

Con la vuelta de la democracia, en 1993 se promulgó por primera vez una ley indígena dirigida a la protección y el reconocimiento jurídico de los pueblos originarios de Chile: La ley nº 19.253. En esta se declaró la existencia de la diversidad cultural y étnica y le otorgó al Estado la responsabilidad de ofrecer recursos a las comunidades indígenas. A partir de esta ley se creó la Corporación Nacional de Desarrollo indígena, la cual tiene como función la implementación de políticas interculturales,sanitarias y educacionales. Actualmente esta ley indígena aún es vigente, la última modificación registrada de la misma se realizó el 17 de octubre de 2020 (Ley 21273). Pese a todos estos avances dentro de los cuerpos legislativos, la relación entre el Estado y los pueblos originarios sigue siendo altamente conflictiva.

> “Sin embargo, en el presente, y pese a la mayor visibilidad de la cuestión indígena y a la incorporación de derechos, no se ha logrado una mejora definitiva, porque la nueva ley no abarca la complejidad de la realidad sobre la que intentó legislar. De este modo, para Boccara y Seguel-Bocara queda por preguntarse qué significa hoy, dentro de la órbita estatal, el etno-desarrollo y también volver a poner en discusión la cuestión negada de la autodeterminación. ” (Chiappe,2016: 10)

A pesar de que las leyes supuestamente protegen a las comunidades mapuches, en el estado Chileno de nuestra contemporaneidad continúan existiendo las luchas por el territorio, el estado protege y actúa en beneficio de las grandes empresas multinacionales que se asientan en territorio mapuche para la explotación y comercialización de sus recursos[12].

> "(...) en las últimas décadas, en el contexto de la apertura del Estado de Chile a la economía mundial y de la normativa liberal vigente sustentada en la Constitución Política de la República de 1980, las tierras y territorios de propiedad legal y/o ancestral de comunidades mapuche se han visto afectadas por la proliferación de proyectos de inversión de empresas tanto extractivas como productivas o de infraestructura, nacionales y transnacionales. Tales inversiones, entre las cuales destacan las de carácter hidroeléctrico, forestal y de salmonicultura, se han realizado sin asegurar la protección de los derechos que el pueblo mapuche, como pueblo indígena, tiene a la luz de la normativa internacional y de las directrices aplicables a la actividad empresarial. En la afectación de derechos de este pueblo se puede identificar tanto la responsabilidad del Estado chileno como aquella de las empresas titulares de dichos proyectos de inversión. " (Aylwin,José: 2015: 30)

En el actual contexto neoliberal se desarrolla sistemáticamente lo que se conoce como "terridicidio"[13], se van sumando los casos de mapuches asesinados por carabineros que quedan impunes ante el sistema judicial del estado. La brutalidad militar hacia los mapuches no ha parado con la democracia, podríamos citar numerosos casos actuales del 2020 y 2021[14].

> "Desde el retorno de la democracia en Chile, las comunidades han sufrido por lo menos 60 episodios de violencia por parte de Carabineros, como muestra el mapa de violencia policial

---

[12] Podemos dar múltiples ejemplos de casos en los que grandes empresas han tomado dominio del territorio mapuche con el aval y consentimiento del estado, tanto Chileno como Argentino. No solamente se les concede la libre explotación y el control de estos territorios sino que se apoya con fuerzas policiacas y paramilitares.
Un caso extremo es el de Benetton, esta empresa adquirió las tierras del sur de argentina por 50 millones de dólares. Benetton posee unas 900.000 hectáreas de tierra,dentro de las cuales se extienden ríos, lagos, montañas, valles y caminos, senderos ancestrales que el pueblo mapuche. Se han apropiado de las tierras que proporcionaban agua, plantas medicinales, pastos para animales y campos para cultivar a la comunidad mapuche. Los mapuches no pueden acceder a estas tierras porque están cercadas con alambradas de púas que delimitan la propiedad privada de Benetton. Esta empresa ejerce un control económico para obtener el apoyo de la policía, los paramilitares y los políticos.. " (Pacella Silvia, 2018: 20)

[13] El terridicidio es la síntesis del genocidio, del epsitemicidio, del ecocidio, del feminicidio y del transfeminicidio (Definición dada por @ Movimineto de Mujeres indígeneas por el buen vivir)
[14] Un caso reciente es el assesinato a disparos de la lamgen de la comunidad mapuche del lof Llazkawe, llamada Emilia. El día martes 16 de febrero de 2021 recibió un disparo en la cabeza por parte de guardia privado, le ocasionó una muerte cerebral. Esto ocurrió en el contexto del proceso de recuperación de tierras en el cual Emilia estaba implicada. (Para más información visitar: https://radiokurruf.org/2021/02/17/comunicado-asesinan-a-mujer-mapuche-en-panguipulli-guardias-privados-estarian-involucrados/).
En el siguiente link se registran de otros asesinatos durante los gobiernos de Michelle Bachelet y Sebastián Piñera:
(http://www.laizquierdadiario.cl/15-mapuches-asesinados-en-los-gobiernos-de-la-Concertacion-y-laerecha)

> del Observatorio de Prácticas e Instituciones Policiales (OPIP). Éstos son sólo algunos de los antecedentes que dan cuenta del racismo institucional normalizado en las policías, el cual se ve respaldado por un sistema judicial discriminatorio." [15]

Dado este marco cronológico sobre las luchas de territorio y tras trasladar este tema a la actualidad debemos hablar sobre cómo la resistencia mapuche ha visto necesario organizar un movimiento de recuperación del territorio. Por lo tanto, a continuación se expondrán unos últimos subtemas dedicados al movimiento autonómico mapuche y a su conexión con el indigenismo latinoamericano transnacional.

2.4 El Movimiento autonómico: La liberación de la tierra

El modelo industrial y occidental instaurado en la capital de Chile no acepta, dentro de su estructura económica basada en el progreso y la explotación de recursos naturales, el apoyo a una identidad cultural que defiende una cosmovisión completamente opuesta a la suya. La cultura mapuche, en esencia, no es compatible con el sistema de producción, crecimiento y progreso capitalista o neoliberal, porque su cosmovisión impide concebir la tierra como una simple mercadería. Se aprende a valorar la realidad desde unos ojos que se relacionan espiritualmente con su entorno, con la naturaleza que les rodea, de la cual forman parte y por la cual viven. El proceso de reafirmación étnica y lingüística de los mapuche va ligado a las reivindicaciones contra el modelo "libremercadista" que se impuso por la dictadura militar y que se mantiene vigente.
Por todo ello, y por toda la represión vivida, uno de los ejes de la actual lucha mapuche es la demanda de la recuperación territorial y el derecho de autonomía política, a través de esto se ha creado un movimiento nacionalista mapuche, que defiende la necesidad de reconocer el territorio del *Wallmapu* como una comunidad o "nación" que se diferencie y se libere del Estado Chileno.

> "La re-etnificación está íntimamente vinculada al impacto de la globalización económica, traduciéndose en denuncias contra el capital transnacional que explota importantes recursos naturales en los territorios originarios mapuches de Chile y Argentina, con el visto bueno de sus respectivos Gobiernos. La recuperación de tierras que pertenecían a las comunidades o lof, ocupadas por las empresas mineras, forestales, agroindustriales y energéticas, representa el aspecto más "combativo" del fenómeno de revitalización, cuyo objetivo último es la consolidación del Wallmapu o "País Mapuche". (...) En el caso mapuche, la reemergencia étnica se plasma esencialmente en la demanda de restitución de sus territorios históricos, "ocupados" por las repúblicas criollas en el siglo XIX, y, de modo correlativo, en la reclamación de su derecho a la autodeterminación y al autogobierno." (Vitar. B ,2010: 266)

[15] Autor desconocido. *Mapa de la violencia policial en La Araucanía: Investigación revela racismo institucional contra el pueblo Mapuche.* Diario digital, El Desconcierto. Publicado: 04.08. 2020 Extraído de: https://www.eldesconcierto.cl/2020/08/04/mapa-de-la-violencia-policial-en-la-araucania-investigacion-revela-racismo-institucional-contra-el-pueblo-mapuche/

2. 4. 1 Indigenismo lationamericano: el despertar

El surgimiento del concepto de nación mapuche se encuentra dentro de un contexto latinoamericano más amplio. A finales del siglo XX,[16] surgió, en muchos países latinoamericanos, un movimiento de lucha por la liberación de los pueblos originarios. Tomaron fuerza y visibilidad las movilizaciones indígenas y se crearon organizaciones destinadas a la revitalización étnica y lingüística. A raíz de los procesos de redefinición de las identidades colectivas indígenas y de la emergencia relacionada con la cuestión territorial, las demandas de autonomía indígenas se volvieron algo trascendente, a nivel transnacional.Este movimiento empezó en los años 60 y 70 hasta los 90, a partir de los cuales ya se habló propiamente de un "despertar" indígena transnacional.

El despertar significa la exteriorización de una conciencia colectiva sobre la memoria del sometimiento colonial a nivel político e histórico. Esta conciencia, que sirve para poner en marcha la defensa de las minorías étnicas a nivel mundial, está inevitablemente ligada a la crítica hacía la homogeneización implantada por la globalización, dentro de la cual también se hace posible crear conexiones plurinacionales y encontrar una unión transnacional por la liberación étnica. Paradójicamente, la globalización también permite la comunicación entre pueblos y una mayor fuerza colectiva.

> "Así pues, un factor decisivo en el desencadenamiento del fenómeno de "re-etnificación" ha sido la mundialización económica y la implantación de políticas neoliberales, que afectaron singularmente a los sectores sociales menos favorecidos —entre ellos los denominados "pueblos originarios"— a través de emprendimientos de gran alcance que, como ocurrió con muchas comunidades mapuches, condujeron al desalojo de sus tierras." (Vitar. B ,2010 :257)

Este fenómeno global de re-etnificación se solidificó, en parte gracias al apoyo dado por los pronunciamientos de organismos internacionales que legitimaron y reconocieron los derechos de los pueblos originarios. Algunos de ellos fueron la Convención 169 (1989) de la OIT y la Declaración de la ONU (1994). En ambos se declaró la necesidad de que los estados trabajasen por crear nuevas formas de tratar la realidad indígena con el propósito de mejorar su relación con el contexto social, político y económico. En definitiva, se exigió un reconocimiento verdadero de los pueblos indígenas por parte de los sistemas estatales que excluían y oprimían su realidad . (Vitar. B ,2010: 260)
En el artículo *Los indígenas en el escenario político de finales del siglo XX* (Chihuailaf, 2018: 2) se cita lo siguiente:

> "En sus pueblos, los indios mantienen una aguda conciencia de la colonización de cuatro siglos y medio. Dominados pero no sometidos, recuerdan también lo que los occidentales han 'olvidado', una sucesión de levantamientos y de despertares que casi no han dejado huellas escritas en las historiografías de los ocupantes. (De Certeau, 1976: 124. La traducción y las itálicas son nuestras)." (Chihuailaf, 2018: 2)

Claros referentes de la revitalización étnica fueron el levantamiento indígena de Ecuador, en 1990 o el movimiento zapatista mexicano, iniciado en Chiapas en 1994. En 1992 se

[16] En el caso Chileno: "Fue la coyuntura de la conmemoración de los cinco siglos de la llegada de los europeos a América, la que abrió espacio en todo el continente para realizar el debate del rol del Estado, o acerca de la nueva dependencia del continente a un poder imperial más fuerte que el de 1492. (Ruiz; Samaniego ,2017: 90)

activaron distintas acciones para rechazar y denunciar abiertamente las celebraciones del “descubrimiento de América”, el cual realmente comportó una gran masacre de pueblos indígenas. Se empezó a reivindicar que la colonización fue, más que un hecho heroico, un genocidio.

2.4.2 Reflexión sobre el papel del Estado en torno a la territorialidad y el conflicto mapuche

Visto el proceso de usurpación de la tierra mapuche, podríamos decir que el estado ha depositado, históricamente, grandes esfuerzos en la desarticulación de la cada vez más heterogénea identidad mapuche. Esto se debe al hecho que la ideología colonialista se ha transformado y en la actualidad ha adoptado una nueva forma, ha evolucionado hacia el pensamiento neoliberal basado en el mercado. En este sistema existe la voluntad de eliminar cualquier identidad que no sea compatible, no coopere o no se someta al sistema de producción y progreso. [17]

A su vez, el contraste entre la imagen de una supuesta mejora en relación a las demandas mapuches a nivel legal y la realidad violenta a la que se afrontan, nos incita a cuestionar cuáles son las narrativas que se construyen por parte del estado Chileno. Estas parecen negar e invisibilizar el grado de censura y sometimiento en el cual los mapuches se encuentran actualmente. Esto tiene que ver directamente con el modo en el que se ha escrito y se ha enseñado la historia en la nación Chilena. Por ello en el siguiente apartado hablaremos de la cosmovisión mapuche, la cual ha sido siempre invisibilizada dentro del sistema educativo chileno.

17

> “[En Chile] A los conflictos generados por la parcelación de tierras se sumaron los suscitados por las represas hidroeléctricas construidas por la compañía española Endesa en el Alto Bío-Bío, que significaron el desalojo de cien comunidades pehuenches. El estudio de Latta (2005) sobre este caso muestra el juego de intereses de los diversos actores (mapuches, Estado, empresas, la sociedad chilena) y las consecuencias negativas de los planes desarrollistas estatales en lo inherente a las prácticas organizacionales mapuches, dado que la dinámica “proyectista” del modelo económico, como afirmara Foucault, apunta al fin último de formar “sujetos neoliberales” (en Latta 2005: 170).” (Vitar, 2010: 267)

3. La cosmovisión mapuche, la esencia que configura la cultura

A continuación dedicaremos el siguiente apartado a presentar brevemente en qué consiste la cosmovisión mapuche y enfatizaremos cómo la lengua mapudungún tiene un importancia clave en la transmisión del conocimiento mapuche. Resulta imprescindible conocer cuál es la concepción del tiempo mapuche, cuales son las ceremonias principales y las figuras más representativas de la cultura mapuche, para poder comprender la complejidad de sus sistema de pensamiento.

3.1 La lengua y el arte como vehiculadores de la cosmovisión mapuche

En el presente trabajo daremos especial importancia al valor de la palabra, entendiendo que esta es una herramienta esencial que permite transmitir, de generación en generación, los valores y la concepción del mundo de una cultura. En el caso mapuche, la conservación y la revitalización de las palabras en mapudungún son algo esencial dentro de la lucha identitaria debido a que estas contienen y transmiten los saberes de la cosmovisión mapuche.

Aunque cada vez son menos, existen aún algunas comunidades mapuches en las cuales se preservan las tradiciones rituales y religiosas. Las prácticas chamánicas mapuches se desarrollan aún en algunas poblaciones, pero también se debe tener en cuenta que estas han ido modificándose de forma dinámica con el paso del tiempo. A lo largo de la historia se han vivido distintos procesos demográficos, sociales, culturales y políticos que han ido reconfigurando las tradiciones culturales.[18] A su vez, existen nuevas formas artísticas creadas en el contexto urbano que dan a conocer una realidad mapuche muy diferente a la ancestral. La mayoría de ellas comparten el objetivo de recuperar y actualizar los saberes ancestrales y los valores de la cosmovisión mapuche. En general el arte mapuche actual procura recuperar la lengua mapuche ya que es fundamental para lograr la preservación de la cultura.

Uno de los grandes temores que aparece cuando se debilita la lengua mapudungún es el riesgo que corre la cosmovisión mapuche de ser olvidada. La lengua dentro de la cultura mapuche vehicula una forma de ver e interpretar el mundo y a su vez la palabra está intrínsecamente ligada a la música y a la experiencia con la tierra o la naturaleza. Esto último es así porque el vocabulario del mapudungún es de contenido telúrico y se estructura en base a un pensamiento mágico y onírico ligado a la tierra. La música no se puede desvincular de la lengua, pues está siempre presente en los cantos de los rituales chamánicos, los cuales en esencia son prácticamente poesía. Cada forma y cada

[18] En el presente, las transformaciones culturales tienen que ver con el proceso de aculturación vivido con una mayor fuerza durante el siglo XX y XXI. Esto es visible en la disminución de la variedad de los instrumentos, en la introducción de elementos no-mapuches dentro de la vestimenta reglamentaria utilizada en rituales, en las modificaciones de la lengua y en el paso de la oralidad a la escritura. Recordemos que el mapudungún es una lengua de tradición oral, históricamente la transmisión del conocimiento y de los mitos se ha dado dentro de la comunidad de forma generacional. El establecimiento de la traducción escrita del mapudungún ha supuesto un cambio importante en el modo de preservación de la cultura. Actualmente la cultura mapuche es de carácter híbrido, ya que ha adoptado características de la cultura chilena europeizada.

expresión artística de la cultura mapuche tienen un trasfondo que únicamente se comprende de forma integral si se liga a la cosmovisión de la cual parte. En las palabras, en los cánticos, en la música, en los mitos, en los instrumentos o en cualquier tipo de objeto simbólico se encuentra una proyección dialéctica[19] del pensamiento mapuche y de su estructura dual antitética (relacionada con las oposiciones del bien y el mal).
Es precisamente en las manifestaciones artísticas donde encontraremos las claves para comprender el significado más profundo del lenguaje y de la cultura mapuche, como si en cada forma expresiva se encontrara en sí misma un microcosmo simbólico representativo del universo mapuche.

> "(...) sus objetos-símbolos que condensan y sintetizan el trasfondo cultural profundo. Estos últimos son reveladores, reales y multivalentes. Son capaces de articular
> e integrar en un todo realidades heterogéneas; y explicarnos hechos aparentemente paradójicos o contradictorios." (Grebe, 1973: 03)

En definitiva, la lucha por la conservación de la lengua mapudungún es la lucha por la conservación de su cosmovisión. Es por ello que antes de desplegar el tema del arte mapuche actual, debemos entender algunas características básicas sobre la cosmovisión mapuche ancestral. En este apartado esbozaremos brevemente cuál es el sistema de pensamiento mapuche y cuál es su modo de ver e interpretar el mundo.

3.2 La cosmovisión mapuche

A continuación me propongo esbozar algunos de los aspectos más relevantes sobre la cosmovisión mapuche. En este apartado debemos comprender cuáles son las diferencias cualitativas entre el pensamiento occidental, el de la cultura dominante, y el pensamiento indíegena sudaméricano de la cultura mapuche. En primer lugar veremos principalmente cuatro aspectos relevantes de la cosmovisión mapuche:

a) La concepción del tiempo.
b) El pensamiento dual
c) La organización de los compartimientos o dimensiones del mundo.

En segundo lugar entenderemos cómo todos estos aspectos anteriormente mencionados se perpetúan y se transmiten de generación a generación por medio de personas referentes (a nivel político, social o espiritual) dentro de la sociedad mapuche. Finalmente se dará a conocer como los valores y concepciones cosmológicas mapuches se articulan y se vehiculan a través del arte, de los símbolos, de los ritos y de los mitos.

Es necesario recordar que, en este apartado, explicaremos aspectos esenciales de la cosmovisión mapuche y para ello nos remontaremos al pensamiento "más primigenio", pero ello no significa que este pensamiento sea exactamente así a día de hoy. En el contexto urbano del siglo XXI la cosmovisión mapuche ha experimentado cambios y fluctuaciones. Sin embargo, sí es cierto que los elementos de los que hablaremos se mantienen, aunque

---

[19] Dialéctica entendida en el sentido platónico

> " En la doctrina platónica, proceso intelectual que permite llegar, a través del significado de las palabras, a las realidades trascendentales o ideas del mundo inteligible." (Rae)

con ciertos cambios, bastante vigentes ya que los valores que se sostienen a través de ellos, de un modo u otro, siguen vivos en las reivindicaciones mapuches.

A) La concepción del tiempo

Según la filosofía implícita o dominante de cada pueblo, se han construido distintas nociones del tiempo. En relación a lo anterior, la percepción de la cultura occidental y la de los pueblos sudamericanos indígenas ,"más primitivos", es cualitativamente muy diferente.[20]
En occidente predomina un pensamiento lineal, dentro del cual el tiempo se construye en base a una racionalidad matemática que permite descomponer el total del tiempo en pequeñas partes independientes. Se mide el tiempo en unidades construidas artificialmente a través de un sistema de conexiones cualitativas que conducen a la división de duraciones y operaciones cuantitativas. El flujo de este tiempo se mide con instrumentos específicos creados por los humanos, tales como el reloj o el calendario. En definitiva, en occidente el tiempo se concibe de forma continua, esto está tan internalizado que existe una percepción sobre que el paso abstracto del tiempo se puede medir en unidades siempre iguales y constantes. En base a esta forma de entender el tiempo, se organizan y se coordinan las actividades humanas (Grebe, M,1987: 59). En definitiva, en el pensamiento lineal quedan claramente distinguidos el pasado, el presente y el futuro, tienen una continuidad causal pero no coexisten.

> "Occidente, a diferencia de los pueblos indígenas, desarrolló el tiempo que conduce al "progreso", generó la matematización del tiempo y las tecnologías para medirlo; parafraseando a Gaínza, esta noción está separada de la naturaleza y tiene un propósito productivista, es el tiempo más rápido de la economía y de los negocios pero destruye la naturaleza y despoja de ella las otras formas de vida." (Loncón, 2019: 59)

Distinta es la manera en la que, originariamente, los mapuches se relacionan con el tiempo. El tiempo mapuche se construye en base a un pensamiento circular o en espiral que permite conectar el pasado con el presente y entender el futuro como el posible retorno al pasado, a las raíces de su desarrollo como pueblo. El *mapuche kimvn* (conocimiento mapuche) reconoce que la naturaleza tiene un gran newen (fuerza o movimiento) y que por lo tanto determina la mayoría de las cosas. Partiendo de lo anterior, podemos decir que el tiempo cíclico mapuche está completamente ligado a los ciclos de la naturaleza. Dentro de esta creencia, se considera que la vida y el bienestar pueden existir en el presente únicamente si se mantiene permanentemente el equilibrio y la reciprocidad de los humanos con la tierra. Para los mapuches es la naturaleza quien determina el tiempo y a la vez el tiempo y el espacio están íntimamente interconectados.
El tiempo no es algo creado por los humanos, pues existe mucho antes de su existencia, por lo tanto no tenemos el poder de determinarlo sino que este avanza conforme los propios ciclos naturales, de la naturaleza. Esta forma de entender el tiempo se traslada al lenguaje. Dentro del mapudungún parece que, lingüísticamente, se da más importancia a la cualidad de cada tiempo que al lugar cronológico que ocupa, es decir; que se da importancia a los

[20] Evidentemente el conjunto de migraciones del campo a la ciudad ha implicado un cambio en la visión mapuche, hay implícita una coexistencia de los dos modelos temporales (el occidental y el más indígena o "primitivo").

aspectos cualitativos del momento concreto en el que algo ocurre y al modo en el que se relaciona directamente con espacio en el cual se desarrolla (es decir, al lugar que ocupa en relación a la naturaleza).

> "Lingüísticamente no existe un concepto específico para nombrar el tiempo, se expresa con elementos de la naturaleza como el sol o la luna; aunque la lengua mapuche codifica el tiempo de los eventos y de las acciones en su morfología y sintaxis, pero más que marcar la secuencia pasado, presente, futuro, describe cómo fue ese tiempo, para ello dispone de un rico número de sufijos descriptores de tiempo, conocidos desde la lingüística como categoría aspecto (Loncón, 2019: 23)."

Según la cosmovisión mapuche todo tiene su propio ciclo, tanto las cosas materiales como las intangibles, por ello la celebración del año nuevo mapuche recibe el nombre de *Wuñol Xipantv* que quiere decir "el retorno del año". Todo lo relativo a la naturaleza sigue el tiempo cíclico, desde los astros (los movimientos de rotación y traslación de la tierra que dan lugar al dia y a la noche), hasta los ciclos de los seres vivos (nacimiento, vida, muerte). Dentro de la concepción cíclica, el retorno al lugar de origen no implica una repetición exacta del pasado, sino que se trata de volver a desarrollar aquello que quedó pendiente para mejorar.

La concepción mapuche del tiempo tiene mucho que ver con su desarrollo en el espacio y con los procesos kinésicos (los movimientos del cuerpo). El tiempo se entiende como un proceso, este se construye en base a las secuencias del medio ambiente (natural y social) y se relaciona con el modo en el que los humanos interaccionan con cada fase. Por ello para los mapuches cada tiempo (cada fase dentro de un proceso) de los seres humanos tiene una cualidad. El presente se relaciona con la vida: estar con la naturaleza. El pasado forma parte del ciclo de la naturaleza y el futuro es aquello que se debe alcanzar y se manifiesta en el presente a través del sueño. El tiempo trascendente es aquel que corresponde a la muerte. (Nakashima, 2014: 12).

La multitemporalidad

Son precisamente los sueños los que permiten a los mapuches el poder de viajar en el tiempo. Es a partir de los sueños que se puede concebir una realidad multitemporal, en la cual (desde una dimensión espiritual, no física) todos los tiempos coexisten, interactúan o se comunican. (Grebe,1987: 59) Se considera que las personas que consiguen desarrollar la habilidad de soñar y de recordar sus *pewma* (los sueños) pueden viajar al futuro. En los pewma, si la persona está muy desarrollada a nivel espiritual, puede llegar a conseguir que su *pvji* (su espíritu) desafíe el tiempo y el espacio. Este viaje espiritual consiste en la traslación del *pvji* a la tierra del espacio superior o inferior. Para comprender esto último es necesario ver de qué forma se organizan los compartimentos de la tierra dentro de la cosmovisión mapuche, esto se explicará en el punto c) los compartimentos del mundo.

El pasado como tiempo referencial

Antes de dar por terminada la explicación global sobre la concepción del tiempo mapuche, agregamos a continuación un último concepto importante. Además de la cualidad multitemporal de la cosmovisión mapuche, también podemos decir que en gran medida, dentro del pensamiento cíclico mapuhce, el tiempo referencial y significativo de los mapuches es el pasado. Es el pasado el que otorga un significado a la contingencia humana, se recurre a este como fuente de información necesaria en el momento de tomar

decisiones. En la cultura mapuche hay una gran conciencia de cómo las acciones socioculturales del pasado han influido en la construcción de su presente y, a la vez, de cómo las acciones del presente pueden llegar a incidir en el conjunto de la sociedad futura.

El viaje constante de los mapuches en el tiempo da una explicación a la propia existencia y a la próxima. Dentro del viaje temporal, la forma en la que el pensamiento mapuche se relaciona con el tiempo pasado (realizando un recorrido constante hacia atrás) permite entender cómo la cultura mapuche se encuentra siempre en un proceso natural de tradicionalización. La mirada constante hacia la cultura ancestral, permite a los mapuches activar un mecanismo de retroalimentación y fortalecimiento de su cosmovisión. Muy probablemente sea esto anterior lo que dé explicación a la supervivencia de la cultura mapuche en contextos adversos (como la invasión histórica, religiosa y política europea). (García Barrera, 2010: 44).

B) Pensamiento dual

En general la dualidad es uno de los principios en los que se asientan la mayoría de las cosmovisiones de las culturas originarias americanas, pero concretamente en el pensamiento andino, y por lo tanto también en el mapuche, la dualidad juega un papel esencial. Se honran por igual a los principios o energías opuestas (el día y la noche, la luz y la oscuridad, lo femenino y lo masculino…) (Llamazares, 2011: 03). Esto es así porque en la filosofía mapuche, en concreto, y la andina, en general, consideran que el bienestar de la vida en el presente es posible únicamente con el equilibrio de las fuerzas opuestas.

> "Heráclito en el año 5 A.C. dijo que el tiempo se sustenta en la armonía de los contrarios, para las culturas originarias la complementariedad entre opuestos es la base para el equilibrio, deben existir los contrarios para hacer el equilibrio; la armonía es el buen vivir o kvme mogen en la cultura mapuche, o el suma kawsay en los quechua." (Loncón, 2019: 73)"

La visión dual del mundo mapuche lleva implícita una categoría metafísica que difiere radicalmente de la ontología occidental. Contrariamente al pensamiento occidental, los mapuches consideran que el origen del ser no radica en su unicidad sino en la paridad, en lo dual. La interacción entre las partes opuestas o complementarias es lo que fundamenta la existencia del ser, por lo tanto la existencia se concibe como un proceso y no como un estado. La vinculación entre polaridades y la interacción entre fuerzas duales es lo que permite la construcción de la idea de totalidad. Es la dualidad intrínseca en cada unidad lo que permite que se desplieguen y se generen, por medio del desdoblamiento, una multiplicidad de formas y seres existentes. En general, en la concepción andina considera que todo se crea y se forma a través de particiones sucesivas y desdoblamientos, las nuevas formas resultantes de tales particiones conservan siempre la estructura básica de la oposición dual.(Llamazares, 2011:02)

> "La oposición dual también se expresa como una tensión dinámica entre dos estados básicos:el caos y el orden, desplegada constantemente en tiempo y espacio. En la mayoría de las culturas indígenas vemos esta idea expresada asimismo en el ideal de equilibrio, que lleva a la búsqueda de la armonía con la naturaleza y más profundamente, explica la

> inquietud constante por aquietar el caos y garantizar el orden cósmico." (Martínez Sarasola 2004: 23)."

La dualidad también se traslada a todo el sistema de cosmovisión mapuche, como veremos a continuación la división de la tierra en distintos compartimentos tiene que ver con las energías opuestas y complementarias.

C) Los compartimientos del mundo

Siguiendo la misma línea de la concepción sacralizada, dinámica y circular del tiempo mapuche, daremos a conocer la división de la tierra mapuche en tres dimensiones por las que se desplazan los humanos, los antepasados y las fuerzas o entidades sobrenaturales.
Los mapuches catalogan los siguientes compartimientos del mundo:

- Wenu mapu (tierra de arriba)
  - Meli ñom (cuarto lugar)
  - Kela ñom (tercer lugar)
  - Epu ñom (segundo lugar)
  - Kiñe ñom (primer lugar)
- Minche mapu (tierra de abajo)
- Nag mapu (donde reside el humano y las fuerzas nouménicas con las que conviven y se comunican constantemente)

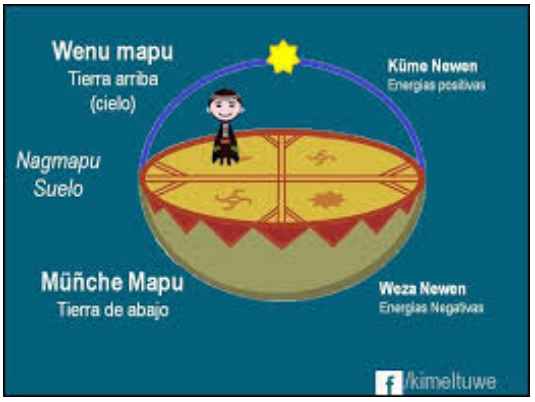


Figura 2: Compartimientos del mundo dentro de la cosmovisión mapuche.[21]

Según, Curagueo uno de los errores de interpretación más común entre los investigadores antropólogos no mapuches, es que catalogan cuatro compartimientos dentro del mundo mapuche (cielo, medio cielo, tierra y bajo tierra) y los relacionan con el cielo, el purgatorio, la tierra y el infierno cristiano. De este modo, asumen que la relación que se establece entre las diferentes partes del mundo mapuche sigue un esquema vertical. Esto no es correcto, pues aunque parezca que los compartimentos del mundo mapuche se organizen o se dispongan verticalmente, la relación que se establece entre ellos sigue un eje horizontal

[21] Extraído de: http://kmm.cl/

debido a que entre ellos existe una conexión o una coexistencia que los vincula dentro de un mismo plano. En otras palabras, podríamos decir que los mundos se superponen sin desvincularse, se mantiene una correlación entre ellos. Existe una compleja vinculación temporal y espacial entre todas las dimensiones o compartimentos, de forma que estos se relacionan entre ellos de forma "cualitativamente" horizontal a pesar de su disposición vertical (superpuesta) en el espacio físico. De hecho, cuando alguien muere no se considera que su espíritu asciende hacía el cielo, sino que camina (de forma horizontal) hacia un continente purificado llamado *Kulchenmayeu* que se encuentra en el mismo plano terrestre no accesible para las personas vivas. *Kulchenmayeu* es el continente donde viven los antepasados y se encuentra tras el mar, pasado el continente terrestre de los vivos.

> "Este queda separado de la tierra por un mar. El muerto debe caminar por la tierra hasta llegar a la orilla del mar, donde termina el continente; debe llamar o gritar para
> que lo pasen en canoa o barca al continente kulchen-mayeu. Allá se incorpora a la legión de los otros muertos." (Curagueo, Domingo, 2011:27)"

3.3 ¿Cómo se vehicula la cosmovisión mapuche?

La cosmovisión mapuche se ha transmitido de generación en generación a través del idioma (el mapudungun), de los rituales, de los epew (los cuentos), de los símbolos, de las imágenes y otras formas artísticas o místicas que se han transmitido tradicionalmente a través de la oralidad.
A continuación expondremos, de forma esquemática, algunos de los medios por los cuales la cosmovisión mapuche se ha ido traspasando de generación en generación. Dentro de ellos se incluyen, por un lado, las personas referentes (a nivel social, espiritual y político) existentes dentro de la comunidad mapuches y, por el otro, todo el conjunto de ritos, dioses, cuentos, música que tienen que ver con la lengua mapudungún. Expondremos, por lo tanto, un breve listado de vocabulario nuevo y explicaremos su significado.

En primer lugar definiremos algunas palabras en mapudungún que hacen referencia a los espacios sagrados en los cuales se desarrolla tradicionalmente la comunicación del saber mapuche. A continuación mencionaremos algunos dioses importantes y luego algunos de los nombres de los agentes políticos y religiosos que lideran los gestión de la transmisión generacional del conocimiento mapuche. Finalmente mencionaremos algunos ritos y algunas formas de transmisión artísticas del conocimiento.

a) Espacios y agentes tradicionales a través de los cuales se realiza la transmisión de la cosmovisión mapuche.

- Lof : Es el espacio geográfico y la unidad social en la cual se reúnen y se organizan los habitantes de un determinado territorio mapuche. Cada lof está liderado por un lonko, el líder político de la comunidad, quien debe tener un gran conocimiento ancestral y una gran capacidad de liderazgo. El lonko suele tener una gran conexión con sus *pewmas*, sus sueños, ya que a través de la interpretación estos puede llegar a guiar a su comunidad. Los miembros de un lof comparten como mínimo un antepasado común, es decir tienen una misma ascendencia llamada *Küpalme.* La delimitación del lof suele estar definida por los elementos naturales (los ríos y las

montañas) que rodean el espacio donde vive la comunidad. El vínculo que se desarrolla entre los mapuches y el espacio natural en el que habitan recibe el nombre de *Tuwün* (el lugar de origen).
Antiguamente, en caso de guerra se podía conformar un *Ayllarrehue* que era la unión temporal, con fines de defensa, de nueve lof comandados por un *toqui* (el líder elegido para ejercer su liderazgo durante el período de guerra). En caso de ser necesario se podía conformar el *Butalmapu,* la mayor forma de organización político-militar mapuche, que consistía en la unión de todos los *Ayllarrehue* de la zona geográfica.Una vez traspasada la guerra cada lof volvía a su autogestión y entre los lof respetaban la autonomía y la independencia de cada comunidad. [22]

- Rewe: Es ambos el centro ceremonial de un lof y un altar de madera que representa los diferentes mundos con que se concibe la cosmovisión mapuche. En los rituales y las celebraciones el rewe debe colocarse mirando hacia el este. A nivel formal el altar de madera está tallado desde su base conformando una serie de escalones que se superponen hasta llegar a la parte más elevada del tronco tallado, en donde se encuentra tallada la figura de un rostro antropomórfico. A nivel simbólico los escalones del rewe simbolizan la escalera cósmica mapuche, por medio de la cual se puede establecer una conexión entre el mundo natural y el sobrenatural. (Llamazares, 2011:21)

Figura 3: Imagen de un Rewe [23]

- Ruka: Es la vivienda tradicional mapuche, es el espacio comunitario y familiar en donde se desarrollan las actividades cotidianas. El interior de la ruka no consta de divisiones interiores, de este modo se favorece la comunicación intergeneracional entre los miembros de la familia. Su espacio se organiza alrededor del fogón, este representa el centro ceremonial de la vivienda. En la cosmovisión mapuche se cree que en el fuego habita el ngen (el espíritu) llamado kutral, el kutral vive en el fogón central de las rukas y a su alrededor se organiza y se articula la vida cotidiana y doméstica. Alrededor del fuego ocurren las historias y los conocimientos contados de generación a generación. [24]

> "La organización del espacio interior reproduce el orden ceremonial que se hace de derecha a izquierda. El mobiliario se dispone alrededor del fogón, en un orden que simula el movimiento del sol. Este agujero de poca profundidad cavado en el piso está prendido día y noche, y constituye el centro en torno al cual las familias

[22] VTRChile (04/05/ 2015). *Corto documental: El Lof.* Extraído de : https://www.youtube.com/watch?v=ObtBgYHlK-w
[23] Figura 3: Imagen de un Rewe. Extraída de: https://es.wikipedia.org/wiki/Rehue#/media/Archivo:Rewe.JPG
[24] Museo Mapuche de Cañete, Colecciones digitales. (2020) *Ruka: representación arquitectónica y simbólica del mundo mapuche.* Disponible en https://www.museomapuchecanete.gob.cl/641/w3-article-73251.html?_noredirect=1. Accedido en 4/6/2021.

> *mapuche* comparten y conservan la memoria comunitaria." (Museo Mapuche de Cañete, Colecciones digitales, 2020)

b) Seres divinos o míticos:

En relación a los personajes referentes de la cultura mapuche existen tanto figuras místicas míticas como figuras "reales" que ejercen un papel esencial dentro de la sociedad mapuche. Es decir, existen dioses de la esfera espiritual y chamanes o personas sabías de la tierra que pueden llegar a conectar con los primeros y guiar a sus comunidades hacia el bienestar vital.

Normalmente los dioses se agrupan en familias, cada familia de dioses suele estar compuesta por cuatro miembros que representan las diferentes generaciones (la del pasado, la del presente y la del futuro). Estos cuatro miembros son un dios-padre, una diosa-madre, una diosa- hija y un dios-hijo y todos ellos residen en el wenu mapu (las cuatro tierras altas), por lo tanto se identifican con los fenómenos cósmicos, con los astros y con los puntos cardinales. La función de las familias de dioses es activar sus potencias sobrenaturales benéficas y superiores para velar por el orden y la preservación de la vida y el bienestar de todo lo creado. Muy ocasionalmente, con algunos ritos, los dioses bajan momentáneamente a la tierra mapuche para ofrecer ayuda.
Respecto a los espíritus benéficos existentes en la tierra, en el en el Wenu-mapu, destacan los espíritus de las machis, caciques y oficiantes rituales mapuches ya fallecidos, que continúan relacionándose con los vivos a través de ritos. El conocimiento de cómo relacionarse con los dioses y los espíritus del wenu-mapu es algo de dominio semi-privado, solo las personas iniciadas con una vasta experiencia ritual pueden lograrlo. Entre las personas capacitadas para hacerlo destacan los caciques (lonkos), los chamanes o las machis y los oficiantes del *nguillatún* (una ceremonia rogativa por medio de la cual se conecta con el mundo espiritual para pedir bienestar en la tierra). (Grebe, 1993: 46)

Dentro de las figuras divinas o místicas destacamos las siguientes.

- Ngen (seres espirituales de la ñuke mapu, de la naturaleza o la madre tierra): Son los espíritus dueños de la naturaleza silvestre y su misión es proteger, resguardar, controlar y velar por el equilibrio, la continuidad, el bienestar y la preservación de los elementos de los cuales se hacen cargo. Los mapuches consideran que a cada ngen le ha sido otorgado, por parte de los dioses, el control y el poder de protección de un elemento (o de la combinación de unos cuantos) de la naturaleza silvestre. De hecho, en mapudungún, el lexema *ngen* designa al dueño de alguna entidad, por lo tanto tiene sentido que los ngen sean quienes dominan, predominan, mandan y gobiernan a los elementos de la naturaleza. Los ngen representan y se identifican con tales elementos y responden a las órdenes de sus dioses, pueden ser seres animados, activos y con caracteres antropomorfos, zoomorfos y fitomorfos. (Grebe,1993: 50)

  > "Los ngen son entidades terrestres. De los cuatro estratos del cosmos mapuche-*wenu-mapu, rangiñ-wenu, mapu y minche-mapu*-, los ngen ocupan sólo uno de ellos, el mapu. Circunscriben su acción exclusivamente al medio ambiente natural silvestre:

> y suelen interactuar con los hombres solamente cuando éstos intentan hacer uso del elemento natural a su cargo." (Grebe,1993: 51)

Algunos ngen son:

- Ngen - mapu (espíritu dueño de la tierra)
- Ngen- winkul (espíritu dueño del cerro o volcán)
- Ngen- ko (espíritu dueño del agua de vertiente)
- Ngen -lafkén (espíritu dueño del lago o mar)
- Ngen - mawida (espíritu del bosque nativo)
- Ngen- küref (espíritu dueño del fuego)
- Ngen- kütral (espíritu dueño de los animales y de los pájaros silvestres
- Ngen- lawén (espíritu dueño de las hierbas medicinales)

(Grebe,1993: 52)

- Pillanes (antepasados):
  Espíritus ancestrales de los fallecidos, quienes de vez en cuando vuelven a la tierra. Su misión es dar protección y buena suerte a su familia y comunidad, para evitar los daños de los demonios o de los espíritus malignos. Vuelven a ayudar a los vivos cuando estos realizan un ritual de invocación llamado *pillantun* (la verbalización de la palabra del pillan). El Pillantun es una práctica ritual de súplicas que apresura la acción del pillan. Ahuyenta así a los espíritus perturbadores que introducen discordias y disturbios entre las gentes y las reuniones. (Curagueo, 1989:23)

- Los dioses:
  No existe un solo dios como en la cultura cristiana. Tradicionalmente se distingue a una diosa madre y un dios padre: *Wñkusé y Wñfücha*. Según muchos antropólogos también existe el *Ngenechén* quien sería el ser más divino más supremo, aunque lo más probable es que esta figura empezara a tomar más fuerza después de la colonización y la educación cristiana. A parte de Wñkusé y Wñfücha existen otros seres divinos, dioses celestes o fuerzas de la tierra como:

  - Antú: El sol, benefactor (junto con el *Tren-tren*,un ser mítico legendario que adopta la forma de una serpiente, salvaron a la humanidad del diluvio universal). Representa la energía masculina y se considera que está "casado" con Kwjén, la luna.
  - Kwjén: La luna, representa la energía femenina. (Curagueo, 1989:25)

c) Referentes no divinos:

- Lonko: Líder de la comunidad
- La machi:
  Es una de las figuras más relevantes dentro de la comunidad mapuche, es la "chamán" (el papel de machi también lo puede ejercer un hombre, pero normalmente es representado por una mujer). La machi es la persona con más conocimiento y sabiduría de la comunidad, su conexión o vínculo con la naturaleza y con los pewmas (sueños) es muy profundo. Las machis comprenden con una gran espiritualidad el tipo de relación que se establece entre las personas y la naturaleza, esto les permite tener poderes de curación y poder de viajar en el tiempo a través de

los pewma (los sueños). Las machis son las que lideran las prácticas y las ceremonias sociales más trascendentes como el *machitún* (ceremonia de sanación) o el n*gillatun* (ceremonia de agradecimiento de la tierra).
Los ritos, las canciones y el conocimiento transmitido por las machis tiene un papel fundamental en la construcción del concepto de la multitemporalidad mapuche. Se cree que las machis se conectan directamente con las machis antepasadas, estas se reencarnan en las machis del presente concediéndoles sus conocimientos. Además, las machis se vinculan con las machis del futuro, ya que con ellas van a unirse tras la muerte. Por lo tanto, en las ceremonias las machis unen “el tiempo de antes” con el “tiempo de ahora” y con el “tiempo que ha de venir”. No únicamente permiten hacer presente la coexistencia temporal entre pasado-presente-futuro, sino que también permiten la vinculación entre el mundo físico y humano con el mundo espiritual atemporal. (Loncón, 2019: 74)

- Kuku (abuela paterna), lhaku (abuelo paterno), cuchu (abuela materna), cheche (abuelo materno): En general los abuelos y las abuelas son personas veneradas ya que son los principales transmisores del conocimiento dentro de la unidad familiar.

d) Rituales

- *Amultupullin*: es el rito mediante el cual los familiares del difunto conducen a su espíritu fallecido hacía el Kulchen-mayeu (el continente de los muertos, que se encuentra en la misma dimensión de los vivos pero tras el mar, en otra parte de la tierra). El fallecido se coloca en una canoa de pellin y se purifica con hierbas medicinales. Luego se deja en el río para que cruce el charco azul después del cual se encontrará con sus familiares antepasados en el continente de los fallecidos, el Kulchen-mayeu. Actualmente este rito se hace muy poco, solo excepcionalmente a las machis fallecidas o personas muy importantes para la comunidad (Curagueo, 1989:23).
  Se hace un rito en donde se canta:

"Ya eres muerto,
ya eres muerto,
camina hacia el oriente,
camina hacia el oriente,
allá está el kulchen-rnayeu
allá está el kulchen-rnayeu
no mires hacia atrás,
no mires hacia atrás,
tu mirada es fuerte,
tu mirada es fuerte,
puede ocasionar muerte,
puede ocasionar muerte
a tus familiares
a tus familiares,
tenles compasión,
tenles compasión,
camina hacia el oriente,

camina hacia el oriente,
camina hacia el kulchen-mayeu."
(Curagueo, 1989:23)

- *We Tripantu:* Es la celebración del año nuevo mapuche, se traduce como "la nueva salida del sol y de la luna", se celebra en el día más largo del año, en el solsticio de invierno.
- *Pentukun*: Ritual en el que se narra la vida y origen del mapuche hasta la cuarta generación pasada mientras se canta: " Aquí estoy yo y así soy ". Este ritual actualiza la concepción del tiempo referencial pasado y cíclico. (Curagueo, 1989:20)
- Pewma: Sueños
- *Perrimuntun*: Visiones que suelen ser algo privativo de las machis, quienes son llamadas por la divinidades.

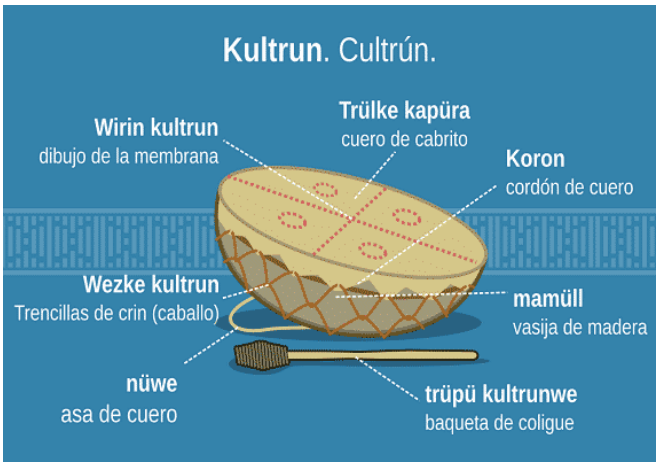
e) Arte y símbolos

- El mapudungún: El idioma mapuche es lo que permite la relación entre las personas, la naturaleza y los otros seres espirituales y naturales. Tiene una doble función comunicativa: Por un lado sirve para transmitir la información que proporciona el vínculo social y por otro lado permite organizar el conocimiento, las normas y las dinámicas del az mapu. El mapudungún permite potenciar el newen (la fuerza mapuche), el *küpalme* (el apellido, el linaje o el origen de la persona) y el *tuwün* (el sentimiento de pertenencia a un territorio). (Grebe, 1973: 52)
- Los Epew: Son los relatos mapuches, los mitos tradicionales que narran historias ficticias protagonizadas generalmente por animales y fuerzas o entidades naturales. A través de los epew se transmiten valores y conocimientos de la cosmovisión mapuche. (Curagueo, 1989:20)
- El kultrún: es un instrumento musical, un tambor ceremonial, un membranófono de golpe directo. Su estructura semiesférica está hecha de madera (de canelo, de laurel o de lingue). El cuerpo abierto, cóncavo y ahuecado del tambor se cubre con un parche de cuero tensado con ataduras de cuero. Su forma y su decoración dibujada en la membrana del tambor conforman un pequeño microcosmos simbólico, representan el universo mapuche. Este timbal chamánico es usado por la machi en sus ceremonias y le permite contactar con su poder y potenciarlo. La machi toca el kultrún y lo acompaña de cantos rituales. (Grebe, 1973: 60)

  La decoración estética del kultrún no es puramente ornamental, tiene un profundo significado cósmico totalizador. Si analizamos sus elementos formales se pueden identificar las representación de la síntesis dialéctica del universo. El kultrún representa la cosmovisión mapuche, tiene una estructura simbólica que representa el carácter dialéctico, dualista y simétrico mapuche, basado en las parejas de oposiciones. A la vez su diseño está ligado a la observación de fenómenos naturales, climáticos y geográficos.

  Sobre la superficie circular del cuero del kultrún se dibuja una cruz que divide el espacio circular en cuatro partes iguales, el centro de la cruz coincide con el centro del instrumento. Por lo tanto, la superficie circular del kultrún queda dividida por cuatro partes, cuatro lugares terrestres o cuatro puntos

cardinales. A cada una de las partes se le asocia una estación (otoño, verano, primavera, invierno), un elemento (viento, sol, tierra, agua) y una situación geográfica del territorio mapuche (puel mapu, wili mapu, gulu mapu, pikun mapu). Los extremos de la cruz indican los cuatro puntos cardinales (norte, sur, este y oeste). (Grebe, 1973: 62)



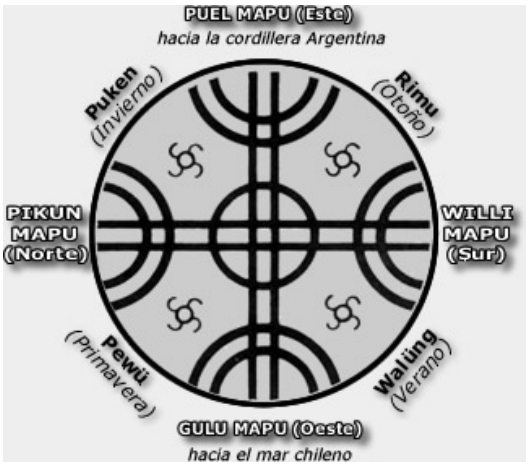


Figura 4 y 5: Representaciones de un kultrún[25]

- El pewen, el laurel y el canelo: árboles sagrados mapuches. En las ceremonias y rituales mapuches se suelen incorporar ramas y hojas de laurel y canelo en el rewe.

4. La poesía mapuche

Una vez dada una panorámica general sobre algunos aspectos de la cosmovisión mapuche, nos corresponde analizar cómo sobreviven las creencias mapuches en el contexto actual y más concretamente en el contexto urbano, en las ciudades del estado chileno. Podríamos decir que la ciudad moderna chilena representa hoy en día el espacio de confrontación entre las identidades normativas y las identidades rechazadas (la otredad o la alteridad), dentro de las cuales se sitúan los mapuches. Paradójicamente, si bien la ciudad se ha construido como un espacio que sostiene el emblema de la nación y de su orden, también se ha convertido en el lugar donde se activa la transgresión, donde se evidencian las tensiones.

En la ciudad se hacen evidentes las problemáticas de un país europeizado, heredero de la colonización, donde queda perfectamente definida la situación de alteridad de las identidades indígenas. La ciudad moderna de la actual Chile se organiza de tal manera que queda muy clara la separación entre el centro y la periferia, la normatividad y la alteridad. Después del colonialismo, cuando se constituyó la capital chilena como una ciudad moderna, se implantó la misma estructura urbana europea heredera de las primeras ciudades de la edad media.

[25] Extraídas de: https://www.cultura10.org/mapuche/kultrun/ y https://pueblosoriginarios.com/sur/patagonia/mapuche/kultrun.html

> “La ciudad ha sido una construcción cultural que intenta imponer un orden reflejado en la simetría geométrica de su diseño, a la vez dividido en centros y periferias. Si en sus orígenes se orientó hacia los cuatro puntos cardinales emulando una armonía cósmica, en la Edad Media sus centros se establecieron en términos de lo sagrado y una estructura feudal que, al ser sustituida por el capitalismo, engendró la ciudad moderna.” (Guerra, 2013: 301)

A partir del siglo XX los mapuches han iniciado una lucha reivindicativa en la cual han querido tomar el control de su propio discurso y acceder a los medios comunicativos que les permiten construir y difundir su visión particular de la historia y de los conocimientos reales de su cultura. Así pues, dentro de esta lucha por la reivindicación identitaria, el arte ocupa un lugar simbólico y divulgativo muy trascendente. Concretamente, la literatura ha representado un medio fundamental a partir del cual los mapuches se han convertido en los sujetos y los narradores de su propia historia.

En la actualidad, la reapropiación identitaria mapuche ha tomado el arte como un medio comunicativo a nivel social y político, como una herramienta discursiva que permite dar visibilidad a las ideas, las emociones y las creencias mapuches desde un perspectiva compleja y profunda. El arte mapuche (entendido como todas las formas artísticas que se han ido desarrollando paralelamente durante el siglo XX y XXI, dentro de las cuales se incluye la literatura, la música, el muralismo, el teatro y el audiovisual) ha adquirido recursos de la estética y las formas artísticas “europeas” y las ha reinterpretado para apropiárselas o para adaptarlas a la estética y a los valores (formales y conceptuales) de la cosmovisión mapuche.

Las expresiones artísticas mapuches del siglo XX y XXI son fruto de la situación de multiculturalidad e intertextualidad desarrollada, sobretodo, en la ciudad (en las escuelas, las universidades, el mundo laboral etc..). El arte mapuche cumple la función compleja de trasladar ideas, conceptos, memorias, tradiciones y rituales de un mundo, de la cosmovisión mapuche, que había sido silenciado por parte de la historiografía estatal chilena. A través del arte se da visibilidad a la cultura y a la identidad indígena desde una perspectiva que tiene en cuenta el recorrido y los hechos históricos a los cuales esta cultura ha sido expuesta. Se recuerda la violencia vivida que perdura y a la vez se comunica la sabiduría y el conocimiento del mundo mapuche.

En este apartado nos centraremos en la literatura y concretamente en la poesía mapuche, la cual parece ser la forma artística que hace más explícita la creación de un nuevo marco textual y testimonial. La literatura y la poesía son las expresiones artísticas que están más directamente ligadas al profundo valor que la cultura mapuche le concede a la palabra. Siendo la cultura mapuche una cultura de tradición oral (en la cual los conocimientos, los valores y los mitos se transmiten de generación en generación, de abuelos a nietos, en largas conversaciones) se da mucha importancia y prestigio al *Nvtram*, al arte de la conversación. Es decir, la conversación, el diálogo, se considera uno de los mayores artes de la cultura mapuche y por lo tanto cada palabra, y su significado (muchas veces de contenido telúrico), es uno de sus mayores patrimonios culturales. Se da una gran

importancia a cada palabra, se entiende lo que ella significa en un nivel complejo y profundo que interpela y se relaciona directamente con la cosmovisión y las creencias mapuches. [26]

La literatura y la poesía mapuche se presenta como la plasmación escrita de los conocimientos que se mantienen y se han mantenido vivos a través de la oralidad. Por lo general esta lengua viva que queda fijada en el papel como un documento, sirve para hacer patente la existencia de una comunidad indígena real y para incluirla dentro de los registros de la sociedad chilena. La poesía mapuche, a parte de su valor estético y literario, sirve para realizar una demanda de comprensión, de empatía, de liberación y de visibilización. Permite al lector no mapuche aprender un nuevo vocabulario y comprender el significado y el valor de la palabra mapuche en un ejercicio de lectura que demanda un cambio de paradigma.

En este apartado hablaremos precisamente sobre el papel social, político y estético de la poesía mapuche. La literatura se presentará como una de las principales herramientas necesarias para la reinterpretación del pasado y del presente de la cultura mapuche. Se hará evidente cómo la llegada de la escritura en mapudungun y de la traducción de esta lengua al español ha permitido a los mapuches agenciarse su propio discurso y definir la identidad mapuche desde la voz y la subjetividad propia del autor. Se mostrará cómo la literatura mapuche sirve para interpelar al *winka*[27] y compartir una visión del mundo que le es ajena. Para ello se dividirá este apartado en subtemas y nos fijaremos en la obra de Elicura Chiuailaf y David Aniñir.
En primer lugar se ofrecerá un pequeño contexto de algunos autores relevantes que preceden a Elicura Chiuailaf y que iniciaron una cierta literatura pre-indigenista o simpatizante con la causa mapuche (citaremos a Pablo Neruda y a Gabriela Mistral).En segundo lugar nos aproximaremos a una breve introducción de la historia biográfica de Chuilailaf y las características generales de su obra. Finalmente contrastaremos su obra con la de David Aniñir.

4.1 Breve cronología de la literatura chilena: desde el colonialismo hasta la literatura pre-indigenista del siglo XX

A modo de recordatorio veo necesario mostrar un breve esquema que divide, desde la colonización, cuatro etapas diferentes en relación a la literatura escrita alrededor de la temática indígena. En ella se nombran algunos de los escritores más referenciales de cada

[26] Si bien tradicionalmente los mapuches no utilizaban la escritura como una forma artística propia, hoy en día podemos decir que se ha adquirido como una extensión necesaria de la oralidad, como una forma divulgativa de un conocimiento oral que debe ser escrito para poder difundirse y sobrevivir. Esta situación se debe, en parte, a la infravaloración que la cultura occidental le ha concedido a la oralidad y la posición privilegiada que ha ocupado la escritura dentro de la estructura jerárquica de la transmisión del conocimiento. De todas formas, por lo general la cultura mapuche lucha por continuar dando valor a la oralidad y no colocarla en una situación de inferioridad. La oralidad se considera muy importante por el hecho que representa la lengua viva y fluctuante y por el hecho que es lo que permite la comunicación y la interacción entre los hablantes y la escucha activa.

[27] No mapuche

período y del tipo de valores y concepciones que se expresan en sus obras respecto a la cultura mapuche. El esquema se basa en la información obtenida de (Ostria, 2008)

1. Durante la época colonial los textos que hablan sobre los mapuches eran generalmente escritos por cronistas españoles.
   La obra literaria que podemos destacar es *La Araucana (1569)* de Alonso de Ercilla, poeta y soldado español. Esta obra narra la primera fase de conquista de Chile, la historia de la guerra de Arauco es decir la guerra entre españoles y mapuches. En *La Araucana* se describe a los mapuches como indios [28] de cuales los rasgos que se resaltan son: el valor, la rebeldía y su carácter épico de resistencia. Años más tarde de la publicación de *La Araucana*, con la independencia de Chile, se utilizará esta obra para fundamentar la idea de la chilenidad y el paradigma de la patria. La Araucana adquiere mucha importancia en el mito chileno, ya que permite fundamentar el sentimiento de orgullo hacia los criollos descendientes de mapuches.

2. Durante la república se produce una escisión entre la visión heroica e idealizada descrita por Ercilla y la visión racista del bárbaro y decadente (moralmente degradado) del mapuche contemporáneo, perteneciente a una supuesta etnia en extinción. Esta antítesis y contrastes entre admiración o conmemoración y desprecio o exclusión queda plasmada en la literatura de la época. [29]

3. Hasta mediados y finales del siglo XX , dentro de la literatura positivista naturalista, fue más predominante una visión peyorativa de la cultura mapuche o la exclusión de la descripción de su realidad. Sin embargo la llegada de la generación del neorrealismo (interesada por una parte la expresión de lo onírico o imaginario y por la otra por las temáticas sociales) trajo consigo una actitud antipositivista dentro de la cual, en Chile, fué concebible asumir una actitud cordial hacia los mapuches. Este movimiento mostró un primer acercamiento o orientación a lo que más tarde vendría a ser el indigenismo literario latinoameriano.

   Dentro de este contexto Gabriela Mistral y Pablo Neruda fueron importantes referentes, las excepciones dentro del panorama literario que marginaliza la realidad mapuche. A pesar de que sus aportaciones no se podrían definir como indigenistas, ya que son personas no-mapuches que inevitablemente han heredado una cierta mitificación heroica, si que se aproximan a la cultura mapuche eliminando su desprecio. Ambos identifican a los mapuches como un sector de la sociedad muy

---

[28] Es principalmente a partir de esta obra los mapuches empiezan a ser definidos con la denominación"araucanos".

[29] Así lo describe Pablo Neruda en *Memorial de la Isla negra (1964)*:

> "El inventor de Chile, don Alonso de Ercilla, iluminó con magníficos diamantes no sólo un territorio desconocido. Dio también la luz a los hechos y a los hombres de nuestra Araucanía. Los chilenos, como corresponde, nos hemos encargado de disminuir hasta apagar el fulgor diamantino de la epopeya. La épica grandeza que, como una capa real dejó caer Ercilla sobre los hombros de Chile fue ocultándose y menoscabándose. A nuestros fantásticos héroes les fuimos robando la mitológica vestidura hasta dejarles un poncho indiano raído, zurcido, salpicado por el barro de los malos caminos, empapado por el antártico aguacero ". (Memorial de la Isla negra: 1964:14)

explotado, a la que todo les ha sido usurpado, muestran una empatía territorial y material, y a su vez identifican en ellos un cierto sentido de origen y de raíz. El uso de la lengua mapudungun en el ámbito literario se mantenía como algo casi inédito o como mínimo nada popular. El Estado chileno se encargó de institucionalizar la obligatoriedad de la castellanización bajo el lema de la acción educadora y la actitud proteccionista supuestamente integradora. El mapudungún era una lengua incomprendida y obsoleta, no visibilizada.

Así lo cuenta Gabriela Mistral en su poema *Araucanos* recogido en el libro *Poema de Chile (1967):* 12:

"-Hasta su nombre les falta.
Los mientan <<araucanos»
y no quieren de nosotros
vernos bulto, oirnos habla.
Ellos fueron despojados,
pero son la Vieja Patria,
el primer vagido nuestro
y nuestra primera palabra.
Son un largo coro antiguo
que no más ríe y ni canta.
Nómbrala tú, di conmigo:
brava-gente-araucana.
Sigue diciendo: cayeron.
Di más: volverán mañana."

4. Es a finales del siglo XX cuando, en el contexto de la globalización, de la economía de mercado (ligada a la nostalgia utópica del ecologismo) y del contraste evidente entre el racismo y la multietnicidad, cuando aparece en el ámbito literario una mirada más abierta: una mirada multicultural. Es a partir de entonces que en Chile los movimientos indígenas actúan ante el paternalismo, la censura y la distorsión de su historia. Es en este contexto que perdura hasta la actualidad, donde debemos situar a los escritores mapuches contemporáneos como Elicura Chihuailaf, David Añiñir y Rayen Kvyeh, quienes trabajan para crear una nueva percepción del mapuche.

4. 2 El papel de la poesía y la literatura mapuche en la sociedad actual

Según Melissa Stocco, la reapropiación del mapudungún, a través de la producción literaria bilingüe mapuche, implica una transgresión de los límites culturales establecidos en el estado chileno. Los autores literarios mapuches de la generación de finales del siglo XX y principios del siglo XXI, son agentes culturales que promueven un giro afectivo respecto a la cuestión indígena, es decir que a través de sus obras aumentan el grado de potencia expresiva y de agenciamiento del discurso de la subjetividad (Stocco, 2019: 63). De alguna manera, son capaces de transmitir cómo el uso de una lengua (que articula funciones sociales, políticas y espirituales) tiene unos efectos directos en la emotividad y los sentimientos de los hablantes. La lengua, cuando se impone sobre otras, puede ser usada como una herramienta de adoctrinamiento y de enajenación, esto último implica la falta de sentimiento de pertenencia o identificación con lo propio y la disminución del sentimiento de

identidad.Expresado de otro modo, los poetas mapuches han usado el bilingüismo (el doble registro o la traducción entre el mapudungún y el español) como un recurso para reflexionar sobre los efectos que una lengua u otra han tenido en la construcción de las identidades individuales y colectivas y como cada lengua implica una repercusión afectiva u otra en la subjetividad de los hablantes.

La imposición de la lengua española sobre todos los habitantes chilenos ha supuesto el silenciamiento de una lengua originaria, el mapudungún, que queda subordinada y abandonada en la periferia. Por lo tanto, si hablamos de las repercusiones afectivas de tal imposición, podemos entender como esta represión repercute en la creación de la identidad mapuche. La imposición y la distribución jerárquica de la lengua, coloca al español como la lengua imperante y al mapudungún como la inferior, esto supone que el uso del mapudungun se convierte en una acción con implicaciones políticas y afectivas (por el hecho de que reacciona ante el sentimiento de exclusión o de alteridad de la identidad mapuche dentro de la sociedad chilena). En la sociedad chilena, de tradición colonial, se ha desarrollado históricamente una represión a la lengua mapuche a través de alimentar el sentimiento de vergüenza y humillación de sus hablantes, dado este contexto el uso del mapudungún es hoy en día un acto de contestación y una herramienta de reivindicación y rebeldía que implica un orgullo y reconocimiento propio.

Para hablar sobre la represión de lengua mapuche, Melisa Stocco se apoya en algunas reflexiones de Jaques Derrida (1997), un filósofo de origen argelino, ciudadano francés y de origen sefaradí. Aunque Derrida no tenga ninguna relación ni contacto directo con el tema mapuche, sí que se plantea cuestiones acerca de las implicaciones sociales que tiene el desconocimiento de la lengua materna, que son útiles para desplegar el tema que ahora nos ocupa. Según Derrida la interdicción que se aplica a una comunidad identitaria para regular, diminuir o prohibir el uso de su propia lengua, se basa o se sostiene en los afectos a partir de los cuales se genera el rechazo, la dicriminación y el sentimiento de no-pertenencia. A través de esta interdicción basada en los afectos, se puede llevar al olvido al conjunto de saberes que aquella lengua contiene y transmite. Es por ello que podemos decir que el desconocimiento de la lengua materna (o ancestral) genera una amnesia sobre el origen identitario. Las subjetividades subalternas quedan afectadas en un nivel profundo cuando no tienen acceso a tomar su lengua como su referencia o cuando esta se extingue. A partir de aquí se plantea que la apropiación de escritura puede convertirse en una proceso de anamnesis (de un recordar, de una reminiscencia) para todos aquellos sujetos-escritores que ocupan una posición subalterna dentro de la sociedad y que a través de la escritura se agencian de su discurso. (Stoco, 2019: 63)

> “La interdicción despliega la amnesia, dice el filósofo [refiriéndose a Derrida], que no es solo pérdida sino juegos de fuerza a nivel de la physis del sujeto: afectos de venganza, furor, celos se desencadenan de esta prohibición del decir. ¿Hacia dónde desplegar estas tensiones?” (Stoco, 2019: 64)

En este sentido,en el caso mapuche la escritura se puede entender como anamnesis (como el saber de recordar), como una aproximación con aquello originario. Por ello y por todo lo anterior, podemos decir que la literatura y la poesía mapuche (como el resto de producciones artísticas mapuches) ponen en cuestión la autoridad de la lengua

colonizadora y se reencuentra con la propia lengua y cultura. La poesía mapuche se puede considerar una herramienta que traspasa el límite impuesto por las interdicciones del estado chileno y que se apropia de la la palabra en mapudungun. No hay mejor modo de ejemplificar esta idea que con un poema, *Kuwü ñi aukan/ Rebelión* del poeta mapuche Leonel Lienlaf (1969) que es especialmente adecuado para ilustrarnos: (Stoco, 2019: 64)

KUWÜ ÑI AUKAN	REBELIÓN
Ñi kuwü	Mis manos
Ailay wirialu	no quisieron escribir
Kiñe fucha profesor	Las palabras
Ñi dungu	De un profesor viejo.
Ñi kuwü	Mi mano
Ailay wirialu	se negó a escribir
Inchenodungu	aquello que no me pertenecía.
Ñiküfalu eimi	Me dijo:
Pienew	-debes ser
Ñi kimngam ñi ñiküfün.	el silencio que nace.
Ñi kuwü feipienew	Mi mano me dijo
Mapu pepi wiringelay.	que el mundo no se podía escribir.

Este poema nos permite destacar varios aspectos importantes de la corriente literaria mapuche. En primer lugar es paradójica (o incluso parece contradictoria) la negación de la escritura por medio de ella. Es interesante observar esta ambivalencia porque en el fondo demuestra cómo la cultura mapuche tiene una gran conciencia sobre cómo la escritura en mapudungun está siempre supeditada a la oralidad y es la oralidad la que realmente mantiene a una lengua viva y fluctuante. En segundo lugar también se hace evidente cómo la palabra es algo rebelde que rompe los límites de lo establecido en una sociedad o en un sistema educativo dominante y europeizado. Otros elementos que se pueden ver en este poema son (Godoy, 2003: 20):

1. Ejercicio de autotraducción:

    - Uso de la escritura como un dispositivo de enunciación propio y colectivo que se relaciona con la alteridad, la desterritorialización y su valor epistémico.
    - Presencia de la responsabilidad del escritor, entendida como una figura mediadora entre culturas. Ejerce el rol de recado y de parlamento y la función de diálogo.
    - Intención de dignificar, recuperar y guardar la lengua.
2. El lugar de enunciación se encuentra entre dos mundos,en un espacio intermedio y en una permanente situación de frontera que promueve un constante proceso de transformación. El discurso mapuche se realiza en un espacio fluctuante y transitorio.
3. El agente del discurso se autodefine dentro de la alteridad, se reconoce como una identidad subalterna. Esta subalternidad es fruto de la convivencia entre dos mundos (el chileno europeizado y el mapuche) y de alguna manera acumula saberes y

experiencias de ambas partes. Se rompe con el aspecto unitario de los paradigma de cada parte.

4. La palabra se considera viva, no muerta. La historia y la literatura no se consideran un texto lejano sino una experiencia corporal, esto viene de la tradición de las conversaciones alrededor del fogón, koyagtun, un espacio en donde los abuelos explican cuentos e historias. De tal manera el fogón representa aquel espacio en donde el tiempo cotidiano se funda con la con la memoria.

4. 3 Presentación de Elicura Chihuailaf

Elicura Chihuailaf Nahuelpán es un poeta y traductor mapuche que nació en la comunidad Quechurehue, situada en la ciudad de Temuco, en 1952. Su obra es una de las más conocidas y valoradas dentro de la literatura mapuche por varias razones, dentro de las cuales cabe destacar el bilingüismo o la intertextualidad (que se da entre la lengua mapudungún y la española) y su capacidad reflexiva, generadora de polémica.

Elicura es capaz de recuperar a través de la poesía, la transmisión del valor de los significados profundos de la palabra mapuche, traduce al español las enseñanzas del mapudungún para que puedan ser interpretada por todos los chilenos. Incluso su nombre refleja esta importancia de la palabra y como ésta teje la identidad mapuche. Elicura, en mapudungún significa piedra transparente y su apellido, Chihuailaf, significa neblina extendida sobre un lago. Simbólicamente su nombre podría representar la sutileza y la sinceridad, la presencia incluso en el silencio.

La historia biográfica de Elicura Chihuailaf, antes de convertirse en escritor, es una muy común entre la generación de mapuches de su época. Creció influenciado por los cuentos, los epew, y las enseñanzas entregadas por sus abuelos, sus padres y sus tíos. Experimentó la intimidad de los cantos y las narraciones de historias explicadas ya entrada la noche al lado del fogón, un elemento muy importante dentro de las familias y las casas mapuches. Este ritual cotidiano representa una de las mayores influencias para el autor, quien en estas conversaciones alrededor del fogón identifica el poder de la oralidad que luego intenta traspasar en la escritura, en el ejercicio de lo que él ha denominado *la oralitura*. Elicura Chihuailaf reúne experiencias de ambos mundos, por un lado el de la realidad familiar mapuche y sus fuertes referentes (tales como su abuelo, lonko de la comunidad) y por otro lado la realidad de la sociedad chilena *winka* (dentro de la cual tiene gran importancia, entre otras cosas, su implantación dentro del sistema educativo obligatorio y posteriormente su ingreso a la universidad de Concepción). (Godoy R, 2003: 16).

En una de la entrevistas registradas de Elicura Chihuailaf, llamada a Orillas del sueño azul, se le pregunta cuando y a que se debió el inicio de la escritura de poemas y Chihuailaf explica lo siguiente:

> “ Situar y explicar cuando uno comienza con algo etéreo como escribir poesía, como amar [es difícil] . Porque la poesía es una manera de amar el paisaje, la tierra, el ser humano, lo que le rodea a uno y se empieza a hacer nítido: la poesía, [se da] en la infancia: [en] las conversaciones que se dan entorno a mí en el fogón en la casa familiar, las caminatas a orillas del bosque [acompañado de su abuelo y sus narraciones]..,[Tras eso, a continuación] comienza el tiempo de los sueños (la conversación entre el espíritu y el corazón). Estaba lejos de pensar que los sueños se convertirían en lo que llamamos libros.” (Transcripción obtenida de de la entrevista / documental *A orillas de un sueño*)

En esta misma entrevista explica que él nunca había visto un libro, que era algo ajeno, hasta que un día en la escuela se lo mostraron por primera vez y se interesó por su capacidad para hablar sobre otros mundos. Sin embargo no podía relacionarlos con los rituales que él vivía con su familia ni con las tradiciones o los rituales que practicaba. Pero como escritor fue capaz de trasladar sus sueños a los libros y de convertir la escritura en un soporte vehiculador de los mismos. Así lo explica:

> " La poesía pues es: un sueño al cual se ha aferrado, la memoria de la infancia. Todo ser humano es un niño y un anciano a la vez. Apelo a la poesía para situarme en la máxima positividad que habita en mí, en esa dualidad que es el ser humano. La poesía es una manera de vivir, y la vida me parece que es difícil de explicar." (Transcripción obtenida de de la entrevista / documental *A orillas de un sueño*)

4.3.1 La oralitura de Elicura

Elicura se considera a sí mismo un oralitor, un término que hace referencia a la cultura oral que le precede y desde la cual el habla. Para él la oralitura es el recordatorio de que su pensamiento y sus conocimientos son fruto de lo que le fué entregado por las generaciones pasadas. Aquello que Chihuailaf transmite, sigue reviviendo la oralidad de sus mayores (de sus ancestros o sus antepasados, de su memoria colectiva y de sus tradiciones). Por ello su literatura se sitúa siempre a la orilla de estas personas y por ello en ella vive una memoria colectiva que arrastra un conjunto de tradiciones.
En su obra *Recado confidencial a los chilenos* (1994), se dirige directamente a los *winkas* y les explica como él es heredero de toda su historia familiar:

> " (...) esta conversación con usted la realizo al lado de los pensamientos de mis antepasados, de mi gente; y de las reflexiones, las cartas y los libros de mis amigas y de mis amigos no indígenas (...) a ellos los he convocado a hablar en estas páginas. A usted le convido a oírlas, a oírlos" (Chiuailaf*,*1994:39)

Tal y como indica Ferreiro en su artículo *Un proceso de metalectura, entrevistas a Elicura Chihuailaf (1992),* en la obra poética de Chihuailaf son necesarias algunas indicaciones o reflexiones sobre la cosmovisión mapuche, que deben ser previamente entendidas para que el lector no-mapuche pueda establecer un vínculo y una correspondencia con el sentido de los poemas y pueda darle validez a los mensajes que expresa. Es decir, la obra de Chihuailaf requiere de un trabajo de metalectura, de un proceso de adentrarse en las constantes temáticas, los referentes empíricos y las claves de sentido de sus creaciones.
Elicura Chiuailaf, como todo escritor, genera su propio metalenguaje, sus propios elementos intelectuales que constituyen su forma expresiva y el significado de su contenido. Este metalenguaje surge del propio proceso reflexivo del autor (que luego deberá ejercer el lector). Dentro de la fase creativa y reflexiva el poeta debe revisar las categorías, los códigos y las claves de significado que se consideran la base de su intrauniverso. Esto resulta una tarea compleja, ya que las categorías propias del autor deben ser trasladadas a un sector de destinatarios que, debido al hermetismo cultural del doble registro, pueden llegar a tener dificultades para comprender el metalenguaje de Chihuailaf o de la poesía o del arte mapuche en general. (Ferreiro,1992:14)

Por lo tanto, para realizar una buena lectura de la obra de Chihuailaf es necesario ubicarlo en su contexto extratextual y entender su situación humana y sociocultural. La intrahistoria, es decir la vida tradicional del pueblo al que pertenece, lo relaciona con una formación cultural en donde se mantienen los sustratos de la espiritualidad mapuche. Es por ello que algunos de los aspectos que se expresan poética y textualmente en su obra son los siguientes:

- El valor de lo ancestral y de las figuras de la abuela y el abuelo: representaciones de la fuente originaria y base de la cultura de origen.
- Relación espiritual con la naturaleza, el paisaje.
- Conocimientos sobre las claves para entender el lenguaje de los bosques y de los árboles.Interpretación real y simbólica de la decodificación de los cantos de los pájaros, la cosmogonía mapuche.
- Expresión de la ritualidad, a través de los colores, los cantos o los mitos.
- Importancia de la presencia del sueño, del conocimiento adquirido a través del viaje del corazón y la mente.
- Mensaje político. Muestra el contraste entre la utopía y contrautopía. Hace patente la dificultad de estructurar el espíritu en una cultura en la cual los mapuches viven en constante tensión, en la lucha por la preservación cultural y la recuperación de un espacio legítimo.
- Actitud comunicativa, fruto de la conciencia de la necesidad de abrirse a la interculturalidad en el sentido más profundo.
  (Ferreiro, 1992:15)

En general todas las obras de Elicura Chihuailaf muestran la dualidad de los dos mundos (el mapuche y el chileno) y contrastan los elementos de la tradición, de la cultura, del origen y del contacto con la naturaleza, con el estado, la sociedad nacional, la cultura chilena, la ciudad[30] y la modernidad. Dentro de esta doble dimensión el autor se convierte en el portador de una identidad étnica que ingresa en ambos mundos y construye su propio trayecto, crea una visión particular del mundo en la que se apropia de valores de ambas partes. La escritura se convierte en una experiencia que le sirve para definir la identidad propia y situarse dentro del tránsito entre mundos, dentro de la alteridad. Este tipo de poesía podría encasillarse dentro de la categoría del discurso etnocultural, ya que surge de la experiencia de interacción entre la cultura indígena, la europea y la mestiza. Se funda sobre las bases de la interculturalidad, el etnocentrismo, la marginalidad, la dicriminación y la dureza del genocido. Su lenguaje es de codificación doble (o plural), se utiliza el doble registro (mapudungún- español), la intertextualidad o el collage etnolingüístico con el objetivo de revitalizar, reconstruir o gestar una identidad mapuche viva y abierta al mundo.

> "La poesía o la manifestación artística *"no sólo resguarda los elementos de la identidad cultural de un pueblo, sino también los genera*"." (Cit. Godoy, 2003: 82)

Podríamos decir que dentro de la obra de Chihuailaf el tema de la memoria es uno de los ejes articuladores. La escritura se convierte, entre otras cosas, en un dispositivo para

[30] "La waria –ciudad– ahora un camino que hay que considerar para no ser derrotado definitivamente como cultura"

recordar, reconfigurar la subjetividad y poner fin a su silencio. En la oralitura la palabra adopta la función técnica de la tradición occidental, el uso como inscripción dentro del registro histórico. La palabra, en la oralitura, se sitúa entre los dos mundos, el de su lugar de origen (su esencia oral) y su lugar de destino (su función desveladora de sentidos que interpelan al lector no-mapuche). De alguna manera, la oralitura hace la función de puente entre los mundos cruzados.

Uno de los poemas que mejor refleja el tema de la memoria es el que presentamos a continuación:

En el país de la memoria

Retroceden ríos, piedras y los pájaros
remontan hacia abajo
Los canelos sagrados nos recuerdan oraciones
mientras las machis en los últimos bosques
se refugian

No hay serpientes que eleven adormilados cerros
No hay estrellas, sólo la pálida luna
nos alumbra y oculta en su otra cara los temores
La nutria del mar guarda silencio
pues sabe que el invisible barco es
más fuerte que el acero

En el país de la memoria
somos los hijos de los hijos de los hijos
La herida que duele, la herida que se abre
la herida que sangra hacia la Tierra. (Chiuhailaf, 1988)

Este poema refleja claramente la tristeza y la pena profunda ante un mundo que muere, habla de cómo la naturaleza del territorio mapuche está muriendo lentamente en el mundo actual y de cómo quedan muy pocos lugares sagrados. Se nombran elementos y animales muy importantes dentro de la cosmovisión mapuche (el agua, las piedras, los pájaros y el canelo, un árbol sagrado).

Dentro de este poema hallamos una referencia a uno de los mitos más importantes de la cosmovisión mapuche, representada por la serpiente. La leyenda explica que hace muchos siglos kaikai, la serpiente dueña de las aguas del mar y de los ríos, se enfureció debido a que la gente de la tierra no valoraba la naturaleza y no trataba con respeto a su territorio. Dado el desagradecimiento de los hombres, kaikai decidió remover todas las aguas provocando un cataclismo que inundó todo el territorio y causó un gran diluvio. Al ver cómo los mapuches y los animales estaban bajo amenaza de extinguirse para siempre, Trentren (el espíritu que habita en el monte), decidió ayudar a la humanidad. Trentren también adoptó forma de serpiente e hizo crecer los picos de los montes para que los humanos pudieran resguardarse en su lomo. Trentren despertó a las montañas para ayudar a los mapuches. De este gran diluvio sobrevivieron solamente cuatro mapuche, dos ancianos (una abuela y un abuelo) y dos jóvenes (mujer y un hombre). Este mito se cuenta para recordar la importancia de valorar y respetar la tierra y recuerda que maltratar la naturaleza tiene consecuencias. Cuando Elicura Chihuailaf dice que “no hay serpientes que eleven

adormilados cerros" probablemente se refiera a que hemos perdido la conciencia del significado profundo del mito de Kaikai y Trentren.

4.3. 2 Algunos aspectos de las obras de Elicura Chiuailaf

A continuación anotaremos un par de conceptos que aparecen en la obra de Chiuailaf y los complementaremos con un poema que los ejemplifique.

- La ciclicidad y la simbología del color azul: El azul un color cargado dentro de la cultura mapuche, es el lugar donde vamos tras finalizar la vida, la balsa de la muerte, el mar que el espíritu debe traspasar para llegar a la tierra de los fallecidos. Si el espíritu no está preparado puede quedar vagando para siempre por la orilla, angustiado. Si está preparado cruza hacia la otra isla o continente. El azul es también es el lugar de donde venimos, el universo, lo más astral. El color azul liga perfectamente con el pensamiento circular de la cosmovisión mapuche, del eterno retorno hacia el lugar de origen. *Círculo* es un poema que habla sobre cómo nuestras vidas forman parte de esta eterna temporalidad invisible que es cíclica, "somos aprendices" de un mundo que desconocemos pero que viaja en círculos y ciclos. Elicura habla de la vida como un círculo que se abre y se cierra pero que acaba siempre uniéndose y reencontrándose en un punto de origen que está representado por el color azul.

Círculo
"Somos aprendices
en este mundo de lo visible
e ignorantes de la energía
que nos habita y nos mueve
y prosigue
invisible
su viaje en un círculo
que se abre y se cierra
en dos puntos que lo unen
Su origen y reencuentro
en el azul."[31] (Chiuailaf, Sueños de luna azul, 2008)

- Mensaje político.Utopía y contrautopía: Los poemas de Elicura siempre hacen referencia a las tensiones que vive el mundo mapuche en la actualidad, dentro de la cual se vive una constante pugna existencial por la preservación y el reencuentro de la identidad. Dentro de la lucha por la preservación cultural hay un cierto punto utópico basado en la idea de que existe una posible recuperación heroica de una cultura pasada. Pero a la vez este sueño utópico se desmorona y se ve contrastado por la imposibilidad de estructurar el espíritu mapuche dentro de una sociedad que impide tal arraigo.
  El poema *La llave que nadie ha perdido* hace referencia a los mensajes destructivos que la sociedad chilena transmite a los mapuches para desvalorizar su cosmovisión y su espiritualidad. Chihuailaf define la poesía como la expresión y la emotividad del

[31] Extraído de: http://www.foroliterario.org/2011/es/invit/3/elikura-chihuailaf-p.html

sentimiento identitario mapuche, en la cual se incluye el trauma y la persistente vinculación con la naturaleza. La poesía se describe como la capacidad de interpretación y de comunicación espiritual entre todos los elementos del mundo. La poesía es la conexión espiritual que pervive en el alma respecto a sus antepasados y a todo aquello que la rodea. En este poema también se vuelve a repetir el símbolo del color azul, en esta ocasión Elicura habla de unas raíces azules que representan el origen y de unas ramas que se agitan que son el fin del árbol encontrándose con el cielo azul.

Cuando Elicura dice "y no digo más, porque nadie encontrará la llave que nadie ha perdido", está interpelando al lector no mapuche (al winka) quien nunca podrá comprender el significado profundo de la poesía y de la cosmovisión mapuche si no reconoce su existencia, si no abre el cajón de su conocimiento. "La llave que nadie ha perdido" representa la pérdida y el dolor que solo sienten y comprenden aquellos que realmente conocen su raíz y su origen, para aquellos que que ignoran por completo la realidad de un pasado ancestral mapuche no existe nada que se deba extrañar. Aquellos que no viven esta pérdida identitaria son quienes han borrado de su memoria el pasado y de los mapuches y que por lo tanto tampoco pueden comprender su presente.

"La llave que nadie ha perdido
La poesía no sirve para nada, me dicen
Y en el bosque los árboles se acarician
con sus raíces azules y agitan sus ramas
el aire, saludando con pájaros la Cruz del Sur
La poesía es el hondo susurro de los asesinados
el rumor de hojas en el otoño, la tristeza
por el muchacho que conserva la lengua
pero ha perdido el alma
La poesía, la poesía, es un gesto, el paisaje
tus ojos y mis ojos muchacha, oídos corazón
la misma música.Y no digo más, porque
nadie encontrará la llave que nadie ha perdido
Y poesía es el canto de mis antepasados
el día de invierno que arde y apaga
esta melancolía tan personal." (Ostria, 2008: 57)

En este apartado resulta conveniente hacer mención de la obra *Recado confidencial a los chilenos* (1999), en la cual Elicura Chiuailaf intenta interpelar a un interlocutor imaginario chileno, para abrir su conciencia y despertar su memoria y su empatía. Este libro es una propuesta de Nvtram (de diálogo) y una invitación a escuchar. Dentro de esta obra pretende transmitir un un saber ignorado por el destinatario, pueblo chileno. Chihuailaf busca el reconocimiento mutuo a partir de puntos comunes, muestra la distancia simbólica entre ambos mundos pero también revela los intercambios e influencias, los "vasos comunicantes que han influenciado a nuestros pueblos". A su vez enfatiza que su discurso nace de su experiencia de vida particular y que no tiene por que representar la realidad de todos los mapuches

.

> "Como me ha tocado vivir –al igual que todo ser humano– una historia particular dentro de la historia general de mi Pueblo"(Chihuailaf, 1994: 23)"

En definitiva la obra de Chihauilaf, en general, es una reflexión personal acerca de la necesidad de revertir las narración de la historia oficial y de la memoria colectiva de su pueblo. A través de la escritura, como medio de producción, incorpora una cultura periférica, la mapuche, dentro del mundo literario chileno. De este modo ha conseguido entrar dentro del contexto de las instituciones y ofrecer resistencia ante la institucionalización del saber para así poder cambiar el discurso hegemónico y dar lugar a la visibilidad de la memoria periférica de la cultura mapuche.

4.4 David Aniñir, la poesía mapuche desde la identidad urbana

En general, podríamos decir que, en base a unas necesidades étnicas e identitarias compartidas por toda la comunidad de escritores y escritoras mapuches, se han ido definiendo diferentes tendencias dentro de la producción poética mapuche. Entre las obras poéticas de los autores mapuches, se comparten algunas características estéticas, pero a pesar de ello eso no significa que no existan diferencias entre autores y generaciones de autores. Es necesario reflexionar brevemente sobre cuáles son algunos de los factores históricos y generacionales que nos permiten diferenciar principalmente dos tendencias de poesía mapuche. Según el crítico norteamericano James Park, los autores mapuches que se han criado y educado en comunidades mapuches, tienen un mayor grado de vinculación con las prácticas ancestrales de su cultura ya que las experimentaron con proximidad desde su infancia. En cambio, aquellos que, a causa de los proceso migratorios han nacido ya en la ciudad tienen un acercamiento a la cultura muy diferente, aprenden a conocerla por un interés propio de recuperar algo que nunca han vivido en su propia carne y que únicamente se encuentra en la memoria de sus antepasados. James Park realiza una distinción entre los poetas mapuches provenientes de la Región de la Araucanía (novena región), y los poetas de la región de los Lagos (novena región), considerando que son los primeros quienes mantienen una relación de más relevancia con las prácticas mapuches. De alguna manera la generación Elicura Chiuailaf se centra en la tradición y no dan visibilidad a la realidad de los mapuches migrados a la ciudad. (Echeverría, 2014: 71)

> “El gesto político de Aniñir consiste en asumir ese presente urbano y hacerse cargo de él mediante el lenguaje poético, por medio del cual construye una memoria que se distancia de la perspectiva culturalista –centrada en la tradición– para nombrar la ruptura y el desgarro que significó la salida forzada del territorio histórico, incluida su dimensión más abyecta, en la que el propio autor se inserta y que está constituida por la marginalidad urbana y la devastación que esta puede llegar a producir en los sujetos.” (Zapata, 2008: 70)

Se puede leer la diferencia de tono del discurso de cada escritor mapuche en relación con la posición que ocupa en la sociedad y en relación con su historia familiar. En el Caso de Elicura Chiuahuilaf, al nacer y criarse en Temuco (territorio mapuche localizado en la Araucanía) y tener una vinculación tan directa con sus abuelos mapuches quienes le traspasaron su conocimiento, su obra se caracteriza por preservar esa aura holística y mágica del mundo mapuche. En la obra poética Chiuailaf, por encima de las reivindicaciones políticas y las críticas a la sociedad Mapuche, destaca esa expresividad tan

particular de la oralidad mapuche, esa esencia ancestral sobre la importancia del lenguaje mapudungún y de cada palabra como contenedora de un significado que refleja la cosmovisión mapuche. En cambio en el caso de David Aniñir Guilitraro (1971) quien nació en la ciudad de Santiago de Chile y se encuentran connotaciones muy distintas.(Echeverría, 2014: 72)

Aniñir consiste asume la realidad mapuche dentro del contexto urbano y se hace cargo de representarla por medio del lenguaje poético, a partir del cual construye rompe el romanticismo de postura culturalista (centrada en la cultura tradicional idealizada del pasado). Su obra señala el desgarro y la ruptura identitaria que significó la salida forzada del territorio histórico mapuche y cómo ello llevó a los mapuches a ocupar una posición marginal dentro de la sociedad. Lo que se encuentra en Mapurbe es una elaboración identitaria que define la condición marginal de los mapuches en la ciudad y a la vez demuestra la necesidad de volver a contactar con la cultura ancestral.

En este apartado presentaré un nuevo autor mapuche que ha revolucionado la formalidad de una estética poética mapuche que se había ido poco a poco definiendo. David Aniñir representa el mapuche urbano que empezó a escribir desde una realidad identitaria define las dificultades de ser un mapuche en la ciudad y de no haberse criado en una comunidad mapuche que le haya permitido vivir de primera mano la experiencia de la "cultura primigenia". En definitiva, David Aniñir es el primer poeta mapuche que da origen a la identidad mapuche urbana, el mapurbe entendido como aquel que se ha criado en la ciudad debido a procesos migratorios que le preceden.

El mapuche urbano se define como una persona doblemente desplazada. Por una parte queda fuera de la idea de chilenidad por el hecho de tener apellidos y raíces mapuches (se lo ve como "el otro") y por la otra parte no se siente plenamente perteneciente a las comunidades mapuches ya que no se ha criado en su contexto (no ha experimentado en su piel sus hábitos y sus ritos).

4.4.1 David Aniñir y la estética mapurbe

David Aniñir propone una nueva estética que quiebra la unidad de la estética poética mapuche de la generación de Elicura Chiuailaf. A través de su poemario titulado *Mapurbe; venganza a raíz* (2005), da inicio a un tipo de escritura que denuncia los problemas de una identidad indígena quebrada y abandonada a los márgenes de la sociedad. Su estrategia poética resulta ser verdaderamente innovadora, el concepto "mapurbe" nos impulsa a resignificar la identidad mapuche dentro de la sociedad globalizada. Se aleja del cliché del mapuche como alguien que siempre se asocia al mundo rural, rodeado de naturaleza.

> "En resumidas cuentas, la poesía de David Aniñir –escrita desde la urbe contemporánea– nos invita a pensar la globalización a partir de dos situaciones de enunciación que confluyen en sus poemas: la particularidad étnica (tensionada entre los dos procesos indisociables de la lógica global) y la marginación social. Ello nos interpela en diversos sentidos: ¿qué signifi caser mapuche hoy, desde la ciudad y en pleno siglo XXI?, ¿cómo pensarla nación ante los efectos de los procesos globales, que tal como ha dicho agudamente Zygmunt Bauman, uniforman el mundo al mismo tiempo que segregan, separan y marginan?, ¿cómo se instala la poesía urbana de Aniñir en el campo literario mapuche, donde el canon está dado por poetas como Elicura Chihuailaf o Leonel Lienlaf?" (Barros Cruz, 2009: 34)

Crea la estética mapurbe a través del uso de la parodia y las expresiones irreverentes para mostrar la realidad heterogénea que viven los mapuches emigrados al contexto urbano.
Su primera obra proclama la necesidad de vengarse de la manipulación de los medios que históricamente han escrito la historia, condena su silencio, e insiste en mostrarse rabioso delante de estos. A través de la poesía crea un discurso antisistémico que actualiza las vivencias mapuches (lo que realmente les sucede hoy) en contra de su silenciamiento. (Echeverría, 2014: 72). Refiriéndose a los poemas de su libro Mapurbe, en una entrevista para la revista chilena *La Tercera*, David Aiñir dice lo siguiente:

> "En mi ingenuidad de jovencillo escribí esos versos. Luego constato que de alguna manera (los mapuches urbanos) estamos retomando roles insospechados dentro de la cultura mapuche. No sé cómo explicar eso, pero es una mágica realidad dentro en una realidad adversa"[32]

Una de las particularidades de la poesía de David Aniñir es que por medio de ella ha creado un nuevo vocabulario fracturado que fusiona palabras de la jerga castellana de la calle y palabras en mapudungún. Así crea una gramática propia llena neologismos inventados y provocativos tales como, santiagónico (referente a a la ciudad de Santiago) , mierdópolis o mapurbe, o “Flaitedungún”[33]. Con la creación de su propia lengua map urbana, Aniñir muestra las influencias sociales discordantes y el despojo de la identidad. Busca nuevas formas de concebir la subjetividad étnica a través de nuevos conceptos como la *manpunche, la mapunky* o *mapuheavy.* (Echeverría, 2014: 73)

> “El autor se sitúa a sí mismo en esa impureza y construye desde ella su mapuchicidad. Son versos, estrofas y un poema completo en el que el sujeto poético vocifera su pertenencia al pueblo mapuche, pero también su diferencia como mapuche urbano que acuña la escritura para levantar, según sus propias palabras, un “universo poético” (27). En “Poesía a lo que escribo”, la voz poética se define como:
>
> “Este mapuche envestido de jeans
> y poleras de universidades yanquies
> confunden mi habitante
> mezcla de norteamearaucano
> y mapurbe”. (Zapata, 2008: 77)

4.4.2 El poemario de Aniñir

Paradójicamente, aunque David Aniñir tenga la intención de abordar la identidad mapuche urbana y no tanto la visión tradicional del mapuche rural, en su poemario *Venganza a Raíz* (2009) empieza con una rogativa en mapudungún llamada el Wetripantu que es cantada (a modo de ritual) en las ceremonias del año nuevo mapuche. Se trata de la rogativa cantada

[32]https://www.eldesconcierto.cl/nacional/2017/04/17/una-mano-pa-mapurbe-la-campana-que-busca-financiar-la-rehabilitacion-de-poeta-mapuche-que-perdio-una-mano.html
[33] Neologismo acuñado por Aniñir que posiblemente se refiere al vocabulario urbano que adopta un “flaite” mapuche urbano al ser una peculiar síntesis de las palabras “mapudungun” y “flaite”. “Flaite”, a su vez, es un término clasista con que se identifica a los jóvenes urbanos de orígenes socioeconómicos desfavorecidos que puede estar asociado—aunque no necesariamente—al hurto callejero y la drogadicción.

por las machis en el solsticio de invierno, así invoca espíritus antiguos y dioses de la naturaleza. Esta comienza así:

> “Marri- marri wenu kvze
> Marri- marri wenu fvcha
> Marri-marri newen ñuke mapu
> Marri-marri kuifi keche mapuche
> Marri marri kvyem wanglen kom newen wenumapu
> allkutuain taiñ dugu
> allkutuaiñ taiñ pvlyv
> allkutuaiñ taiñ rakiduam
> Memoria pú lonko, Pu machi, Pu weichafe, Pu werken
> kom fvcha keche, petu mongeley.”[34]

A pesar de que David Aniñir anuncie que su obra gira alrededor del sujeto nacido de la urbe, eso no significa que excluya el reconocimiento de los ancestros pasados. Su discurso mantiene la tradición mapuche de preservar la memoria intergeneracional y el uso de la lengua mapuche. A raíz de la reflexión de la conexión entre los mapurbes y sus abuelos, Aniñir elogia a sus muertos y crítica como a ellos, en el momento de emigrar, también se les reprimió, les provocaron un sentimiento de vergüenza identitaria.

> “Somos mapuche de hormigón
> debajo del asfalto duerme nuestra madre
> explotada por un cabrón (75)” (Zapata 2008: 72)

En el siguiente poema vemos como se recogen todos estos elementos y cómo habla de los sueños, los pewmas que tan importantes son dentro de la cosmovisión mapuche.

> “EL PEWMA DEL MUNDO TRASERO
> Ser tú es la evolución misma
> estar en ti significa asfixiarme de sueños
> padecer en la tortura y no diluirme en tu ensueño
> donde tu construyes esfinges y cántaros prehistóricos
> ahí donde la serpiente jugaba contigo en vida
> ser tú es estar en ti
> es quererme a mí mismo pues, tú estás en mi
> y es lo mismo
>
> Es PENE-trar a un mundo que solo es para dos
> es imaginar que la realidad es imaginaria
> es creer que yo creo ti y yo en ti
> es caminar por tierras ancestrales
> y hablar la lengua de los inmortales
>
> Somos de un mundo antiguo
> donde las revoluciones no eran necesarias
> tù te lavabas el rostro en el río de la verdad
> y yo rodeaba a nuestros hermanos animales

[34] Extraido de https://pegundugun.files.wordpress.com/2011/06/seleccic3b3n-de-poemas-de-david-anic3b1ir.pdf

pues con ellos vivíamos

Así era allá en el lugar
donde nuestros cuerpos eran otro
éramos la raza oscura de tantas noches
Así era allá desnudos de espíritu
desnudos de poesía
desnudos de tristesías
Así era allá
Aquí solo soy un traficante de sicotrópicas líneas
soy el werkén de tus pewmas.

5. Introducción al hip-hop mapuche

A continuación hablaremos sobre el surgimiento del hip-hop mapuche, veremos cómo este está estrechamente ligado a la poesía principalmente por dos razones. En primer lugar porque su surgimiento se va desarrollando más o menos paralelamente a la poesía, por el simple hecho de que forman parte del mismo movimiento cultural mapuche (el de la resistencia epistemológica, una rama fundamental del activismo mapuche). En segundo lugar, el hip-hop bebe directamente de la poesía mapuche, ya que se construye a través del lenguaje. El hip-hop es otro formato usado para vehicular la cosmovisión mapuche a través de las enseñanzas de la lengua mapudungún, la cual cuando se traduce al español siempre acaba resultando ser algo poético. Así pues podríamos decir que el activismo musical en la Araucanía es aquel que extiende las tradiciones de expresión y resistencia desarrolladas por la etnoliteratura[35]. Además el hip-hop agrega la presencia de la corporalidad y el uso de la voz, lo cual lo convierte en una forma artística mucho más “tangible” y directa que el texto, es decir se incluye mucho más orgánicamente a la cotidianidad y al ocio, llega a más gente. Los conciertos o las reuniones promueven la creación de espacios de encuentro y de comunicación que crean comunidad. De la música puede surgir una mayor conciencia colectiva, una reciprocidad entre artistas y oyentes, la cual permite una vinculación que refuerza el sentimiento identitario y la voluntad de organización para el cambio.

Tanto la música como la poesía mapuche forman parte de la subcultura chilena, son redes de información alternativa (de sujetos alternos) con una intencionalidad de identificación identitária que lideran luchas de resistencia. Ambas son derivadas a los procesos de migración y a las condiciones de vida interétnicas. La diferencia entre la literatura mapuche y el hip-hop o, posteriormente, el rap mapuche es que estos dos últimos tienen una naturaleza aún más urbana. Es por ello que resulta conveniente introducir este tema justo después de hablar sobre David Aniñir, ya que este autor (impulsor de la identidad mapurbe) es el que actualmente se acerca más a la experiencia más “callejera” del arte. David Aniñir es un escritor que simbólicamente representa cómo se difuminan los límites entre los diferentes formatos artísticos mapuches y cómo se entrelazan porque mantiene puntos en común, vienen a expresar ideas semejantes desde distintos contextos. La peculiaridad del activismo musical es su potencia performativa, su capacidad de generar una fascinación colectiva hacia la necesidad de rebelión provocada por un “despertar de conciencia” en un evento multitudinario y cotidiano. Además, este movimiento va de la mano del grafiti que se

[35] como “el conjunto o sistema de manifestaciones textuales de carácter verbal, consideradas propias por el pueblo que los produce” (1992: 21-22) Citado en Rakedal, 2014: 9

realiza en las paredes de los pueblos y zonas urbanas mapuches. (Rekedal, 2014) En el artículo de Rekedal, 2014 se agrega una cita de uno de los primeros mapuches en empezar a hacer hip-hop, dice lo siguiente:

> "A través de la música, uno logra llegar a más gente, y aportar un proceso, sin necesariamente andar tirando piedras . . . [es] más potente . . . de hecho es más peligroso despertar más consciencia, que andar tirando piedras" (Weichafe y Mariman, 2011)." (Rekedal, 2014: 9)

Es debido a que el rap actual del siglo XXI (heredero del hip-hop) juega un papel importante en el fortalecimiento del activismo mapuche, que es necesario explicar muy brevemente cuales son los orígenes de este movimiento. En este apartado se ofrecerá una breve cronología del surgimiento del hip-hop mapuche y también se citarán algunos nombres de raperos actuales que están muy activos en el panorama musical mapuche actual.

5.1 Breve cronología del hip-hop mapuche

1. Primeros grupos de hip-hop durante 1980 y 1990: Se empezaron a desarrollar en las poblaciones de Temuco y Padre de las Casas, lugares en donde se vivía un enfado generalizado debido a la pobreza y a la vez crecía un sentimiento de comunidad. (Rakedal, 2014: 17)
    - Contexto: Dictadura de Pinochet. Durante este período los derechos territoriales y culturales se vieron reducidos al mínimo.
    - Influencia del rap desarrollado en el Bronx durante los años 1970 (se suma a un fenómeno global). Se usa el verso poético en la música para ayudar a definir identidades culturales, actitudes sociales y políticas.
    - Primeros grupos: En 1986 aparecen las primeras manifestaciones de de break dance con el grupo de jóvenes llamados los *Pirañas*, ellos marcaron la primera obertura hacia la cultura hip-hop. A partir de los años 90 empiezan a aparecer jóvenes raperos, dentro de los cuales destaca Jano Weichafe, y las primeras muestras públicas de rap en Temuco.
        - En 1986, en una población llamada Lanín, se fundó la organización Las *Brocas de las Naqui*s ("los cabros de la esquina"), una de las primeras organizaciones comunitarias e interétnica (chilena y mapuche) que reunía alrededor de setenta jóvenes. Esta organización sirvió para promover y revitalizar el panorama cultural y social. Se hacían diversas actividades que servían para conectar con la cultura mapuche: se jugaban al palín (juego mapuche), se hacía artesanía, se promovía el ecologismo y se hacía música.
        -

            "Somos Brocas de una población,
            Donde hay miseria y marginación,
            Pero aquí nosotros venimos a contarle,
            A todo el mundo queremos demostrarle,
            Que no es pecado, ni malo vivir,
            En nuestra pobla llamada Lanín" (Unión de Pobla, 2012).
            (Rakedal, 2014: 17)

- Jano Weichafe, participante de las Brocas de las Naquis, tuvo un papel muy importante en el desarrollo del hip-hop mapuche, promovió alimentar esta forma artística como un medio de recuperación de la identidad propia y como un medio para inculcar en los niños y niñas la necesidad de erradicar el sentimiento de vergüenza sobre sus orígenes. Así se creó el primer grupo de hip-hop mapuche Weichafe Newen. El movimiento hip-hop mapuche tomó aún más fuerza en los años 90, cuando se inició todo un nuevo proceso de recuperación territorial.

De Jano Weichafe una de las canciones más conocidas es *Ñi Pullu Weichafe* (Espíritu guerrero) (2009). Dice lo siguiente:

> "Agua aire pide la vida de la hermosa mawiza,
> Para seguir latiendo y bailando, con el kurruf del sentimiento,
> Verano primavera otoño invierno,
> Wekufes de metal moderno imperialismo winka del norte occidental,
> Nuestros anumkas ancestrales los han devastado,
> A danzar con la muerte los han condenado,
> Agua agua piden las llagas de la tierra,
> Provocado por el árbol que seca sus venas y las condena,
> Eucaliptus pino insigne es el emblema,
> Del winka transforestal que envenena nuestro sistema,
> De la vida nuestra hermosa vida, Genechen creador que nuestro mapu siga,
> Dando latidos como el pewen muy aguerrido,
> Ha resistido más de cinco siglos no ha cedido,
> El tugun de nuestro mapu se ha pronunciado,
> Sangre de mi sangre tierra de mi tierra, condor dorado,
> Esencia de tres pumas espíritu de plata tugun sagrado"[36]

2. En la última década del siglo XX, la cultura rap y hip-hop ya formaba parte de la "mapuchización" del arte, del rap y de la poesía, como un elemento más del activismo mapuche. El hip-hop no se concibe únicamente como una producción estética, sino que se inscribe en una dimensión demográfica relacionada con el desarrollo y adaptación de la cultura Esto queda registrado en la revista chilena *Kultura hip-hop* en una de sus ediciones de 1999, donde se explica la relación entre el hip-hop chileno y el movimiento mapuche. Este formato musical se caracteriza por fusionar la base de la estética hip-hop occidental, con una sonoridad nueva y propia que transporte al oyente a la realidad cultural mapuche, utilizando por ejemplo la incorporación del kultún como instrumento.

3. Actualmente el rap mapuche sigue cumpliendo la misma función y con más fuerza que nunca y con cada vez más diversidad y libertad experimental.

> "Algunos raperos mapuche han descrito su música como una forma de artesanía electroacústica. Hablar así del rap mapuche lo desvincula de las estructuras financieras que han intervenido tanto en la música popular, enfatizando más bien la prioridad en el contenido y la completa libertad de expresión. (Rekedal, 2014: 12)""

[36] Extraído de: https://soundcloud.com/alter-nativas/rekedal-n-i-pullu-weichafe

A continuación haré una lista de algunos y algunas raperos/as vigentes o cercanos a la actualidad. Veremos que entre ellos existe comunicación, sobretodo en los últimos años se ha ido creando un vínculo y una comunidad entre raperos que se dan soporte para juntar voces. La mayoría de raperos mapuches entrarían dentro de la categoría de “mapurbes” y no únicamente son artistas sino que también son activistas. Por poner un ejemplo podemos hablar Gonzalo Luanko, quien a parte de componer sus temas es profesor de primaria, profesión en la cual traslada sus conocimientos sobre la cultura mapuche. [37]

El factor colaborativo se ha vuelto una de las cosas más importantes en los últimos años, de hecho existe el festival *Newen Hip-Hop* en donde los raperos mapuches se llevan juntando desde 2010. [38] La mayoría de ellos critican en sus letras las empresas de minería, las empresas forestales y la fuerza policial.

Raperos mapuches:

- https://www.youtube.com/watch?v=AvZuAT12vbM
- Fabian Marin: https://www.youtube.com/watch?v=NQw-Im8mCe0
- Nech: https://www.youtube.com/watch?v=bHHu8D1qZ6U
- Subverso (no mapuche pero colaborador): https://www.youtube.com/watch?v=Sl5bSwl5LKE
- Lig Folil ft Jaas Newen: https://www.youtube.com/watch?v=f9o0tHA-Odk
- MC MILLARAY;: https://www.youtube.com/watch?v=k8uw4B_fZhA
- LUANKO: https://www.youtube.com/watch?v=P9BzBTDwE4M
- Colaboración de rappers: https://www.youtube.com/watch?v=91HUlPpdJ3c
  - https://www.youtube.com/watch?v=4JLnaPMWbDw
  - https://www.youtube.com/watch?v=0b0niHZpd-Q

- Jano Wichafe: https://www.musicresearchsouth.com/jano-weichafe

Todos ellos son parte de la nueva generación de artistas transmisores del conocimiento mapuche desde el mundo urbano, en ellos reside la posibilidad de una resistencia identitaria.

[37] Testimonio audiovisual: https://www.youtube.com/watch?v=-ccu3dDDDGw
[38] Video promocional del encuentro de rap mapuche 2020: https://www.youtube.com/watch?v=DxJbJzqadhE

6. Conclusiones

Este trabajo es imperfecto, se ha hecho a pasos discontinuos, pero se ha prolongado ampliamente en mi cotidianidad, se ha colado en mis conversaciones con amigos, familia y desconocidos. Me ha hecho comprender mi ignorancia sobre todos los pueblos que no existen si no gritan y si uno no escucha, porque hay quienes se esfuerzan por mantenerlos en silencio. He dado valor a la fuerza de resistencia de los mapuches, la que los mantiene vivos. He admirado la conciencia que tienen sobre el valor de la tierra.
Hubo un momento en el que mi TFG se convirtió, una vez abrí el cajón de su conocimiento, en un tema que se impregnaría para siempre dentro de mí como un despertar o un camino. Este trabajo es solo el inicio del desarrollo de una necesidad personal por conocer otros sistemas de pensamiento alternativos al implantado en occidente.

En la realización de este trabajo he temido no representar con prudencia y con respeto a una realidad que me llamaba, pero que desconocía por completo. Este trabajo es imperfecto, ya que la investigación que he realizado ha supuesto únicamente la obertura y la introducción a la cultura mapuche, pero no la comprensión absoluta de la misma. Sin embargo, sí que puedo afirmar que estoy agradecida de haberme empapado, aunque sea de forma superficial, de algunos conocimientos de su cosmovisión. También soy sincera si digo que he llegado a sentir empatía, comprensión, responsabilidad y un profundo respeto hacía el sentimiento de pertenencia identitaria mapuche, por todo lo que esta significa. Aunque yo no haya vivido nunca la experiencia cultural de la identidad mapuche en mi propia piel, sí que he logrado reproducir en mi mente una idea general de su complejidad. En los mapuches he encontrado valores y pensamientos trascendentes, en ellos se encuentran algunas de las claves que, según mi parecer, debemos empezar a considerar dentro del mundo globalizado y neoliberal si queremos construir un futuro más consciente a nivel ecológico y humano.

Considero que lo más interesante de la cultura mapuche es su capacidad para irse renovando a lo largo del tiempo, conforme a su presente, pero sin perder su raíz. El conocimiento mapuche se protege de generación en generación a través de la memoria, la conciencia y la resistencia. A través de la palabra, del mapudungún, se han ido transmitiendo los valores esenciales de la cosmovisión y de la espiritualidad mapuche. Dentro de esta transmisión generacional también se encuentra la memoria de las masacres y la violencia vivida, que aún perdura.

En relación con el contenido del trabajo, comparado con los objetivos inicialmente planteados, creo que he podido desarrollar un discurso coherente. Se ha han explicado y expuesto:

- La historia de represión de la comunidad mapuche, desde el colonialismo hasta la actualidad.
- Algunos aspectos trascendentes de la cosmovisión mapuche.
- La importancia y el valor de las palabras dentro de la lengua mapuche, el mapudungun, a través de las cuales se vehicula y se transmite el conocimiento y la cosmovisión mapuche.

- La poesía como una forma artística por medio de la cual se preserva y se transmite la cosmovisión y la lengua mapuche.

    - La presentación de dos poetas referentes en el mundo literario mapuche: Elicura Chihuailaf y David Aniñir. El primero se muestra como uno de los pioneros de la poesía mapuche actual, su obra se centra en la recuperación de los imaginarios y de las imágenes de la cosmovisión mapuche tradicional. El segundo se presenta como la imagen de una nueva concepción de la identidad mapuche consistente en la posición subalterna que ocupa dentro de las ciudades y del mundo urbano de la sociedad chilena. A su vez Aniñir da cuenta de los efectos homogeneizadores del mundo globalizado. Ambos artistas muestran el dolor de una identidad fragmentada que lucha por resistir y restituirse.

- El hip hop mapuche como la forma artística, heredera y coetánea a la poesía, que mejor representa la identidad mapuche dentro del contexto urbano y el mundo globalizado.

En definitiva, hemos conocido de forma global la esencia de la cultura y el sistema de pensamiento mapuche y hemos podido evidenciar la potencia comunicativa del arte y su función social dentro de la actual lucha identitaria mapuche.

6.1 Últimas palabras

Me voy a permitir expresar un pensamiento, tal vez fruto de un proceso de idealización, que me ha estado rondando en la cabeza a lo largo de la elaboración de este trabajo. Parece ser que la vida siempre se nos escapa de las manos y que esta ocurre más deprisa que nuestra capacidad de comprenderla. Si lo anterior es así, necesitamos escuchar con atención a la sabiduría que se ha ido acumulando durante siglos, generación tras generación, a través de la observación y la interpretación de la naturaleza, ya que tal vez a través de ellas podamos recuperar algunas herramientas útiles para abordar problemáticas actuales que atacan a la vida humana y a la vida natural.

Muy probablemente los saberes ancestrales de la comunidad mapuche perduran porque tienen un gran valor espiritual que permite interpretar el mundo de una forma profunda y respetuosa con su entorno. La cosmovisión mapuche tiene ante todo un respeto absoluto por la tierra y un sentimiento de admiración hacia la existencia. La espiritualidad se mantiene viva debido al asombro y a la veneración de la belleza del cosmos en equilibrio y de la interacción entre todas sus partes. Me atreveré a decir que intuyo que los mapuches se ven a sí mismos como seres vivos que se relacionan espiritualmente con *el todo* (lo existente a su alrededor), y que en consecuencia el cuidado y el respeto de la madre tierra es también el cuidado y el respeto de sí mismos, siendo ellos parte de la tierra.

Cuidar la vida humana y el buen vivir únicamente es posible si se cuida a la naturaleza que sostiene y permite la existencia. A pesar de que la vida parezca escaparse deprisa, resulta mucho más fácil asimilarla si se tiene la conciencia de que es algo mucho más grande que

la propia existencia: la vida se desarrolla a lo largo del tiempo como una experiencia cíclica, pues antes de existir *tú* como individuo de carne y huesos, existieron tus ancestros de los cuales has bebido su conocimiento y su memoria.

Todo esto me hace preguntarme:
¿En la actualidad, que descendencia dejamos para las futuras generaciones? ¿Nos sentimos responsables de ellas? ¿Pueden acaso existir nuevas formas de dejar descendencia que no tengan que ver únicamente con la reproducción biológica? Estas son preguntas que quedarán abiertas para responder en el futuro (tal vez en alguna tesis de máster). Lo que sí puedo responder ahora, es que la transmisión generacional del conocimiento y de la cosmovisión mapuche a través de la palabra y del arte, es claramente una forma de dejar descendencia, de dejar huella en el futuro.

7. Bibliografía

1. Almonacid Z, Fabián. (2009). *El problema de la propiedad de la tierra en el sur de Chile (1850-1930*). Historia (Santiago), *42*(1), 5-56. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942009000100001>

2. Chihuailaf, A.(2006). *Migraciones mapuche en el siglo xx.* Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. <https://doi.org/10.4000/alhim.1212>

3. Chihuailaf, A. (2002). *Mapuche: gente de la tierra*. Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM (2006), <https://doi.org/10.4000/alhim.667>

4. Chihuailaf, A.(2019). *Los indígenas en el escenario político de finales del siglo XX.* Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. <https://doi.org/10.4000/alhim.7255>

5. Aylwin, J., Silva, H. (2015). *Los impactos de las empresas en los derechos humanos del pueblo mapuche en Chile* (1a edición). Temuco: Observatorio Ciudadano y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). <https://www.iwgia.org/es/recursos/publicaciones/320-informes-de-derechos-humanos/3213-los-impactos-de-las-empresas-en-los-derechos-humanos-del-pueblo-mapuche-en-chile.html>

6. Barros Cruz, M. J.(2009). *La(s) identidad(es) mapuche(s) desde la ciudad global en Mapurbe venganza raíz de David Aniñir*. Revista chilena de literatura, (75), 29-46. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22952009000200002>

7. Carrasco, I. (2000). *Poetas mapuches en la literatura chilena*. Estudios filológicos, (35), 139-149. <https://dx.doi.org/10.4067/S0071-17132000003500009>

8. Chiappe, C. M. (2016) *La ley n° 17.729. Desarrollo e integración del sujeto indígena en una época de polarización política.* Revista Historia y Justicia. <https://doi.org/10.4000/rhj.755>

9. Consejo Nacional de las Culturas y las Artes, (2012-12) *Conociendo la Cultura Mapuche*. Consejo Nacional de las Culturas y las Artes. <http://repositorio.cultura.gob.cl/handle/123456789/5355> (Consultado: 1 de junio de 2021).

10. Crow, J. (2013). *The Mapuche in Modern Chile: A Cultural History*. Gainesville; Tallahassee; Tampa; Boca Raton; Pensacola; Orlando; Miami; Jacksonville; Ft. Myers; Sarasota: University Press of Florida. (Consultado: 31 mayo 2021). <http://www.jstor.org/stable/j.ctvx071s0>

11. Curagueo, D. (1989). *Creencias religiosas mapuche. Revisión crítica de interpretaciones vigentes.* Revista Chilena de Antropología, (8). doi:10.5354/0719-1472.2011.17597

12. Echeverría, A. (2014) *David Aniñir: poesía y memoria mapurbe.* <https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/797 >

13. Enríquez, L. R. (2011). *La república chilena ante la cuestión indígena (1810-1830)*. Hispania Sacra, 63(128), 627–652. <https://doi.org/10.3989/hs.2011.v63.i128.286>

14. Fierro B., Juan Manuel. (1992). *Un proceso de metalectura, entrevistas a Elicura Chihuailaf*. Actas de Lengua y Literatura Mapuche 5: 203-208. <http://publicacionescienciassociales.ufro.cl/index.php/indoamericana/article/view/343 >

15. García Barrera, Mabel. (2010). *La construcción del relato mítico ancestral en el arte y la poesía mapuche actual*. Papeles de trabajo - Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural. 43-56. <https://www.researchgate.net/publication/262614920_La_construccion_del_relato_mitico_ancestral_en_el_arte_y_la_poesia_mapuche_actual>

16. Godoy R, C. G. (2003). *En el bosque de la memoria: Identidad mapuche y escritura en dos obras de Elicura Chihuailaf.* Estudios atacameños, 81-87. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432003002600009>

17. Grebe, M. (1973). El kultrún mapuche: un microcosmo simbólico. *Revista Musical Chilena,27* Consultado de https://revistamusicalchilena.uchile.cl/index.php/RMCH/article/view/11946/12306

18. Grebe, M. (1987). *La concepción del tiempo en la cultura mapuche.* Revista Chilena de Antropología, <https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/17625>

19. Grebe, M. (1993). *El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche.* Revista Chilena de Antropología, (12). doi:10.5354/0719-1472.2011.17587

20. Guerra, L. (2013). *La ciudad ajena : subjetividades de origen mapuche en el espacio urbano*. Segunda edición. Santiago de Chile: Ceibo Ediciones, 2014. <https://www.researchgate.net/publication/253238727_Lucia_Guerra_La_ciudad_ajena_Subjetividades_de_origen_mapuche_en_el_espacio_urbano>

21. Llamazares, A. M. (2011.) *Metáforas de la dualidad en los Andes: cosmovisión, arte, brillo y chamanismo.* <http://www.pozodelasartes.com/archivos/metaforas_dualidad.pdf>

22. Loncón, E. (2019). U*na aproximación al tiempo, el pensamiento filosófico y la lengua mapuche*. Árboles y Rizomas. Revista de Estudios Lingüísticos y Literarios. <https://www.researchgate.net/publication/338179400_Una_aproximacion_al_tiempo_el_pensamiento_filosofico_y_la_lengua_mapuche>

23. Ostria González, M. (2008). *Notas sobre la presencia mapuche en la literatura chilena*. <https://www.researchgate.net/publication/277134698_Notas_sobre_la_presencia_mapuche_en_la_literatura_chilena_Critica>

24. Pacella, S. (2018). *Nuträm: La historia mapuche y las luchas de liberación contra las multinacionales como Benetton*. Redazione Italia. <https://www.pressenza.com/es/2018/10/nutram-la-historia-mapuche-y-las-luchas-de-liberacion-contra-las-multinacionales-como-benetton/>

25. Rekedal, J. (2014). *El hip-hop mapuche en las fronteras de la expresión y el activismo.* <http://ojs.ufro.cl/index.php/indoamericana/article/view/268/21>

26. Stocco, M. (2019). *El amor destructor de la interdicción: una propuesta de análisis de la autotraducción en la poesía mapuche desde el giro afectivo*. Alpha: Revista de Artes, Letras y Filosofía. 63-73. <https://revistaalpha.com/index.php/alpha/article/view/00164>

27. Vergara, J. I., Mellado, H. (2018). *La violencia política estatal contra el pueblo-nación mapuche durante la conquista tardía de la araucanía y el proceso de radiación.* Chile, 1850-1929.Diálogo andino, (55), 5-17. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812018000100005>

28. Zapata Silva, C. (2018). *Memorias del asfalto. Los mapuche urbanos en la poesía de David Aniñir Guilitraro*. Taller de Letras. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6499723>

Autor de la fotografía de portada:
Pairican, Fernando
Imagen obtenida de:
Pairican, Fernando.(20/12/2019). *Estado Plurinacional: el debate mapuche actual. Revista digital CIPER . Url:*
https://www.ciperchile.cl/2019/12/20/estado-plurinacional-el-debate-mapuche-actual/