



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Magíster en Estudios Latinoamericanos

**IDENTIDAD Y CULTURA: ESCRITURA DE MUJERES MAPUCHE EN CHILE Y
ARGENTINA (1999-2009)**

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos

CLAUDIA CHAMORRO LEVINE

Profesora guía: Claudia Zapata

Santiago, septiembre de 2009

ÍNDICE

	Página
INTRODUCCIÓN.....	4
CAPÍTULO I LA ESCRITURA Y LAS ESCRITORAS	
La escritura mapuche.....	11
Las escritoras mapuche.....	20
Escritura y escritoras mapuche. Sin mediaciones externas.....	27
Poesía mapuche en el contexto de Chile y Argentina.....	30
Aproximación a las diez poetas.....	61
CAPÍTULO II LA ESCRITURA COMO REPRESENTACIÓN Y ESTRATEGIA	
Poesía autónoma versus poesía en contexto.....	65
Cultura.....	68
Identidad.....	69
Trayectoria y representación.....	76
Adentro/afuera.....	79
Campo/ciudad.....	83
Bilingüismo (mapudungun/castellano)/Monolingüismo (castellano).....	91
Chile/Argentina.....	94
Oralidad/escritura.....	95

CAPÍTULO III
ETNIA, GÉNERO Y GENERACIÓN

Articulaciones identitarias.....	100
Mujeres y mapuche.....	101
Género, etnia y el discurso generacional.....	110
CONCLUSIONES.....	117
BIBLIOGRAFÍA.....	125

INTRODUCCIÓN

El trabajo que presento a continuación constituye una lectura de la producción poética escrita de algunas autoras mapuche localizadas tanto en territorio chileno como argentino, en relación a las representaciones que estas proponen para el mundo mapuche y al lugar que ocupan al interior de la corriente de pensamiento constituida por la intelectualidad indígena. Esta intención es factible no solo gracias a la dimensión contextual que brindan las obras, sino también porque la textualidad que ofrecen las autoras elegidas, se articula con los procesos sociales y culturales experimentados tanto por la sociedad mapuche como por la sociedad latinoamericana en general.

Las obras y las trayectorias que desarrollan estas autoras, brindan una perspectiva que recompone las particularidades de un conjunto de sujetos y experiencias no del todo representadas por la categoría indígena, por medio del establecimiento de relatos y representaciones heterogéneas.

Aportando así, al distanciamiento en torno a la tradicional dicotomía modernidad/indígena como términos excluyentes, coincidiendo con la idea de Jean François Lyotard¹ propuesta en *La Condición Postmoderna: Informe Sobre el Saber* (1987) en torno a que el sujeto ya no puede ser captado por explicaciones globales y

¹ Lyotard, Jean Francois. *La condición postmoderna: informe sobre el saber* [1987], Ediciones Cátedra, Madrid, 2006.

abstractas, puesto que “el *sí mismo* es poco, pero no está aislado, está atrapado en un cañamazo de relaciones más complejas y más móviles que nunca” (Lyotard 2006: 16).

Cabe destacar, que muchas veces son los propios ejes biográficos los que posibilitan llevar a cabo e propósito anterior, ya que estas autoras en sus obras, tensionan, atraviesan e inclinan sus tránsitos y trayectos en torno a categorías como el campo y la ciudad, la oralidad y la escritura, el mapudungún y el castellano, y representaciones dicotómicas en relación a las dimensiones de etnia y género como posiciones identitarias.

De ahí que no sea difícil vislumbrar que muchas veces sus representaciones y el vínculo entre obras y experiencias, cuestionen y deslegitimen directamente aquellas ideas unívocas sobre ser mapuche y ser mujeres.

En síntesis, las autoras y sus obras permiten situar en el centro del análisis la problemática de la cultura, ya que abordan y posibilitan diversas valoraciones y representaciones sobre categorías y elementos. En consecuencia, esta tesis pretende constituirse como una reflexión en torno a las producciones escritas de un conjunto de autoras mapuche, desde la perspectiva de los estudios culturales y desde una mirada antropológica, en un intento por leer esas textualidades como iniciativas y propuestas alternativas en torno a las nociones esencialistas de identidad. Asumiendo, eso sí, el enfoque que sostiene que insertarse en la temática de la cultura, es situarse en un área de desplazamiento, en un espacio de tensión entre dominación y resistencias.

Como hipótesis que orientará la presente investigación, planteo que las producciones escritas por las autoras estudiadas enfatizan la representación de sus trayectorias biográficas, constituyendo a su vez, múltiples propuestas de representación para el mundo mapuche. Al mismo tiempo, y partir de lo anterior, sugiero que el hecho de la migración y el tema campo/ciudad, registran marcas que atraviesan estas escrituras, tanto de ruptura –frente aquellas posiciones que restringen “lo indígena” al espacio rural, asociado a elementos como la oralidad-, como de resistencia –como forma de diferenciarse de la “sociedad mayor”-. Por tanto, sostengo que la tensión campo/ciudad es fundamental en la producción de estas autoras y en la construcción de sus identidades, lo que permite a su vez a nivel teórico, indagar en una tensión mayor entre los conceptos de cultura e identidad.

El objetivo general de esta tesis, es dar cuenta y analizar las producciones escritas de un conjunto de poetas mapuche contemporáneas, con el propósito de desarrollar una reflexión sobre las diversas representaciones que proponen para el mundo mapuche, definiendo como *corpus* la producción textual de autoras mapuche localizadas en Chile y en Argentina.

Para ello, me pareció necesario plantear los siguientes objetivos específicos:

- a) Desarrollar una reflexión sobre el lugar que ocupan las escrituras de las autoras mapuche y sobre la función intelectual de las mismas.
- b) Dar cuenta de las relaciones existentes entre las distintas categorías identitarias - género, étnica, edad-, desplegadas por las autoras en sus escrituras.

c) Aproximarse al rol de la escritura como espacio de construcción identitaria e identificar los contenidos, recursos y estrategias que articulan las poetas para representar al mundo mapuche, considerando sus lugares de procedencia y enunciación en el contexto social, histórico y cultural.

El *corpus* a partir del cual formulo la hipótesis de investigación y planteo los objetivos de trabajo, está compuesto por un total aproximado de cincuenta textos poéticos escritos en la última década desde el año 1999 en adelante, por diez poetas mapuche localizadas tanto en Chile como Argentina, siete y tres respectivamente.

El primer acercamiento a la escritura de las poetas fue a través de la antología poética *Hilando la Memoria* de Graciela Huinao, Faumelisa Manquepillan, Maribel Mora Curriao, María Teresa Panchillo, Roxana Miranda Rupailaf, María Isabel Lara Millapan y Adriana Paredes Pinda².

Posteriormente, me propuse incluir textos poéticos escritos, producidos por autoras mapuche localizadas en Argentina, con el propósito de dar cuenta de las posibles particularidades a ambos lados de la cordillera. Específicamente se trabajará con obras individuales e incluso inéditas de la poeta Liliana Ancalao³, Viviana Ayilef y Moira Millán, todas de distintas ciudades localizadas en la Provincia de Chubut, al sur del territorio argentino.

² Falabella, Soledad; Alison Ramay; Graciela Huinao (edits.) *Hilando la memoria. 7 mujeres mapuche*, Cuarto Propio, Santiago, 2006.

³ Ancalao, Liliana. *Tejido con lana cruda*, (publicación independiente), Comodoro Rivadavia, Argentina, 2001.

La aproximación, tanto a las obras como a las autoras localizadas en Argentina, fue posible gracias al apoyo del Departamento de Postgrado y Postítulo de la Vicerrectoría de Asuntos Académicos de la Universidad de Chile, quien me benefició con una Beca de Estadía Corta de Investigación para realizar una pasantía en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDYPCA) de la Universidad Nacional de Río Negro, asesorada y orientada por la Doctora Claudia Briones, especialista en estudios referidos a la temática mapuche y a la construcción de identidades étnicas en el espacio mapuche argentino, reconocida antropóloga y destacada investigadora de la Universidad de Buenos Aires, que a partir de enero del 2009 inició su trabajo en IIDYPCA, con el objeto –entre otras cosas- de ofrecer la carrera de Antropología junto a su equipo de investigación. Dicha estancia, me posibilitó también acceder a textos sobre la temática mapuche elaborados en Argentina.

Si bien propongo una lectura de las producciones escritas de estas intelectuales que remitan a los textos, también me interesa vincular dichas producciones a cada contexto y a las trayectorias personales e intelectuales de las poetisas.

Con la finalidad de llevar a cabo dichos objetivos, la tesis aquí presentada se divide en tres capítulos. En el primero, “La escritura y las escritoras”, comienzo sentando algunas de las bases conceptuales de este trabajo, contextualizando la escritura de las autoras mapuche y desarrollando una reflexión sobre la función intelectual de las mismas, entregando un breve recorrido sobre algunas discusiones teóricas fundamentales en torno a las prácticas discursivas subalternas.

Luego, se aborda brevemente el campo de producción de la poesía mapuche tanto en Chile como Argentina, acercándome al estado del arte para analizar cómo ha sido tratado el tema, su desarrollo en el presente, sus principales tendencias en ambos países, manifestando el escenario que da origen a esta investigación y emplazándola en el contexto de las contribuciones teóricas con las que se dialoga y se construye.

A continuación, desarrollo una descripción sucinta de las construcciones de discursos que tanto el Estado chileno como el Estado argentino han desplegado en torno al pueblo mapuche, aprovechando también de describir la dinámica del movimiento mapuche de los últimos tiempos en Chile y Argentina.

Finalmente, en esta sección, se da inicio al apartado metodológico. Aquí se señalan los textos que conformarán el *corpus* de esta tesis y se da cuenta de una primera aproximación a ellos.

Luego, en el capítulo titulado “La escritura como representación y estrategia”, defino los principales conceptos que generan el marco través del cual esta tesis se acercará a la escritura desarrollada por las autoras mapuche. Dicha entrada, permite situar el problema de la representación como fundamental en la corriente de pensamiento constituida por la intelectualidad indígena latinoamericana, específicamente en el ámbito de la poesía.

Posteriormente, se da paso a delimitar las categorías con las cuales se explorará las relaciones entre identidad y cultura, que configuran los contenidos y las estrategias discursivas de las poetas, entre ellas, campo/ciudad, oralidad/escritura,

bilingüismo/castellano, ofreciéndose paralelamente algunas aproximaciones a las trayectorias de las autoras –con el propósito de explorar la relación autoras/comunidad/movimiento- y el análisis de los textos considerados, para así observar las distintas representaciones, es decir, la escritura como espacio de construcción identitaria en el que se articulan diferentes posiciones y diversos cruces.

A partir de lo desarrollado en el capítulo dos, a continuación, en “Etnia, género y generación”, se da cuenta de las categorías identitarias que las poetisas articulan en su escritura, principalmente para indagar en las relaciones de similitud y diferencia que se dan entre ellas, para dar cuenta de cómo se plasman en los poemas.

Si bien cada uno de estos capítulos enfatiza temáticas diferentes, no son independientes entre sí. Su lectura transversal busca desarrollar la hipótesis que conduce este trabajo.

Finalmente, se dan a conocer las principales conclusiones en base a los ámbitos considerados en la investigación, tomando en cuenta la hipótesis de trabajo, el desarrollo de los objetivos, las novedades, los alcances y las limitaciones del estudio.

No está demás comentar, que esta investigación no aspira ser exhaustiva, sino que la considero mi primera aproximación a la temática de la poesía de mujeres mapuche, la que me interesa seguir profundizando y desarrollando a futuro.

CAPÍTULO 1: LA ESCRITURA Y LAS ESCRITORAS

La escritura mapuche

En los últimos treinta años, las producciones escritas indígenas han ido articulando un itinerario propio, generando un espacio discursivo que se inserta en el campo intelectual y cultural tanto chileno como argentino y latinoamericano. En el caso mapuche, se ha configurado un conjunto importante de intelectuales que busca posicionar un discurso distintivo en el campo de la producción escrita del continente. Al interior de este, destaca un grupo de mujeres, quienes a través de una escritura surgida principalmente desde la literatura como ámbito disciplinario, han venido elaborando discursos y representaciones culturales de manera prolífica y sistemática.

Sin duda, el escenario actual y general del proceso de emergencia indígena y otros factores específicos del caso mapuche, han posibilitado una mayor visibilización de este lugar de enunciación. A un nivel más general, Hall⁴ dirá que al interior de la cultura, la subalternidad, “si bien permanece en la periferia de la amplia tendencia cultural, nunca ha sido un espacio tan productivo como lo es ahora. Y esto no representa simplemente una apertura por la cual aquellos que están afuera pueden ocupar los espacios dominantes. Es también el resultado de la política cultural de la diferencia, de las luchas sobre la

⁴ Hall, Stuart. *¿Qué es “lo negro” en la cultura popular negra?* (1992). En línea: <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/rubinich/biblioteca/web/ahall1.html>

diferencia, de la producción de nuevas identidades, de la aparición de nuevos sujetos en el escenario político y cultural” (Hall 1992: 3).

Si bien los desarrollos teóricos en torno a los discursos no hegemónicos y contra hegemónicos son múltiples y de categorías diversas, considero relevante destacar aquellas discusiones que permitirán delinear las bases conceptuales de esta tesis y así empezar a delinear un esquema conceptual desde el cual se analizará la problemática que esta investigación aborda.

Si concebimos el lenguaje como forma de representación se advierte que se ejecuta por medio de la producción de discursos que se instituyen como irrefutables. Edward Said⁵ ejemplifica lo anterior, al sostener que el Orientalismo es propiamente un discurso que apela la coproductividad y la codeterminación de Oriente y Occidente: dos categorías que se sustentan y en cierto modo se reflejan. Sin embargo, si bien el autor planteó quince años más tarde que siempre hubo resistencia política y cultural, y afirmaciones de identidad -en este caso al colonialismo⁶-, al mismo tiempo, la crisis de la modernidad como marco ideológico ha posibilitado que emerjan diferentes perspectivas críticas frente a este y otros discursos totalizantes y teorías dominantes. Entre estas, las teorías postcoloniales y las teorías feministas, buscan rehuir o al menos poner en duda la autoridad de los grandes relatos, sobre todo aquellos que describían la condición subalterna y/o la condición femenina circunscritas a lugares socialmente determinados.

⁵ Said, Edward, *Orientalismo* [1978], Random House, Barcelona, 2003.

⁶ Said, Edward, *Cultura e imperialismo* [1993], Anagrama, Barcelona, 2004.

Asimismo, Jean François Lyotard (2006), detalla sus sospechas ante las prácticas discursivas homogenizadoras, las que al mismo tiempo de ir excluyendo discursos disidentes, consecuentemente fueron perdiendo credibilidad invalidados por sus evidentes e irrisorios efectos prácticos. Es por ello, que el autor se inclina por una acción en espacios diversos posible de producir transformaciones y por un conocimiento de pequeños relatos que impulsen el apareamiento de discursos múltiples y que manifiesten la pluralidad cultural y la heterogeneidad sexual, nacional y racial. Según el autor, todas estas narrativas se resisten a la sistematización, o sea, formas contradictorias e híbridas que considera una forma de resistencia, contrarias a las prácticas que considera una expresión de poder.

Sin duda el planteamiento anterior sugiere que todas las prácticas subalternas constituyen una forma de resistencia por constituir discursos ajenos a la sistematización. Propuesta que bajo otro fundamento, también encontramos en uno de los mayores exponentes del grupo de Estudios de la Subalternidad de la India, Ranajit Guha⁷, quien formula que pese a la diversidad de grupos y clases subalternas, existiría la noción de resistencia (a la dominación de la élite) como rasgo común, no obstante, no siendo esta uniforme en calidad o densidad.

Para entrar en la pregunta sobre si el subalterno puede articular práctica de resistencia para cambiar su condición, esto es, “hablar” en palabras de Gayatri Spivak⁸. Siguiendo a esta autora, diremos que no necesariamente el que no está en el poder

⁷ Guha, Ranajit, “Prefacio a los estudios de la subalternidad” [1981]. En Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (edits.), *Debates Post-Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Aruwir-THOA-SEPHIS, La Paz, 1997.

⁸ Spivak, Gayatri Chakravorty, “¿Puede hablar el subalterno?” [1988], *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 39, enero-diciembre 2003.

resiste, por cuanto “uno debe insistir que el *sujeto* colonizado subalterno es irremediabilmente heterogéneo” (Spivak 2003: 322). En parte, basa su planteamiento, expresando que “la argumentación de Marx es que la definición descriptiva de clase puede ser diferencial” y que “no hay tal cosa como un instinto de clase” (Spivak 2003: 309), es decir, que el “desarrollo de una ‘consciencia’ transformativa de clase a partir de una ‘posición’ descriptiva de clase no es en Marx una tarea que empeñe el nivel básico de consciencia (Spivak 2003: 311). “La agencia plena de clase –si hubiera tal cosa- no es una transformación ideológica al nivel básico de la consciencia...Es un *reemplazo* contestario tanto como una *apropiación* –un suplemento- de algo que es ‘artificial’ para comenzar –‘condiciones económicas de existencia que separan su modo de vida’-” (Spivak 2003: 312). De este modo, considerará a la ideología como “una teoría de lo que es necesario para una comprensión de los intereses”, en contraposición con aquellos “sociólogos burgueses que llenan el lugar de la ideología con un ‘inconsciente’ continuista o una ‘cultura’ parasubjetiva” (Spivak 2003: 305-306).

En esta tesis se trabajará específicamente con la producción escrita de las poetas mapuche localizadas en Chile que integraron la antología poética mapuche de mujeres titulada *Hilando la Memoria* (Cuarto Propio, Santiago, 2006), particularmente con los textos de Graciela Huinao, Faumelisa Manquepillán, Maribel Mora Curriao, María Teresa Panchillo, Roxana Miranda Rupailaf, María Isabel Lara Millapán y Adriana Paredes Pinda. Para el caso de las autoras mapuche en territorio argentino se analizarán las prácticas discursivas de Moira Millán y de las poetas Liliana Ancalao y de Viviana Ayilef.

Resulta pertinente aclarar que la necesidad de delimitar el análisis al conjunto particular de las autoras indígenas mapuche y el valor de estos discursos, no pasan por el

hecho de una triple exclusión (en cuanto mujeres, en cuanto latinoamericanas y en cuanto indígenas)⁹, sino que sobre todo por componer parte sustantiva de la corriente de pensamiento constituida por la intelectualidad indígena latinoamericana. La elección de estas autoras y sus obras responde a la posibilidad de establecer con ellas conexiones con los procesos del cual forman parte: relaciones entre cultura, identidad y sociedad.

Por tanto, en ningún caso el propósito es situarse bajo la pauta de la necesidad o la fascinación con la otredad. En esta línea, resultan pertinentes las ideas expuestas por la teórica Bell Hook¹⁰, quien plantea que la otredad es una postura esencialista e imperialista. Después de rastrear la fascinación que lo “otro”, lo distinto y lo minoritario ejerce sobre la cultura dominante, la autora plantea su desconfianza en que finalmente las diferencias –sexuales, raciales, étnicas- sean comercializadas y “ofrecidas como nuevos platillos para estimular el paladar blanco, donde el Otro será devorado, consumido y olvidado” (Hook 1996: 38). Otro argumento al respecto, lo presenta Gyan Prakash¹¹ al caracterizar el segundo momento que experimentaban los Estudios de la Subalternidad, planteando que “la crítica postcolonial se aferra a los silencios y a los momentos aporéticos del discurso, pero no para celebrar la polifonía de las voces nativas ni privilegiar su multiplicidad. Antes bien, su argumento central es que el funcionamiento del poder colonial era heterogéneo con respecto a sus oposiciones fundantes” (Prakash 1994: 299).

⁹ Adriana Valdés habla de la doble exclusión de las mujeres latinoamericanas: “en cuanto mujer, en cuanto latinoamericana, en lo que esto último tiene de periférico, de dependiente...”. Valdés, Adriana. *Composición de lugar: escritos sobre cultura*, Editorial Universitaria, Santiago, 1995, p.18.

¹⁰ Hooks, Bell. “Devorar al otro: deseo y resistencia”, *Debate feminista*, año 7, volumen 13, Ciudad de México, 1996, pp.17-39.

¹¹ Prakash, Gyan, “Los estudios de la subalternidad como crítica postcolonial” [1994]. En Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (edits.), *Debates Post-Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Aruwiry-THOA-SEPHIS, La Paz, 1997.

En esa dirección, me parece oportuno destacar parte de lo expresado por Grínor Rojo en su crítica a la antología *La Memoria Iluminada: poesía mapuche contemporánea*: “Es poesía mapuche, es cierto, y como tal vehículo fidedigno de una cosmovisión más o menos precisa y con un lenguaje que lo es igualmente. Pero limitarse a destacar en ella solo ese aspecto sería reducirla, arrinconarla, recortarla de mala manera. Quiero decir que, además de haber en este libro poesía mapuche y muy buena (llámesela como se la llame, ‘poesía etnocultural’, ‘oralitura’ o cualquier otro de los membretes que circulan al respecto), hay sobre todo estupenda poesía”¹².

Aunque se asume el espacio mapuche como experiencia compleja, por lo que es posible plantear que como grupo las mujeres mapuche si bien insertas, permanecen de cierto modo en la periferia de la cultura, resulta necesario recoger la idea de Said que “todas las culturas están en relación unas con otras, ninguna es única y pura, todas son híbridas, heterogéneas, extraordinariamente diferenciadas y no monolíticas” (Said 2004: 20). Sobre el autor palestino, en la misma línea, Claudia Zapata¹³ explicará que “el subalterno surge de una relación, esto es, que el ‘otro’ es histórica y no ontológicamente dado”. En semejante dirección, Ranajit Guha, en su *Prefacio a los Estudios de la Subalternidad*, planteará que “la subordinación no puede entenderse excepto como uno de los términos constitutivos de una relación binaria en la que el otro es la dominación, ya que los grupos subalternos están siempre sujetos a la actividad de los grupos que gobiernan, incluso cuando se rebelan y sublevan” (Guha 1981: 24).

¹² Rojo, G. “¿Poesía mapuche o gran poesía?: crítica a la antología *La Memoria Iluminada*”, *Crítica de Libros*, Diario El Mercurio, Santiago, 19 de agosto 2007.

¹³ Zapata, Claudia. “La construcción del *otro* desde la mirada imperial: Edward Said, Mary Louise Pratt”, *Seminario: Estudios postcoloniales: una reflexión desde/sobre América Latina*, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, 2008.

De este modo, se deja en claro que se entenderá que no hay una lógica interna del subalterno y que los sujetos indígenas están dentro y en relación con algo, y que por tanto su condición está dada por esa relación. Proponer lo contrario, al modo de Sanjinés¹⁴, implicaría volver a la dicotomía modernidad/indígena como términos excluyentes.

Esta tesis, analizará la subalteridad como efecto de los sistemas discursivos, poniendo atención en los discursos como efecto de la subordinación, en coincidencia, con los desplazamientos experimentados por los Estudios Subalternos de la India, que del énfasis en recuperar al subalterno como sujeto autónomo fuera del discurso de la élite, pasan a reconocer que “la subalternidad por definición, es la imposibilidad de autonomía” y “que la resistencia subalterna no solo se opone al poder, también es constituida por el poder” (Prakash 1994: 302), o sea, por los discursos dominantes. Así, la noción de subalternidad se concibe como “heterogeneidad radical” de los subalternos con respecto al mundo dominante, una reubicación de la subalternidad en el accionar de los discursos dominantes, la cual emerge “de las paradojas en el funcionamiento del poder y en el funcionamiento del discurso dominante, esto es, que la subalternidad ya no aparece fuera del discurso de la élite como dominio separado, incorporado en una figura dotada de voluntad que los dominantes suprimen y dominan, pero no constituyen. Se refiere en cambio a ese imposible pensamiento, figura o acción sin la cual el discurso dominante no puede existir y que se hace reconocible en sus subterfugios y estereotipos” (Prakash 1994: 305).

Se entenderá la escritura de estas autoras como forma de construcción identitaria. Aunque si bien como práctica, la escritura constituyó uno de los ejes de legitimación de la

¹⁴ Sanjinés, Javier, *El espejismo del mestizaje*, IFEA/PIEB, La Paz, 2005.

dominación -que primeramente vino a desprestigiar y a controlar todas otras formas de saber-, la recepción, la apropiación y la utilización de esta práctica cultural por parte de los sujetos indígenas para elaborar estrategias y adaptarla a fines específicos es de larga data. Igualmente cabe mencionar que hoy nos encontramos con esfuerzos teóricos por construir formas de representación en otros términos, por nombrar de otra manera, sin embargo, ante la dificultad inherente parece resultar más apropiado asumir esta “incomodidad”, la denominada por Said “tragedia parcial de la resistencia” (Said 2004: 327), en pocas palabras, desarrollar prácticas de resistencia desde instrumentos heredados de los colonizadores.

Cabe destacar, que en los casos de las autoras estudiadas, la articulación de discursos se realiza mayoritariamente desde la literatura, que como práctica social que es, tiene su grado de compromiso como productora de la consciencia y del juicio crítico¹⁵. Por su parte, Edward Said, en *Representaciones del intelectual* (1994)¹⁶, expuso que el intelectual ahora pasa de “universal” a “específico”, esto es, “que trabajando en una disciplina determinada es capaz de utilizar su competencia en cualquier otro campo” (Said 1996: 28).

De primera se asume que la opción por analizar estas poesías es deliberada. No obstante, se fundamenta la elección de la poesía al considerarla también como forma de narración. Al mismo tiempo, adquiere importancia por su significativa trayectoria al interior

¹⁵ López González, Aralia. *Mujer y literatura mexicana y chicana: Culturas en contacto*, El Colegio de México, México, 1990.

¹⁶ Said, Edward. *Representaciones del intelectual* [1994], Paidós, Barcelona, 1996.

del mundo mapuche, al menos en nuestro país¹⁷, y por su conexión particular con la "sociedad mayor". El momento que experimenta el mundo mapuche, sin duda ligado a la emergencia de los movimientos indígenas latinoamericanos, es definido por Antillanca, Cuminao y Loncón¹⁸ como un escenario en el que el movimiento mapuche supera la contingencia y asume como eje central la autonomía y la autodeterminación, y al mismo tiempo trae consigo un incremento de la producción escrita en distintas esferas del arte y el saber.

Como se comprenderá la escritura como espacio de construcción identitaria y como los objetivos de la resistencia son políticos y culturales, se habilita la incorporación de la literatura como forma de resistencia extensible a escenarios tanto de dominación como hegemonía. Siguiendo a Bajtín¹⁹, diremos que "un texto vive únicamente si está en contacto con otro texto (contexto). Únicamente en el punto de este contacto es donde aparece una luz que alumbra hacia atrás y hacia adelante, que inicia el texto dado en diálogo" (Bajtín 2003: 384)

¹⁷ "La producción poética mapuche ha recorrido este siglo. Desde las primeras décadas encontramos ya varios nombres que surcan los campos de la poesía. En 1935 se conocen los nombres de Anselmo Quilaqueo, Guillermo Igayman, Teodoberto Neculman, Antonio Painemal, A. T. Antillanca. Sólo en 1966 vio la luz un libro bilingüe: *Poemas mapuches en castellano* de Sebastian Queupul. Desde fines de los años 70 se produjo un brote poético más amplio y con mayor difusión. Nuevos nombres se agregan a esta constelación poética: Sandra Trafilaf, María Angélica Reinanco, Elicura Chihuailaf, Leonel Lienlaf Jessica Cona, Jaime Huenún, Armando Marileo, Angélica Hueitra, y otros más. Se publicaron algunos libros. Tal vez lo más notable en materia de publicación fue la edición de libros bilingües como los de Leonel Lienlaf, *Se ha despertado el ave de mi corazón*, 1989; y de Elicura Chihuailaf, *En el país de la memoria*, 1988; *El invierno, su imagen y otros poemas azules*, 1991; *De sueños azules y contrasueños*, 1995".

Chihuailaf, Elicura. "Los chilenos son como niños mal criados", entrevista por Yanko González Cangas, *Revista Cyber Humanitatis*, N° 15, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, Invierno 2000. En línea: <http://www2.cyberhumanitatis.uchile.cl/15/vida1c.html>

¹⁸ Antillanca, Ariel; Cuminao, Clorinda y Loncón, César. *Escritos mapuche (1910-1999)*, Asociación Mapuche Xawun Ruka, LOM Ediciones, Santiago, 2000.

¹⁹ Bajtín, Mijail. *Estética de la creación verbal* [1982], Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.

Así, me interesa aproximarme a los discursos pero también a los sujetos del discurso. En esta línea, Said realiza una recepción creativa del trabajo de Foucault, al expresar que los escritores “pertenecen en gran medida a la historia de sus sociedades, y son modelados y modelan tal historia y experiencia social en diferentes grados. Tanto la cultura como las formas estéticas que ésta contiene derivan de la experiencia histórica” (Said 2004: 18).

Las escritoras mapuche

Como expresé anteriormente, la investigación en torno a la escritura mapuche contemporánea y sus autoras, tiene como referencia la emergencia de un discurso cultural que articula las representaciones de un sector social indígena que surge y se manifiesta políticamente. Quienes formulan dichos discursos, han sido en ocasiones denominados intelectuales indígenas por el ámbito académico, tomando como punto de partida las ideas de Gramsci.

Así por ejemplo, la antropóloga Joanne Rappaport, llama intelectuales indígenas a aquellos “activistas culturales indígenas, por su labor de crear y articular sabiduría dentro de los movimientos y comunidades étnicos”²⁰. “Son miembros de resguardos, generalmente criados en áreas rurales, son líderes, regionales, zonales o locales del aparato político de las organizaciones indígenas, o participan en los programas educativos, legales y de salud del movimiento indígena. Algunos también son chamanes

²⁰ Rappaport, Joanne. *‘Adentro’ y ‘Fuera’: El espacio y los discursos culturalistas del movimiento indígena caucano*, Georgetown University, Washington, 2006, p.2.

con conciencia política. Cada vez con más frecuencia, esos intelectuales tienen educación secundaria y, varios, universitaria”²¹.

Por su parte, a la historiadora Claudia Zapata, el proceso modernizador de las primeras décadas del siglo XX, le permite “rastrear el surgimiento de un actor reciente: los intelectuales indígenas, definidos por el compromiso político que sostienen con sus culturas de origen, pero cuyo trabajo intelectual es desarrollado dentro de la sociedad moderna. El reconocimiento que hacen estos intelectuales de su trayectoria social y de su extracción indígena configura un lugar de enunciación en el que su producción queda unida a un proyecto político de reivindicación étnica”²². “Me refiero a un intelectual formado en instituciones de educación superior y, más en específico todavía, en una disciplina del conocimiento, principalmente las humanidades y las ciencias sociales; aquel que investiga publica y aspira a ser leído por un público amplio, con el objetivo de difundir la causa que persiguen los movimientos indígenas en América Latina”²³.

Sin duda, en el caso de las poetisas mapuche estudiadas, pareciera resultar más apropiada la segunda de las definiciones. Sin embargo, en ningún caso esta denominación debiese entenderse como un reconocimiento, por cuanto este mismo conjunto muchas veces opta por no usar la noción de intelectual por el sentido tradicionalmente elitista del concepto. Por consiguiente, si bien por sus características, es

²¹ Rappaport, Joanne. “El imaginario de una nación pluralista: los intelectuales públicos y la jurisdicción especial indígena en Colombia”, *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 39, enero-diciembre 2003, p.107.

²² Zapata, Claudia. “Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches”, *Revista Mexicana de Sociología* 68, N° 3, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, julio-septiembre, 2006, pp. 467-509, p.468.

²³ Zapata, Claudia. “Los intelectuales y la representación. Una aproximación a la escritura de José Ancán Jara y Silvia Rivera Cusicanqui”, *Revista Historia Indígena*, N° 9, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, 2005-2006, p.52. (A lo largo de la tesis se citará este texto como Zapata 2005, para diferenciarlo del artículo al que se alude en la nota al pie anterior).

extensible describir a las autoras mapuches como intelectuales, se optará por nombrarlas como poetas, escritoras y/o autoras, forma en que ellas mismas suelen definirse. No obstante lo anterior, me parece necesario precisar conceptualmente la noción de intelectual y su expresión en el espacio público, para delimitar aquellos componentes que resultan oportunos en el análisis de las autoras mapuche de las que trata esta investigación.

En las primeras décadas del siglo XX, el filósofo italiano Antonio Gramsci escribió que “todos los hombres son intelectuales, podríamos decir, pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales”²⁴. De este modo, distinguió que de un primer momento en que “todos los hombres son filósofos, aunque sea a su manera, inconscientemente, porque ya en la más pequeña manifestación de cualquier actividad intelectual, <lenguaje>, está contenida una determinada concepción del mundo, se pasa al segundo momento, al momento de la crítica y de la consciencia” (Gramsci 2005: 364), como requisito para “elaborar críticamente la actividad que existe en cada uno en cierto grado de desarrollo” (Gramsci 2005: 392). En otras palabras, diferenció y estableció la necesidad del tránsito de la existencia “en sí” a la consciencia “para sí”, como condición para ejercer la función propiamente intelectual. Insistiendo antes, que “la espontaneidad...es característica de elementos..., que no han llegado a la “consciencia de clase para sí” (Gramsci 2005: 309) y que las reivindicaciones de ese tipo estarían condenadas al fracaso.

²⁴ Gramsci, Antonio. “Textos de los cuadernos posteriores a 1931”. En Manual Sacristán (comp.trad.), *Antología* [1970], Siglo XXI, Buenos Aires, 2005, p.391.

De tal modo, el filósofo concede a las masas dominadas las facultades de ejercer funciones intelectuales. Así, el rol del intelectual ya no tiene que ver exclusivamente con capacidades de elocuencia o de escritura, sino que el motor central pasaba por una “participación activa en la vida práctica, como constructor, organizador de la sociedad” (Gramsci 2005: 392). Planteaba el autor, que anteriormente se habría caído en la equivocación de buscar un criterio de distinción para caracterizar las actividades intelectuales en lo intrínseco de las mismas, y no, empero, “en el conjunto del sistema de relaciones en que esas actividades se hallan (y por lo tanto en los grupos que las representan) en el complejo general de las relaciones sociales” (Gramsci 2005: 391). Si bien su formulación “del problema da como resultado una extensión muy grande del concepto de intelectual, sólo de esta manera es posible alcanzar una aproximación concreta a la realidad” (Gramsci 2005: 395).

Una definición de la categoría de intelectuales es inseparable de la pregunta por la función que estos cumplen en la representación. La cuestión de la “autoridad etnográfica” adquiere fuerza en el contexto del surgimiento de la antropología postmoderna, instalando la pregunta por la otredad o la cuestión “del otro” en el campo general de las ciencias sociales y las humanidades.

En un primer momento, bajo la conjetura de que esas voces “otras” existen pero han sido silenciadas, surge la necesidad del rescate en un contexto de fuerte crítica hacia la modernidad como proyecto y su idea de sujeto universal y centrado. En este plano el papel del intelectual es el de “sumergirse”, ir a buscar esas voces y darlas a conocer. Esta idea de distancia frente a los proyectos hegemónicos, y cercana al compromiso con la exclusión, es destacada por Pierre Bourdieu, quien define a los intelectuales como

conjunto apto para imponer sus puntos de vista utilizando sus propios medios, que adquieren legitimidad y fundamento solo al situarse con máxima autonomía en relación a todos los otros poderes hegemónicos²⁵. Los ubica en una posición paradójica, por cuanto plantea que a la par de la autonomía también estos se han conformado históricamente en compromiso: “El intelectual es un personaje bidimensional: sólo existe y subsiste como tal si, por una parte, existe y subsiste un mundo intelectual autónomo... y si, por otra parte, la autoridad específica que se elabora en este universo a favor de la autonomía está comprometida en las luchas políticas...Incrementando su autonomía (y, por ello, entre otras cosas, su libertad de crítica respecto a los poderes) los intelectuales pueden incrementar la eficacia de una acción política cuyos fines y medios encuentran su principio en la lógica específica de los campos de producción cultural” (Bourdieu 1999: 188).

En el escenario posterior a los eventos de Mayo de 1968, Michel Foucault, representante del rescate de las voces de los excluidos en el contexto de Europa occidental, planteará ahora en una entrevista con Gilles Deleuze “que hace tiempo que la consciencia como saber ha sido adquirida por las masas, y que la consciencia como sujeto ha sido tomada, ocupada por la burguesía”²⁶. Por tanto, el problema de la representación será visto como ideología, por consiguiente, se busca terminar con la política manipuladora por excelencia al esbozar la idea de que es posible que el discurso de los “otros” o que las voces silenciadas hablan por sí mismas sin necesidad de ser guiadas, sin mediación, o sea, planteando el fin de la representación. Sin duda, un proyecto que apela a la heterogeneidad, pero que igualmente puede resultar

²⁵ Bourdieu, Pierre. *Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Buenos Aires, 1999.

²⁶ Foucault, Michel. *Microfísica del poder*, Ediciones de La Piqueta, Madrid. 1992, p.81.

homogenizador, entre otras cosas, al no concebir la existencia de distintas funciones en un movimiento social.

No obstante, en un contexto en el que la modernidad comienza a ser vista como “proyecto de dominación”, encubierto tras la máscara ideológica de la “emancipación”, irrumpieron nuevas perspectivas críticas hacia el pensamiento eurocentrista totalizante, en parte, por no considerar la dimensión “colonial” y la subordinación “de raza” -derivada de la expansión europea sobre el Tercer Mundo-, y por demostrar una ceguera frente a la subordinación de “las mujeres”. Bajo este marco emergen redefiniciones de la categoría de intelectual y del tema de la representación desde enfoques teóricos postcoloniales y teorías antipatriarcales y feministas, de cuño posmoderno, extendiéndose y complejizándose aún más el debate.

La tesis de Edward Said en *Cultura e Imperialismo* (2004), plantea que el sentimiento de poder del imperialismo y su avance inclemente, si bien no permitía imaginar que los “otros” fueran a ser capaces de interrumpir el discurso dominante, igualmente, siempre también avanzó la resistencia. Y en torno a qué representa el intelectual, precisamente este autor se pregunta “qué represento yo mismo, como alguien que está tratando de llevar adelante la causa de la libertad y de la justicia... una mezcla sumamente compleja entre el mundo privado y público...Mis escritos y posturas tal como se derivan de mis experiencias...y el modo como cada uno de estos elementos penetra en el mundo social” (Said 1996: 30). Finalmente, su respuesta es ejercer el rol intelectual como ideología, concebirse como intelectual situado para identificar intereses y representarlos. Al mismo tiempo, Said (1996) expresó que en el presente, quienes trabajan en los campos vinculados tanto con la producción como con la distribución de

conocimiento son intelectuales al modo de Gramsci, no obstante, le interesa destacar y defender como condición definitoria “la idea de que el intelectual es un individuo con un papel público específico en la sociedad...Dotado de la facultad de representar, encarnar y articular un mensaje, una visión, una actitud, filosofía u opinión para y a favor de un público...Y cuya razón de ser consiste en representar a todas esas personas y cuestiones que por rutina quedan en el olvido o se mantienen en secreto” (Said 1996: 30).

Siguiendo en torno el tema de la representación, Claudia Zapata reflexiona a partir de la crítica que hacia Foucault y Deleuze desarrolla Gayatri Spivak, sosteniendo que esta última, “rebate la idea de que el sujeto subalterno se encuentre en condiciones de hablar, conocer y actuar por sí mismo, validado únicamente por su experiencia. El argumento central que ella ocupa es precisamente la escisión recurrente entre el ‘en sí’ y el ‘para sí’, sosteniendo que el tránsito entre una y otra no es espontáneo, y que, por el contrario, se requiere de una mediación que lo haga posible. Para esta autora, esa mediación debe ser realizada por el intelectual, y más todavía, en ella radicaría su función social y se despliega su capacidad crítica” (Zapata 2005: 57).

Por otra parte, la corriente crítica feminista también ha puntualizado el carácter situado del conocimiento. Gloria Bonder expone que “el feminismo ha sostenido, en clave de género, una pregunta fundamental frente al saber instituido: “Quién habla en esa teoría; bajo qué condiciones sociales, económicas y políticas formula ese discurso; para quién y cómo ese conocimiento circula y es usado en el marco de relaciones asimétricas

de poder"²⁷ . Por tanto, también se extiende la definición de intelectual, al considerar la posibilidad de multiplicidad de posiciones en y desde las cuales los sujetos se conforman, y por ende, sus posibles tensiones y contradicciones.

En resumen, diremos que la subalternidad reclama para sí un lugar como sujeto de enunciación, un lugar de autoridad que montan y legitiman en la propia experiencia, en una visión propia de su condición, en síntesis, programan el fin de las mediaciones externas.

Escritura y escritoras mapuche. Sin mediaciones externas

Según José Bengoa, el actual movimiento indígena, se caracteriza por el origen de un nuevo discurso étnico donde la problemática del reconocimiento es la cuestión fundamental, junto a las reivindicaciones de autonomía y autodeterminación. Estos movimientos intentarían recobrar y fortalecer aspectos culturales, reinventando la cuestión indígena en diálogo con otras identidades, rearticulando y recreando el pasado en tensión con la actual modernidad. En suma, reconstruyendo la identidad en términos de diferenciación²⁸.

Específicamente, la intelectualidad indígena latinoamericana, surge "de los procesos de modernización de América Latina, principalmente de aquellos que se

²⁷ Bonder, Gloria. "Género y subjetividad: avatares de una relación no vidente". En Sonia Montecino y Alexandra Obach (comps.), *Género y Epistemología. Mujeres y Disciplinas*, Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, Universidad de Chile, LOM, Santiago, 1998, p.14.

²⁸ Bengoa, José. *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica, 2000.

pusieron en marcha durante el siglo XX y contribuyeron a diversificar notablemente a la población indígena con procesos como la urbanización y escolarización. Su característica principal, que los distingue de aquellos profesionales e intelectuales de “procedencia indígena”, es que ellos cumplen una función específica (política) que consiste en representar los intereses de sus colectivos frente a la sociedad mayor...A grandes rasgos, este proyecto busca poner fin a una subordinación que inferioriza culturalmente a los indígenas y desconoce los logros de su trayectoria. La dimensión cultura de esta lucha surge de un diagnóstico que hicieron las primeras organizaciones étnicas del actual ciclo de resistencia, allá por el año 1978, durante la II Reunión de Barbados, momento en que refirieron a sí mismo como grupos colonizados” (Zapata 2005: 57-58). “Momento en el que se plantea abiertamente la necesidad de contar con cuadros intelectuales capaces de construir un discurso desde los indios, con una ideología propia, capaz de poner fin a todos los tipos de mediaciones... Por lo tanto, quien ahora representa al mundo indígena será “un integrante mismo de la sociedad indígena... a través... de una conciencia étnica” (Zapata 2005: 59). No obstante, “este grupo también constituye un sector heterogéneo, unido por un compromiso con las reivindicaciones étnicas y, de manera más amplia, con un proyecto de descolonización, al cual contribuyen desde distintas posiciones (Zapata 2005: 61).

En la misma dirección, pero en el ámbito de las teorías feministas, “las mujeres reclaman para sí el lugar de sujeto de enunciación, un lugar de autoridad que fundan en la propia experiencia, como legitimación de una visión propia de su condición. El feminismo de la igualdad, que no discutía las jerarquías del patriarcado sino su sexualización, y sólo reclamaba para sí el acceso de las mujeres a los bienes culturales, da paso al feminismo de la diferencia, con una exaltación de lo femenino tal como el patriarcado lo había

descrito, pero sublimando su valor moral”²⁹. Al mismo tiempo, aquellos discursos feministas que utilizaban el singular “mujer” como categoría universal, son acusados de esencialistas por las intelectuales feministas afrodescendientes (Maffía 2006).

Por consiguiente, hay énfasis en la noción de “diferencia” por sobre la de “igualdad”, que formula la desconstrucción de la idea de sujeto universal, incorporando la diferencia varón/mujer y “de color”, y el estudio de las múltiples subalternidades gestadas en las relaciones de poder.

Por tanto, si consideramos las definiciones y labores relativas a los intelectuales definidas hasta ahora, es posible plantear que las autoras mapuche estudiadas ejercen una función intelectual -aunque ellas no se denominen como intelectuales-, por cuanto se instalan en el ámbito público a través de la poesía y por medio de su consciencia étnica y su trayectoria personal, vinculándose a un movimiento mapuche mayor que también tiene como proyecto representarse a sí mismo, a través de una escritura que demuestra permanentemente las tensiones entre cultura e identidad. “En definitiva, el intelectual así descrito es una figura representativa que importa: alguien que representa visiblemente un determinado punto vista, y alguien que ofrece representaciones articuladas a su público superando todo tipo de barreras... Los intelectuales son individuos con vocación para el arte de representar” (Said 1996: 3).

¿Desde dónde habla el conjunto de poetas mapuche del *corpus* seleccionado?
Diremos que enuncian desde una posición de intelectuales críticas -a la manera de

²⁹ Maffía, Diana. *Igualdad, Diferencia y Postcolonialismo*, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2006, p.2. En línea: http://dianamaffia.com.ar/archivos/feminismo_y_postcolonialismo.doc.

Sarlo³⁰-, para intervenir en la construcción de sí mismas y en la representación de su sociedad, apoderándose del espacio mapuche como experiencia, contribuyen con sus formas de comprender y posesionarse de sus prácticas y de sus contradicciones. Se configuran así como intelectuales situadas en sus circunstancias (expresión original de Sartre): reconocen su contexto, toman posición, se arriesgan (Said 1996).

Poesía mapuche en el contexto de Chile y Argentina

Tanto Bourdieu como Foucault coinciden en que para entender una obra, es indispensable primero comprender el contexto de producción y la relación entre las posiciones del autor y del lector en sus campos específicos, ya que los textos están insertos en “redes de problemas” que es necesarios reconstruir para desarrollar un análisis más allá de la reproducción (Bourdieu 1999).

A partir de las representaciones de distintas poetas mapuche localizadas tanto en Chile como en Argentina, situadas en relación a algunos procesos sociales e identitarios en el contexto de emergencia indígena latinoamericana, se busca comprender las coyunturas y modalidades en las que se entretujan estas prácticas discursivas y dar cuenta de la especificidad de las autoras como articuladoras de discursos, demandas y memorias. Intentando responder qué tipo de representaciones se propician en escenarios en el que la relación entre identidad, cultura y territorio se encuentran en permanente redefinición.

³⁰ Sarlo, Beatriz, *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Ariel, Buenos Aires, 1994.

Aunque la investigación comprende autoras mapuche localizadas en países diferentes, no se asumirá un enfoque comparativo estrictamente hablando, por cuanto se considera que las diversidades superan esos límites. Sin embargo, de prestarse atención a la dimensión espacial, esto no significará reducir la reflexión a análisis restringidos y generalizaciones, si no que por el contrario, se intentará observar si las autoras de ambos espacios, al experimentar dinámicas políticas y sociales diferentes a nivel nacional, formulan o no propuestas identitarias diversas. Porque igualmente se está en presencia de representaciones identitarias en dos países distintos –Chile y Argentina-, de allí que se incluya una brevísima descripción en torno a las construcciones de discursos que ambos Estados han desarrollado sobre el pueblo mapuche, asumiendo la artificialidad de definir procesos tan sintética y homogéneamente, y admitiendo que se pasarán por alto circunstancias y distinciones, que tal vez posibilitarían enriquecer una perspectiva birideccional de las relaciones entre el pueblo mapuche y cada unidad estatal.

Si bien es cuestionable afirmar que actualmente ambos Estados están comprometidos con el discurso de la interculturalidad, ampliando el ejercicio democrático y la idea de ciudadanía sobre la base de ese concepto, se destaca la adhesión de Argentina al Convenio 169 de la OIT en 1992 y la reforma constitucional del año 1994, que reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, por su parte en Chile, el proceso de trabajo conjunto de diversos actores en torno a la temática indígena, da paso a la aprobación de una nueva ley el año 1993, que entre otros aspectos, reconoció la existencia indígena y planteó como deber estatal y social respetar y proteger su desarrollo, sus culturas y sus tierras (no su territorio), estableciendo la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Por otro lado, el año 2008,

durante el gobierno de la Presidenta Michelle Bachelet, es ratificado el Convenio 169 por el Congreso Nacional.

Sin duda, todos estos procesos a nivel estatal, son inseparables de la emergencia de demandas indígenas en los contextos postdictatoriales de ambos países, muchas veces vinculados en un primer momento a movimientos de defensa de los Derechos Humanos.

Evidentemente, dichos escenarios, han coincidido con una mayor producción y visibilización del pueblo mapuche y su movimiento en diversas esferas. Entre ellas la literatura, y específicamente la poesía.

Sin embargo, a lo largo de los años, ambos Estados han construido una relación problemática con el pueblo mapuche, vulnerando sus derechos consecuencia del despliegue de políticas en privilegio de sus intereses económicos, en un contexto histórico y actual de subordinación y discriminación hacia este.

El antropólogo Juan Carlos Skewes sugiere “que los conflictos experimentados por el pueblo mapuche en el contexto de la sociedad chilena son en parte atribuibles al errático comportamiento del Estado frente a los pueblos originarios³¹. Planteando que actualmente, “los intereses indígenas compiten con la expansión de un sistema que, entre otras cosas, demanda: infraestructura, recursos naturales y la incorporación de nuevos territorios al patrimonio turístico y de protección...Por otra parte, la prensa y los sectores conservadores ven la irrupción de este movimiento como una nueva “guerra de Arauco”,

³¹ Skewes, Juan Carlos. “Creando desorden: orígenes, el estado y la sociedad mapuche en Chile”, *Actas Seminario Internacional Derechos Humanos y Pueblos Indígenas: tendencias internacionales y realidad local*, Universidad de La Frontera, Temuco, julio de 2003, p.2.

la “cuestión mapuche” como había sido conocida en el pasado pasa a ser el “conflicto mapuche” que divide a la propia sociedad chilena entre quienes separan a los mapuches “buenos” de los “malos” y aquellos que ven realizado en los pueblos originarios el sueño ecológico.” (Skewes 2003: 3). Además, la población mapuche, se ha visto forzada a hacerse cargo de la simplificación que “consiste en *ruralizar* el tema de las comunidades indígenas, dejando de lado el gran porcentaje de residentes urbanos. El criterio para ello se ha fundado en la extrema pobreza y vulnerabilidad de las comunidades. Sin embargo, la *ruralización* refleja el desconocimiento de los procesos indígenas por parte de quienes diseñaron el proyecto de 1993” (Skewes 2003: 7).

Asumimos que sin la intervención del Estado no se puede comprender la problemática general, sus mecanismos de coerción, y la consecuente y persistente, compleja etapa de tensión interétnica. Asimismo, se considerará al Estado como resultado de prácticas históricas y no como una entidad abstracta que se distingue categóricamente de la sociedad y su ciudadanía³².

La subordinación estatal del pueblo mapuche ocurre desde las últimas décadas del siglo XIX, no bajo el dominio español ni en las primeras décadas de los estados nacionales. Pero ya la segunda mitad de la década de 1840, sienta el precedente de una próxima etapa en la que la clases dominante de los países latinoamericanos incrementarán su poder económico y político, aumentando su control sobre los recursos productivos de los sectores agrícola y minero; desplazándose hacia aquellas áreas

³² Kropff, Laura. *Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas*, Biblioteca CLACSO, Buenos Aires, 2005.

económicamente productivas, pero hasta ese momento no de su dominio³³. Por tanto, incluso antes del 1850, comenzaba a producirse la instalación espontánea de colonos en el área mapuche, lo que provocó que parte de la población indígena fuera desprendida de sus tierras ancestrales, viéndose forzada a reubicarse en otras zonas.

Posteriormente, en una primera fase, la marcha y la acometida estatal hacia el espacio mapuche, se posibilita producto de la articulación progresiva de entidades en diversos puntos, a veces sustentada en parlamentos bajo un arreglo entre las partes, pero en la que muchas veces los Estados disfrazando sus verdaderas ambiciones, presentan un proyecto aparente de protección hacia el mundo indígena.

“Tanto para las élites nacionales como regionales se impuso como prioritaria la incorporación del espacio mapuche. Las tierras a conquistar y la cuestión de la soberanía se convirtieron en elementos económicos y geopolíticos indispensables para la construcción y consolidación”³⁴ de los territorios nacionales.

A fines del siglo XIX, la violencia se torna aún más tangible, el territorio sureño y patagónico es incautado por los Estados chileno y argentino, desplegando en paralelo dos campañas militares contra el pueblo mapuche: la “Pacificación de la Araucanía” y la “Campaña del Desierto”, a partir del año 1862 hasta 1881 y desde 1878 a 1885, respectivamente.

³³ Carmagnani, Marcelo. *Estado y sociedad en América Latina, 1850-1930*, Grupo Editorial Grijalbo, Barcelona, 1984.

³⁴ Delrio, Walter. *Memorias de expropiación, sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia: 1872-1943*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2005, p.61.

En Chile, el plan de “pacificación” es presentado en 1861 por el recién nombrado Intendente de la Provincia de Arauco, Cornelio Saavedra, dándose inicio a las campañas militares al año siguiente, las que se prolongan hasta el último gran alzamiento general mapuche en 1881, momento en que Estado consolida su posición y la ocupación definitiva se concreta³⁵. La política indígena territorial reduccional de 1866 -que se hizo efectiva desde 1899 hasta 1923 por medio de una Comisión Radicadora que determinó, delimitó y “entregó” arbitrariamente los terrenos- es crucial en este contexto de incorporación forzada. Al mismo tiempo, habría que considerar significativas excepciones como la Provincia de Arauco, que si bien en su mayor porcentaje queda al margen del universo reduccional, esto de ninguna manera significó quedar exenta de problemas, sino que conllevó a las comunidades de esa zona a subsistir en la irregularidad legislativa³⁶ y la inestabilidad absoluta, algunas hasta el día de hoy, explicando al menos una parte de la problemática mapuche territorial del siglo XX.

En Argentina, “en la primera fase militar iniciada a fines de 1878 se ocuparon los campos hasta el río Negro. Fueron las campañas de 1881-1885 las que finalmente extendieron el control estatal sobre la Patagonia (Delrio 2005: 63). “El 1° de enero de 1885 se rindió al estado argentino el cacique Valentín Sayhueque y la conquista militar argentina se dio por terminada. A partir de ese momento el gobierno aplicó diferentes políticas de radicación de los indígenas que se pueden agrupar en tres tipos: la propiedad individual, la ocupación precaria de tierras fiscales y la creación de colonias colectivas” (Kropff 2005: 16).

³⁵ Foerster, Rolf. *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión?: una aproximación histórica y antropológica a los mapuches de la costa de Arauco*, Tesis Doctorado, Universidad de Leiden, Holanda, 2004.

³⁶ Chamorro, Claudia. *La familia Melita: persistencia política y permanencia territorial mapuche en la zona de Arauco, 1726-2008*, Tesis para optar al título de Antropóloga Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago, 2008.

Dicho proceso general de acoplamiento subordinado es ostensiblemente palpable hasta las primeras tres décadas del siglo XX³⁷. Foerster y Montecino (1988), reconocen tres momentos fundamentales que determinarán la trayectoria del acontecer mapuche en nuestro país: el fin de la radicación, la usurpación de las tierras reduccionales y la división de las comunidades. A esto también se sumarán los detrimentos causados por la instalación de escuelas, nuevos caminos, empresas, represas, etc.

En esa línea, es útil la idea aboriginalidad -basada en el supuesto de autoctonía de sujetos colectivos- como forma de construcción de alteridad, desarrollada por Claudia Briones³⁸, ya que describe el proceso por medio del cual se concibe lo indígena como “otro interno”, con diversos niveles y modos de inclusión/exclusión en el “nosotros” nacional en la construcción de la terna estado-nación-territorio.

En el caso chileno, tanto la “pacificación” como la “política de radicación y reducción territorial”, fueron develando lo que Pinto³⁹ –bajo la misma lógica que Briones (1998)- ha denominado la política de exclusión (en torno a la idea de “bárbaros” irreductibles que debían someterse o desaparecer y sus tierras ser expropiadas y colonizadas por nacionales y extranjeros), en contraposición al proyecto de inclusión de las primeras décadas (mapuche partes de la nación chilena, revalorización del pasado y conformación de una colectividad común). En otras palabras, el mismo Pinto (2003) y

³⁷ Foerster, Rolf y Montecino, Sonia. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*, Ediciones CEM, Santiago, 1988.

³⁸ Briones, Claudia. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1998.

³⁹ Pinto, Jorge. *La formación del estado y la nación, y el pueblo mapuche: de la inclusión a la exclusión*, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, DIBAM, Santiago, 2003.

también Casanova⁴⁰, plantean que del interés por la persona del indígena expresado desde la época colonial, sucedió el interés por el territorio y su potencial agrícola.

Por consiguiente, ambos Estados utilizaron medidas semejantes para la “incorporación” de estos “otros internos” (Briones 1998), apelando al mundo mapuche desde una doble condición que efectivizó los procesos de expropiación y otros de subordinación: como pueblo originario, y al mismo tiempo, como ciudadanos de un Estado nación, es decir, instituyendo una contradicción inquebrantable que les considera parte integrante, pero paralelamente, “otros” (Delrio 2005).

En el mismo sentido, siguiendo a Foester⁴¹, las múltiples instituciones aculturadoras que impulsó el Estado chileno permitieron generar entre la población mapuche conciencia de pertenencia a la nación, no obstante, el mismo Estado seguía socavando la cultura, desmantelando el accionar de la mayor parte del conjunto. Sin embargo, como consecuencia inesperada, al menos en nuestro país, el sistema reduccional posibilitó salvaguardar, recrear y reproducir ciertos aspectos de la “cultura”. Pese a ello, esta idea de “zona de refugio”, se vio disminuida por la dificultad de constituir allí una identidad proyectiva entendida al modo de Hall⁴², situación evidentemente en correlato con el arquetipo estatal de nación unitaria proyectado durante la mayor parte del siglo pasado, que intentó invisibilizar al mundo indígena.

⁴⁰ Casanova, Holdenis. “Entre la ideología y la realidad: la inclusión de los mapuche en la nación chilena (1810-1830)”, *Revista de Historia Indígena*, N° 4, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, Santiago, 1999.

⁴¹ Foerster, Rolf. “Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica”, *Polis*, N°2, Universidad Bolivariana, Santiago, 2001.

⁴² Hall, Stuart. *¿Quién necesita la ‘identidad’?* (1995). En línea:
<http://www.ram-wan.net/restrepo/intro-eeccs/quien%20necesita%20identidad-hall.pdf>

Algunas respuestas estatales a la problemática territorial posterior al sistema reduccional, fueron las “colonias indígenas” o compras de haciendas, y la expropiación de tierras vía reforma agraria en la década de 1960, -en circunstancias en que si bien se tiende a instalar a las demandas indígenas en la misma esfera de las campesinas, es posible recuperar algunos territorios, no obstante finalmente se vean menoscabados por el proceso de contrarreforma impulsado en dictadura-. Sin duda que todos estos intentos de “recomposición territorial” no han logrado reparar el problema histórico, de ahí que las movilizaciones del movimiento mapuche se hayan desarrollado -en en la mayoría de los casos-, en torno a esta problemática como eje central, primero como demandas sobre tierras reduccionales, luego relativas a territorios ancestrales, para posteriormente en 1980 observarse las primeras demandas etnonacionales que interrumpidas por la dictadura militar reemergen en el contexto de la Ley de 1993, sumando también al momento actual, demandas de tipo etnoterritoriales, es decir, instancias que enfatizan la relación entre identidad y territorio como realización parcial del concepto de autonomía “pueblo-nación-mapuche” y que presente tanto en parte de la intelectualidad como en parte de las organizaciones (Foerster 2004).

Volviendo al lado argentino, siguiendo a Kropff (2005), diremos que el discurso hegemónico nacional en Argentina “ha construido la idea de que se trata de *invasores chilenos* a través del concepto de *araucanización de las pampas* que refiere a la supuesta expansión de los indios *chilenos* (araucanos agricultores) sobre territorio *argentino* a partir del siglo XVI, generando la aculturación de los indios *argentinos* (pampas o tehuelche cazadores y recolectores) y *degenerándose* a su vez para adoptar el caballo y dedicarse al saqueo de los pueblos y las estancias de la Pampa. Este concepto tiene su origen en producciones intelectuales vinculadas a la construcción de una narrativa nacional y fue

usado para justificar la conquista militar de los territorios de Pampa y Patagonia” (Kropff 2005:107), siendo el exponente más contemporáneo de este pensamiento, el antropólogo Rodolfo Casamiquela.

La “araucanización de las pampas”, entendida como construcción ideológica, fue usada para justificar la conquista militar de la Pampa y la Patagonia. Según Lazzari y Lenton⁴³, posibilitó la desvinculación de las personas y el territorio, específicamente de los sujetos mapuche y el sur de Argentina, ya que relacionó lo mapuche con otro espacio –el chileno-, asumiéndose que los territorios que le interesaban al Estado argentino estaban desiertos, o en último caso, ocupados por “invasores chilenos”.

Para Carrasco y Briones⁴⁴, dicha concepción tiene consecuencias complejas y diversas hasta el día de hoy. Según las autoras, puesto que la aloctonía es definida como una condición permanente, el discurso hegemónico ha construido constantemente a lo mapuche no como parte del proceso de construcción de aboriginalidad preexistente a la nación argentina, sino como alteridad indígena externa. Tesis que seguiría operando hasta el día de hoy como potente argumento para poner en duda las demandas de las organizaciones mapuche de Argentina.

Siguiendo la idea de que el poder está vinculado con la representación, específicamente, en relación a la materialidad de las obras como patrón significativo, en mi opinión, dicho planteamiento ideológico hegemónico, a partir del cual el Estado

⁴³ Lazzari, Axel y Lenton, Diana. “Etnología y nación: facetas del concepto de araucanización”, *Revista de Antropología Ava*, N°1, Posadas, Misiones, abril 2000.

⁴⁴ Carrasco, Morita y Briones, Claudia. “La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina”, *Serie de documentos en español*, N°18, IWGIA-Copenhague, Buenos Aires, 1996.

nacional argentino ha construido históricamente al pueblo mapuche y que finalmente lo determina como alóctono, podría también repercutir en áreas como el campo cultural y explicar en parte la poca visibilidad de la producción poética mapuche argentina.

En cambio, todo indica que las intelectuales mapuche en territorio chileno, progresivamente han ido formando parte del campo intelectual del país por cuanto son leídas por un espectro amplio y especializado, son publicadas y participan permanentemente en encuentros diversos, no exclusivamente de las llamadas literaturas indígenas. Así, en comparación, las autoras mapuche de Argentina no cuentan con tal cobertura en el país que residen, incluso los primeros intereses por su publicación –como es el caso de la poeta Liliana Ancalao, quizás la más reconocida- surgieron desde antologías principalmente de poetas mapuche en territorio chileno o de literatura indígena latinoamericana como colectividad (de hecho, cuando Elicura Chihuailaf invitó a Ancalao al Encuentro de Escritores en Lenguas Indígenas, en Temuco de 1997, ella aún no tenía ningún libro publicado).

Respondiendo a la creciente presencia de la intelectualidad mapuche en el ámbito público e intelectual, múltiples investigadores e investigadoras se han aproximado a esta problemática desde diversas ópticas y campos disciplinarios. En relación al tema de la escritura mapuche, destacan los trabajos de reconstrucción y problematización, realizados por Ariel Antillanca, Clorinda Cuminao y Cesar Loncón, publicados el año 2000⁴⁵, quienes definen el momento actual, como un escenario en el que el movimiento mapuche supera la contingencia y asume como eje central la autonomía y la autodeterminación, lo que al

⁴⁵Antillanca, Ariel; Cuminao, Clorinda y Loncón, César. *Escritos mapuche (1910-1999)*, Asociación Mapuche Xawun Ruka, LOM Ediciones, Santiago, 2000.

mismo tiempo traería consigo un incremento de la producción escrita en distintas esferas del arte y el saber.

Específicamente, las investigaciones en torno a los intelectuales indígenas y su escritura producida desde disciplinas como la historia y las ciencias sociales, han sido desarrolladas por la ya citada historiadora Claudia Zapata, quien realiza una aproximación crítica a esos discursos, utilizando como categorías de análisis las nociones de identidad, nación y territorio, entre otras.

Con relación a la poesía mapuche, Hugo e Iván Carrasco han abordado el tema en los últimos veinte años, elaborando propuestas en paralelo al desarrollo de la literatura mapuche, presentando categorías y definiciones que progresivamente han ido siendo profundizadas y también reelaboradas.

En 1993, Hugo Carrasco propone distinguir en el ámbito de la poesía mapuche, entre poesía etnoliteraria y poesía literaria. La primera referiría a la “poesía lírica mapuche” compuesta por textos tradicionales cantados (como el *ül* o el *epu*) que aunque no de carácter fijo, sí presentan una estructura similar a ellos, pudiendo ser improvisados o emerger de una memoria cultura vigente tanto en comunidades rurales del sur de Chile como en espacios urbanos que “que guardan otras formas de vida, pero que sin duda conservan aún los elementos básicos de su identidad cultural”⁴⁶. Cabe destacar, que el autor expresa que la etnoliteratura se desarrolla como práctica de resistencia de la sociedad mapuche ante el dominio de la sociedad mayor, planteando eso sí, que esa

⁴⁶ Carrasco, Hugo. “Poesía mapuche actual: de la apropiación hacia la innovación cultural”, *Revista chilena de literatura*, N°43, Departamento de Literatura, Universidad de Chile, Santiago, noviembre 1993, pp. 75-87, p.75

resistencia se desarrollaría de forma espontánea (como contraria a consciente). Paralelamente, Carrasco revela la existencia de otra poesía que enmarca en la “tradición literaria escrita y prestigiosa de la sociedad mayoritaria” (H. Carrasco 1993: 75) y que denomina poesía literaria. De manera correspondiente diferencia entre “dos tipos de autores: unos son aquellos que continúan viviendo en sus comunidades de origen y practican en forma habitual el poema cantado y otras formas etnoliterarias. Cuando escriben, lo que hacen es transcribir esta experiencia a la forma escrita, sin grandes variantes, manteniendo los mismos criterios tomados de su tradición oral. En cambio, otro grupo es el que escribe conscientemente literatura, entendida como textos escritos y autónomos, que mantienen relaciones variadas y de diverso grado con la tradición oral (H. Carrasco 1993: 76). En la misma línea, Iván Carrasco plantea que la diferencia entre etnoliteratura y literatura, radica en que la segunda, codifica el texto de forma autónoma con respecto a la oralidad⁴⁷.

Según Hugo Carrasco, específicamente, la poesía literaria, admitiría dos aspectos textuales posibles: ser transcripción del poema oral tradicional, que no obstante experimentaría una pérdida por situarse en un espacio escritural ajeno, o en cambio, ser escritura innovadora consciente de ser literatura que si bien poseería vinculación con la tradición oral en grado variable, tiene que ver con la formación de una “conciencia intelectual, parte de la cual toma definitivamente posición de lucha y defensa del patrimonio” (Carrasco 1993: 85), buscando elementos en la etnoliteratura con objeto de situarla ante la sociedad mayor, o sea, constituyéndose como práctica de resistencia consciente en relación con la “sociedad moderna”, moviéndose -como dice el título del

⁴⁷ Carrasco, Iván. “Etnoliteratura mapuche y literatura chilena: relaciones”, *Actas de Lengua y Literatura mapuche*, N°4, Universidad de la Frontera, Temuco, 1990.

artículo- “entre la apropiación y la innovación”. Con respecto a lo anterior, Iván Carrasco (1990) constata la conformación de una “escritura propia” de carácter intercultural, que se define por la apropiación de elementos mapuche y no mapuche.

Lo interesante de estos trabajo, es que formulan una hipótesis sobre la poesía mapuche en un contexto de menor visibilidad y publicación -posible de analizar ahora quince años después- que propone que “la tendencia de la poesía *mapuche* es la resistencia cultural, apoyada en la apropiación de elementos claves de la cultura *winka*: poesía escrita y versificada, ordenada en estrofas o espacios semejantes, uso de la página como espacio textual, en el que se manejan variadas estrategias tipográficas y plásticas. Lo que torna aún dudosa esta hipótesis es que las decisiones propias sobre elementos culturales ajenos, no es aquí todavía social, sino únicamente ejercida por individuos aislados que sólo en cierta medida representan a la comunidad *mapuche*. Por eso habría que hablar sólo de una tendencia que únicamente podrá conformarse y definirse en el futuro, al generalizarse en la creación literaria *mapuche* y en otras categorías culturales de la sociedad” (Carrasco 1993: 86). Asimismo, observa en los autores en los que basa su estudio (Elicura Chihuailaf y Leonel Lienlaf) un afán por superar los límites de apropiación o innovación, por cuanto “van más allá” pero aún de forma no consciente, planteando que “el desafío es interesante y difícil, pues una verdadera innovación cultural implica crear un elemento cultural nuevo, no existente en la tradición, pero respetando fielmente los criterios establecidos por la misma tradición. Esperamos que se conjuguen la sabiduría de la cultura mapuche con el talento de los autores, para que en un futuro no lejano podamos apreciar el logro de este desafío” (Carrasco 1993: 87).

Al parecer el autor partiría de la base de que existe una distinción fundamental entre sociedad mapuche y sociedad mayor, ya que tiende a presentarlas como entidades aisladas, sobre todo en su afirmación en torno al uso de elementos “ajenos” por parte de los poetas mapuche, para él una utilización aislada, que imposibilitaría a los autores desarrollar una función intelectual, como la hemos venido entendiendo hasta ahora. Todo indica que su planteamiento se ve reforzado, al utilizar el concepto de identidad como sinónimo de cultura.

Por su parte, como marco para comprender la escritura indígena, el poeta mapuche Elicura Chihuailaf (2000) propone el concepto de “oralitura” como forma de abordar la creación, no solo para denominar su propio trabajo poético sino para hacerlo extensible al conjunto de la literatura de los pueblos indígenas, de manera de reemplazar el concepto de literatura, realzando un núcleo oral en el ejercicio creativo, cual sería originario del espacio rural.

En otra dirección, el poeta Jaime Huenún, considera que tanto su poesía como mucha otra poesía mapuche no se ajusta a ese molde que describe la “oralitura” y que enaltece “una supuesta quintaesencia mapuche incontaminada, ágrafa y oral, absolutamente limpia de contaminaciones”⁴⁸, sino que expone que progresivamente se ha ido conformando un grupo que ubica su poesía en temas y escenarios urbanos, elaborando textos enteramente emplazados en las corrientes poéticas contemporáneas y que se instalan en la ciudad por cuanto es “el lugar en el que esta literatura se juega parte importante de su sentido a nivel estético, político y cultural, ya que son las instancias

⁴⁸ Huenún, Jaime. "La poesía es necesaria como los sueños", entrevista por José Osorio, *Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu*, N° 172, Departamento de Sociología de la Universidad de Uppsala, Suecia, 2002, p.3. En línea: <http://www.mapuche.info/docs/siglo020600.html>

urbanas de producción, recepción, difusión y crítica literaria los primeros espacios en que los discursos literarios y culturales de escritores y escritoras mapuche negocian su legitimación en los circuitos del poder cultural establecido”⁴⁹.

En un nuevo artículo, Hugo Carrasco⁵⁰ pondrá de manifiesto la falta de consenso en torno a la influencia y rol de la oralidad. Si bien considera sus trabajos previos, concluye ahora que el carácter oral acompaña la literatura con objeto de actualizar elementos tradicionales, y por tanto, la propuesta de “oraliteratura” no sería factible si supone una igualdad y un equilibrio entre aspectos orales y aspectos escritos, debido a la correspondiente relación desigual entre una cultura subalterna y una cultura dominante, sin embargo, no queda claro quiénes estarían entendiendo la “oralitura” como una equivalencia entre elementos orales y elementos escritos. Propone el autor, que la “oralitura”, debiese “comprenderse como una metáfora que desea destacar la voluntad de respeto y atención de los escritores por la tradición oral de la cultura y por los valores identitarios que la mayoría tradicional encuentra en ella, y eso es válido y respetable, pero no la transforma en una categoría descriptiva-explicativa de un fenómeno empírico” (H. Carrasco 2000: 20).

De ahí que al autor, le parezca más apropiada la idea de poesía etnocultural, como nuevo tipo de discurso que enfatiza y es producto del contacto, desarrollada anteriormente por su hermano Iván, quien “explicó la poesía mapuche como un fenómeno que ocurre entre sociedades, culturas y lenguas en contacto. Donde en este proceso de

⁴⁹ Huenún, Jaime. “Poetas de la tierra, ciudadanos de la página: Mínima cronología comentada de la poesía mapuche contemporánea”, *Revista SerieAlfa*, N° 28, Barcelona, 2005. En línea: <http://seriealfa.com/alfa/alfa28/PoetasDeLaTierra.htm>, p.7.

⁵⁰ Carrasco, Hugo. “Introducción a la poesía mapuche”, *Pentukun*, N° 10-11, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco, 2000, p.17-26

interacción, la cultura y, como parte de ella, la literatura, se van transformando y desarrollando. En términos del autor, en la literatura se produce una evolución en medio de la cual la textualidad oral se literariza hasta generar una literatura mapuche propiamente tal que, entre otras cosas, produce nuevos géneros que la caracterizan, entre los cuales se encuentra el poema escrito” (H Carrasco 2000: 21). “Este proceso se desarrolla en tres etapas: 'oralidad absoluta', 'oralidad inscrita' y 'escritura propia’⁵¹. “La oralidad absoluta coincide en su mayor parte con el período prehispánico, en el cual la literatura mapuche es exclusivamente oral debido a la condición ágrafa de la cultura, la palabra ocupa un espacio relevante en la vida social y los textos artísticos tienen una fuerte vinculación con las actividades diarias” (Carrasco 2002: 83) “La oralidad inscrita se produce cuando los contactos entre la cultura mapuche y la cultura mayoritaria influyen en la etnoliteratura mapuche de tal modo que ésta se empieza a adecuar a las posibilidades de la escritura. Esto se inicia con la transcripción de textos en mapudungun y su traducción al castellano. El cambio fundamental producido es en la recepción, ya que la transcodificación de los textos los hace accesibles a un público mixto... A pesar de la coexistencia entre oralidad y escritura, los textos etnoliterarios al estar escritos pierden variedad, porque solo una de las múltiples versiones del texto oral es la registrada...La escritura propia o literatura mapuche propiamente tal se produce como resultado del dominio del proceso de literarización...en la cual el autor es un creador individual consciente de su arte y que, independiente de un público en el momento de la producción textual, escribe de acuerdo con su particular concepto de literatura, pudiendo o no asumir la tradición. (Carrasco 2002: 84).

⁵¹ Carrasco Hugo. “Rasgos Identitarios de la poesía mapuche actual”, *Revista Chilena de Literatura*, Departamento de Literatura, Universidad de Chile, Santiago, 2002, pp. 83-110, p.83.

Pese a que no concuerdo con establecer que la poesía mapuche escrita contemporánea es resultado de una suerte de “evolución” de los discursos orales, vale la pena mencionar el tránsito teórico de Hugo Carrasco. Si bien en sus primeros trabajos definía la poesía mapuche por su relación entre oralidad y escritura, ahora asumirá que el tipo de texto generado es sin duda un texto escrito. A mi juicio, aunque continúa diferenciando notoriamente entre “sociedad indígena” y “sociedad moderna”, su planteamiento ya no resulta tan drástico, por cuanto no les considera entes radicalmente opuestos, sino que posibilita diversos grados de proximidad, ahora planteando una diferencia entre la noción de identidad y la noción cultura.

Finalmente, Hugo Carrasco (2002) sitúa los discursos de la literatura intercultural chilena -entre los que incluye la poesía etnocultural, la literatura del exilio y la literatura de inmigrantes- como discursos de resistencia por alterar el canon de la modernidad.

Específicamente, en torno a la producción poética de mujeres mapuche en nuestro país, destacan los trabajos de las investigadoras Claudia Rodríguez y Fernanda Moraga. La primera de ellas, propone que “los roles sociales de la machi con la poeta (a través de un discurso poético preferentemente intracultural); y el weipüfe al poeta (cuyo discurso se establece como instancia de negociación intercultural)”⁵², son homologables⁵³. Posteriormente, en un trabajo⁵⁴ más extensivo, observa en la poesía de mujeres mapuche “diversidad de intereses y de propuestas estéticas...que tienen en común su

⁵² Rodríguez, Claudia. “Reseñas”, Lengua y literatura mapuche, N° 11, Departamento de Lenguas, Literatura y Comunicación, Universidad de la Frontera, Temuco, 2004, p.237.

⁵³ Rodríguez, Claudia. “Weupüfes y machis: canon, género y escritura en la poesía mapuche actual”, Estudios Filológicos, N°40, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile, Valdivia, 2005, pp.151-163

⁵⁴ Rodríguez, Claudia. “Escritoras mapuches: voces ventrílocuas con timbre de mujer”, Revista Internacional de Culturas y Literaturas, N°6, Universidad de Sevilla, Febrero 2007.

autorreconocimiento y autodefinición identitaria” (Rodríguez 2007: 1), realizando un aproximación que considera las categorías de público y privado, habituales de los análisis de género, planteando que “la reflexión de las autoras respecto a su responsabilidad y trabajo cultural la realizan desde distintos espacios: desde su quehacer discursivo y escritural (propio del ámbito de lo privado); pero además desde su compromiso y accionar social, vinculado a la esfera de lo público” (Rodríguez 2007: 1). Asimismo, concede importancia al componente oral como instrumento depositario y transmisor de memoria, propone que a las poetas “leerlas y escucharlas es tomar conciencia de la importancia de la palabra oral para la cultura mapuche... no sólo por la diversidad de poetas y sus registros, sino por los diferentes hablantes poéticos que se asoman, a través de esas voces prestadas, voces ventrílocuas con timbre de mujer” (Rodríguez 2007: 1).

Por otro lado, Fernanda Moraga⁵⁵, quien desarrolla una investigación más próxima a la propuesta de este tesis- expresa “que existen diversas estrategias de vinculación y distanciamiento entre las identidades que transitan por los diferentes textos y las intenciones respecto al posicionamiento que establecen en referencia a la cultura mapuche” (Moraga 2009: 227), refiriéndose a tres de estos. “Por un lado, hay poetas que utilizan un discurso político de contingencia que aparece durante la dictadura militar...Hoy, este discurso político se reinstala en la poesía de mujeres mapuche como sustrato reivindicativo, en directa relación con los acontecimientos y las demandas de territorio y autonomía del pueblo mapuche” (Moraga 2009: 228). “También están aquellos textos que localizan una mirada que se emplaza en una memoria ancestral, haciendo surgir intensamente un sentido de nostalgia por lo que se perdió y no es posible

⁵⁵ Moraga, Fernanda. “A propósito de la “diferencia”: poesía de mujeres mapuche”, *Revista Chilena de Literatura*, N°74, Santiago, abril 2009.

recuperar” (Moraga 2009: 228). “Por otra parte, surgen escrituras que...presentan cuerpos subjetivados en tensión, asumiendo experiencias, muchas veces, colmadas de contradicciones...unas identidades problematizadas, mestizadas” (Moraga 2009: 228).

Para aproximarse a los principales exponentes de la poesía mapuche desde el siglo XX hasta nuestros días, y a las principales estéticas, énfasis, contenidos y temáticas desarrolladas, vale la pena revisar la cronología elaborada por el Jaime Huenún (2005). Pese a que al autor repasa algunas publicaciones de las décadas del 10´, 30´y 60´, le parece que es “a fines de la década de los 80´ que comienza a generarse un movimiento literario de mayor amplitud e impacto” (Huenún 2005: 2). Su punto de partida es el año 1988, cuando “Elicura Chihuailaf publica en Temuco una pequeña autoedición de su libro titulado *En el País de la Memoria...* Al año siguiente, la Editorial Universitaria edita el libro de poemas bilingües *Se ha despertado el ave de mi corazón* del joven Leonel Lienlaf, con prólogo de Raúl Zurita. Sin duda es este libro, gracias a la obtención del Premio Municipal de Literatura de Santiago versión 1990, el que inicia a nivel mediático la aceptación gradual y sostenida de los poetas mapuches en el escenario de la literatura chilena” (Huenún 2005: 3).

En relación a las poetas mujeres, “el año 1991, Sonia Caicheo - poeta huilliche de la isla de Chiloé- publica la primera edición de ‘Rabeles al Viento’, libro que cuenta con una segunda edición corregida de 1994. Una década antes, esta autora había publicado el volumen ‘Recortando Sombras’ y un par de obras de teatro”. (Huenún 2005: 2).

En la década de 1990 las publicaciones individuales y colectivas se tornan más frecuentes, así como también los encuentros especializados y los reconocimientos

públicos a los poetas destacados. “Posteriormente se han publicado libros, tanto en Santiago como en regiones, que han intensificado y complejizado la pluralidad y diversidad de las concepciones estéticas y escriturales adoptadas por estos poetas” (Huenún 2005: 4). A partir del 2000, se observa que se intensifica la publicación de las poetas mujeres y de proyectos de antología. Al mismo tiempo, de “temas que remiten a un mundo rural descrito algunas veces como el espacio de la memoria primigenia y en otros momentos como el lugar de la usurpación, el abandono, el dolor y la decadencia territorial y cultural... desde hace algunos años esta orientación... empieza a cambiar... comienzan a situar su poesía en temáticas y ambientes urbanos -en la Mapurbe, según neologismo acuñado por Añiñir- construyendo textos plenamente instalados en las corrientes poéticas actuales” (Huenún 2005: 5).

Dichas transformaciones en el ámbito de la producción poética planteadas por Huenún, en paralelo al fortaleciendo de una grupo de profesionales e intelectuales mapuches, se sitúan en un contexto histórico político, donde “la sola realidad urbana de este pueblo no tiene parangón con el pasado, como tampoco los diversos planos donde se da la lucha por el reconocimiento: campesino, étnico y etnonacional. Los actuales conflictos por la tierra han sobrepasado hace ya una década los límites reduccionales” -de las movilizaciones desplegadas a lo largo del siglo XX- “y hoy se articulan, en muchos casos, en demandas locales o regionales (pehuenches, lafkenches, etc.)”⁵⁶

⁵⁶ Foerster, Rolf y Vergara, Jorge. “Algunas transformaciones de la política mapuche en la década de los noventa”, *Anales de la Universidad de Chile*, Serie VI, N°13, Santiago, agosto de 2001, p.7.

Este escenario, derivó en el uso del término “identidades territoriales”, para enfatizar el fuerte vínculo sobre la idea de territorio en relación con la de identidad, vínculo que para muchos investigadores se remonta al pasado colonial⁵⁷.

Así, la idea de “identidades territoriales puede demostrar un cierto cambio dentro de las expresiones y estrategias de lucha de las organizaciones y comunidades Mapuche: de una lucha de Pueblo -con un solo territorio establecido entre los ríos Bio Bio y Toltén-, su discurso y sus prácticas se han enfocado en intereses y reivindicaciones territoriales más locales...Sin embargo, tal fragmentación no corresponde a una división - siempre interpretada en términos de debilitamiento -del movimiento Mapuche actual”⁵⁸. Porque “la organización política fragmentaria y descentrada, históricamente ajena a una totalización representable, al mismo tiempo es capaz de lograr grandes consensos entre las parcialidades ya sea para la guerra, los parlamentos o la movilización actual”⁵⁹.

No obstante, anteriormente, el escenario en el que emergió la Ley Indígena 19.253 del año 1993 fue uno en el que la demanda étnica se movía en torno a una demanda etnonacional. Pero “la Ley, sabemos, hizo tan sólo un guiño a las aspiraciones mapuche. Los dos puntos más oscuros fueron el no reconocimiento constitucional de pueblo y la omisión del concepto de territorio indígena. Etnia y tierras (en general) fueron la moneda de cambio para la aprobación de la ley. Sin embargo, el espacio estaba creado: lo indígena tenía un lugar para su tematización en el seno del aparato estatal y una nueva

⁵⁷ Entre ellos, Foerster (2004), Le Bonniec (2002), Marimán (2002), Bascope (2005), Boccara (1999).

⁵⁸ Le Bonniec, Fabien. “Las identidades territoriales o cómo hacer historia desde hoy día”. En R. Morales (comp.), *Territorialidad Mapuche en el siglo XX*, IEI-UFRO, Ediciones Escaparate, Temuco, 2002, pp. 31-49, p.31.

⁵⁹ Bascope, Joaquín. *¿Representantes o líderes? Organización política y conflicto entre los lafkenche del ADI Lleu-Lleu, VIIIª Región*. Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago, 2005, p.6.

competencia por el reconocimiento se perfilaba. Se estableció un mecanismo regulador, la CONADI, que veló por la acreditación de los indígenas como tales, por la inscripción de sus comunidades y el amparo de sus tierras. Desde luego, la autonomía u ´otro desarrollo´ no estaban contemplados. Pero los nuevos ´beneficiarios´ estaban lejos de ser tales y en este espacio abierto han sabido articular un nuevo tipo de agencia política” (Bascope 2005: 40).

Así, un conjunto de “organizaciones comienza a operar en la escena política chilena, demandando derechos y territorio. Facciones radicales incluso luchan por la liberación mapuche del yugo estatal-nacional” (Bascope 2005: 11). “Precisamente, el tema de lo local es el que, en adelante, se perfiló como el más importante, en detrimento de los discurso etnonacionales” (Bascope 2005: 41), sobre todo en aquellos lugares – como la Provincia de Arauco- en que se conjugaron factores como la acelerada expansión forestal y la existencia de jóvenes figuras de liderazgo que conquistaron nuevos espacios políticos, como el municipio. “Desde esta perspectiva, la ley 19.253, lejos de disuadir, potenció la organización y la actividad política indígena. Las omisiones del texto jurídico podían pervertirse. En efecto, la estrategia etnoterritorial se apoyó en diversas instituciones (en general, en torno a la CONADI), para avanzar en la ruta iniciada con la vuelta de la democracia. Así, el tránsito democrático configura un mapa nuevo y mucho más complejo que redefine la relación entre Estado y pueblos indígenas devolviéndola al campo de la política” (Bascope 2005: 42).

Específicamente, tanto movimientos etnonacionales como movimientos etnoterritoriales, coinciden en reivindicar derechos político-culturales y demandar autonomía. No obstante, los primeros, enfatizan en la representación del conjunto del

pueblo mapuche (ya sea para negociar o romper con el Estado), y los segundos, apuestan por la representación de un sector territorializado o identidad territorial, exhortando en torno a la reivindicación de derechos la necesidad de que el Estado transfiera el poder hacia cada espacio territorial determinado (Bascope 2005).

Por su parte, en el lado argentino, las demandas y movilizaciones indígenas de las décadas de 1980 y 1990, involucraron una disputa política con aquella forma particular de alteridad que describimos más arriba. Al mismo tiempo, me atrevo a sostener, que a diferencia de Chile, el rasgo fundamental que se asoma en la dinámica del movimiento no es el eje tierra como central. A ese lado de la cordillera, el movimiento mapuche articula sobre todo “una disputa metacultural...donde la cultura misma se vuelve tópico de los planteamientos políticos y es por ello que, como Claudia Briones, defino su práctica política como “activismo cultural” (Kropff 2005: 105). Paralelamente, la necesidad de argumentar “contra el discurso que los construye como chilenos invasores, otorgó centralidad en la argumentación política, a la idea de que constituyen un solo Pueblo Nación Originario preexistente a los dos estados nacionales que ocuparon militarmente su Territorio” (Kropff 2005: 115).

Pese a que es posible considerar que el movimiento mapuche en Argentina ha venido desarrollando propuestas también etnoterritoriales, cabe destacar que a diferencia de nuestro país, “los Territorios Nacionales patagónicos (Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz) ingresaron en el sistema federal de administración hacia fines de la década de 1950, convirtiéndose en estados provinciales con poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial propios” (Kropff 2005: 110). Por tanto, la administración provincial autónoma, influye desde el surgimiento “en las provincias de Neuquén y Río Negro de las

organizaciones mapuche autónomas y supracomunitarias...el que estuvo íntimamente relacionado con los organismos de Derechos Humanos y con la iglesia católica...Cuando desde el final de la dictadura y, sobre todo, en el comienzo del gobierno democrático, cobró un lugar central en la arena pública la cuestión de la defensa de los derechos humanos en general y de las minorías marginales en particular, entre ellas, los indígenas” (Kropff 2005: 110).

Si bien también en Chile en el escenario posterior a la dictadura surgieron nuevas organizaciones mapuche (eso sí, muchas rearticulando y reestableciendo vínculos y diálogos previos silenciados en esos años), no hay rastro en Argentina –o al menos no lo he encontrado- de organizaciones así como una Sociedad Caupolicán fundada en 1910, o una Corporación Araucana de la década de 1940, que más allá de sus cercanías o distancias con las bases, no renunciaron a denunciar públicamente las injusticias experimentadas por el pueblo mapuche a manos del Estado y la sociedad chilena (Foerster y Montecino, 1988).

No obstante lo anterior, es posible establecer que a comienzos de la década de 1990, al igual que en el movimiento mapuche en Chile, lo central es la etnonacionalización. En el contexto de la contra celebración del quinto centenario de la arremetida de Colón “distintas organizaciones confluyeron en una propuesta orientada a representar la demanda de todo el Pueblo Mapuche de *Puelmapu*, independientemente de las administraciones provinciales...El desarrollo del programa implicó un proceso de producción cultural orientado, por un lado, a la construcción de una idea de comunidad para unificar la dispersión y, por otra parte, a explicar la distintividad ante la sociedad no mapuche (Kropff 2005: 111).

Pese a lo anterior, actualmente son “las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut en las que más fuertemente se manifiestan proyectos de activismo mapuche que tienen, a pesar de considerarse parte de un mismo Pueblo, características específicas producto de su interacción con distintos estados provinciales” (Kropff 2005: 106). O sea, identidades y demandas posibles de denominar etnoterritoriales.

Así por ejemplo, comparativamente, la Provincia de Chubut, a la cual pertenecen todas las poetas estudiadas, “fue la que más tardíamente generó políticas orientadas a la población indígena, siendo los primeros programas de promoción social de 1987 y la primera ley dictada en 1991. A diferencia de Neuquén y Río Negro, el estado Argentino no generó espacios institucionales de diálogo con el Pueblo Mapuche. Asimismo, la emergencia pública de organizaciones mapuche urbanas es más tardía. Recién durante las acciones promovidas por el contra festejo de los 500 años, los mapuche de la ciudad comenzaron a generar una organización en función de responder a las situaciones apremiantes que atravesaba la gente del campo reuniendo reclamos dispersos y brindando asesoramiento, apoyo y difusión. Otra de las características específicas de la provincia del Chubut es que la demanda no se plantea desde una articulación exclusiva como mapuche sino como Mapuche-Tehuelche...por lo que una de las características más significativas es la tendencia a generar articulaciones amplias con otros sectores que tienen demandas contra el poder político. En estas articulaciones, los mapuche-tehuelche operan como productores de significantes detrás de los cuales se nuclean demandas diferentes que van desde la oposición a la explotación minera y a los desalojos en las áreas rurales, hasta los cuestionamientos a algunos funcionarios provinciales y la lucha contra los terratenientes” (Kropff 2005: 113).

Volviendo a la poesía, en el caso argentino, me atrevo a afirmar que las producciones escritas mapuche, han sido menos abordadas a nivel investigativo que en nuestro país. No es posible hacer, establecer u encontrar una cronología como la que hace Huenún con la poesía mapuche en territorio chileno. Eso sí, para no caer en análisis improcedentes, creo necesario tener en cuenta el comentario que me hizo la antropóloga argentina Laura Kropff, quien considera que la poesía como práctica a nivel general, está más institucionalizada en Chile que en Argentina⁶⁰. No obstante el contexto histórico político brevemente reseñado, nos entrega algunas pistas al respecto.

Específicamente en el ámbito de las prácticas comunicativas mapuche en Argentina, desde una perspectiva lingüística y antropológica sobresale el trabajo de Lucia Golluscio (2006), quien desarrolla un examen que enfatiza las nociones de código, enunciador, destinatario y otros propios de su disciplina, sobre textos escritos que ella denomina “géneros discursivos occidentales”, que particularmente corresponden a discursos escritos de organizaciones.

En el ámbito de la poesía, quizás la mayor cobertura y los principales trabajos académicos han sido particularmente sobre la poeta Liliana Ancalao. Sin embargo, al menos hasta el año 2005, pese a que se le describe como parte de los “pueblos originarios” o como parte de una “poesía etnocultural” su producción queda enmarcada y vinculada más a una llamada “escritura de la Patagonia”, que a una escritura mapuche. Posiblemente sumado al hecho que en la Provincia de Chubut es donde más tardíamente se configura un movimiento indígena, y quizás también coincidente con la idea que la

⁶⁰ Kropff, Laura. Comunicación personal, Bariloche, mayo 2009.

propia poeta tenía de sí misma en ese momento, en relación a la distinción entre intelectual “de procedencia indígena” e “intelectual indígena” planteada por Zapata (2005).

A lo anterior se suma que quienes analizan la obra de Ancalao, son investigadores que delimitan su campo de estudio a un contexto espacial específico (la zona sur y/o el área de la Patagonia, a veces indistintamente argentina o chilena), lo que admite interpretar que este tipo de literatura hasta hace poco, se jugaba sus cartas a nivel regional, en un área específica restringida y no alcanzaba mayor visibilidad a nivel nacional en Argentina (tampoco es que ahora sí la tenga).

Eso sí, hay que tener en cuenta que –como planteamos anteriormente- en la Provincia de Chubut la construcción identitaria mapuche se articula y se define como Mapuche-Tehuelche, lo que sin duda también repercute en el ámbito artístico cultural de la zona, que admite relaciones menos restringidas entre lo mapuche y lo no mapuche o patagónico. Tal el caso del “Movimiento Canto Fundamento” que se define como un movimiento cultural de resistencia de “cualquier sujeto subalterno” y en el que ha participado la misma Liliana Ancalao y también poeta Viviana Ayilef, en paralelo con músicos, artistas y escritores de procedencia no indígena.

Investigaciones destacadas de estas aproximaciones mapuche patagónicas, son las realizadas por la profesora de literatura Mónica Larrañaga⁶¹ de la Universidad Nacional de Comahue, quien dialoga en correspondencia con los trabajos sobre la poesía

⁶¹ Larrañaga, Mónica. “Lirio en el medio del lago. Una mirada sobre la poesía de Liliana Ancalao”, *Revista El Camarote*, N° 6: Ser en el sur: Argentina, Chile y Brasil, p oéticas-políticas, Viedma, Río Negro, junio-agosto 2005.

del sur de nuestro país, realizados por el profesor de literatura de la Universidad de Los Lagos, el chileno Sergio Mancilla⁶².

De todas formas, a nivel general, progresivamente se ha iniciado un proceso de visibilización de estas prácticas poéticas, en paralelo a un proceso creciente de autoadscripción identitaria por parte de este conjunto, lo que ha generado –entre otras cosas- que se analicen estas producciones como escritura indígena. En esa línea, cabe mencionar, que ya hace algunos años Liliana Ancalao adscribe a la propuesta de “oralitura” de Chihuailaf.

Ejemplo de una progresiva visibilización, es el reportaje de Gustavo Streger “Los indígenas cambiaron de pluma”, aparecido en septiembre del 2008 en el diario *Crítica de Argentina*, que creo puede ser representativo de parte del contexto. Se entrevista a la poeta Liliana Ancalao y a la activista y escritora Moira Millán. Esta última, sin duda, si bien recién se aproxima a la escritura de manera concreta, ha posibilitado una mayor visibilización de este espacio de enunciación, por cuanto, su permanente participación como dirigente mapuche ha tenido una cobertura significativa, al menos desde el documentado conflicto entre Benetton y la familia Curiñanco Nahuelquir ocurrido en la Provincia de Chubut, Patagonia Argentina⁶³.

⁶² Mancilla, Sergio. “Escrituras Etnoculturales: ¿Escribir Con O Contra El Otro?”, *Actas del Cuarto Congreso de Antropología*, Santiago, noviembre 2001.

⁶³ “Para el conjunto de la sociedad argentina el sometimiento de los aborígenes habría finalizado con la “conquista del desierto” y nunca representó un tema social del presente. No obstante, en el contexto de crisis de la Argentina de los primeros años del siglo XXI este caso, nombrado como “Benetton contra mapuches”, ha centrado las miradas de las audiencias nacionales y se ha convertido en el centro de distintas alianzas y luchas en el campo social” Briones, Claudia y Ramos, Ana. “Audiencias y Contextos: la historia de ‘Benetton contra los Mapuche’”, *E-misferica*, Hemispheric Institute of Performance and Politics, New York University, 2005, p.1. En línea: http://hemisphericinstitute.org/journal/2_1/briones.html

En el reportaje se plantea que “por primera vez aparecen ‘autores aborígenes’ y que la escritura deja de ser monopolio de los blancos. Tobas, mapuches y wichís se apropian de un recurso que se usó para conquistarlos, y comienzan a exigir su lugar en el panorama de la literatura argentina... para dar una versión propia sobre su historia y transmitir los valores de los primeros pobladores que tuvo el territorio nacional”.

Se menciona por tanto, la necesidad del fin de las mediaciones externas, también la falta de interés del Estado y del mercado argentino para la difusión y se entrevista a antropólogos como Gastón Gordillo, profesor de British Columbia de Vancouver y Pablo Wright autor del libro *Ser en el sueño sobre la vida toba*, además de Jorge Fernández, director de la ONG Aborígen Argentino. Todos ellos coinciden en la necesidad de difundir estas escrituras “para difundir las voces y experiencias indígenas... porque hay una conciencia de autoestima, de que lo suyo vale... Para documentar una visión propia de su historia... Formas de ver el mundo que son muy ricas e interesantes...”. A mi juicio, entrevistados que tienden a aproximar la escritura mapuche a lo tradicionalmente definido como indígena en relación a las temáticas y a los contextos, justamente lo que el análisis anteriormente expuesto del poeta Jaime Huenún intenta cuestionar⁶⁴.

En el mismo sentido, me interesa recalcar que esta tesis trata de la poesía de las autoras mapuche como “discursos vivientes” que transitan socialmente y que poseen poder en la constitución de identidades y en toda la complejidad de vínculos de las relaciones sociales, -al modo de Bajtin-.

⁶⁴ Es posible acceder al reportaje completo en papel digital en:
<http://www.criticadigital.com/impresadigital/index.php?secc=nota&nid=12612>

En esa línea, convenimos con el principio teórico propuesto por Rojo en una de sus *Diez tesis sobre la crítica*⁶⁵, “que se opone a la imagen de un discurso encapsulado en sí mismos, sosteniendo que las relaciones interdiscursivas y que, por lo tanto, los bordes que circundan al discurso no son infranqueables (Rojo 2001: 63). Aporte a la lingüística del texto, que el crítico adjudica al psicoanalismo lacaniano y que “consiste en su concepción del mismo como una estructura cuya frágil y transitoria identidad es compatible con y homóloga de la no menos frágil y transitoria identidad del sujeto (Rojo 2001: 64).

Al mismo tiempo, cabe mencionar en relación a la idea de oscilación o identidades en tránsito, en lado argentino, también es posible observar -al menos primero en el campo político mapuche provincial- “una generación emergente que se construye como tal en la arena pública sin desplazar los planteos de lo que consideran ‘generaciones anteriores’ pero apelando a nuevos códigos, estéticas y circuitos de circulación que extienden la *performance* mapuche a nuevos escenarios... (Kropff 2005: 118). Cuestionando la ruralización de la presencia mapuche, “alrededor de nuevas categorías identitarias, como *mapurbe*, lo que implica también un cuestionamiento a la narrativa de la derrota normalmente asociada a la migración desde áreas rurales” (Kropff 2005: 120).

Lo anterior en un escenario en que la demanda indígena por el reconocimiento a nivel nacional posterior a la crisis Argentina del año 2001, comienza a rearticularse en base a tres tendencias. “Por un lado, encontramos intentos de crear instancias de representatividad de alcance nacional...También se observa la tendencia a la creación de

⁶⁵ Rojo, Grinor. *Diez tesis sobre la crítica*, LOM, Santiago, 2001.

espacios de negociación directa entre dirigentes indígenas y agencias multilaterales...Por último, se manifiesta la emergencia de prácticas de alianza de ciertas organizaciones con movimientos sociales, sindicatos y partidos políticos a partir de la discusión de agendas más amplias que involucran a indígenas y no indígenas” (Kropff 2005: 113).

Aproximación a las diez poetas

El primer acercamiento a la escritura de las poetas mapuche fue a través de la antología poética *Hilando la Memoria* de Graciela Huinao, Faumelisa Manquepillán, Maribel Mora Curriao, María Teresa Panchillo, Roxana Miranda Rupailaf, María Isabel Lara Millapán y Adriana Paredes Pinda.

En cambio, en relación a las autoras mapuche de Argentina, la búsqueda se hizo través de internet. Allí di con el nombre y algunos poemas de Liliana Ancalao. También con una entrevista donde la autora cuenta que es parte de la antología mapuche *La Memoria Iluminada* compilada por Jaime Huenún, y al mismo tiempo, entrega el nombre de otra poeta mapuche: Viviana Ayilef.

Si bien en primera instancia propuse una lectura de las producciones escritas que remitiera a los textos mismos, la escasa difusión de estos -muchas veces inéditos- de las autoras mapuche en Argentina, volvió inevitable contemplar la realización de “trabajo de campo” con objeto de acceder a la obras, lo que al mismo tiempo posibilitaría conocer lo que las propias poetas dicen sobre su práctica.

El trabajo de campo en Argentina, fue posible por una pasantía de investigación en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDYPCA) de la Universidad Nacional de Río Negro (Bariloche, Argentina). Específicamente, visité tres localidades de la Patagonia Argentina, en las cuales pude realizar entrevistas, tener conversaciones y acceder a material inédito de las autoras mapuche localizadas en la zona: a Liliana Ancalao de Comodoro Rivadavia, Viviana Ayilef de Trelew y Moira Millán en Esquel, todas de la Provincia de Chubut. A Liliana la contacté personalmente a través de su correo electrónico, posteriormente, ella me puso en contacto con Viviana Ayilef y me facilitó el correo de Moira Millán. Sobre esta última escritora, cabe mencionar que en primera instancia es conocida como dirigente. Fue la antropóloga Claudia Briones y su equipo del IIDYPCA, quienes me comentaron que también desarrollaba una escritura posible de enmarcar en el ámbito literario.

Posteriormente, con objeto de organizar el trabajo, definí realizar un ejercicio similar con las poetas mapuche localizadas en Chile, no obstante seleccionar solo a tres de ellas me pareció forzado, por cuanto el conjunto de poetas mapuche en Chile numéricamente es considerablemente mayor, también su visibilidad y cobertura.

Así, mi primera aproximación a la poesía mapuche en Argentina, fue a través de las autoras en sus lugares de residencia específicos, en cambio, con las poetas localizadas en Chile, mi entrada fue desde los textos, que consecutivamente se complementó con algunas comunicaciones personales con las autoras y con el uso de entrevistas. Cabe destacar que todas las poetas residentes en Argentina viven en espacios urbanos pero situados en la zona patagónica, en cambio, las poetas localizadas en Chile, habitan tanto en Santiago como en ciudades o áreas rurales al sur del país.

Finalmente, mi intención fue situar los ejercicios de contacto, más como formas paralelas con potencial de influir en el análisis, que simplemente como datos etnográficos. Creo que de esta manera, es cómo opera y puede llegar contribuir el conocimiento antropológico en un espacio como este.

Específicamente trabajé con los textos incluidos en *Hilando la Memoria*, alrededor de treinta poemas de las siete autoras mapuche de Chile. Para el caso de las poetas mapuche en Argentina, analicé cinco poemas todavía inéditos de Viviana Ayilef, uno de Moira Millán y aproximadamente una docena de poemas de Liliana Ancalao, que forman parte de su libro *Tejido con lana cruda* (2001). Cabe mencionar que en el análisis realizado en los siguientes capítulos, ejemplifico con aquellos poemas a mi juicio más representativos de cada problemática, lo mismo hago cuando incluyo citas de entrevistas, no obstante, a la hora de dar cuenta de cada categoría de análisis lógicamente me apoyo en lo observado en los poemas, pese a que no necesariamente estos sean citados.

Como modelo de análisis para llevar a cabo el trabajo de exploración de la poesía de mujeres mapuche, parto por establecer la distinción entre los conceptos de cultura e identidad, desde la cual identifico y selecciono categorías que considero se adecuan y se establecen en relación a esta primera distinción y me parece que posibilitan indagar en las posiciones dialógicas. Cabe mencionar que concibo dichas categorías como dinámicas y no como atributos estáticos, por tanto su utilización en ningún caso pretende simplificar las obras analizadas, sino que esclarecer su comprensión y devalar los lugares desde donde se sitúan las autoras, en tanto que “las relaciones entre discursos pueden ser de complicidad cuando los discursos que habitan un texto colaboran de coexistencia pacífica,

cuando solamente se toleran, o de contradicción, cuando hay conflicto entre ellas... Identificación, clasificación y conocimiento de las características propias que dichas discrepancias adquieren en distintas coyunturas del uso lingüístico, esto es, la *forma* (en la acepción fuerte de ese vocablo) con que la conflictividad interdiscursiva se le hace discernible al crítico en este o aquel escenario textual, creo que configura el cuadro de los pasos que pueden preverse y aun programarse con antelación al momento del análisis práctico" " (Rojo 2001: 61 - 62)

CAPÍTULO 2: LA ESCRITURA COMO REPRESENTACIÓN Y ESTRATEGIA.

Poesía autónoma versus poesía en contexto

“La literatura deja de ser un discurso con un radio de acción que le pertenezca sólo a ella...por el contrario se transforma en un atributo cuantitativamente variables de todos los discursos” (Rojo 2001: 11), porque “la literatura no es el único lenguaje retórico que existe...pero es, sí, el más retórico...Hablabamos más bien del “diseño retórico” del texto, de la “textura” o la “tesitura” del mismo, del trabajo que el escritor ha hecho en o sobre esa dimensión del objeto y de la importancia que ello tiene para una delimitación *de algún modo* de la identidad de la obra que nos proponemos conocer” (Rojo 2001: 13). Así, siguiendo a Rojo se optará por “hablar de textos y discursos sin más” (Rojo 2001: 23), en vez de hablar de creaciones literarias o utilizar algún otro sinónimo al respecto.

En esa dirección, vale la pena puntualizar que concebiremos que el texto refiere “al continente que rodea y encierra a la totalidad significativa que nosotros deseamos comunicar”, y que en cambio el discurso, refiere a “los desarrollos sémicos mayores perceptiblemente unificado, diferenciables que...recorren el cuerpo del texto... Que puede y suele alojar en su interior a más de un discursos y que esos discursos no tienen que vivir en paz entre ellos... Texto y discurso no son equivalentes... No hay un discurso para cada texto” (Rojo 2001: 23).

Si se toma en cuenta el complejo conjunto de producción poética de las autoras mapuche, es evidente que en términos interpretativos, en torno a la dicotomía “literatura como producción autónoma” o “literatura en relación a un contexto” –por llamarla de algún modo- es la segunda opción la que posibilita indagar las formas de lo político y lo social en los posibles pliegues de sentido de estas escrituras.

Para abordar las prácticas discursivas poéticas de estas autoras, es fundamental patentizar el modo en que los propios textos adicionan la complejidad de una dimensión histórica a las relaciones de construcción y uso del lenguaje. Esta idea induce a enfrentarse a las preguntas por lo poético en relación con lo social, con el propósito de ubicar la práctica poética en el amplio dominio de la sociedad, la cultura y la identidad. Porque la poesía se produce en un entorno determinado de múltiples interacciones y evidentemente se revierte sobre este.

Del mismo modo, resulta idóneo el modelo de las literaturas heterogéneas para el análisis de sociedades multiculturales propuesto por Antonio Cornejo Polar⁶⁶. Primeramente, el autor propone que las producciones literarias postulan una imagen hermenéutica y dialéctica del mundo, y posteriormente, introduce un planteo específico sobre la pluralidad etnocultural de Latinoamérica, reconociendo las tensiones de la modernidad, y al mismo tiempo, la conflictiva tensión y coexistencia de diversos modos productivos y de saber en el continente. Por medio del término literaturas heterogéneas, el autor propone concebir la literatura latinoamericana superando los rasgos de una falsa unidad reduccionista, buscando producciones que permitan dar cuenta de la

⁶⁶ Cornejo Polar, Antonio. *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1982.

complejidad latinoamericana y andina en particular. Así, según el autor, “estos sistemas representativos subalternos ingresarían como pluralidad para finalmente incorporarse como sistemas literarios heterogéneos: pluralidad que necesita ser ingresada a través de un criterio histórico que viabilice la totalidad” (Cornejo Polar 1982: 43).

Por consiguiente, siguiendo el método de análisis propuesto por Grínor Rojo (2001), habría que “poner el advenimiento del significado del texto en el punto de encuentro entre los discursos que lo forman, sus objetos respectivos...y un determinado <horizonte de expectativas> de intelección (Rojo 2001: 40), en otras palabras, dar sentido a la obras y durante ese proceso, ordenar, clasificar y jerarquizar diferentes elementos y niveles que posibiliten la acción y el efecto de entendimiento. Todo lo anterior teniendo en cuenta que hay “que considerar lo que se omite y lo que se afirma” (Rojo 2001: 32) por cuanto “las dimensiones extrasemánticas del texto no son o no siempre conscientes...ellas poseen un peso ideológico inobviable tanto como unos medios expresivos propios y que además, tampoco son necesariamente incrustaciones que el hablante le hace a la significación de un único texto-discurso, sino que con frecuencia ellas forman discursos completos, continuidades coherentes de signos, más o menos opacas en un primer acercamiento, a menudo antagónicas y cuyo sentido total es susceptible de ser re-producido” (Rojo 2001: 33). Considerando también “que la falta de uniformidad es un atributo del texto...y que hay que ir más allá de lo manifiesto...admitir que el texto es siempre más de lo que él conoce y/o no da a conocer de o sobre sí mismo: que es más de lo que contiene y dice su discurso manifiesto” (Rojo 2001: 67). Por tanto Rojo, está seguro –y estamos de acuerdo- “de/en la tesis de la existencia es(ins)crita en el texto de un excedente discursivo del cual el texto mismo no puede o no quiere hacer responsable” (Rojo 2001: 68) y que al mismo tiempo, particularmente “la poesía se

destaca...por su riqueza connotativa, enunciativa e ilocutiva, cuyas repercusiones visibles en/sobre el signo no son otras que una densidad (espesor) extrema/o del significante unida/o a un incremento igualmente extremo de rebeldía o ambigüedad del significado” (Rojo 2001: 72).

Cabe mencionar, que el propósito del presente capítulo, es explorar la relación identidad/cultura, partiendo de la base que se comprenderá la escritura como espacio de construcción identitaria. En términos de la hipótesis de investigación, se entenderá el concepto de identidad de un modo antiesencialista, siguiendo la conceptualización que desarrolla Stuart Hall (2005), tras revisar la crítica que autores y disciplinas han desarrollado frente la idea de una identidad integral, originaria y unificada.

Cultura

Como método de análisis del *corpus* seleccionado, resulta adecuado tomarse de la acepción que Edward Said da al término cultura en *Cultura e Imperialismo*, ya que le confiere a esta categoría relevancia tanto en términos políticos como metodológicos. Básicamente plantea que el concepto de cultura refiere primeramente “a todas aquellas prácticas como las artes de la descripción, la comunicación y la representación, que poseen relativa autonomía dentro de las esferas de lo económico, lo social y lo político, que muchas veces existen en forma estética, y cuyo principal objetivo es el placer. Incluyo en ella...tanto la carga de saber popular...como el saber especializado” (Said 2004: 12). No obstante, también hace alusión a la cultura como “área de elevación” lo que la convierte en “envase protector”, es decir, como fuente conflictiva de identidad, como el

“archivo de lo mejor que cada sociedad ha conocido y pensado”, que contraria al multiculturalismo, impone duras fórmulas de conducta intelectual y moral, relegando las prácticas de los dominados fuera de la cultura. Sin embargo, su respuesta ante esta segunda acepción, es comprender la cultura “como campo extraordinariamente variado de intereses...El poder para narrar, o para impedir que otros relatos se formen y emerjan en su lugar” (Said 2004: 12). De ahí que el autor escoja la novela como forma cultural en la constitución de experiencias y actitudes, por cuanto sitúa las narraciones en el centro tanto de lo que afirman los dominadores como de lo que construyen y representan los dominados sobre su existencia y su identidad.

Al mismo tiempo, las categorías de residual y emergente proporcionadas por Raymond Williams⁶⁷ resultan adecuadas para analizar la relación que las poetas establecen con la “tradición” mapuche; la primera, organizada por elementos intrincados, articulados y definidos en el pasado, pero efectivos en el presente, y la segunda, referida a las formaciones y cambiantes relaciones, creencias, prácticas y valores,

Identidad

Sobre el planteamiento de Hall (2005), considero necesario tomar en cuenta algunos puntos clave para definir el concepto de identidad. Primero, que la identificación, o proceso de adherencia a las prácticas discursivas y la política de exclusión que todas esas adherencias conllevan, se reproduce en el intento de rearticular el vínculo entre

⁶⁷ Williams, Raymond. *Marxismo y Literatura*, Ediciones Península, Barcelona, 1980.

sujetos y prácticas discursivas. Segundo, que esta identificación es una construcción en proceso, interminable e inestable, al contrario de un lenguaje naturalista o del sentido común que la construye, basándose en la idea de un origen común o de características compartidas. Tercero, que aunque igualmente posee condiciones determinadas de existencia, finalmente la identidad se localiza en la contingencia, y aunque se vea consolidada, no inhabilita la diferencia, de hecho la requiere, porque su accionar y afirmación es a través de esta última, lo que implica una operación discursiva de demarcación y ratificación de límites simbólicos (la producción de “efectos de frontera” en palabras del autor). Cuarto, que las identidades son estratégicas, posicionales, no esencialistas, posibles de fragmentarse, quebrantarse progresivamente, y nunca unificarse. Que se constituyen de múltiples maneras, a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, cruzadas y/o antagónicas, y por tanto, nunca son singulares. Quinto, que pese a que la naturaleza de la identidad es siempre ficcional, imaginaria y/o simbólica, esto no debilita su efectividad discursiva, política o material. Por último, como las identidades se construyen necesariamente al interior del discurso, debemos considerar que emergen en contextos históricos, circunstancias y prácticas discursivas específicas, a través de estrategias de enunciación específicas, y en mecanismos de poder específicos, por consiguiente, son sobre todo resultado de la “marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida: una ‘identidad’ en su significado tradicional (es decir, una mismidad omniabarcativa, inconsútil y sin diferenciación interna)” (Hall 2005: 18).

Por tanto, adherimos a que la identidad es posicional, estratégica y no esencialista, y como las identidades se construyen en el discurso, recordando lo expresado en el capítulo anterior, diremos que al mismo tiempo, se comprenderá la escritura como

estrategia. Lo que Gayatri Spivak llama esencialismo estratégico, en tanto que un momento necesario como cierre arbitrario de la significación, rescatando así el argumento de Derrida para la lucha política.

No obstante, de forma paralela, las poetas también involucran elementos experienciales y afectivos en su escritura. Lo que invita a considerar los planteamientos de Raymond Williams en torno al concepto de estructura del sentir, que presenta “una especial relevancia con respecto al arte y la literatura, donde el verdadero contenido social...no puede ser reducido a sistema de creencias, instituciones o a relaciones generales explícitas...” (Williams 1980: 156), y que permite preguntarnos, de qué modo el desarrollo de las poetas mapuche como colectivo, las lleva a experimentar un conjunto de relaciones, sentimientos, ideas, tensiones y contradicciones, en un contexto de emergencia indígena en medio de un espacio moderno de transformaciones.

Edward Said (1996) destacaba el esfuerzo que debían hacer quienes realizan tareas intelectuales, por romper estereotipos y categorías esencialistas que limitan el pensamiento y la comunicación. Aunque por otro lado, decíamos que la idea de la existencia de una experiencia y una identidad coherente y homogénea -si bien construcción ilusoria-, parece ser un artificio inevitable en la conformación de una identidad. En ese marco, las posturas esencialistas que conducen a exaltar elementos de lo que podría considerarse una identidad "propia", pueden entenderse como forma de protesta y al mismo tiempo sentar las bases para llevar a cabo procesos de resistencia y valorización (Bonder 1998). Lo que Hall (1992), aproximándose a Spivak, denomina clausuras necesarias para permitir el ingreso de la “cultura subalterna” al espacio de lo dominante.

Evidentemente, para analizar estas escrituras, es fundamental cuestionar la noción de sujeto "moderno", asumiendo que la identidad como problemática no es posible de reducir a una inscripción, sino que desemboca en un conjunto complejo de intersecciones a tener en cuenta entre: etnia, identidad, cultura, género, generación, territorio, que inevitablemente desembocan en un noción de sujeto relacional, tensado y articulado por una multiplicidad de variables. Así planteo, aunque suene evidente, que no es posible considerar a la población indígena como un todo homogéneo. Tampoco a las poetas. No obstante, reconociendo la heterogeneidad de las escritoras, postulo que como conjunto, despliegan prácticas escriturales que ponen de relieve su consciencia y adscripción como sujetos mapuche, eso sí, con distintos matices y utilizando diversos recursos, configurando así, diferentes propuestas de representación para el mundo mapuche.

En diálogo con algunos de los principales teóricos de los estudios postcoloniales, resultan pertinentes para el análisis de las poeta, algunas de las ideas desarrolladas por la historiadora Claudia Zapata (2006) en sus trabajos sobre intelectuales indígenas. Siguiendo a la autora, podríamos establecer que si bien la intelectualidad indígena enfatiza su trayectoria personal en sus escrituras –ejercicio también realizado particularmente por las poetas mapuche-, es necesario entender ese vínculo como representación, por cuanto no se tenderá a privilegiar la experiencia por sí misma como más allá de esta, no obstante, asumiendo que existe un conjunto muy profundo de experiencias distintivas e históricamente definidas que contribuyen a la construcción de sus repertorios (Hall, 1992). Aquel ensimismamiento de la experiencia como principio de realidad, se sustenta en la cuestionable creencia de que esta sería una especie de receptáculo de verdad que residiría como base.

Al mismo tiempo, el conjunto de intelectuales indígenas constituye un proyecto que articula diversos componentes identitarios en su identificación y conscietización étnica, la que se desplegaría en dos direcciones entrelazadas: la política y la cultural (Zapata, 2006). Si bien la primera de ellas no se manifieste siempre como un objetivo o una acción explícita en la poesía, y al mismo tiempo, las autoras no se sitúen concretamente en ese plano, la definición de identidad desarrollada y la comprensión de la escritura como espacio de construcción identitaria, permite establecernos en ese ámbito, pero con la precaución de no clausurar otros ámbitos posibles. En suma, diremos que las poetas se mueven entre ambas dimensiones no de forma unilateral, sino más bien de infinitos modos.

La distinción entre un estado de condiciones de existencia y otro de apropiación y consciencia de las mismas, permite diferenciar la noción de cultura de la noción de identidad. Así, las poetas se definen como mapuche, se empoderan de sus trayectorias biográficas –no necesariamente próximas a “una cultura tradicional mapuche”- y se representan a través de la poesía. Cabe mencionar que en los últimos años, tanto la intelectualidad como la dirigencia indígena han tomado consciencia de la importancia que la “cultura” comenzó a tener en los espacios interétnicos donde luchan por sus derechos, por los recursos y por el reconocimiento social⁶⁸. Así, la “cultura” es entendida como capital simbólico, marco interpretativo y objeto de significación (Ramos 2005).

⁶⁸ Ramos, Ana. “Posiciones metaculturales en comunidades mapuches de ambos lados de la cordillera”, *Desacatos*, N° 18, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México, mayo-agosto 2005, pp. 113-126.

Por tanto, se justifica la definición de escritura como espacio de construcción en el que se articulan posiciones identitarias. De tal modo, cultura e identidad no se establecen necesariamente en correspondencia, de ahí la necesidad de señalar que cultura no es sinónimo de identidad, sino que la cultura está constituida de muchos elementos y que la identidad escoge solo algunos.

“La preocupación ideológica por la identidad está relacionada, como es comprensible, con los intereses y los programas de varios grupos -no todos minorías oprimidas- deseosos de fijar las prioridades que afectan a esos intereses” (Said 1993: 19). Pero es sólo a través del modo en que nos representamos e imaginamos a nosotros mismos que llegamos a saber cómo estamos constituidos y quiénes somos⁶⁹.

De ahí que la pregunta sea ¿cómo se compone una representación? Según Hall, representación se define como “usar el lenguaje para decir algo con significado o representar el mundo de una manera significativa para otras personas” (Hall 1992: 8). Asimismo, el autor presenta una noción de hegemonía que permite conceptualizar identidades subalternas, llevando a cabo un análisis político y cultural no esencialista de las relaciones entre diversas identidades y sus formas de inscripción y representaciones en las configuraciones hegemónicas, lo que permite entender “la complejidad de las estructuras de subordinación” (Hall 1992: 7). Así, la representación es la producción de significados, estrategias y narrativas por medio del lenguaje, siendo a través de este concepto por donde ingresa el contexto al cual responden las obras, no obstante estas, igualmente son abiertas.

⁶⁹ Hall, Stuart. “El trabajo de la representación”, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Sage Publications, Londres, 1997, pp. 13-74. En línea: <http://www.unc.edu/~restrepo/simbolica/hall.pdf>

Siguiendo la postura que plantea que la identidad requiere de consciencia, así como se formuló en relación a la identidad étnica, lo mismo podríamos decir ahora con respecto a otras identidades. De ahí que adherimos a una noción escéptica de identidad, o en palabras ya utilizadas, a la distinción entre identidad y cultura. Pero qué tipo de representación es la llevada a cabo por las autoras: básicamente recrean la otredad con respecto al poder, sobre todo en términos culturales. El análisis buscará comprender cómo se construyen, en tiempos y espacios compartidos pero en territorios nacionales diferentes, categorías, estrategias, y representaciones. Por tanto, la idea es dar cuenta de los discursos resultados de las relaciones entre el orden contextual, el de las interacciones y el de las significaciones.

Se comprenderá lo anterior a modo de Raymond Williams (1980), esto es, que los procesos se mueven entre los límites impuestos por condiciones sociales determinadas y el nivel de desarrollo de la consciencia transformadora de los sujetos, entendida esta como capacidad crítica, de transformación y resignificación.

Por tanto, se asume el enfoque de que trabajar con cultura es situarse en un área de desplazamiento, en un espacio de tensión entre dominación y resistencia. Entendiendo cultura con énfasis en lo simbólico, como conjunto de significados compartidos o suma de descripciones. Y la noción de identidad como práctica significativa, como posiciones en una trama discursiva, o sea, el lugar en el que se hace visible el ingreso de estas autoras, y en el que se representa la experiencia, la historia y la consciencia política. Por

consiguiente, se conciben las categorías no como objetos que pueden ser definidos, descubiertos, descritos, sino que como procesos dinámicos y relacionales⁷⁰.

Sin afán ordenador, se observan ciertas singularidades entre las autoras estudiadas, las reflexiones del conjunto de poetas abarca un espectro en el que hay interrogantes identitarias, “reposos culturales”, cuestiones de género, de política, componentes de nostalgia, materias de denuncia y reivindicación, enunciadas tanto desde espacios rurales como urbanos. Mi propósito es dar cuenta de los modos de representación que plantean las poetas que, fundamentalmente, proponen diferenciarse de la sociedad mayor, a través del análisis de los contenidos, recursos y estrategias de estas escrituras.

Trayectoria y representación

Si bien la propia noción de trayectoria conduce comúnmente a considerar la experiencia como base, en contraposición a la idea de representación, no debemos olvidar que “esta tendencia a convertirse en el ideólogo de la propia vida seleccionando, en función de un propósito global, unos acontecimientos *significativos* concretos y estableciendo entre ellos unas conexiones que sirvan para justificar su existencia y darle coherencia, coincide con la complicidad natural del biógrafo (...) que acepta esta creación artificial de sentido”⁷¹.

⁷⁰ Scott, Joan, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG, Ciudad de México, 1988, pp. 265-302.

⁷¹ Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, 1989, p.1.

Por tanto, siguiendo a Bourdieu (1989), sería incomprensible admitir una noción de trayectoria con el propósito de aproximarse a una historia de vida como un proceso suficiente en sí mismo y único de sucesos consecutivos, sin considerar los desplazamientos en el tiempo y las transformaciones en el espacio social. Por consiguiente, para comprender una trayectoria, es indispensable construir también el tejido en la que esta se ha desplegado, además de suscribir a la noción de identidad que delineamos más arriba.

Comprenderemos que los trayectos de la memoria desarrollados en la escritura por las poetas mapuche, conectan y representan pasado y presente, y al mismo tiempo, desplazamientos e itinerarios sociales con experiencias históricas.

Asumiendo la artificialidad del concepto de trayectoria, pero considerando que la naturaleza de una representación en ningún caso restringe o debilita su efectividad, diremos que el ejercicio constante de buscar, recordar y reorganizar en núcleos de significado los acontecimientos del pasado y de buscar marcos alternativos de interpretación, es un procedimiento posible de examinar en la escritura de las poetas mapuche.

Sin duda, dicho trabajo reflexivo permite pensar y definir un pasado, para así comprender y definir un presente: “Aunque parecen invocar un origen en un pasado histórico con el cual continúan en correspondencia, en realidad las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no ‘quiénes somos’ o ‘de dónde venimos’ sino en

qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos” (Hall 2005: 17).

Así, desde un punto de vista que considera lo social como un espacio configurado de modo hegemónico, se pretende analizar las interpretaciones y resignificaciones del pasado en la poesía, su relación y tensión con las trayectorias particulares, para comprenderlas como iniciativas y estrategias discursivas de oposición, otredad y diferenciación, pero también de alianza, coalición y pliegue, es decir, como formas de entender los procesos de identificación.

En síntesis, no se trata de renunciar a los testimonios ni tampoco de poner en duda las experiencias, sino de ir más allá de estas, para reflexionar sobre la puesta en escena de las mismas y sus formas resultantes. De tal forma, igualmente resulta significativo explorar la relación autoras/comunidad, ya que si bien sus producciones escritas sobrepasan las barreras familiares, comunitarias y organizacionales, igualmente dan cuenta de una articulación de memorias, representaciones y discursos críticos, estableciéndose en un espacio enunciativo en que la poesía muchas veces se yuxtapone con la reivindicación mapuche como proyecto, aunque también muchas veces no lo hace.

De ahí que los propósitos de representación a través de la inscripción de la diferencia cultural en relación a la sociedad mayor, sean perfectamente separables de una experiencia con la “cultura mapuche”, pero no por eso menos válidos y efectivos.

En relación a lo anterior, resulta esclarecedora la “tesis siete” de Grínor Rojo, que plantea que “todo discurso es la representación semiótica de una ideología” (Rojo 2001:

99), estableciendo el autor “no es que lo real no exista por su puesto... nuestro comercio con la realidad se encuentra mediado por la ideología, que vivimos inmersos en ella y que lo real se nos presenta no como lo que es, sino a través de un filtro ideológico... Toda experiencia es ideológica” (Rojo 2001: 100).

Adentro/afuera

Considero que la poesía de estas autoras es posible de analizar haciendo una relectura de la metáfora “adentro” y “afuera”, observada y utilizada por Rapport en torno a los activistas indígenas caucanos (Rappaport, 2006). Asumiendo que este tipo de marco puede tender a la esencialización de las prácticas discursivas de las poetas, potencialmente puede ser apropiado como guía para observar las distintas propuestas.

Sin embargo, es importante señalar que son las propias historias personales, familiares y sociales de las poetas, las que proporcionan las bases para establecer estas coordenadas, a partir de las cuales, es posible constituir otros ejes duales que marcan y atraviesan las obras. Postulo que las autoras toman elementos y enfatizan uno de ambos lados de cada categoría. No obstante, los textos de las poetas mapuche como totalidad transitan entre una dimensión y otra, al servicio de la inclusión, la valoración, el fin de la mediación externa y la visibilización. En suma, la justificación de la diferencia, sus derechos políticos relacionados y el objeto de poner fin a la dominación.

Las nociones de “adentro” y “afuera” posicionan en un esquema conceptual, por una parte, a aquellos discursos que manifiestan un fuerte apego a la “cultura mapuche”

(oralidad, ritual, naturaleza, comunidad rural) definidos como “adentro”, y por otra parte a, aquellos discursos que se presentan fragmentados y tensionados con otras múltiples categorías, definidos como “afuera”⁷² (escritura, espacios urbanos), ambos otorgando la posibilidad de explorar la relación cultura/identidad. No obstante, recalco que evidente y permanentemente estas escrituras transitan entre ambas posiciones, por tanto, más que entenderlas como categorías totalizadoras, conviene relativizarlas y usarlas a modo de ordenamiento.

Se entenderá el marco adentro/afuera, siguiendo la propuesta de Hall (2005) en torno a la noción de identidad y su necesidad de producir efectos de frontera. Particularmente bajo la idea de que la “identificación es, entonces, un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción. Siempre hay ‘demasiada’ o ‘demasiado poca’: una sobredeterminación o una falta, pero nunca una proporción adecuada, una totalidad” (Hall 2005: 15).

Desde una perspectiva conceptual, las complicaciones inherentes a este esquema de oposición adentro/afuera, advierten un hecho: el discurso adentro o cultural indígena, no es necesariamente esencialista, sino que puede ser consciente de la multiplicidad de discursos que existe al interior del mundo mapuche y considerar lo difusas que son las distinciones étnicas dentro de ellas, de ahí su proyecto de diferenciación extremo con la sociedad mayor sea una elección expresa. En la misma línea, el discurso “afuera” también presenta complejidades por cuanto podría atribuírsele que no articula identidad étnica,

⁷² Específicamente en el caso del estudio de Rappaport (2006), “afuera” designa aquellos espacios en donde la influencia de la cultura nacional (colombiana) o regional ejerce más peso, por tanto, utilizaremos una noción más ampliada del concepto.

pero por otro lado, también podría considerársele rupturista con las perspectivas estratégicamente esencialistas.

En suma, el propósito es dilucidar cómo las poetas mapuche construyen esas representaciones, unas más próximas al “afuera” y otras más cercanas al “adentro”. Y en relación a estas últimas, demostrar por qué en suma esas prácticas discursivas “adentro” no son necesariamente esencialistas y finalmente en qué basan la diferencia, considerando que el contenido escritural y la trayectoria personal no se corresponden precisamente. Así, si bien algunas de las poetas a través de sus textos, están implicados en una búsqueda por el “adentro” o por un centro de la cultura mapuche, no debe entenderse dicha posición necesariamente como una forma limitada y protegida de entender la cultura, sino que como parte de una estrategia que igualmente podría aproximarse a una manera radicalmente diferente de comprender la cultura como estado puro, tomando en cuenta que estamos utilizando la idea de representación. Considerando que se analizarán estas poesías como estrategias fundadas en el espacio que proyectan objetivos en el futuro y no como tipologías culturales del pasado puestas en el presente.

Se demuestra lo anterior en la poesía, al ver en ella que esas mismas verdades culturales, aparentemente totalizadoras, se van cuestionando, redefiniendo y reconstruyendo permanentemente en la propia trayectoria escritural de las autoras.

En relación a lo anterior, cabe referirse al trayecto de Viviana Ayilef, 27 años, poeta de Trelew, Provincia de Chubut, Patagonia Argentina. Es parte del colectivo de arte “Bajo los huesos”, con el cual realizan “intervenciones urbanas, murales, editoriales, libros necesarios, saldar cuestiones pendientes...movimiento no es exclusivamente indígena,

sino que incorpora y reivindica a todo sujeto subalterno desclasado⁷³. De ahí que su estética y su intención consciente refieran a esa categoría.

“De mi primera etapa publiqué esporádicamente en revistas y otros lugares, pero esos textos salieron de mi vista, no los considero buenos, son vacíos, solo conservo algunos. La ascendencia no es mi tema dominante. Los temas que me movilizan son las consecuencias de las políticas dominantes, no la recuperación de un pasado cultural, sino personal, lo que pasa ahora con los indios y otros sujetos. Me produjo tanto rechazo mi poética ortodoxa, que ya no va por ahí. Ahora no ha publicado porque necesitó depurar, no queda mucho de lo antiguo. Lo nuevo, que es desde el 2006, lo quiero publicar. Son pocos textos, son diez años de producción, pero son solo cuatro años en los que puedo reconocerme”.

Sin duda, la identidad de estas autoras, como percepción que se elabora a nivel de imágenes socialmente compartidas, está organizada por códigos que la colectividad reproduce, sanciona y/o acepta. Evidentemente, estas imágenes, que representan sus identidades, se encuentran en un proceso de constante transformación en la medida en que los propios códigos sociales se van modificando.

El espacio mapuche como experiencia, sitúa a estas intelectuales en un proceso de transformación y reconstrucción del lugar desde donde situarse y de las construcciones identitarias. Si bien hay una construcción simbólica cultural de lo que es ser indígena, la identidad podría ponerla en jaque o cuestionarla.

Así, para las autoras mapuche, la cultura desde un punto de vista ideológico, no es un ente concreto y preexistente, sino una estrategia política, una herramienta para trazar un plan al interior del cual pueden construir una autonomía al menos en parte protegida de los discursos hegemónicos. Así la cultura es un medio para hacer tangible la diferencia

⁷³ Ayilef, Viviana. Entrevista por Claudia Chamorro [escrita y no estructurada], Trelew, Provincia de Chubut, Argentina, mayo 2009.

a través de la reconstrucción de experiencias no necesariamente vividas. En síntesis, más que construcciones esencializantes, son empujes para difundir la diferencia cultural y sus derechos asociados, para así ingresar a la acción política en la sociedad mayor. En este sentido, sería más útil entender la lógica culturalista indígena al modo de Ramos (2005), esto es, como una instrumentalización política de la diferencia cultural.

El ámbito rural, la oralidad, el mapudungun y el espacio mapuche chileno, visto desde el espacio mapuche argentino, son maneras por las cuales los elementos culturales se convierten en instrumentos y estrategias poéticas políticas, para plasmar y hacer tangible la diferencia cultural.

De este modo, la cultura como capital simbólico y como objeto de significación, nos permite encontrar en la poesía de las autoras mapuche, variados usos de entenderla y definirla, esto es, diversos puntos de vistas en relación a la importancia o no de poner en escena prácticas definidas como de “autenticidad cultural”. Encontrando puntos de encuentro y contradicción al mismo lado y a ambos lados de la cordillera, y también, modos de posicionarse ante la cultura, que intentarán superar o desmarcarse de dichas estrategias anteriormente señaladas.

Campo/ciudad

Para el análisis de la dimensión espacial, el enfoque de Ángel Rama⁷⁴ otorga elementos fundamentales ya que indaga en los reajustes de la producción cultural

⁷⁴ Rama, Ángel. *La ciudad letrada*, Tajamar Editores, Santiago, 2004.

considerando los cambiantes vínculos entre campo y ciudad, periferia y centro, culturas populares y culturas letradas.

Sugiero que las lecturas desde este espacio, permiten también un acercamiento a las construcciones de estas autoras respecto a sus espacios temporales y a sus representaciones y expresiones sobre la memoria, sin duda puntos vinculados a sus posiciones ideológicas. Porque en gran parte de estas escrituras, se plantea una dicotomía contextual, tanto geográfica como cultural y simbólica, entre un ámbito rural y un ámbito urbano, depositándose en el primero los resguardos de la cultura, sin embargo, no necesariamente introduciendo componentes de nostalgia o anhelos de regreso.

En “Aquí estoy hermanos” de Maribel Mora, la poeta alude al tema del traslado, delineando lo anterior con claridad, pues plasma una contradicción. Hay veneración a la tierra, pero al mismo tiempo y sobre todo, hay reclamo y denuncia, la consciencia de estar en un punto en el que pasado y presente se aglomeran y donde no es posible alcanzar que se haga justicia, insinuándose la disputa territorial como núcleo conflictivo. Sus textos, que considero se acercan más a un discurso “afuera”, reseñan identidades y experiencias en tensión y categorías problematizadas por la cultura. En general, su poesía “trata de la temática pehuenche y la migración a los valles y poblados de la Araucanía” (Falabella, Ramay y Huinao 2006: 188). Nace en Panguipulli en 1970, publica desde el año 1994, reside junto a su familia en Santiago y actualmente realiza el Doctorado en Estudios Americanos de la Universidad de Santiago de Chile como becaria Conicyt.

AQUÍ ESTOY, HERMANOS
Nunca fue el viaje mi motivo,
nunca abandoné estas tierras

benditas, malditas,
aquí estoy hermanos
atada a este suelo
que nunca nos bendijo
-Maribel Mora-

Al mismo tiempo, estas producciones definen el espacio indígena con respecto a la sociedad mayor, como entidad distanciada a nivel simbólico, pero perteneciente a esta. Graciela Huinao, constituye a estos dos espacios en “La máscara del hambre”. Su texto refiere a las relaciones entre ambos espacios y los efectos desastrosos de la colonización sobre el espacio mapuche. Condensa al espacio no mapuche con un estado biológico, existencial y social de malestar provocado por el hambre, comportando un sentido de incomodidad, disconformidad y denuncia, al nivel mismo de la escritura.

LA MÁSCARA DEL HAMBRE
Mi cuerpo no se acostumbra
a este conviviente
que golpea hoy mi cuerpo
y mañana
abre la puerta de mi casa
ultraja en mi mesa
la última dignidad que poseía.
Yo te denuncio
porque de cerca te conozco
tienes la cara desgarrante de la tristeza.
Fue el peor enemigo que llegó a mi pueblo
y nos robaron las armas al defendernos.
-Graciela Huinao-

Graciela Huinao, nace en 1956 en la comunidad mapuche de Walinto al sur de Osorno, su primer poema lo publica el año 1989 y a partir de ahí sus obras ha sido publicadas permanentemente. “La esperanza anclada en mi razón es que algún día mi literatura sirva para acercar la distancia entre los pueblos indígenas y el racista-dominante

pueblo chileno, es por eso que mi llamado e invitación a que conozcan mi trabajo es al mundo escolar, con la ilusa esperanza que el tiempo vaya fraguando en sus mentes el virus de la xenofobia, discriminación”⁷⁵.

En los textos, también se observan referencias a una posible definición como intelectuales diaspóricas, en un sentido de no pertenecer concretamente a ninguno de los dos espacios, de no estar ni acá ni allá.

En el poema “Los Túneles”, la poeta y artesana Faumelisa Manquepillan desarrolla visiblemente lo anterior. De origen mapuche williche, nieta del último cacique de Pukiñe, nunca aprendió mapundungún y se acercó a la poesía mientras trabajaba como empleada puertas adentro en Las Condes, Santiago. En esa casa aprovechó de leer algunos libros “a veces en el baño o escondiéndolos bajo la almohada”⁷⁶. Después de siete años realizando ese trabajo, emprendió el regreso definitivo a Pukiñe, en Lanco, con el objetivo de estar al lado de su hijo y trabajar en el campo. A los 38 años, por primera vez compartió su poesía en una muestra en Lumaco, esto hace diez años. Tras la publicación de “Sueños de mujer” el 2000, su obra ha sido incluida en diversas antologías.

LOS TÚNELES

¿En qué callejuela del destino me lanzaron?

¿Soy presidiaria de alguna libertad?

¿Qué bandera me abraza o me atrapa?

Yo no tengo ninguna entre mis manos

-Faumelisa Manquepillán-

⁷⁵ Huinao, Graciela. Página de inicio Sitio Graciela Huinao. En línea: www.gracielahuinao.cl.

⁷⁶ Carrillo, Daniel. “Faumelisa Manquepillán Calfuleo: Una mujer que escribe para seguir soñando”. En Rodrigo Obreque Echeverría (coord.), *Gente de Los Ríos*, Valdivia, 2007, p.22. En línea: www.gentedelosrios.cl/pdf/01_faumelisa_manquepillan.

En una entrevista, Hall⁷⁷ definirá la diáspora como la condición tardomoderna arquetípica de hoy, expresando que “cada vez más así es la vida de todo el mundo” (Chen 2000: 104), articulando bajo ese concepto, lo postmoderno y lo postcolonial, donde la postcolonialidad sería el antecedente que habría preparado a los sujetos para experimentar una identidad postmoderna o diaspórica.

Si bien se ha enfatizado la idea de representación para situar la escritura de las poetas, no es posible obviar el entramado de experiencias del mundo mapuche –no necesariamente personales- que intervienen en la creación de sus obras. De tal modo, podría esbozarse que las poetas mapuche en distinta medida, construyen representaciones situándose en tránsito entre lo postcolonial y lo postmoderno, porque parte importante de su producción escrita, tiene como hilo conductor los efectos de la migración y el desplazamiento. A continuación, tres poemas que grafican de modo literal un estado de incertidumbre personal, sin duda ligado a las preguntas identitarias, consecuencia de un espacio de indefinición.

ANALIZÁNDOME

Estoy pensando en mi yo
analizándome bien
pensando en que revivir
y que poder rehacer

....

estoy pensando en mi yo
y hoy tengo que discutir
dentro de mi corazón
si estoy mal o estoy bien
lo que tengo que cambiar
lo que debo mantener
analizándome bien.

-Faumelisa Manquepillán-

⁷⁷ Chen, Kuan – Hsing. “Entrevista a Stuart Hall: la formación de un intelectual de la diáspora”, *Revista de Occidente*, N° 234, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2000.

QUÉ DIRÉ MAÑANA

Qué diré mañana
Cómo empezaré
A quién acusaré primero.
Cómo descifraré todo esto
Qué nombre le pondré
A cuál de mis hijos
Les contaré primero
Lo que estoy viviendo.

-María Teresa Panchillo-

PREGUNTA

Habrá que resignarse a ser pregunta
arremangarse los pies
seguir andando
con un golpe de sismo por la espalda
sin cimientos
ni contemplaciones
habrá que acostumbrarse sin respuesta
morir en una historia y otra historia
salir de madre pateando las pregunta
por los caños de la piel
hasta los huesos y andar
humano no más
apuntalando luchas
controlando el pulso de la tierra
mirarse escombros en el mapa de los sueños.

-Liliana Ancalao-

En vínculo con la experiencia del traslado, se incluye en algunas escrituras menciones a los trayectos específicamente intelectuales. Se subraya como consecuencia del traslado, el “hecho (post)colonial” reproducido en la educación formal, a través de discursos que intentarán la descolonización, no obstante, otros valorarán dicho componente como parte fundamental de la formación.

Efectivamente, el hecho de la migración y la dicotomía campo/ciudad, registran marcas que atraviesan estas escrituras, como ruptura y a la vez resistencia. De ahí que

podríamos suponer que las tensiones campo/ciudad son fundamentales en la producción de estas autoras y en la construcción de sus identidades, y a la vez apuntan a representar las tensiones entre cultura e identidad. Partiendo de la idea explicada más arriba, en torno a que cultura e identidad no se relacionan inevitablemente en concomitancia, lo que se sustenta en la distinción entre condiciones de existencia y consciencia de las mismas.

En “Carretera”, de María Teresa Panchillo, se exteriorizan tensiones con la idea de modernidad, la autora expone su perspectiva sobre la realidad y la cultura mapuche en este escenario y del alcance de esta en su propia identidad. El poema indaga en el modo contradictorio y complejo, en el que se conforma la experiencia de una sujeta en el marco de la emergencia indígena, en un contexto mayor, de la mano de una modernidad latinoamericana de comienzo del siglo XXI.

CARRETERA

Una mata de boldo
El boldo remedio
De las hojas pequeñas
Se salvó de la construcción
Por las orillas
De la carretera nueva
Los demás murieron todos
El tronco de un hualle
Tirado en el suelo
Parece un cuerpo desnudo
De un hombre muerto.
Era un hualle macho
Kiñe fvcha wenxu koyam bay
Zeumagelu tifa chi we rvpv
Murió cuando construyeron
Esta carretera
De Xayen a Lumaco
Mataron a mis hermanos
Destruyeron las casas de rocas y piedras
Dice el boldo llorando:
Es el costo del progreso
Para llegar más rápido a las ciudades

Hay que destruir la naturaleza
-María Teresa Panchillo-

María Teresa Panchillo nació en la comunidad de Küyumko, Provincia de Cautín. Es poeta, locutora radial en Traiguén y destacada dirigente mapuche, cuya acción se enmarca en la reivindicación territorial, que la ha llevado a dar conocer sus puntos de vistas a países como Australia. Publica por primera vez el 2002, apoyada con fondos españoles. Comenzó a escribir cuando vivía en Santiago, siendo estudiante, en el contexto represivo de la dictadura militar. Al comenzar a participar en organizaciones mapuche, su motivación comenzó a ser el pueblo mapuche. Hoy vive en una comunidad junto a su familia a 6 kilómetros de Traiguén. Define su discurso como político y lo instala como sustrato reivindicativo, en directa relación con la contingencia de los acontecimientos y demandas de su pueblo: "Siento que mi poesía es la recuperación del pasado, pero también una crónica de la actualidad que los medios de comunicación no van a poder censurar, porque es inmortal"⁷⁸.

En síntesis, las propias autoras encarnan a través de sus textos, trayectorias en cierta medida arquetípicas del mundo mapuche, que muestran un desplazamiento por diversos espacios y momentos: campo, ciudad, fronteras, idas y regresos.

⁷⁸ Panchillo, María Teresa. "Mi poesía es la recuperación del pasado, pero también una crónica de la actualidad", *Revista Ser Indígena*, junio 2004. En línea: <http://revista.serindigena.cl/junio04/mujer.htm>

Bilingüismo (mapudungun/castellano)/Monolingüismo (castellano)

En algunas de estas escrituras, se utiliza como estrategia el bilingüismo, rasgo común de un considerable segmento de la literatura indígena contemporánea y un ejemplo claro de cómo plasmar la necesidad de representación sin mediaciones externas y de diferenciarse con la sociedad mayor. De hecho para Hugo Carrasco (2002), dos de las cuatro características que propone para describir la literatura mapuche actual tienen que ver con esta estrategia: la ampliación del lenguaje (o posibilidad de usar una de las dos lenguas o las dos) y el doble registro (bilingüismo equivalente). Siendo las otras dos particularidades que propone: la variación del ámbito de recepción y el problema de la interculturalidad resultado de la interacción y sus problemáticas (como discriminación, etnocidio, aculturación, desigualdad social), esta última para el autor, sería la más significativa.

La poeta María Lara Millapán, también conocida como Kinturayen, es quizás la mayor exponente de bilingüismo al interior del conjunto de poetas. Nace en 1979, en el lof de Chihuipilli, comuna de Freire. El 2002, publica *Puliwen ñi pewma, Sueños de un amanecer*, escrito en mapudungun y castellano. Es Licenciada en Educación y profesora de Educación General Básica, se desempeñó como docente en la Sede de Villarica de la Universidad de Chile y actualmente realiza un posgrado en la Universidad de Deusto, Bilbao (España). Mantiene un blog en internet, donde publica sus poemas. En la página de inicio titula: "Mapudungun. Que no se ausente nuestro idioma. Que no se olvide nuestra historia"⁷⁹.

⁷⁹ Lara Millapán, María. Página de inicio Sitio Kinturayen. En Línea: <http://kinturayen-kinturayen.blogspot.com/>

La pregunta por la identidad recorre gran parte de las escrituras de estas autoras.

En “Identidad” de María Lara Millapán, la temática se articula con interrogantes en torno al problema de la persistencia de lo “propiamente mapuche”, tensionándose visiblemente una cultura “tradicional” mapuche y una identidad étnica. Al mismo tiempo, utiliza en todos sus poemas el bilingüismo. Su poesía se instala próxima al discurso del “adentro”, por cuanto por lo general, intenta reconstruir un pasado idealizado en un contexto presente visiblemente dañado.

TUWÜN

Fey amutule tami pewma
Fey moymatulmi pu fúchake che ñi dungun,
Chew püle müleweay mapu ñi pu llall?
Ini am kimeltuafillin mawidantu ñi ñüküf?
Chew püle ñi rayüken taiñ aukiñko
Chew taiñ ülkantuken inchiñ müten ñi kimnielchi üñüm fútra kuyfi mew.
Pepi amuafullin
Ka mapu ñi nelfün püle
Welu taiñ wiñomeal lamgen,
Taiñ wiñomeal,
Feytamew müley taiñ mapu,
Feytamew müley taiñ pu che
Kiñe kultrung ñi wall
Chew taiñ trekamum fachantü
Adkintuniel pewen,
Chew taiñ alleken ñi pu nge...

IDENTIDAD

Y si se van tus sueños
Y olvidan la palabra de los abuelos tus labios,
¿adónde quedan los hijos de la tierra?
¿a quién enseñamos el silencio de nuestros bosques?
Donde sólo florecen nuestros ecos
Donde sólo cantan las aves
Que conocemos desde tanto tiempo.
Podemos ir lejos de nuestros montes,
Ir lejos de nuestras vertientes,
Para volver hermano,
Para volver...

Porque aquí está nuestra tierra
Porque aquí está nuestra gente,
Un espacio del kultrung
Donde hay caminamos mirando las araucarias,
Donde hoy sonríen nuestros ojos.
-María Lara Millapán-

Así, se ponen en marcha ejecuciones y reflexiones en lengua mapudungun, lo que forma parte en algunos casos de un mecanismo de preservación o recuperación, que sin duda aporta renovadas señales a las nociones de resistencia sumándole por tanto un valor cognitivo, expresivo e instrumental a las obras.

Así, a través de las palabras en mapudungun, se introduce en la escritura una carga política importante, además de histórica y espiritual. En este marco, "cultura" y "lengua" devienen prácticas escriturales, pero también recursos políticos fundamentales que proponen puntualizar ciertos sentidos de pertenencia, acontecer y proyección. Angeleri y Villalón⁸⁰ plantean que todo discurso supone una intención y la consideración del público receptor, sin embargo, cuando se maniobran los idiomas ya sea ligera o complejamente, es porque se está en conocimiento de lo transcendental que puede ser o de los muchos elementos que hay en juego en torno al discurso. Así, los idiomas también llegan convertirse en señales de estrategia política⁸¹.

No obstante la distinción entre bilingüismo y monolingüismo, algunas autoras construyen sus propias estrategias de diferenciación, sobre todo considerando que para

⁸⁰ Angeleri, Sandra y Villalón María Eugenia. "La práctica de la retórica: Intercambios y diálogos de paz en Caracas," *Pragmatics*, Vol. 7, N°4, University of Antwerp, Bélgica, diciembre 1997, pp. 601-625.

⁸¹ "La ritualización como performance metadiscursiva entre organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche". En *Ponencias para el Mini-seminario Espectáculos de Resistencia, Estrategias de Transmisión*, Monterrey, México, junio 2001.

muchas el mapudungun es un aprendizaje que se comienza a adquirir ya como poetas. Algunas incorporan algunas palabras dentro de sus poemas en castellano, otras solicitan la traducción castellano mapudungun a otras personas o la hacen ellas mismas, y otras como Liliana Ancalao, rescatan palabras de su abuela o usan recursos como introducir palabras en castellano, no obstante, otorgándole un “significado mapuche y no occidental, por ejemplo, piedra, que para los mapuche no es un ser inerte”⁸².

Chile/Argentina

En territorio argentino, todo indica que las poetas usan el marco adentro y afuera, para posicionar Chile y Argentina, respectivamente. Consideran que en Chile está lo auténtico mapuche, las tradiciones mapuche, la reducción indígena como el espacio en que se reproduce la cultura, el mapudungun, el movimiento político y el cultural. Pese a que las autoras son críticas a la idea de “araucanización de las pampas”, consideran que en Chile existirían las condiciones para distinguir que se vive un “adentro”, en contraposición a un “afuera” de Argentina. Para Viviana Ayilef, “en Chile, hay una conservación estética de la lengua” (Ayilef, Viviana. Entrevista por Claudia Chamorro [escrita y no estructurada], Trelew, Provincia de Chubut, Argentina, mayo 2009).

De todos modos, no se aprecia una sanción a la no “autenticidad”, por cuanto se considera innegable que lo mapuche es una suerte de aprendizaje a adquirir. En los tres casos estudiados, las autoras sustentan estas ideas en el hecho de que sus antepasados

⁸² Ancalao, Liliana. Entrevista por Claudia Chamorro (escrita), Comodoro Rivadavia, Provincia de Chubut, Argentina, mayo 2009.

son de este lado de la cordillera. Por ejemplo, Liliana Ancalao, en relación a los inicios de su comunidad el año 1994, señala: “Todas éramos mujeres de distintos lugares de La Patagonia que habían llegado a Comodoro. Gente que poseía el doble estigma de ser chileno y mapuche. Y que llegaron acá, cuando aún la Cordillera funcionaba como puente”⁸³

Por tanto queda de manifiesta la tesis que “así como los discursos que encontramos en un texto se relacionan entre ellos, ellos se relacionan también con otros discursos que se pueden encontrar en otros textos” (Rojo 2001: 43)

Oralidad/escritura

Consideramos que si bien la escritura constituyó uno de los ejes de legitimación de la dominación, que primeramente vino a desprestigiar y a controlar todas otras formas de memoria y de saber, siendo funcional a otros demás escenarios de colonización, no barrió radicalmente con otros sistemas de registro no alfabéticos, existiendo estructuras de oralidad en marcha hasta el día de hoy.

De ahí que la afirmación de que el texto puede ser de naturaleza escrita o no, adquiere “mayor importancia para una cultura como la latinoamericana en la que la oralidad es un elemento de gravitación nada minúsculo” (Rojo 2001: 23).

⁸³ Ancalao, Liliana. Entrevista por Claudia Chamorro [escrita y no estructurada], Comodoro Rivadavia, Provincia de Chubut, Argentina, mayo 2009.

No obstante, precozmente parte del mundo mapuche utilizó esta práctica cultural impuesta, para elaborar estrategias creativas o defensivas frente al sistema hegemónico (Montecino y Foerster, 1988), a través de un proceso que no fue pasivo, por cuanto se despliega como fórmula para permanecer y reconfigurarse, dado que en parte se usa como instrumento para tratar de solucionar problemáticas territoriales⁸⁴. De tal modo, la sociedad mapuche, en un esfuerzo y obligación por entender el lenguaje de la dominación, adoptó prácticas occidentales para adaptarla a fines específicos. No obstante, “en la actualidad, ello no se reduce a un uso instrumental, pues ya forma parte de la experiencia de vida” (Zapata 2006: 479).

Igualmente, creo necesario sumar al ya citado enfoque de Rama (2004), una aproximación al universo oral mapuche, por cuanto algunas de las intelectuales de este espacio proponen la historia oral como sistema independiente y como método para dirigir su propia historia y representación, como contribución al proyecto político mapuche. Lo que podría enmarcarse en la noción de oralitura propuesto por Chihuailaf (2000), que como mencionamos antes, se propone destacar una raíz oral en la elaboración de los textos.

Por otro lado, algunas autoras, en sintonía con los planteamientos de Huenún (2002), consideran que su trabajo no se concuerda con la propuesta de la oralitura, por cuanto su forma de producción y contenidos tienen que ver con un universo escrito más que de carácter oral.

⁸⁴ Ejemplo de ello, desarrollado en mi tesis de licenciatura sobre élite letradas mapuche (Chamorro 2008).

Evidentemente, de acuerdo al análisis que se está desarrollando, las tensiones entre quienes se aproximan más a la idea de escritura y quienes más a la de oralitura, y todo lo que ellas designan, resultan de las tensiones en relación a cómo plasmar la diferencia cultural, al cómo representarse, en el sentido que lo oral se considera como lo culturalmente mapuche y lo escrito evoca al traslado, a la migración urbana, y si se quiere, en extremo, a la colonización occidental. El análisis de esta poesía mapuche, muestra que según las autoras, circunstancias y condiciones, se flexibilizan o bien se rigidizan los límites posibles de sus representaciones. Enfrentan o acuerdan en un juego de enfoques, donde se advierte una permanente oscilación entre posiciones extremada y nulamente estratégicas. Sin embargo, me parece fundamental dejar en claro, que tanto la práctica poética, como el uso y “aprendizaje de estrategias” en cada uno de estos discursos, son mucho más que una esfera para luchar por propósitos instrumentales. Lo contrario, sería obviar su valor estético, y al mismo tiempo, considerar la cultura y la política de los sectores subalternos simplemente como reactivas y no asumir que todas estas situaciones suponen cruces y referencias a diferentes dinámicas culturales (Ramos 2005): “Esta idea...repone en el centro de la discusión contemporánea la figura de un sujeto autónomo, que sin embargo no es autista, que recibe la información que les es proporcionada, que la estudia, la clasifica, la jerarquiza y actúa en consecuencia” (Rojo 2001: 101).

De ahí que por ejemplo, considerar la recuperación del idioma, solo como consecuencia de una suerte de politización de la cultura, otorga un punto de vista restringido de los mecanismos que fomentan las diversas producciones de sentido. Si bien es clave la puesta en escena –en este caso del mapudungun- como estrategia identitaria en la representación, también lo es como procedimiento cotidiano que toma

tiempo a las poetas en su elaboración, desarrollo y evaluación, que involucra también niveles de reflexión espirituales e históricos, y la posibilidad de preguntarse y debatir en torno a la recuperación de prácticas o modos (Ramos 1998). Cabe mencionar aquí, el caso de la poeta mapuche Liliana Ancalao, de Comodoro Rivadavia, Argentina:

“Para mí el tema mapuche era algo casi desconocido en esos días.... la conexión entre esas cosas y el pueblo mapuche la hice más adelante, no recuerdo muy bien cuándo, pero es probable que sea cuando empecé a estudiar en la universidad que coincidió con la democracia en Argentina. Encontrarme con mi identidad fue conmovedor. Fue una casualidad, con mi hermana Mirta que me dice vamos a ver un documental en la Cámara de Comercio que habla sobre los mapuches”⁸⁵.

“Ha habido un crecimiento desde que empezamos hasta ahora en el sentido en que por ejemplo nos propusimos aprender el mapuzungun y pudimos organizarlo y ya estamos ahora dando clase de mapuzungun. Asimismo, en un comienzo me sentí obligada a tejer como práctica de rescate, pero luego me di cuenta que no era necesario. Me considero una aprendiz, y quisiera tener más certezas con respecto a la cosmovisión y cosmología mapuche. Ahora con el conocimiento de la lengua, pude tener más certezas. Me parece que la cultura mapuche como forma de aproximarse, pero cultura e identidad son cosas distintas, yo quiero elegir mi propia modernidad” (Ancalao, Liliana Entrevista por Claudia Chamorro [escrita y no estructurada], Comodoro Rivadavia, Provincia de Chubut, Argentina, mayo 2009).

Por tanto, suponer que el mapudungun es solo un recurso político, sería no considerar la existencia de diversas funciones en los movimientos sociales. Así, los propósitos por transformar las propias condiciones de existencia, particularmente a través de las representaciones poéticas, no siempre se presentan como oposición, es decir, como demostración de un enfrentamiento explícito a las estructuras de poder. No obstante, esto no significa que estas prácticas sean menos válidas y efectivas para direccionar la marcha de los textos o del movimiento mapuche, ya que así se tornan

⁸⁵ Ancalao, Liliana. “Necesitamos alimentarnos espiritualmente en el campo para venir a la ciudad y mantenernos”, s.l.n.a. En línea: <http://www.delorigen.com.ar/ancalao.htm>

visibles las heterogeneidades al interior de los mismos, y no se cae en una noción ingenua de resistencia, ya que se da cuenta de las posibles multiplicidades, tensiones y articulaciones al interior de este sector.

Lo que demanda que un análisis de las propuestas de representación tome en cuenta no solo lo que se "marca" como diferente, sino también lo que se deja desmarcado y lo que explícitamente se busca articular como significado compartido con el resto de la sociedad (Briones 2001). Porque "el texto es su no ser lo que son los otros textos. Si no sabemos lo que es, por lo menos sabemos... lo que no es" (Rojo 2001: 81).

CAPÍTULO 3: ETNIA, GÉNERO Y GENERACIÓN

Articulaciones identitarias

Si concebimos las identidades culturales como algo atravesado e híbrido, no como algo permanente ni inmóvil, ciertamente porque surgen de formaciones históricas concretas y de repertorios culturales, tenemos que estas se inscriben en las posiciones que adoptamos (Chen 2000). Precisamente, el gesto político de las autoras mapuche en su conjunto, es situarse en su contexto, instalarse en las condiciones sociohistóricas y construirse desde la exclusión, en palabras de Said (1996), intelectuales “situadas”.

Según Hall (1992), una vez que las estrategias culturales pueden señalar una diferencia, pueden cambiar las disposiciones del poder. Pese a todo, se considerará que las propuestas identitarias de las autoras mapuche son capaces de adoptar estrategias dialógicas, ya que no necesariamente esencializan la diferencia en dos términos excluyentes. Plantean ser mapuche, pero esa posición no agota todas las posibilidades.

A continuación, se intentará observar la identidad étnica en diálogo con otras posibles categorías, como género y generación. Dichas articulaciones pueden resultar interesantes por cuanto permiten tensionar incluso aún más las nociones de identidad y de cultura, y detectar novedades en las producciones poéticas.

Lo anterior a detectar y analizar cómo los sujetos se construyen por medio de una red compleja de discursos y prácticas, situadas históricamente, que le conceden valor y sentido a la definición de sí mismos y de su realidad.

De esta manera, se considerará que las escritoras ocupan diferentes posiciones tramadas por la hegemonía, no sólo étnicas, ni tampoco exclusivamente femeninas (Hall 1992). A partir de lo anterior, se intenta una aproximación a las estrategias mixtas de las poetas mapuche. De ahí el alcance de la idea de acoplamiento de Paul Gilroy⁸⁶ (1998), quien plantea que estamos siempre en negociación con una serie de posicionamientos diferentes y que cada uno tiene para sí, su punto de profunda identificación subjetiva.

Mujeres y mapuche

La relación entre las categorías de género y etnia, son de mutua configuración, y ambas serán concebidas como formas de diferenciación en la producción de las autoras mapuche, no obstante, dichos mecanismos son más explícitos y coincidentes en relación a las identidades étnicas, lo que probablemente responda a que estas últimas se sustentan en un movimiento al que se adscriben personal y públicamente las autoras. Señalamos en el capítulo anterior, que se parte de la base que la identidad étnica requiere consciencia, y lo mismo podríamos decir ahora de la identidad de género, por tanto, es la capacidad de construcción y representación la que determina la función intelectual de las poetas.

⁸⁶ Gilroy, Paul. "Los estudios culturales británicos y las trampas de la identidad". En David Morley (coord.), *Estudios culturales y comunicación*, Paidós, Barcelona, 1998.

Según John Beverley⁸⁷, el poder está directamente relacionado con la representación, planteando la existencia de unas prácticas que aseguran la hegemonía y otras que no tienen autoridad o no son hegemónicas. El autor expone que los Estudios Subalternos, no asumirán la representación de los subalternos, sino que analizarán cómo el conocimiento que se produce por estos sujetos, está constituido por la omisión, conflicto o impedimento de representación del subalterno. Finalmente, sostiene que el subalterno constituye una identidad. No obstante, por lo expuesto hasta aquí diremos que no es posible hablar de un único sujeto subalterno, sino que la definición básica considera que subalterno es una expresión de carácter genérica entendida como condición o atributo general de subordinación (Guha 1981), ya sea que esté expresado en términos de clase, casta, género, edad, ocupación o cualquier otra forma.

Las principales líneas de debate en torno a los estudios de género en la actualidad, por la influencia de estudiosas latinas, afroamericanas y de otros grupos subalternos, demuestran un creciente vuelco a reconocer la heterogeneidad interna a la categoría, y por consiguiente, la necesidad de comprender los diferentes modos en que se articula en cada escenario con otras posiciones sociales como clase, etnia, edad, orientación sexual, etc.

Se observa en las obras de estas poetisas el alcance del género, por cuanto implica una variable del complejo identitario que es decisiva para dar cuerpo a todos los demás rasgos que integran este conjunto. Así, a través de la escritura de estas autoras, es

⁸⁷ Beverley, John. *Subalternidad y representación: debates en teoría cultural*, Iberoamericana, Frankfurt am Main, Vervuert, 2004.

posible indagar también en sus representaciones con respecto a una identidad de género femenina: cómo se inscribe y qué cruces configura con la identidad étnica, sobre todo en la medida que estas dimensiones se han ido aceleradamente deconstruyendo.

No obstante, cabe señalar que no todas las poetisas se ven en la necesidad de introducir y articular la categoría género como algo explícito, quienes registran lo étnico, no necesariamente lo hacen con la categoría de género, no tanto a la inversa. En ese sentido y simplificando las definiciones, más serían poetisas mujeres con identidad étnica, que poetisas con identidad étnica y “feministas”.

Decíamos en el primer capítulo, que en diálogo con las teorías postcoloniales, en las teorías y movimientos feministas es posible distinguir fases que si bien dan cuenta de una temporalidad, pueden yuxtaponerse, es decir, una nueva etapa no necesariamente cancela la anterior. En un primer momento, el énfasis en torno a la categoría de género, apelaba por la igualdad de los mismos, posteriormente se tiende a pasar de este feminismo de la igualdad, a una segunda fase de feminismo de la diferencia, por medio de una representación que pone acento en marcar la distinción entre géneros, rescatando y resaltando una cultura y estética “femenina” -así como la había representado el patriarcado-, pero destacando su valor.

En esa misma línea, Judith Butler⁸⁸ afirma que el género no es un constructo acabado, producto y productor de un determinismo social inexorable, aunque muchas veces lo parezca. Por su parte, el feminismo de la diferencia, específicamente en el

⁸⁸ Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, México-Buenos Aires-Barcelona, 2001.

trabajo de Luce Irigaray⁸⁹, plantea que la diferencia viene a ratificar la alteridad, y con ello se proclama la desaparición de los discursos y reivindicaciones de la igualdad por medio de su deconstrucción, siendo innegable que esta autora nunca ha tenido como propósito la construcción de un sujeto femenino.

No obstante, esta segunda fase, gobernada por una identificación de mujer y cuerpo, de mujer y naturaleza, puede resultar triunfante, pero también deprimente. Si bien necesaria frente al patriarcado, puede llegar a interpretarse como una reducción de las mujeres a la naturaleza, como un impedimento esencialista de la reubicación de las mujeres en la sociedad.

Así, a partir de una crítica a la propuesta feminista anterior, surge un tercer momento, en el que ya no solo se pone en duda sino que se rechaza intensamente el universal esencializador "mujer", criticándose aún más los estereotipos opresivos y cuestionando las imágenes dadas dentro de la cultura a las mujeres.

En este ámbito, es posible realizar un nuevo cruce entre las corrientes feministas y los estudios postcoloniales, proponiendo que la subjetividad se configura en un complejo de identificaciones diversas ubicadas en una trama de relaciones y posiciones, en permanente tensión entre dominación y resistencia. Lo que es contrario a suponer la existencia de una identidad de género unitaria y definida, que paralelamente se articula con una identidad étnica o de clase con iguales características (Bonder 1998).

⁸⁹ Irigaray, Luce. *Yo, tú, nosotras*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1992.

Adicionalmente, habría que agregar a esa propuesta las nociones de Judith Butler⁹⁰ con respecto a las implicancias del performance de género, esto es, comprendiendo el género como producido por actos y prácticas regulatorias que a través del lenguaje subordina las subjetividades y las acciones a las prácticas discursivas normativas. Por su parte, Kemy Oyarzún⁹¹ propone la inserción de un dispositivo genérico–sexual, que permite de manera más concreta hablar de polifonías: “Más que nación, naciones; más que literatura, literaturas” (Oyarzún 1992: 32). Este dialogismo tiene su antesala, por una parte, en los planteamientos teóricos de Mijail Bajtin (2003) sobre la heterogeneidad; y por otra, comparte posiciones con Judith Butler (1998) y Joan Scott (1988), en torno al concepto de género en términos relacionales y no restrictivos.

En una búsqueda y exploración expresa de las huellas históricas, en un proceso de autodefinición y también “autoinvención”, es posible leer la articulación de la categoría de género con una identidad étnica en la poesía, al expresarse la necesidad de recuperación, distinción y afirmación de una “genealogía de mujeres”.

Algunas autoras presentan representaciones destinadas a recuperar y revalorizar las experiencias femeninas, demostrando su significación social y su posible función en el ámbito de la resistencia, contrastando y rechazando la noción victimizada de las mujeres que se desencadena en los primeros estudios de la opresión desde los estudios de género (Bonder 1998). Se aproximan entonces, al segundo momento del movimiento feminista que insiste en la diferencia de los géneros, presentando imágenes positivas de

⁹⁰ Butler, Judith. “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, *Debate Feminista*, año 9, vol.18, Ciudad de México, 1998, pp. 296-314.

⁹¹ Oyarzún, Kemy. “Género y etnia: Acerca del dialogismo en América Latina”, *Revista Chilena de Literatura*, N°41, Santiago, abril 1993.

las mujeres, intentan revalorizar oficios y roles culturalmente asociados a ellas, y producir la recuperación de figuras femeninas perdidas.

En esa dirección, se destacan las articulaciones propuestas por Maribel Mora, quien utiliza la figura de la madre ostensiblemente ligada a una cultura mapuche, para manifestar su propia construcción problemática de sujeto en tránsito.

CANTO A MI MADRE

¿Qué extrañas raíces
te engendraron madre,
qué prodigio en el cielo
dio origen a tus días?
Todo fue grandes cantos,
aves en el horizonte,
flores blancas en los cerros
y en los valles interminables
surcos escribiendo tu futuro

-Maribel Mora Curriao-

Por otra parte, Graciela Huinao, reivindica los roles culturalmente asociados a la maternidad, a través de una escritura nostálgica que realiza una asociación del cuerpo femenino y la naturaleza maternal, en la que se lee ambiguamente el deseo de una reunión o de un abrazo inmortal, o ambas cosas. En su respuesta a la pérdida de la madre, a través del recuerdo de un episodio de la vida cotidiana, explora la posibilidad de un “fetichismo femenino”: los brazos de la madre para la hija.

LUTO INFANTIL

Sostengo en la mirada
un luto infantil
de una eterna lejanía
que no impide
el aroma, el sabor

cuando era
la única habitante
en tus brazos
Madre.
-Graciela Huinao-

No obstante, también aparece el género femenino como forma concreta de malestar y opresión, a la vez articulada dialógicamente con la presencia de la condición étnica, también como factor de desigualdad.

Se retrata lo anterior, en el poema “Parias” de la poeta mapuche williche Adriana Paredes Pinda, profesora de Estado en Castellano, cuyas obras han sido publicadas en numerosas ocasiones, haciéndola acreedora de premios y reconocimientos literarios. El año 2005 publica su primer libro *Úl / Nombre* (Lom Ediciones) y actualmente vive en Osorno junto a su familia, trabajando como docente en un colegio de la ciudad. En “Parias”, cuyo significado literal puede referir tanto a “placenta” como a “relegados”, “infelices” o “repudiados”, la poeta escribe con letra mayúscula ejecutando una tensión entre el título del poema y la figura de su abuela materna, estableciendo una relación con un interior y un exterior, reconociéndola y reconociéndose en un espacio de doble exclusión, en tanto mujeres y en tanto indígenas.

PARIAS⁹²
YOLANDA ANTIAS SILVA, MI ABUELA
MATERNA
PRECIPITÁNDOSE
DEL SOL
AL SILBIDO DE LOS COLIBRÍES
-Adriana Paredes Pinda-

⁹² Se ha transcrito el poema en mayúscula respetando su versión original.

Otra exponente de representaciones en esos términos, o sea, desplazada hacia un tercer nivel de representación de la categoría género, es Roxana Miranda Rupailaf. Poeta mapuche williche, nacida en 1982, profesora en Lengua Castellana y Comunicación en la Universidad de los Lagos. El año 2003 ganó un importante concurso de poesía por su obra *Las tentaciones de Eva*, el cual fue publicada por la Secretaría Regional Ministerial de Educación de la Región de los Lagos. Eva, es un personaje inventado por ella, desde el cual se sitúa para escribir su obra, que en primer lugar configura una identidad de género, para desde ahí integrar una identidad indígena. Sus contenidos poéticos aluden a la liberación femenina, situándose ella en cuerpos de mujeres bíblicas claramente oprimidos, que si bien permiten incorporar tanto a sujetos mapuche como no mapuche, las experiencias con el discurso hegemónico judeo cristiano, se vuelven aún más críticas al articular género y etnia, ya que se asume que el catolicismo constituyó uno de los medios de dominio hacia el mundo mapuche.

EVAS

Soy la maldita:
la que puso manzana en tu boca,
la que dio de la misma a los otros
condenándolos
bajo el sol a doblar la espalda

La que te besa en la boca cuando te traiciona.

Mientras tú,
en esta historia te lavas las manos.

-Roxana Miranda Rupailaf-

MARÍA MAGDALENA

Hay represiones
a las que agacho la cabeza
esperando que el desastre

pase entrándome en todos
los silencios
-Roxana Miranda Rupailaf-

Esta reiteración por representar a mujeres históricas bíblicas, puede entenderse como una forma de búsqueda personal de contexto histórico para situar su propia poesía. Da un repaso a la “civilización occidental” para evitar considerar lo que se nos ha enseñado como ruta principal, haciendo una asociación a veces celebratoria de mujer y cuerpo, y otras veces angustiada de la encarnación femenina, planteando lo que algunos autores llaman una visión ginocéntrica de la historia. La poeta produce distintas versiones, explorando los deseos de las mujeres y los trastornos de la diferencia sexual, realizando así, una comprensión crítica del posicionamiento de las mujeres, en el inconsciente, en el orden simbólico, en la historia, en el arte y en la vida cotidiana.

Al mismo tiempo, hay quienes realizan una superación de estereotipos en el plano de la identidad de género, que poseen una plataforma si se quiere más objetiva, por cuanto están más familiarizadas con experiencias reivindicativas en ese plano. En este ámbito, se podría destacar el trabajo de Moira Millán, primero dirigente y después escritora mapuche del lado Argentino, en su intento por visibilizar y cuestionar relaciones de subordinación de género al interior de familias y comunidades mapuche. Moira Millán nace en Maitén, pero es criada en Bahía Blanca, actualmente forma parte de la comunidad Pillán Mahuiza, en Chubut, Argentina. A los 18 años se “encontró” con la identidad mapuche. A los 20, con su hermano Mauro, fundaron la organización 11 de

Octubre. “Mi vida ha quedado en el discurso y el discurso intento llevarlo a la práctica”⁹³. A través de su obra, expone representaciones miméticas, cercana al lema feminista de que “lo personal es lo político”, convirtiendo la intención política en responsabilidad personal⁹⁴. Su literalidad, queda perfectamente reflejada en su escrito “Pentukun”⁹⁵, que ha sido utilizada como letra por el grupo de rock “Arbolito”.

En definitiva, en la poesía mapuche de mujeres, no se encuentran obras exclusivamente feministas en sentido estricto, sino que las representaciones de estas poetas, demuestran la complejidad y diversidad de la articulación de la categoría género con la construcción de una consciencia étnica. Se demuestra de forma irrefutable “que ‘arte hecho por mujeres’ no es lo mismo que arte ‘femenino’ o ‘feminista’”. El propio término ‘arte hecho por mujeres’ abarca tanto enfoques y opciones expresivas como mujeres artistas hay en el mundo”⁹⁶

Género, etnia y el discurso generacional

La otrerización y la diferenciación en la escritura de las autoras, se considerará como clausuras necesarias conscientes que apuntan a establecer una distancia con la sociedad mayor y no propuestas esencialistas sin más.

⁹³ Millán, Moira. Entrevista por Claudia Chamorro [escrita y no estructurada], Trelew, Provincia de Chubut, Argentina, mayo 2009.

⁹⁴ En relación a esto, cabe referirse específicamente a las organizaciones indígenas construidas por mujeres y para mujeres. Concretamente desde las mujeres mapuche -y en sintonía con el general acontecer contemporáneo indígena-, han surgido demandas específicas de género que se apropian de un discurso en relación a sus derechos. Así esta problemática, no se constituye exclusivamente como dimensión analítica u organizativa, sino que también se vincula con la experiencia cotidiana de las mujeres a nivel territorial.

⁹⁵ PENTUKUN. Somos mapuches, la gente de la tierra, somos sobrevivientes de un atroz genocidio perpetrado por los estados argentino y chileno, prohibieron nuestro idioma, nuestro hermoso y dulce Mapudungun, silenciado a costa de represión y castigo, impusieron su religión y nuestro espíritu se entristeció, asesinaron a nuestras Machis y denigraron y violaron a las mujeres. –Moira Millán-

⁹⁶ Grosenick, Uta. *Mujeres artistas: de los siglos XX y XXI*, Taschen, Colonia, 2005.

Sin embargo, se advierten tendencias aún más críticas al interior de este grupo que convocan a superar representaciones que aunque estratégicas igualmente tienden a restringir la complejidad de la categoría mapuche.

Así se observa que no hay un acuerdo total, sobre qué priorizar en las representaciones, lo que también tiene que ver con los objetivos escriturales de cada autora y con sus construcciones identitarias.

¿Son las miradas estrictamente masculinas, femeninas, indígenas, *winkas*, heterosexuales, gay, blancas, negras, jóvenes, viejas, o no? Evidentemente no. Una afirmación positiva fijaría más que liberaría la identidad⁹⁷.

Sin duda, al interior del conjunto de poetas mapuche, existen puntos de vistas distintos en torno al rol de la escritura: enunciar y fortalecer una identidad basada en la cultura, o intrincar y cuestionar su propia construcción.

Quienes advierto se sitúan en la última de estas dos opciones –que lógicamente no son absolutas-, son aquellas autoras que articulan al mismo tiempo un factor generacional en relación con la etapa actual de la poesía mapuche que señalamos al referir a la propuesta de Huenún (2005).

⁹⁷ Mulvey, Laura. "El placer visual y la narrativa del cine", *Screen*, vol. 16, N°3, pp. 6-27, Londres, 1975. En línea: <http://paispapel.blogspot.com/2009/05>

Si bien la categoría de generación se presenta en el lenguaje común aún mucho más naturalizada que el género, dejo en claro que la idea de generación no apela única e imperativamente a un factor etéreo –no obstante, en parte sea coincidente-, sino que sobre todo refiere a un vínculo ideológico y estilístico desarrollado en un espacio de tiempo determinado.

El cruce con la noción de generación, entrega novedades posibles de visualizar en la escritura de las autoras mapuche. Este discurso emergente, fundamentado en un posicionamiento generacional, si bien reconoce a la que consideran una generación discursiva anterior, se contrapone a ella produciendo propuestas cuestionadoras hacia las representaciones que hemos definido cercanas a un “adentro cultural”. Evidentemente, también se sitúan en interacción crítica con interpelaciones realizadas hacia el discurso hegemónico referido al mundo indígena y con algunos discursos mapuche de la última década.

Al respecto, cabe aproximar lo anterior, con la tercera línea posible que observa la poeta Maribel Mora Curriao en la producción poética mapuche actual, “que abiertamente asume la poesía moderna y la condición de poeta para incorporar allí los elementos residuales de su propia cultura..., (es decir), una poética que aunque anclada a lo étnico, no se detiene en la construcción de una identidad idealizada o desproblematizada. Se trata más bien de dar cuenta de la diversidad interna de una realidad étnica conflictuada por la historia” (Mora 2009: 22)⁹⁸.

⁹⁸ Las otras dos posibilidades serían: “una primera línea...que en un primer momento se articula fuertemente a una tradición occidental, para luego girar hacia una ‘propuesta de oralitura’. Una segunda posibilidad, es una poesía que, dice la autora, “desde una visión y una realización del discurso y la lengua propios (se) construye (una) propuesta poética a modo de traducción o versión. Esta poesía está estrechamente

En esta dimensión, podríamos incluir la poesía de la propia Maribel Mora Curriao, también a Roxana Miranda Rupailaf, Adriana Paredes Pinda y Viviana Ayilef, esta última de Argentina, y sobre la que ya dijimos algo de su trayectoria en el capítulo anterior.

De esta última, cito su poema inédito “El último saqueo”, que muestra un compromiso político no exclusivamente por una reivindicación étnica. Por tanto, se sitúa desde un sitio intersticial, en un punto de tránsito, porque si bien su estética resulta en parte lírica, es posible decir que es aún más provisional y efímera que las de aquellos textos vinculados a un adentro cultural, tendencia que a la poeta le resulta sospechosamente estetizantes. El siguiente texto propone una identidad compleja, que es posible de ubicar en oposición tanto a una poesía intemporal, como a las rigideces de las políticas identitarias.

EL ÚLTIMO SAQUEO

Duelen desde temprano: brotan
como germina siempre cuando llueve
cuando la historia llueve
cuando por dentro.

Cada mañana faltan, la nostalgia
seca como un clave quebrado
Tantos claveles junos
Innominados
Anonimados

Tanto parir aromas desde dentro
esencias que se pierden
que se tapan
yertas

relacionada con *el ñil* (canto mapuche) y otros discursos tradicionales mapuche como el *nüttram* (conversación, relato) que tratan de ser incorporados a la textualidad poética moderna, tomándose para ello de los elementos que resulten estéticos en la lengua otra (en este caso el castellano)” (Mora 2009: 21). En Moraga (2009).

Miro los ojos de estos hombres.
Amotinados ojos del vacío:
Tercas, extrañas, soberbiales
Claustras, Doctoras

de titulados que instituyen a los pobres
marionetas sin patria:
mercenarios

y qué dirán allá entonces esos Hombres
con sus palabras de archivo y a la cita;
qué pueblo forjarán, tan erudito

Desfilarán los hombres nuevos, hechos de barro
Con sus pancartas al cielo, y su campaña.

Señores de lo ajeno, de más está decir:

cada mañana llueve y nace el árbol que cercará sus tumbas.

-Viviana Ayilef-

Así se observa, que a la categoría mapuche, a través de la reflexión y la apropiación, se le imponen otros sentidos, que toman en cuenta experiencias personales y sociales que se desplazan de una cultura “propia mapuche”. Por tanto, se reinterpreta y reconstruye la categoría, en el caso de este discurso emergente, considerando la experiencia urbana. No obstante, aunque evidente y finalmente, como toda representación, considera trayectorias que en definitiva se universalizan.

Son algunos de estos discursos más relacionados con un “afuera”, los que Jaime Huenún (2005) refiere al final de la cronología de poesía mapuche, prácticas discursivas que algunos han clasificado bajo el neologismo *mapurbe* -propuesto por el poeta mapuche David Añiñir-. Parte de la poesía de mujeres mapuche nos demuestra que estas prácticas discursivas que -situadas desde el *mapurbe* como espacio urbano, tanto a nivel geográfico como simbólico- posibilitan la articulación de variadas categorías identitarias.

A nivel general, Huenún precisa que “se trata de autores⁹⁹ que se apropian de los recursos y técnicas de la poesía universal moderna (epígrafes, intertextualidad, hablantes múltiples y uso de diversos formatos métricos, por ejemplo) para fusionarlos con testimonios biográficos, letras de canciones rock y de rancheras mexicanas, géneros de la literatura oral mapuche tales como el ül –canto lírico- , epew – relato-, llamekan –canto de mujeres-, y textos en mapudungun. Estas complejas y tensionadas escrituras, todavía en gestación, aspiran también a reconstruir la identidad mapuche abriéndose paso hacia esos potenciales y diversos lectores de origen mapuche residentes en la ciudad, precisamente porque es en la urbe chilena de comienzos del siglo XXI (donde por lo demás vive más del 60% de la población mapuche del país) el lugar en el que esta literatura se juega parte importante de su sentido a nivel estético, político y cultural, ya que son las instancias urbanas de producción, recepción, difusión y crítica literaria los primeros espacios en que los discursos literarios y culturales de escritores y escritoras mapuche negocian su legitimación en los circuitos del poder cultural establecido” (Huenún 2005: 6).

Todo parece indicar que un modo discursivo en emergencia, comienza a consolidarse. Al respecto, Rojo explica que: “una formación discursiva cambia así por razones que son tanto internas o externas, dando origen de ese modo a un período histórico nuevo, lo que ocurre tan pronto como la articulación de los modos discursivos que están por detrás suyo se rompe y el equilibrio que se mantenía en vigencia hasta ese momento se destruye. Este acontecimiento se produce porque una práctica individual o

⁹⁹ “Autores como César Millahueique, David Añiñir, Paulo Huirimilla, Bernardo Colipán, Roxana Miranda Rupailaf, Víctor Cifuentes, Maribel Mora Curriao, Jaime Huenún entre otros y otras” (Huenún 2005: 6).

grupales se ha puesto en contradicción con lo que existe, porque esa contradicción genera una transformación en la historia concreta y porque esa transformación cambia la composición y jerarquía de los modos de discurso que se hallaban disponibles para las necesidades de esa época, haciéndolos entrar en un proceso de reacomodo o reajuste” (Rojo 2001: 76).

CONCLUSIONES

La práctica escritural desarrollada por las poetisas mapuche, se caracteriza por la exploración de nuevas representaciones a través de la confrontación y el examen de los límites en los ámbitos de la estética, la política, la cultura y la identidad. Las autoras, en una búsqueda incesante, reflexionan sobre su propio lugar como mujeres mapuche, pero también por su propio lugar en el campo de la poesía y la literatura, pretendiendo ser huella, vestigio, y residuo de una actividad, la de poetisas conscientes de que la memoria es la única posibilidad de permanencia que le resta a una obra.

En relación a la hipótesis, a partir del trabajo desarrollado, es posible reafirmar que la poesía de estas autoras se sitúa más allá de la experiencia. A lo largo de esta investigación, se observó que las autoras a través de sus obras, hacen referencia a posiciones sociales diversas como la identidad étnica, la categoría de género y la pertenencia generacional, lugares que las ubican de una manera determinada frente a la sociedad mapuche y también frente a la sociedad mayor.

A nivel general, se podría expresar que las representaciones construidas por las poetisas se mueven entre las clausuras estratégicas y las rupturas de estereotipos. A partir de lo anterior, advierto tanto en relación a lo indígena como en relación a lo femenino, tensiones entre plasmar identidades estratégicas y quizás naturalizadoras para construir una particularidad, y entre romper estereotipos con objeto de construir imágenes no esencializadoras.

Vemos que la diversidad de posiciones al interior del conjunto, posibilita una discusión contra quienes, al analizar la cultura mapuche, la observan desde un paradigma que supondría que existe una forma posible de representarla en su autenticidad, forma que expresaría aquello que lo mapuche es, cancelando la posibilidad de articular la diversidad de las experiencias y representaciones, por cuanto los sujetos no son sólo sujetos étnicos, sino que ocupan diferentes posiciones tramadas por la hegemonía. Si bien existe, por supuesto, un conjunto muy profundo de experiencias relativas al mundo mapuche, distintivas e históricamente definidas que contribuyen a esos repertorios alternativos.

Por tanto, reparo en la idea de que todo está condicionado por el sistema dominante y de que nada es susceptible de transformaciones, esto es, suponer la cultura y la política de los grupos subalternos sencillamente como reactivas y no considerar que todas esas circunstancias presumen intersecciones y referencias a distintas dinámicas culturales (Ramos 2005). Las poetas utilizan estrategias diferentes, expresan esa diferencia y pueden cambiar las disposiciones del poder, asumiéndose eso sí, que estas posibilidades son limitadas y escasas.

El estudio de las prácticas discursivas de estas escritoras, revela que según condiciones, escenarios y particularidades de cada poeta, los límites de sus representaciones se tornan flexibles o bien se rigidizan. No obstante, la construcción de las obras y las obras en sí, son primero que todo discursos y textos sin más pero posibles de leer en un terreno de fines estratégicos y políticos. Considerar que el tipo de representación llevada a cabo por las autoras únicamente se propone recrear la otredad

con respecto al poder sobre todo en términos culturales, puede resultar restrictivo, por cuanto hay que admitir la existencia de diversas formas, énfasis y matices al interior de esta poesía.

Al mismo tiempo, se propuso como hipótesis que guió esta investigación, que las tensiones campo/ciudad dadas por el hecho de la migración, registraban marcas en las representaciones propuestas por las autoras, permitiendo tensionar al mismo tiempo las nociones de cultura e identidad. Desde este supuesto, fue posible plantear una propuesta de análisis que articulara dichas categorías -si se quiere dicotómicas- e incorporar otras, bajo el rótulo adentro/afuera, asumiendo su carácter restrictivo pero al mismo tiempo, aportando a la lectura y ordenamiento de las diversas posiciones identitarias que conviven al interior del discurso de las poetas.

Así vimos, que el estar “adentro” está más valorizado por algunas autoras y que el posicionamiento estar “afuera” lo está por otras. Y que si bien la representación del “adentro” es ambigua y artificial como toda representación, sobre todo y aún más, porque no hay una relación necesariamente concreta entre el figura que se evoca y la realidad que se vive, no por eso es menos potente y válida, sobre todo cuando los objetivos de las representaciones son plasmar dimensiones como forma de otterización y diferenciación con la cultura dominante.

Por tanto estas obras, se relacionan tanto con la invención de la tradición como con la tradición misma, y nos exigen leerlas no como una reiteración permanente sino como “lo mismo que cambia” (Gilroy 1998), no el presunto retorno a las raíces sino una aceptación de “derroteros” (Hall 2005). De tal modo, no parece para nada fundamental

interrogarse si lo que se plasma en las poesías es "inventado" o "resucitado", por cuanto hay que comprender que las "transformaciones", sin importar su dirección ni su forma, son por definición culturales, en tanto que ninguna experiencia social puede ser vivida o evaluada desde afuera de alguna forma de representación cultural (Hall ,1992).

Sin desmerecer sus cualidades en tanto autoras, claramente las diferentes articulaciones de posiciones de pertenencia y enlaces de categorías identitarias, personifican en parte las diversas representaciones de otredad en curso del movimiento indígena, que se exteriorizan asociadas, yuxtapuestas o en abierta contradicción, y que las poetisas no necesariamente sustentan en sus trayectorias personales y experiencias sociales. Porque en diversos grados de profundidad, las poetisas mapuche se vinculan con sus comunidades y también con organizaciones que forman parte del movimiento mapuche, no obstante, en las obras no se explicita dicho vínculo.

Dichas identificaciones, que pueden ser ocupadas desde un espacio no visiblemente político, igualmente consideramos que son susceptibles de transformarse en posiciones estratégicas de identificación común para reinscribir interpretaciones sobre un sí mismo, por cuanto incorporan transformaciones aparecidas sobre la marcha a experiencias previas de rearticulaciones identitarias, los que pueden ser también leídos como sentidos de pertenencia fragmentados.

Nuevamente sin perder de vista las cualidades y especificidades de las poetisas en tanto autoras, las representaciones del mundo mapuche propuestas por ellas, sin duda se relacionan con otros discursos. *“Los discursos ‘exteriores’ a aquel que nos estamos refiriendo son con él, que él es con ellos, que ellos son (también) parte de su texto”* (Rojas)

2001: 85), por tanto, “cualquier discurso que muestre algo en común con el que a nosotros nos interesa preferentemente tiene derechos a exigir consideración en el escrutinio intertextual, sin que a nosotros nos importe que él sea del mismo género (o tipo)...*pero teniendo presente también la imposibilidad de hacernos cargo de todos los discursos que rodean a ese sobre el que habremos situado el foco de nuestro análisis* (Rojo 2001: 90). Así el reto es “no solo escoger discursos relevantes en relación con el texto a trabajar, sino decidir cuál de entre ellos, determinan al conjunto” (Rojo 2001: 92)

En ese sentido, se advierten relaciones sobre todo en relación a los usos políticos de la noción de “cultura” provenientes del mundo de las organizaciones mapuche, como por ejemplo, aquellos discursos que tienden a la estetización de la cultura concebida como recurso, aquellos que la tradicionalizan para introducir una idea flexible y extensa “continuidad”, y también aquellos que desplazan posiciones subjetivas impuestas, discutiendo posibilidades de una política directamente surgida de la cultura (Ramos, 2005). Posicionamientos sociales, que al igual que en los ámbitos intelectuales y culturales, siguiendo a Claudia Briones (1995), no pueden entenderse sin considerar el potencial influenciador de las hegemonías contemporáneas, que han apuntado a recalcar las diferencias en términos “culturales”, y a disimular la naturaleza dialéctica de estas representaciones. Así se advierten discursos no solo relacionados a los ejes de autodefinición, sino actualizando prácticas vinculados también a ideas como la multiculturalidad y la interculturalidad.

Por tanto, siguiendo a Grínor Rojo, quien se vale de la distinción entre dominio y hegemonía para el análisis de las relaciones sociales, consideramos que “es posible pensar el proceso de dominación social ya no como una imposición desde un exterior y

sin sujetos, sino como un proceso en el que una clase a en la medida que representa intereses que también reconocen de alguna manera como suyos las clases subalternas” (Rojo 2001: 29). Y que “no cabe duda que el mayor y menor vigor de los modos discursivos, su propio estatuto hegemónico o subalterno en el interior de las consciencias de los individuos que hacen uso de ellos, se liga a los avatares de la historia social, en el sentido más lato, y en el más estricto a las escaramuzas de la llamada lucha por la ‘hegemonía cultural’” (Rojo 2001: 75).

Sin embargo, considero que no es posible establecer un vínculo claro entre las producciones escritas de las poetisas con el movimiento mapuche en términos de la dinámica actual –descrita en el primer capítulo– que se inclina hacia el desarrollo de identidades y demandas etnoterritoriales. De tal modo, discrepamos con Moraga (2009), quien que “en general, la poesía mapuche y de origen mapuche hace presente y/o realiza por entre la escritura, fundamentalmente, una concepción cultural particular que concierne a un imaginario cosmovisional y ancestral del pueblo mapuche, incluyendo sus diferencias respecto a sus identidades territoriales: huilliche, pewenche, lafkenche, mapuche e incluso las producciones provenientes del Puelmapu y no tan solo del Gulumapu (Moraga 2009: 226), territorio mapuche en Argentina y territorio mapuche en Chile, respectivamente.

Por el contrario, me parece que la poesía de este grupo, tiene que ver más con la tendencia etnonacional que enfatiza en la representación del conjunto del pueblo mapuche, más que con la inclinación hacia la representación de un sector territorializado (no obstante las diferencias que sí observamos entre el ámbito rural y el ámbito urbano, como lugar físico y simbólico, pero que estrictamente no son a lo que refiere el concepto de identidades territoriales). Incluso creo que la propia definición de etnonacional puede

ser restrictiva por cuanto hablamos de un segmento, de un pueblo y de un espacio mapuche, que para variadas dimensiones (históricas, culturales, lingüísticas), se podría establecer que está escindido en dos ciudadanía distintas. Así, considero que las relaciones entre uno y otro espacio, Chile y Argentina, permiten localizar un debate y a la vez una posible reconceptualización de las nociones de frontera, de identidad y de cultura.

Así, llama la atención los puntos de encuentro entre las perspectivas a ambos lados de la cordillera, esto es, que si bien hay miradas diferentes, esa diferencia en ningún caso está dada por la ubicación geográfica. No obstante, donde veo la mayor diferencia entre un espacio y otro, es en el campo cultural de la poesía mapuche, que como planteé en el primer capítulo, considero pude responder al discurso ideológico hegemónico, desde el cual el estado nacional argentino ha construido históricamente al pueblo mapuche y que finalmente lo determina como alóctono. En relación a la visibilidad, desarrollo, exponentes y reconocimiento de la poesía en cada país, las diferencias son abismantes. Al mismo tiempo, considero que la identidad Mapuche Tehuelche, que se articula específicamente en la Provincia de Chubut –área de las tres poetas-, por un lado, posibilita un fuerte diálogo artístico cultural entre sujetos indígenas y sujetos no indígenas, pero paralelamente puede llegar a invisibilizar las prácticas de los primeros.

Sin embargo, el análisis de la poesía mapuche de ambos lados de la cordillera, propone que en la escritura no se plantea un vínculo espontáneo con la experiencia. Se observan dos tendencias diferentes sobre el papel de la poesía mapuche de mujeres: expresar y reforzar una identidad sustentada en la cultura, o complicar y criticar su construcción. No obstante, la propia práctica nos recuerda que no es posible situarse categóricamente en una u otra posición, ya que si bien muchas de las exponentes se

basan en motivos y contenidos asociados a una “cultura tradicional” mapuche, utilizan principalmente soportes y medios virtuales que no existían hace dos décadas. O sea, pese a que la escritura refiera a prácticas “tradicionales”, también está atravesada por el comercio cultural y la política identitaria. Así, la mezcla entre mapudungun y medios electrónicos por ejemplo, es parte de la creatividad desplegada por este grupo, aunque voces conservadoras desacrediten su autenticidad. Por tanto, también funciona un intercambio, aunque visiblemente no en igualdad de condiciones, ya que el “otro” ha tomado y devorado, ahora de “Occidente”. En esa línea, cabe expresar que “la más grave implicación del falso conflicto entre modernización (aculturación) y autoctonismo (o separatismo o marginalismo) es que ninguno de los extremos... abre la puerta para participar creativamente en los debates por la hegemonía ideológica en el espacio mayor” (Rojo 2001: 147)

Considero que la lectura de estos textos podría definirse como un acercamiento al estudio de la identidad y la cultura a través de la práctica poética, ya que se busca responder a preguntas relacionadas con la construcción de sujetos, el valor de la poesía como representación y los legados de la experiencia.

No obstante, se asume que no siempre los discursos explícitos se cargan en la poesía, que no necesariamente la poesía hay que explicarla, y que evidentemente, hay elementos que quedan fuera de mí alcance. Pero en definitiva, el aporte y la finalidad de este trabajo en el contexto de los Estudios Latinoamericanos, es evidenciar los puntos de articulación entre sociedad, cultura y poesía.

BIBLIOGRAFÍA

Ancalao, Liliana. *Tejido con lana cruda*, (publicación independiente), Comodoro Rivadavia, Argentina, 2001.

Angeleri, Sandra y Villalón María Eugenia. "La práctica de la retórica: Intercambios y diálogos de paz en Caracas," *Pragmatics*, Vol. 7, N° 4, University of Antwerp, Bélgica, diciembre 1997, pp. 601-625.

Antillanca, Ariel; Cuminao, Clorinda y Loncón, César. *Escritos mapuche (1910-1999)*, Asociación Mapuche Xawun Ruka, LOM Ediciones, Santiago, 2000.

Bajtín, Mijail. *Estética de la creación verbal* [1982], Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.

Bascope, Joaquín. *¿Representantes o líderes? Organización política y conflicto entre los lafkenche del ADI Lleu-Lleu, VIIIª Región*. Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago, 2005.

Beverley, John. *Subalternidad y representación: debates en teoría cultural*, Iberoamericana, Frankfurt am Main, Vervuert, 2004.

Bengoa, José. *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Boccaro, Guillaume. "El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial (De la guerra a la pacificación en Araucanía)", *Anuario de Estudios Americanos*, N°57, Sevilla, 1999, pp.65-94.

En línea: <http://nuevomundo.revues.org/document597.html>

Bonder, Gloria. "Género y subjetividad: avatares de una relación no vidente". En Sonia Montecino y Alexandra Obach (comps.), *Género y Epistemología. Mujeres y Disciplinas*, Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, Universidad de Chile, LOM, Santiago, 1998.

Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, 1989.

Bourdieu, Pierre. *Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Buenos Aires, 1999.

Briones, Claudia. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1998.

_____. "La ritualización como performance metadiscursiva entre organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche". En *Ponencias para el Mini-seminario Espectáculos de Resistencia, Estrategias de Transmisión*, Monterrey, México, junio 2001.

Briones, Claudia y Ramos, Ana. "Audiencias y Contextos: la historia de 'Benetton contra los Mapuche'", *E-misferica*, Hemispheric Institute of Performance and Politics, New York University, 2005. En línea: http://hemisphericinstitute.org/journal/2_1/briones.html

Butler, Judith. "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", *Debate Feminista*, año 9, vol.18, Ciudad de México, 1998, pp. 296-314.

Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, México-Buenos Aires-Barcelona, 2001.

Cárcamo Huechante, Luis. "Una poética del descenso", *Hispanic Review*, Project Muse, Trustees of the University of Pennsylvania, invierno 2005.

Carmagnani, Marcelo. *Estado y sociedad en América Latina, 1850-1930*, Grupo Editorial Grijalbo, Barcelona, 1984.

Carrasco, Hugo. "Poesía mapuche actual: de la apropiación hacia la innovación cultural", *Revista chilena de literatura*, N° 43, Departamento de Literatura, Universidad de Chile, Santiago, noviembre 1993, p. 75-87.

_____ "Introducción a la poesía mapuche", *Pentukun*, N° 10-11, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco, 2000, pp.17-26

_____ "Rasgos Identitarios de la poesía mapuche actual", *Revista Chilena de Literatura*, Departamento de Literatura, Universidad de Chile, Santiago, 2002.

Carrasco, Iván. "Etnoliteratura mapuche y literatura chilena: relaciones", *Actas de Lengua y Literatura mapuche*, N°4, Universidad de la Frontera, Temuco, 1990.

Carrasco, Morita y Briones, Claudia. "La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina", *Serie de documentos en español*, N° 18, IWGIA-Copenhague, Buenos Aires, 1996.

Carrillo, Daniel. "Faumelisa Manquepillán Calfuleo: Una mujer que escribe para seguir soñando". En Rodrigo Obreque Echeverría (coord.), *Gente de Los Ríos*, Valdivia, 2007, p.22. En línea: www.gentedelosrios.cl/pdf/01_faumelisa_manquepillan.pdf

Casanova, Holdenis. "Entre la ideología y la realidad: la inclusión de los mapuche en la nación chilena (1810-1830)", *Revista de Historia Indígena*, N° 4, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, Santiago, 1999.

Chamorro, Claudia. *La familia Melita: persistencia política y permanencia territorial mapuche en la zona de Arauco, 1726-2008*, Tesis para optar al título de Antropóloga Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago, 2008.

Chen, Kuan – Hsing. "Entrevista a Stuart Hall: la formación de un intelectual de la diáspora", *Revista de Occidente*, N° 234, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2000.

Chihuailaf, Elicura. "Los chilenos son como niños mal criados", entrevista por Yanko González Cangas, *Revista Cyber Humanitatis*, N° 15, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, Invierno 2000.
En línea: <http://www2.cyberhumanitatis.uchile.cl/15/vida1c.html>

Chihuailaf, Arauco. *Poesía Mapuche*, Centro de Documentación Mapuche, 1998. En línea: <http://www.mapuche.info/docs/elicura980000.html>

Cornejo Polar, Antonio. *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1982.

Delrio, Walter. *Memorias de expropiación, sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia: 1872-1943*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2005.

Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

Dijk, Van. *Análisis crítico del discurso*, Paidós, Barcelona, 1997.

Falabella, Soledad; Alison Ramay; Graciela Huinao (edits.), *Hilando la memoria. 7 mujeres mapuche*, Cuarto Propio, Santiago, 2006.

Foerster, Rolf y Montecino, Sonia. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*, Ediciones CEM, Santiago, 1988.

Foerster, Rolf y Vergara, Jorge. "Algunas transformaciones de la política mapuche en la década de los noventa", *Anales de la Universidad de Chile*, Serie VI, N°13, Santiago, agosto de 2001.

Foerster, Rolf. "Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica", *Polis*, N°2, Universidad Bolivariana, Santiago, 2001.

_____ *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión?: una aproximación histórica y antropológica a los mapuches de la costa de Arauco*, Tesis Doctorado, Universidad de Leiden, Holanda, 2004.

Foucault, Michel. *Microfísica del poder*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1992.

Gilroy, Paul. "Los estudios culturales británicos y las trampas de la identidad". En David Morley (coord.), *Estudios culturales y comunicación*, Paidós, Barcelona, 1998.

Gramsci, Antonio. "Textos de los cuadernos posteriores a 1931". En Manuel Sacristán (comp.trad.), *Antología* [1970], Siglo XXI, Buenos Aires, 2005

Grosenick, Uta. *Mujeres artistas: de los siglos XX y XXI*, Taschen, Colonia, 2005.

Golluscio, Lucia. *El Pueblo Mapuche. Poéticas de pertenencia y devenir*. BIBLOS, Buenos Aires, 2006.

Guha, Ranajit, "Prefacio a los estudios de la subalternidad" [1981] y "La prosa de la contrainsurgencia" [1983]. En Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (edits.), *Debates Post-Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Aruwirya-THOA-SEPHIS, La Paz, 1997.

Hall, Stuart y du Gay, Paul (edits.), [1996] *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.

Hall, Stuart. *¿Qué es "lo negro" en la cultura popular negra?* (1992). En línea: <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/rubinich/biblioteca/web/ahall1.html>

_____. *¿Quién necesita la "identidad"?* (1995). En línea: <http://www.ram-wan.net/restrepo/intro-eeccs/quien%20necesita%20identidad-hall.pdf>

_____. "El trabajo de la representación", *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Sage Publications, Londres, 1997, pp. 13-74. En línea: <http://www.unc.edu/~restrepo/simbolica/hall.pdf>

Hernández, Isabel. *Autonomía o ciudadanía incompleta: el Pueblo Mapuche en Chile y Argentina*, CEPAL y Pehuén Editores (coedit.), Santiago, 2003.

Hooks, Bell. "Devorar al otro: deseo y resistencia", *Debate feminista*, año 7, volumen 13, Ciudad de México, 1996, pp.17-39.

Huenún, Jaime. "La poesía es necesaria como los sueños", entrevista por José Osorio, *Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu*, N° 172, Departamento de Sociología de la Universidad de Uppsala, Suecia, 2002. En línea: <http://www.mapuche.info/docs/siglo020600.html>

Huenún, Jaime. "Poetas de la tierra, ciudadanos de la página: Mínima cronología comentada de la poesía mapuche contemporánea", *Revista SerieAlfa*, N° 28, Barcelona, 2005. En línea: <http://seriealfa.com/alfa/alfa28/PoetasDeLaTierra.htm>

Irigaray, Luce. *Yo, tú, nosotras*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1992.

Kropff, Laura. *Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas*, Biblioteca CLACSO, Buenos Aires, 2005.

Larrañaga, Mónica. "Lirio en el medio del lago. Una mirada sobre la poesía de Liliana Ancalao", *Revista El Camarote*, N° 6: Ser en el sur: Argentina, Chile y Brasil, poéticas-políticas, Viedma, Río Negro, junio-agosto 2005.

Lazzari, Axel y Lenton, Diana. "Etnología y nación: facetas del concepto de araucanización", *Revista de Antropología Ava*, N°1, Posadas, Misiones, abril 2000.

Le Bonniec, Fabien. "Las identidades territoriales o cómo hacer historia desde hoy día". En R. Morales (comp.), *Territorialidad Mapuche en el siglo XX*, IEI-UFRO, Ediciones Escaparate, Temuco, 2002, pp. 31-49.

Lyotard, Jean Francois. *La condición postmoderna: informe sobre el saber* [1987], Ediciones Cátedra, Madrid, 2006.

López González, Aralia. *Mujer y literatura mexicana y chicana: Culturas en contacto*, El Colegio de México, Ciudad de México, 1990.

Maffía, Diana. *Igualdad, Diferencia y Postcolonialismo*, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2006. En línea: http://dianamaffia.com.ar/archivos/feminismo_y_postcolonialismo.doc.

Mancilla, Sergio. "Escrituras Etnoculturales: ¿Escribir Con O Contra El Otro?", *Actas del Cuarto Congreso de Antropología*, Santiago, noviembre 2001.

Marimán, José. *Cuestión mapuche, descentralización del Estado y autonomía regional*, Fundación Rehue, 1992. En línea: www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar1.html

Mitchell, Timothy. "The limits of state: beyond statist approaches and other critics", *American Political Science Review*, Vol. 85, N° 1, marzo 1991, pp. 77- 96. En línea: <http://links.jstor.org/sici?sici=0003-0554%28199103%2985%3A1%3C77%3ATLOTSB%3E2.0.CO%3B2-1>

Moraga, Fernanda. "A propósito de la "diferencia": poesía de mujeres mapuche", *Revista Chilena de Literatura*, N° 74, Santiago, abril 2009.

Mulvey, Laura. "El placer visual y la narrativa del cine", *Screen*, vol. 16, N° 3, pp. 6-27, Londres, 1975. En línea: <http://paispapel.blogspot.com/2009/05>

Oyarzún, Kemy. "Género y etnia: Acerca del dialogismo en América Latina", *Revista Chilena de Literatura*, N° 41, Santiago, abril 1993.

Prakash, Gyan, "Los estudios de la subalternidad como crítica postcolonial" [1994]. En Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (edits.), *Debates Post-Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Aruwiry-THOA-SEPHIS, La Paz, 1997.

Pinto, Jorge. *La formación del estado y la nación, y el pueblo mapuche: de la inclusión a la exclusión*, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, DIBAM, Santiago, 2003.

Rama, Ángel. *La ciudad letrada*, Tajarar Editores, Santiago, 2004.

_____ *Transculturación narrativa en América Latina*, Siglo XXI, Ciudad de México, 1982.

Ramos, Ana. "Posiciones metaculturales en comunidades mapuches de ambos lados de la cordillera", *Desacatos*, N° 18, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México, mayo-agosto 2005, pp. 113-126.

Rappaport, Joanne. "El imaginario de una nación pluralista: los intelectuales públicos y la jurisdicción especial indígena en Colombia", *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 39, enero-diciembre 2003.

Rappaport, Joanne. *´Adentro´ y ´Afuera´: El espacio y los discursos culturalistas del movimiento indígena caucano*, Georgetown University, Washington, 2006.

Rivera Cusicanqui, Silvia. "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia", *Aportes andinos*, N° 11. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, octubre de 2004. En línea: <http://www.uasb.edu.ec/padh/revista11tapa.htm>

Rodríguez, Claudia. "Reseñas", *Lengua y literatura mapuche*, N°11, Departamento de Lenguas, Literatura y Comunicación, Universidad de la Frontera, Temuco, 2004.

_____ "Weupüfes y machis: canon, género y escritura en la poesía mapuche actual", *Estudios Filológicos*, N° 40, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile, Valdivia, 2005, pp.151-163

_____ "Escritoras mapuches: voces ventrílocuas con timbre de mujer", *Revista Internacional de Culturas y Literaturas*, N°6, Universidad de Sevilla, Febrero 2007.

Rojo, Grínor. *Diez tesis sobre la crítica*, LOM, Santiago, 2001.

_____ *Dirán que está en la gloria... (Mistral)*, Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1997.

Rojo, Grínor; Salomone, Alicia y Zapata, Claudia. *Postcolonialidad y nación*, Lom, Santiago, 2003.

Said, Edward, *Orientalismo* [1978], Random House, Barcelona, 2003

_____ *Cultura e imperialismo* [1993], Anagrama, Barcelona, 2004.

_____ *Representaciones del intelectual* [1994], Paidós, Barcelona, 1996.

Salomone, Alicia. *Voces femeninas/feministas en el discurso intelectual: Alfonsina Storni y Victoria Ocampo* (1998). En línea: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lasa98/Salomone.pdf>

Sanjinés, Javier. *El espejismo del mestizaje*, IFEA/PIEB, La Paz, 2005.

Sarlo, Beatriz, *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Ariel, Buenos Aires, 1994.

_____ "Raymond Williams y Richard Hoggart: sobre cultura y sociedad", *Punto de Vista*, N°6, año 2, julio de 1979. En línea: <http://www.bazaramericano.com/agotados/>

Scott, Joan, "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG, Ciudad de México, 1988, pp. 265-302.

Skewes, Juan Carlos. "Creando desorden: orígenes, el estado y la sociedad mapuche en Chile", *Actas Seminario Internacional Derechos Humanos y Pueblos Indígenas: tendencias internacionales y realidad local*, Universidad de La Frontera, Temuco, julio de 2003.

Spivak, Gayatri Chakravorty, "¿Puede hablar el subalterno?" [1988], *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 39, enero-diciembre 2003.

Stavenhagen, Rodolfo. *La cuestión étnica en América Latina*. El Colegio de México, Ciudad de México, 2001.

Valdés, Adriana. *Composición de lugar: escritos sobre cultura*, Editorial Universitaria, Santiago, 1995.

Violi, Patricia. *El infinito singular*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1991.

Williams, Raymond. *Marxismo y Literatura*, Ediciones Península, Barcelona, 1980.

_____ *El campo y la ciudad* [1973], Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 2001.

Zapata, Claudia. "Los intelectuales y la representación. Una aproximación a la escritura de José Ancán Jara y Silvia Rivera Cusicanqui", *Revista Historia Indígena*, N° 9, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, 2005-2006.

_____ "Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches", *Revista Mexicana de Sociología* 68, N° 3, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, julio-septiembre, 2006, pp. 467-509.

Notas de prensa

Rojo, Grínor. "¿Poesía mapuche o gran poesía?: crítica a la antología La Memoria Iluminada: poesía mapuche contemporánea", *Crítica de Libros*, El Mercurio, Santiago, 19 de agosto, 2007.

Streger, Gustavo. "Los indígenas cambiaron de pluma", *Sección Culturas*, Diario Crítica de Argentina, Buenos Aires, Septiembre 2008. En línea: <http://www.criticadigital.com/imprensa/index.php?secc=nota&nid=12612>

Apuntes

Zapata, Claudia. "La construcción del *otro* desde la mirada imperial: Edward Said, Mary Louise Pratt", *Seminario: Estudios postcoloniales: una reflexión desde/sobre América Latina*, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, 2008.

Entrevistas

Ancalao, Liliana. "Necesitamos alimentarnos espiritualmente en el campo para venir a la ciudad y mantenernos", s.l.n.a. En línea: <http://www.delorigen.com.ar/ancalao.htm>

Ancalao, Liliana. Entrevista por Claudia Chamorro [escrita y no estructurada], Comodoro Rivadavia, Provincia de Chubut, Argentina, mayo 2009.

Ayilef, Viviana. Entrevista por Claudia Chamorro [escrita y no estructurada], Trelew, Provincia de Chubut, Argentina, mayo 2009.

Huinao, Graciela. Página de inicio Sitio Graciela Huinao. En línea: <http://www.gracielahuinao.cl/content/archive/2009/6>

Lara Millapán, María. Página de inicio Sitio Kinturayen. En Línea: <http://kinturayen-kinturayen.blogspot.com/>

Millán, Moira. Entrevista por Claudia Chamorro [escrita y no estructurada], Trelew, Provincia de Chubut, Argentina, mayo 2009

Panchillo, María Teresa. "Mi poesía es la recuperación del pasado, pero también una crónica de la actualidad", *Revista Ser Indígena*, junio 2004. En línea: <http://revista.serindigena.cl/junio04/mujer.htm>

Comunicaciones personales

Kropff, Laura. Comunicación personal, Bariloche, mayo 2009.

Briones, Claudia. Comunicación personal, Bariloche, mayo 2009.