



EL LUGAR COMO ESPACIO DE DENUNCIA Y SIGNIFICACIÓN EN EL POEMARIO  
*WAFPULE MÜLENYMUN (AQUÍ ESTAMOS)* DE RUBÉN CURRICOY.

Author: Elvira Rodríguez Droguett

Source: *English Studies in Latin America*, No. 14 (January 2018)

ISSN: 0719-9139

Published by: Facultad de Letras, Pontificia Universidad Católica de Chile

---

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-Non Commercial-No Derivs 3.0 Unported License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/> or send a letter to Creative Commons, 444 Castro Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA.

Your use of this work indicates your acceptance of these terms.





## El lugar como espacio de denuncia y significación en el poemario *Wafpule Mülenymun (Aquí estamos)* de Rubén Curricoy.

Elvira Rodríguez Droguett<sup>1</sup>  
IDEA/ USACH

### RESUMEN

Existe una vinculación entre la poesía mapuche y la política. En esta, encontramos distintos ejes temáticos desarrollados por los autores. En este caso, nos interesa revisar aquella que apunta a la construcción de la identidad a partir de las características del lugar. El objetivo de este artículo es establecer una relación entre la poesía, la ecocrítica y el movimiento autonomista mapuche en la obra del poeta Rubén Curricoy. En esa tríada, la idea de lugar se vuelve fundamental, pues desde ahí surgen estas relaciones. Desde el lugar, se critica el desarrollo industrial que atenta contra la tierra, además, se construye un espacio identitario. La aproximación a la poesía se realizará a partir del concepto de lugar propuesto por L. Buell y las ideas sobre el territorio trabajadas desde el movimiento autonomista mapuche.

PALABRAS CLAVE: Poesía mapuche, autonomía, ecocrítica, lugar, territorio.

---

<sup>1</sup> Doctora (c) en Estudios Americanos, IDEA – USACH, becaria CONICYT. Ha dedicado parte de su trabajo al análisis de la literatura latinoamericana y los pueblos originarios. En el ámbito académico, ha trabajado como docente en áreas vinculadas a la literatura, género, testimonio y metodología de la investigación.

Esta investigación ha sido financiada por Becas Conicyt, Doctorado Nacional, año 2016, n°21160879.

ABSTRACT

There is a bond between Mapuche poetry and politics, where we find a variety of themes developed by Mapuche poets. In this case, we are interested in reviewing the construction of identity from the concept of place. The objective of this article is to establish a relationship between Mapuche poetry, ecocriticism and the autonomist Mapuche movement in the work of the poet Rubén Curricoy. In this “triad” the idea of place is fundamental, because the aforementioned relationship is created there. Likewise, the industrial development that threatens Mother Earth is criticized from this place. The literary texts will be analyzed considering the concept of place proposed by L. Buell and the ideas from the autonomist Mapuche movement regarding territory.

KEYWORDS: Mapuche poetry, autonomy, ecocriticism, place, territory.

La poesía mapuche ha logrado abrirse un espacio dentro de los estudios literarios, ya no solo por las características de su producción, sino por la diversidad de temas y discursos que se abordan en los textos. En cuanto a su recepción y estudio, se han dejado de lado las lecturas paternalistas, para pasar a revisar cómo se articulan las nociones de texto o enunciación y las demandas sociales, elaborando lecturas post coloniales sobre estas escrituras.

Dentro de estos temas, analizaremos cómo y qué tipo de lugar se construye en el poemario *Wafpule Müleymun (Aquí estamos)* de Rubén Curricoy (Bariloche 1973), poeta, comunicador, educador y *weychafe mapuche*, vinculado a los movimientos autonomistas de la zona del *Puelmapu*. Sus poemarios, de confección rudimentaria y publicados sin sellos editoriales, son de circulación local, de mano a mano. No existen artículos críticos sobre su obra<sup>1</sup> y su aparición en los medios de comunicación tiene más que ver con su rol como activista, en donde si bien recalca que es poeta, no se profundiza mayormente en su escritura.

En las ciencias sociales se habla de territorio, sin embargo, en este artículo utilizaremos el término ‘lugar’ a partir de lo señalado por Lawrence Buell (2005), ya que en la literatura se realiza una construcción subjetiva de este. Realizaremos una suerte de tríada entre la poesía, la ecocrítica y el movimiento autonomista mapuche, centrándonos en la construcción del lugar que realiza Curricoy en sus textos. Revisaremos las ideas de territorio y lugar en relación a la idea de denuncia como un eje temático desarrollado por este autor, que critica la violencia cometida contra la *Ñuke Mapu*, no como un discurso vinculado a la tradición, sino como una conciencia transmitida a través del texto.

---

1 Podemos aventurarnos señalando que este es el primero de ese tipo.

La tierra no solo funciona como un tema afín a la memoria, también como una real preocupación del poeta que desde su lugar de enunciación problematiza su relación con el entorno. En esa problematización encontramos un activismo que apunta a la identidad y el medio ambiente.

La idea de territorio es fundamental para los pueblos indígenas. En el caso de la cultura mapuche, la tierra tiene una significación inmanente de la que ha sido despojada y que la poesía se encarga de recuperar. Este valor está dado porque la naturaleza es parte de la práctica social:

Esto significa que la complejidad de la realidad debe explicarse desde la totalidad y, por consiguiente, el *Buen Vivir* o *Vivir Bien* se fundamenta en la interrelación equilibrada entre todos los elementos que constituyen un sistema para viabilizar otros. En lo concerniente al ser humano y a la naturaleza, como se dijo, existiría una identidad entre ambos, aunque esta conceptualización es a veces ambigua, puesto que no es infrecuente que se mencione al individuo como distinta a la naturaleza, aunque siempre en la necesidad de estar en estado de armonía y equilibrio con la misma (Tricot 22).

Esa armonía no es exclusiva del pueblo mapuche, por el contrario, es rastreable en la mayoría de los pueblos indígenas en América Latina. Rigoberta Menchú en su discurso de recepción del premio Nobel de la Paz, en 1992, dijo que:

La particularidad de la visión de los pueblos indígenas se manifiesta en las formas de relacionarse. Primero, entre los seres humanos, de manera comunitaria. Segundo, con la tierra, como nuestra madre, porque nos da la vida y no es sólo una mercancía. Tercero, con la naturaleza; pues somos partes integrales de ella y no sus dueños.

La Madre Tierra es para nosotros, no solamente fuente de riqueza económica que nos da el maíz, que es nuestra vida, sino proporciona tantas cosas que ambicionan los privilegiados de hoy. La tierra es raíz y fuente de nuestra cultura. Ella contiene nuestra memoria, ella acoge a nuestros antepasados y requiere por lo tanto también que nosotros la honremos y le devolvamos con ternura y respeto los bienes que nos brinda. Hay que cuidar y guardar la Madre Tierra para que nuestros hijos y nuestros nietos sigan percibiendo sus beneficios. Si el mundo no aprende a respetar la naturaleza ¿qué futuro tendrán las nuevas generaciones (ctd. en Chihuailaf *La vida* 11).

Si bien en aquella oportunidad a Rigoberta Menchú se le reconoció por su lucha social y etnocultural, en su discurso se hace cargo de la reivindicación de los derechos indígenas y de la naturaleza, ya no solo como un espacio en donde se desarrollan las comunidades indígenas, sino como parte del entramado cultural que posibilita cierto modo de vida. En el contexto latinoamericano, pensar la cultura e interacción social desarraigada de la naturaleza, sería no considerar la cosmovisión de los pueblos indígenas. Si bien el caso de la cultura mapuche es el que resulta más claro: *Mapu* = Tierra, *che* = gente, lo que nos habla de una relación inequívoca, si consideramos los casos de la cultura guaraní en Paraguay en donde existe una diferencia entre la idea de tierra; *yry*, y territorio; *tekohá* (Ramos 102 - 104), o el concepto *Sumal Kawasay* del altiplano, que implica una armonía entre el conjunto humano y su entorno, vemos la importancia que tiene la naturaleza para el desarrollo de las culturas.

En el caso mapuche, la *Ñuke Mapu* es una representación del mundo, es la tierra en su sentido más amplio en donde radica la vida y el origen de las cosas. Es la madre protectora a quien se le ruega. No solo tiene que ver con el territorio, es la representación del mundo que junto con los espíritus de la naturaleza dan la vida al pueblo (Foerster). Existe una reciprocidad entre el ser mapuche y la tierra, por lo mismo, se le respeta y no se le explota.

Lo anterior es un solo pincelada de cómo se vive en armonía con la naturaleza, entendiendo que la tierra es una figura maternal, por lo tanto, no se establece una transacción unidireccional como lo es la explotación convencional capitalista de los recursos naturales, por lo mismo, si existe algún tipo de práctica que atente contra esta, hay que denunciarla. El territorio es fundamental para que la cultura se desarrolle y, es en ese contexto, la poesía ingresa a los discursos sociales, pues los poetas desde su lugar de enunciación dan cuenta de los atropellos que se están cometiendo contra esta.

#### LUGAR Y TERRITORIO: DOS CONCEPTOS QUE SE EMPARENTAN:

Dentro de los movimientos sociales actuales, la recuperación del territorio es fundamental, pues como ya vimos, posibilita el *Buen Vivir*, por lo mismo, en este correlato que se desarrolla desde la literatura la cuestión ambiental es tan importante como la recuperación de la lengua o la

conformación de la identidad. Sin embargo, para efectos de esta investigación, usaremos el término lugar propuesto por L. Buell. Si bien, ambas ideas apuntan a una conceptualización distinta entre tierra/ territorio; lugar/espacio, lo propuesto por Buell rescata lo subjetivo de esta construcción.

El lugar está enmarcado en la escuela de la ecocrítica, que estudia las relaciones entre la literatura y el medio ambiente (ctd. en Flys et al 16). En esta escuela, dentro de sus líneas de investigación, se propone que el lugar – así como el género, la raza o los procesos sociales – debiese ser también una categoría de análisis, pues como señala Binns (16) es imposible descartar la obra de su contexto socioeconómico, político y ecológico.

De esta escuela rescatamos lo propuesto sobre la justicia medioambiental. Sobre esta, Buell señala que: “pertenece a la segunda oleada de ecocríticos, y en ella se denuncia que se intente separar el concepto de la naturaleza del concepto del medio ambiente de una forma artificial, cuando por el contrario, debería también englobar las ciudades y lugares degradados” (ctd. en Flys 86). Esto como crítica a la primera oleada, que excluye los aspectos sociales y humanos. Lo que de cierta manera se exige es: “la inclusión de cuestiones sociales y del activismo medioambiental de los grupos marginados, o (...) el medioambientalismo de los pobres” (86). Como hemos señalado, establecer las relaciones que se dan entre el lugar y el texto, entendiendo que hay una correlación entre ambos.

La justicia medioambiental tiene sus orígenes en el siglo XIX. Han predominado cuatro tendencias asociadas a distintos hitos históricos, siendo la cuarta corriente la que nos interesa y que es precisamente la menos trabajada, que es conocida como la agenda de justicia medioambiental. Se basa en los principios de justicia social, liderada más bien por las minorías que simpatizan con la oleada obrera y los derechos de los trabajadores. Son grupos que protestan, por ejemplo, por la expropiación de las tierras de los pueblos originarios americanos o los grupos afroamericanos liberacionistas. En el caso argentino, podríamos pensar en el trabajo que hacen los académicos y activistas en la zona de la Patagonia del *Puelmapu*, que tiene enfrentado a los comuneros, a los movimientos que buscan una visibilidad jurídica y la industria agrícola (Kropff “Activismo...” 108).

El concepto racismo medioambiental, trabajado por Benjamín Chavis en *Toxic Wastes and Race* (ctd. en Flys 92) demostró la vinculación entre temas raciales y/o éticos/ de clase y la

injusticia medioambiental. Frente a estos abusos, distintos grupos comenzaron a luchar por sus comunidades, llegando en 1991 a realizar *First National People of Color Environmental Leadership Summit*, congreso en el cual se redactaron 17 principios, a modo de manifiesto, del movimiento de justicia medioambiental. De aquellos, destacamos los siguientes puntos:

1-. La justicia medioambiental afirma la santidad de nuestra madre tierra, la unidad ecológica y la interdependencia de todas las especies, y el derecho de vivir liberados de la destrucción ecológica.

3-. La justicia ambiental exige el derecho al uso ético, equilibrado y responsable de nuestra tierra y de los recursos renovables por el beneficio de un planeta sostenible para los seres humanos y otros seres vivientes.

5-. La justicia ambiental afirma el derecho fundamental de la autodeterminación política, económica, cultural y ambiental de todos los pueblos.

16-. La justicia ambiental llama a la educación de las futuras generaciones con énfasis en asuntos sociales y ambientalistas, basados en nuestra experiencia y en la apreciación de nuestras perspectivas culturales diversas (94 - 95).

Estos principios se asemejan a las formas de ver y concebir la existencia de los pueblos indígenas latinoamericanos. Podemos emparentar estos principios a las prácticas ancestrales en donde lo social, político, cultural e identitario se relacionan con lo ambiental.

Según Andrea Casals (2014), desde la década de los noventa con la instalación de la escuela ecocrítica, esta ha ampliado sus objetos de estudios. En ese abanico, encontramos los estudios sobre justicia ambiental. Para esto, se refiere a Flys quien establece una relación entre la (in) justicia ambiental y los movimientos poscoloniales, pro derechos civiles y raciales, señalando también el lugar que ocupa 'el sur', en donde estas denuncias ya llevan algún tiempo. Ambas autoras plantean que hay una suerte de proto ecocrítica en América Latina que no solo va a influenciar a los grupos indígenas, afrodescendientes o de raigambre rural, también a autores más canónicos (*Fundamentos* 9). Esta proto ecocrítica podría justificarse, además, si consideremos lo antes señalado sobre las prácticas culturales de los pueblos indígenas.

Para Casals (2014), el análisis desde la perspectiva de la justicia ambiental ocupa similares estrategias que las utilizadas en un análisis feminista o marxista, develando aquellas prácticas sociales que afectan a los grupos vulnerables no solo por la exclusión social, sino por aquellas condiciones de vida que atentan contra las garantías básicas, por ejemplo, hacinamiento, contaminación, etc. por lo mismo, el activismo ambiental se aleja de pronto de la versión más clásica de la ecología, pues su atención estaría puesta en el espacio humano (*Fundamentos* 39). Lo que es posible establecer, considerando las particularidades del caso latinoamericano, es que hay un compromiso con la justicia ambiental y de denuncia, enriquecido por la visión indígena que es la que nos interesa.

Como mencionamos más arriba, para este trabajo utilizaremos lo propuesto por Lawrence Buell sobre el lugar, concepto indispensable para los estudios del medio ambiente, pues: “also gestures in at least three directions at once – toward environmental materiality, toward social perception or construction, and toward individual affect or bond – makes in an additionally rich and tangled arena for environmental criticism” (63). El autor hace la diferencia entre “espacio/ *space*” y “lugar/ *place*”; el primero apunta a la delimitación geográfica o política; el segundo, y que nos interesa, es aquel que se le ha atribuido un significado, en donde se pueden construir relaciones sociales y las personas pueden identificarse. El lugar es algo que también habita en la memoria, al que se vuelve: “world history is a history of space becoming place. In the beginning earth was a space without form. Then through inhabitation places were created” (63 – 64). Abarca también lo relativo al lenguaje y al sujeto, de pronto subjetivo, en donde hay que tratar de evitar caer en el sentimentalismo, aunque no sea tarea fácil, pues el lugar supone existencia, situarse. Como señala Buell, es necesario sí considerar que para la justicia medioambiental este es más un constructo humano que natural. En un análisis se debe considerar el lugar, entender qué relaciones se establecen con él, aunque sean artificiosas, porque no necesariamente la forma en que se vuelve a este sea estrictamente veraz, hay bastante de verosimilitud dentro de esa construcción, pero eso no resta en la intención de denuncia. Pensemos en el texto de Elicura Chihuailaf *En el país de la memoria*, ese lugar inventado al que se vuelve a través del texto. Lo mismo con el poemario *Kogen* de Leonel Lienlaf en donde el hablante va recorriendo los lugares de su infancia, mezclando esto con las características

actuales de la zona. Esta idea de lugar en el contexto latinoamericano toma mayor sentido, pues una cosa son las delimitaciones geográficas y otra muy distinta son los lugares idóneos para que se dé la cultura, por lo mismo, los conceptos de lugar y territorio son homologables, sobre todo cuando aquello que se piensa, se piensa desde la distancia.

El concepto de territorio es fundamental para el movimiento autonomista mapuche, ya que una de sus tres corrientes es aspirar a la autonomía territorial. Sistematizar el concepto, pensarlo de manera lineal o asumir que es una demanda colectiva de todo el pueblo mapuche sería no dar cuenta de la complejidad que sugiere el movimiento, por lo mismo, revisaremos algunos aspectos que apuntan a lo relativo al territorio para ver cómo se inscriben en él las poéticas que trabajaremos.

Como señala José Mariman, la demanda de autodeterminación del pueblo mapuche, entendida también como autonomía, no es reivindicación campesina por la tierra, ya que implica por lo menos dos caminos:

La demanda de autodeterminación *mapuche* trasluce un debate interno en la “sociedad política” *mapuche*, que nos habla de la existencia de un discurso político que enfatiza lo etno – cultural o las tradiciones cuando se imagina un futuro para los *mapuche* (reivindica reapropiarse de una epistemología propia, una cosmovisión propia, “construir nuevos conocimientos a partir de nuestra cultura”, y refloatar instituciones propias, para salvaguardar y perpetuar lo original a los *mapuche* en una autonomía); y de otro discurso que acentúa lazos y derechos cívico – políticos, en su demanda de una forma estatal nueva de relaciones sociales y políticas entre *mapuche* y chilenos (24 – 25).

Sobre la autonomía, esta es un control sobre las cosas y la propia vida mapuche y ese control se consigue, en palabras del autor, al recuperar también los territorios propios, que daría pie a la autonomía de todos los mapuche. Si los Estados no reconocen esta autonomía, debe ser arrancada: “¿Cómo?, generando condiciones de desobediencia y desconocimiento de la normativa occidental. Pero sobre todo, creando y regenerando su propio conocimiento para disputarle el espacio al conocimiento racional occidental” (180). Para Pedro Mariman la demanda territorial es una cuestión clave del movimiento, ya que resulta esencial para contener a los mapuche, facilitando su existencia

y presencia en el futuro. Para él, es necesario hacer la diferencia entre territorio y tierra: “Más allá de ser un factor de producción, es un espacio político donde el pueblo mapuche ejerce soberanía de manera centralizada o descentralizada” (Cit. en José Mariman 227), pasando de ser una sociedad en sí a una para sí. Comparte los dichos de Pedro Cayuqueo en tanto es necesario una consolidación política: La lucha por la autonomía supone la lucha por alcanzar una forma estatal de organización política, y conlleva para los mapuche no solo el rescatar un espacio político propio de discusión, sino también de decisión propia sobre el quehacer de su territorio (ctd. en José Mariman 244).

El proyecto autonomista incluye saber y territorio. Ese saber ancestral se emparenta con lo propuesto en los fundamentos de la justicia medioambiental que señalamos más arriba. Sobre la demanda territorial, el movimiento autonomista mapuche y los postulados de Buell sobre el lugar se cruzan, pues en la demanda de restitución de tierras, así como en el caso guaraní, no todo tipo de tierra es idónea para el *Buen Vivir*. Sobre ese tema, Tito Tricot profundiza sobre territorio y autonomía, podríamos agregar también a esa relación un carácter ecocrítico por parte del sociólogo:

Es la *Ñuke Mapu* o Tierra Madre o Madre Naturaleza, origen de todo. El *territorio*, por otro lado, es un universo de dominación configurando un mapa de relaciones de poder, habitado por la memoria, la identidad, el idioma y la vida mapuche en su conjunto. El territorio es mucho más que la Tierra, es un espacio social donde se anclan el *Mundo* y el *País Mapuche*. Tú puedes tener tierra en territorio chileno, pero no puedes tener autonomía en territorio chileno. Para que el pueblo mapuche pueda desarrollar su cultura, su modo de vida, sus prácticas sociales, su religiosidad, sus rituales, su idioma, conocer de sus orígenes, caminar las huellas de los antiguos, es decir, ser su *Mundo*, requiere de su *País*, su espacio material, concreto: el *Territorio*. Y a ese espacio, a este territorio los mapuche les dan significado y sentido culturalmente, urdiendo mitos, construyendo historia, narrando identidad, naciendo, viviendo, muriendo y renaciendo una y otra vez. Por consiguiente, el *Mundo* y el *País Mapuche* eran, y son, el útero, germen, vástago y el ciclo reproductor mapuche (50).

Sobre esto mismo, Fernando Pairican recoge el caso Sebastián Llanquileo: “el padre de José e Iván impulsaba en sus hijos la necesidad de reivindicar los predios usurpados. No podía ser de

otra forma, al estar emplazado a los cerros, las tierras de por sí ya eran menos productivas que las del valle en manos de colonos y forestales. Aquí, la cuestión no solamente radicaba en la cantidad de tierra, sino en la calidad de ellas” (89). Sobre la recuperación, Tricot le dedica lo siguiente:

Los antiguos no eran invencibles, pero eran valientes y defendían su tierra, porque era lo único que poseían. Era su cuerpo, su piel, sus huesos, sus manos. Su vida. Los gigantes de mirada de fuego deben haber sido terribles, pero cuando uno defiende a su tierra, el corazón se te sale por la boca y uno sale a buscarlo para aferrarse a él como sea y donde sea. Por eso la violencia contra el corazón es la peor de las violencias, porque te aprieta el pecho y, entonces, la violencia contra tu tierra es la peor de las violencias, pues es la violencia contra la *Ñuke Mapu*. No es solamente la tierra, no es el paisaje occidental, sino que el *pehuén* para comer, el *palguñi* y *huayo* para sanar; el *foye* cual árbol sagrado cuyas raíces – dicen – se difuminan por el *Wenu Mapu*. Es decir, no solo se hunden el *Minche Mapu*, sino que en todas las dimensiones del mundo mapuche (38).

Tricot logra dar cuenta de esta otra sensibilidad en la que vive y se desenvuelve el pueblo mapuche. Para el sociólogo no existe una división entre tierra y ser, al contrario, atentar contra la tierra es atentar contra el mapuche, reafirmando esta idea de indisoluble entre el territorio y la cultura.

*Recado confidencial a los chilenos* de Elicura Chihuailaf publicado en 1999, es leído como unas de las primeras obras que desde la literatura problematiza y propone una postura sobre este tema, por lo mismo, es importante revisar que aporta Chihuailaf a la discusión sobre la autonomía, y sobre todo, como concibe la idea de lugar/ territorio. José Mariman le dedica las siguientes palabras:

El grito de la memoria del poeta *mapuche* se expresa en un diálogo con el “silencio”, como él dice, en el cual desfilan las figuras de algunos científicos sociales y sus observaciones de la sociedad chilena, único engendro en el mundo en que la aristocracia nacional controlaría no solo el poder económico, sino también el político y el social (...). La democracia, dice Chihuailaf, no ha llegado para el “pueblo – nación” *mapuche*, ni bajo la forma de consulta sobre los proyectos de desarrollo que se impone en la región *mapuche*, ni bajo la forma de representación de los poderes del Estado (172).

El texto de Chihuailaf es una constante interpelación al lector *huinca*. El poeta revitaliza el *ñütran*, mezclando el mapuzungun y el español, pasando por distintos registros que van desde los poemas de su autoría hasta entrevistas y cartas, por ejemplo la de las hermanas Quintreman, pues como él ha señalado: “Nuestra lucha es una Lucha por la Ternura. Cada quién la asume desde el lugar y con la herramienta que la causalidad le ha asignado” (Historia y luchas 12) y es que su herramienta, en este caso, es la palabra:

Un estudiante me dice: “¿Pero por qué usted insiste tanto en hablar de los chilenos y de los mapuche? ¿acaso usted no es chileno o no se siente chileno?”. Le digo: yo nací y crecí en una comunidad mapuche en la que nuestra mirada de lo cotidiano y lo trascendente la asumimos desde nuestra propia manera de entender el mundo: en *mapuzungun* y en el entonces obligado castellano; en la morenidad en la que nos reconocemos; y en la memoria de la irrupción del Estado chileno que nos “regaló” su nacionalidad. Irrupción constatable “además” en la proliferación de los latifundios entre los que nos dejaron reducidos. (*Recado* 12).

Chihuailaf se sitúa desde el ser mapuche para desde ahí expresar su visión sobre la situación cultural y social de su pueblo. Como señalamos más arriba, existe una interpelación directa hacia el lector, que se reconoce como otro, distinto culturalmente a quien enuncia, para no solo llamar su atención, sino también para conseguir su empatía. En el texto, además, se utiliza la palabra reducción con un doble sentido; primero en su uso literal que apunta a la disminución, pero no olvidemos que los terrenos en donde se llevaron a las comunidades mapuche – en general a todos los pueblos originarios – recibieron el nombre de reducciones. Chihuailaf no solo se está hablando en términos cuantitativos:

Significa que mucha de nuestra gente fue asaltada en sus hogares, castigada, torturada, y trasladada –“relocalizada” – fuera de sus parajes habituales; o asesinada. Porque reducción, “privatización”, dicen algunos (privatizar -según el diccionario de la lengua castellana- viene de privar: Despojar de algo; prohibir o estorbar; predominar; negar), es un concepto utilizado por los Estados chileno y argentino desde mediados del siglo XIX, y materializado a finales del mismo. Contiene el hecho de que nuestro Pueblo fue reducido, “reubicado”, en las tierras generalmente menos productivas de nuestro País Mapuche. (25).

Chihuailaf no solamente juega con el término reducción, también visibiliza una de las demandas más importantes del pueblo mapuche que tiene que ver con el tipo de tierras se están restituyendo. Como ya señalamos más, en la cultura guaraní la idea de territorio difiere de la idea de tierra, esto también es importante para el movimiento autonomista, pues dentro de lo que se trata de conseguir es poder llevar a cabo *Buen Vivir*. En la obra de Chihuailaf la autonomía y la justifica medio ambiental se entrelazan, y es que para que se dé este espacio de autodeterminación es necesario que se den también ciertas características del lugar.

¿Cómo se piensa esta relación desde occidente o desde los Estados nacionales? ¿Existe algún símil en la forma que se concibe la tierra? Pareciera que, de existir una relación entre el sujeto y la tierra, esta estaría mediada por una relación de consumo, el valor inmanente de la tierra desplazado por el valor productivo: un bien. Por lo tanto, desde una lógica más bien institucional, podría reducirse la demanda autonomista de las tierras a un simple control económico de los bienes, pero si consideramos lo antes señalado, nos damos cuenta que poder decidir desde el territorio, también es poder decidir desde la cultura, es poder decidir desde el ser.

#### POESÍA, LUGAR Y TERRITORIO:

Como hemos visto, es posible establecer una relación entre la ecocrítica y el movimiento autonomista mapuche a partir de la idea de lugar o territorio. Este es un elemento central en la construcción identitaria de los pueblos indígenas, por lo mismo, este lugar puede ser (d)escrito de distintas maneras.

El caso de Rubén Curricoy es particular, pues en el caso argentino, el intento por parte del Estado de negar la presencia mapuche a través, por ejemplo, de fomentar la migración europea a la zona sur del país, genera una suerte de desmarcación de la identidad mapuche. Es recién en la década de los noventa que se reconoce la presencia de los Pueblos Indígenas como una cultura previa al Estado argentino y se visibilizan estos en la Constitución del 94. Sin embargo, tras casi cien años de desvinculación con la cultura mapuche – producto de la conquista militar, la reducción territorial y la migración europea- no solo existe una negación, también una connotación negativa a priori de esta (Kropff “Entre genealogías...” 343 - 344). Son, por lo tanto, los colectivos culturales y sociales

los que han tratado de revalidar la identidad mapuche. En esa línea, la revista *MapUrbe'zine* es una publicación orientada a los jóvenes que viven en la periferia de las ciudades en el sur de Argentina y Chile (Cañuqueo párr.1). Dentro de sus desafíos están cuestionar las concepciones instaladas sobre los espacios urbanos y la realidad del pueblo mapuche actual. Lo que se busca es validar el ser mapuche, a pesar de la distancia con la tradición o el territorio. Más allá de un movimiento que apunta a la demanda de derechos, lo que buscan es fortalecer la conciencia colectiva mapuche.

Es en ese contexto que la poesía de Curricoy hace un ejercicio de visibilización. En un primer lugar funciona como un espacio de encuentro para los jóvenes mapuche despojados de su identidad, por otra parte, da cuenta de una crítica medioambiental. Nos centraremos primero en cómo se forja la identidad:

Soy los otros, los aquellos

Esos que miras de costado, soberbiamente, mal educadamente.

(...)

Soy los otros, los aquellos.

Esos que para ti son menos que estiércol. Pero que necesitas tanto como el aire.

Soy el impertinente que no te perdona la muerte. El aquellos de cara de kultrún. El

atrevido de respuesta pronta. El nacido para gritar y luchar. (s/p)

Similar a la condición de Añiñir<sup>2</sup>, Curricoy se ubica en la otredad diezmada y reducida que habita en los espacios urbanos para desde ahí construir su grito de lucha. Es el Otro, con mayúscula, que necesita el Uno nacional para constituirse como tal, pero que no tiene espacio en el proyecto nacional monocultural. Lo mapuche es parte de la construcción nacional, de ahí la dependencia, pero eso no significa que haya un sentido de pertenencia por parte del Uno. Los textos de Curricoy no solo visibilizan esta segregación, también validan y rescatan esta otredad como lugar de enunciación:

---

2 Si bien ambos autores no trabajan juntos, es posible establecer un vínculo entre Curricoy y David Añiñir que va más allá del contenido de sus poemas. Por ejemplo, durante los días 15 y 17 de octubre del 2015 se presentó el libro *Kogen* de Leonel Lienlaf en Bariloche; en esa instancia se realizaron distintas actividades y lecturas poéticas en donde participaron ambos escritores. Cabe destacar que tras ese encuentro, Añiñir se encargó de difundir la obra de Rubén y gracias a él podemos realizar esta investigación.

Ni argentino ni chileno.

Somos los hijos y nietos de antiguos guerreros. De los que dieron su vida.

Los que ahora empuñamos la toky de lefraru, pelentaru, kaupolikan, lientur,  
linkollan o kuriñanko.

Quienes no le tememos al garrote del miliko culiao. Ni al poder de mineras o forestales.

Somos los que celebramos llellipun, nguillatun, kamarikun.

Aquellos que levantamos nuestros puños celebrando al sol y la luna. O Para decir aquí  
estamos.

No nos hemos marchado. Estamos en el campo. Pero también, en la pútrida urbe.

Marchando por calles o estorbando en las rutas.

Somos los invadidos por dos estados. Pero nunca jamás derrotados.

(...)

Aquí estamos los hijos de la tierra. Con nuestra memoria colectiva. Parados en las  
esquinas, mirando de frente sin bajar la vista.

Estamos en cada rincón de la Mapu. Reviviendo la historia. Que nos negaron, en sus  
centros de adoctrinamiento.

Sin poder cortar la raíz de nuestros ancestros. Así revive el foye.

Ñankunao, Lientur, Wala, Rankewe, Antillanka, Inalaf,

Presentes estamos. No, nos hemos marchado. (s/p)

En el poema se mantiene la tensión con los Estados nacionales. Aparecen los elementos claves que tienen que ver con el desplazamiento, con la tradición ancestral y la memoria que no ha desaparecido, al contrario, que aún se manifiesta en la ciudad. La *warria* se vuelve un lugar de enunciación y a través de la poesía se logra se afirmar esta identidad, que se aleja de los exotismos y las visiones más puristas de los mapuche. En esa *warria* se trata de encontrar un lugar que es negado desde las culturas dominantes, por lo mismo, se ejerce resistencia:

El anuncio dice. En Bariloche se busca mapuche.

La recompensa un patakon.

Se amontonan caza recompensas. En la capital de los lagos del sur.

El sheriff ordena hostigar a todo indio suelto. Al que no este dentro de reservación.

Las damas de alta alcurnia inseguras ante los salvajes están.

Indios revueltos caminando entre tan noble sociedad.

Ensuciando las calles de la gran ciudad.

Un patakon por cada mapuche. Anuncian los nobles del 6.

A matarlos a todos gritan los ciudadanos de la suiza argentina.

Que no quede ninguno. Que se los pase a degüello. Piden los cultos.

La caza al mapuche esta abierta en la capital de los lagos del sur.

La recompensa, como antes. Un patakon. (s/p)

El en poema se recoge lo señalado al comienzo, Bariloche es la capital del turismo, exotizado, pero blanqueado, se menciona en el poema que es la suiza argentina. Los mapuche, como ya señalamos, han sido desplazados y la ciudad se presenta como este espacio en donde se hace la resistencia. Qué lugar es el que describe Curricoy: en la poesía se nos describe una ciudad hostil que segrega a sus habitantes, carente de memoria. Un lugar contaminado y explotado. Sin embargo, también se hace mención al otro lugar que habita en la memoria, que se cuele en la ciudad a través de la mirada del poeta y los recuerdos.

En la poesía de Curricoy se construyen dos lugares: el primero es la ciudad, la *warria*, que pareciera que le pertenece a los otros, pero que sigue teniendo vestigios de lo que es el segundo lugar, la *mapu*. La *warria* es un lugar de tránsito en donde los mapuche funcionan como los otros, sin embargo, es el lugar en donde se hace resistencia, en donde se construye identidad, pues en ese desplazamiento forzado se encuentran, piensan y significan. ¿Cómo se presenta este lugar en la poesía? Primero en contraposición a la *Mapu*, es el lugar en donde son reprimidos, silenciados, es el lugar en donde la naturaleza ha sido devastada. La *Mapu* es el lugar al que se aspira, tanto en la materialidad como en la memoria. La *Mapu*, como una sensibilidad, sobrevive en la *warria*.

Desde el barrio, o la pobla mi vos levanto.

El que desde las ciudades sa lió corriendo y en las komunidades comenzó a llevar el paso de la mapu.

Soy el que camina por ella. Sin importarle tu alambrado. (s/p)

¿Cómo aparece la *Mapu* en la poesía de Curricoy? En primero lugar, el poeta toma la vocería de la naturaleza, habla con ella en una suerte de personificación, en donde ambos son iguales:

Me duelen tus raíces

Tu corteza y tus brotes en llama.

Me duele el crepitar de flamas consumiendo tus ramas.

Me duele la ignorancia que te mata.

Me duele, cua nto te duele.

Me duele el silencio del ser humano.

Me duele la codicia asesina y la impunidad de los desmadriados.

Me duele cada anciano árbol quemado.

Como me duele.

Me duele el corazón al ver mis recuerdos consumidos por las llamas.

Me duele la impotencia.

Tanto como me duele tanto hermano quemado.

Me duele. Cada milenario bosque asesinado.

Me duele. (s/p)

En el poema se hacen menciones directas a aquellas cosas que en la actualidad están atentando contra la naturaleza, por ejemplo, la quema de los bosques nativos para dar paso a la industria forestal. La vinculación del hablante con la naturaleza responde a lo que vimos más arriba con respecto a la praxis de los pueblos indígenas: en ella está contenida la memoria, la tradición. A la naturaleza se le ve como un igual, como un hermano, frente a aquellos que están cometiendo los crímenes, los desmadriados, aquellos que están lejos de la tradición. Por lo mismo, en los poemas que se habla sobre la restitución de tierras se rescata aquello, la vinculación entre el hablante y el lugar, la *Mapu*:

Entre las montañas el kutral se enciende.

Brindando calor a los que vuelven.

Ese regreso tan esperado.

Como la nieve, como el renuevo y como las nuevas crías.

La mañana es fría, el sol apenas si entibia.

Pero eso no importa.

Lo importante es haber regresado.

El haber retornado al lugar de los antepasados.

Retornar al lugar que los mayores pisaron.

El tiempo ha pasado pero los recuerdos y las historias allí han quedado. (s/p)

La *Mapu* contiene la memoria, la pertenencia. Es un indisoluble con el hombre que se sincroniza, nace y se renueva junto con ellas. Se aspira a ese *Buen Vivir* que mencionamos más arriba, el lugar de los antepasados, la tierra funciona como un repositorio, por lo tanto, se le defiende:

Culpa nos si quieres del amor a nuestra mapu. Tanto, que somos capaces de dar la vida  
Por nuestra ñuke.

Culpa nos si quieres de luchar contra mineas, petroleras, hidroeléctricas, plantaciones  
De pino u eucaliptus. (s/p)

El lugar que construye Curricoy es un lugar pensado en dos, no es el lugar de la memoria, si no uno que el paso del tiempo y el progreso han devastado. El poeta realiza el ejercicio de recuperar – ya sea desde la palabra o el activismo – su lugar, porque esto implica poder decidir desde el ser, desde el conocimiento.

El lugar, como elemento analizado, nos direcciona a la memoria, memoria vinculada a la tradición de la tierra que ha sido devastada. Entonces ¿también se ha devastado la memoria? No, pues la memoria se resignifica en la ciudad, en ese espacio que es presentado como el espacio otro. Lo ecológico se muestra en esa denuncia que realiza el poeta sobre el desarrollo, toma la vocería de la *Mapu*, pero no demostrando superioridad, si no como un igual.

Más arriba vimos los principios de la justicia ambiental en donde se señaló la posibilidad de la autodeterminación, también la santidad de la tierra y el desarrollo sostenible y es eso lo que aparece en el poemario de Curricoy. Su poesía se aleja de la visión más clásica de la ecología, pues aparece en ella el componente humano, las características de su pueblo y su situación actual, pero no debemos dejar de recordar que la cultura mapuche se estructura en base a este indisoluble: hablar de uno implica hablar del otro.

Con respecto a la idea de territorio y lugar, estos conceptos son utilizados en situaciones distintas, sin embargo, son homologables, sobre todo si son utilizados para aproximarse a los discursos en donde lo que se busca es la posibilidad de autodeterminarse, lo que vendría siendo un derecho según los fundamentos de la justicia ambiental. En el caso de Curricoy, escribir sobre el lugar es escribir sobre la condición actual de los mapuche en la zona de Rio Negro. Escribir sobre el lugar le permite visibilizar este nuevo espacio de enunciación que se ha forjado tras el desplazamiento y, por lo tanto, de esta manera se ejercer resistencia cultural, política y medioambiental.

## Obras citadas

- Buell, Lawrence. *The Future on Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*, Blackwell publishing, 2005.
- Cañuqueo, Lorena y Laura Kropff. “MapUrbe’zine: Los cuerpos de ‘la lucha’ en el circuito Heavy-Punk Mapuche”. *E-misférica*, 4.2, 2007. Instituto hemisférico de performance y política, [http://hemisphericinstitute.org/journal/4.2/eng/en42\\_pg\\_canuqueo\\_kropff.html](http://hemisphericinstitute.org/journal/4.2/eng/en42_pg_canuqueo_kropff.html)
- Casals, Andrea. “Ecocriticism and ecological writing in Chile”. *ISLE*, vol. 23, 2016, *Oxford Journals*, doi: 10.1093/isle/isw019
- . *Fundamentos para la lectura ecocrítica en Chile*. Tesis Doctoral Pontificia Universidad Católica de Chile, 2014.
- Chihuailaf, Elicura. *Recado confidencial a los chilenos*. LOM, 2016.
- . *La vida es una nube azul*. Universidad de la Frontera, 2015.
- Historia y luchas del pueblo mapuche*. Le monde Diplomatique. 2008.
- Curricoy, Rubén. *Wafpule Müleymun. (Aquí estamos)*. S/e. S/. f.
- Flys, Carmen, José Manuel Marreno y Julia Barella, eds. *Ecocríticas. Literatura y medio ambiente*. Iberoamericana, 2010.
- Foester, Rolf. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Universitaria, 1993.
- Kropff, Laura. “Entre genealogías familiares e genealogías políticas: Jovens em um processo de comunalização mapuche na argentina”. *Mana*, vol. 22, n° 2, 2016, pp. 341 - 368. *Scientific Electronic Library Online*, doi: 10.1590/1678-49442016v22n2p341
- . “Los jóvenes mapuche en Argentina: Entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras”. *Alteridades*, vol. 21, n° 42, 2011, pp. 77 89. *Scientific Electronic Library Online*. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-70172011000200006&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172011000200006&lng=es&tlng=es).
- . “Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas”. *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Comp. Pablo Dávalos. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2005, pp. 103 132. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101026125925/6Kropff.pdf>

---. (2002). “Indios, chilotes y vecinos en una ciudad patagónica”. *Cuadernos de antropología social*, 16, 2002, pp. 211-229. *Scientific Electronic Library Online*. Web. 24 de octubre de 2017.  
[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1850-275X2002000200005](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2002000200005)

Mariman, José. *Awkan tañi mülen Mapun Kimün. Mañke ñi pu kintun*. C.E. Rütum – Fundación Henrich Böll Cono Sur, 2017.

---. *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Lom editores, 2012.

Pairican, Fernando. *Malon. La rebelión del movimiento mapuche 1990 2012*. Pehuén, 2014.

Ramos, Julio. “Ticio Escobar. Los tiempos múltiples”. *Casa de las Américas*, n° 269, 2012, pp. 110 – 125. *Casa de las Américas*. <http://www.casa.co.cu/publicaciones/revistacasa/269/entrevista.pdf>

Tricot, Tito. *Awkan violencia histórica chilena y resistencia mapuche*. Ceibo Ediciones, 2017.