

10. Literatura, Imaginarios, Estética, y Cultura.

Lugar y territorio:

Nuevas formas de entender el espacio (d)escrito en la literatura mapuche.

Rodríguez, Elvira; elvira.rtt@gmail.com

Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile.

Resumen

Este trabajo forma parte del proyecto de tesis doctoral *Discurso, ecocrítica e intelectualidad: Hacia una nueva fase de la poesía mapuche actual. Caso chileno y argentino* y corresponde a la primera etapa de la investigación, publicada en la *English Studies in Latin America*, en enero de este año bajo el título *El lugar como espacio de denuncia y significación en el poemario Wafpule Mülenymun (Aquí estamos) de Rubén Curricoy*. En esa publicación se trabajó el caso particular del poeta Rubén Curricoy, la investigación completa comprende autores publicados durante la última década tanto del *Puelmapu* (Argentina) y el *Wallmapu* (Chile).

En esta investigación se desarrolla la idea de lugar en la literatura mapuche, estableciendo un dialogo entre el movimiento autonomista y la escuela de ecocrítica literaria. En esa relación, se vincula el concepto de *place* a partir de lo propuesto por Lawrence Buell, y las ideas de territorio propuesta desde las ciencias sociales dentro del movimiento autonomista mapuche. Estos conceptos trabajados en la literatura mapuche resignifican la forma de abordar la “cuestión indígena”, por lo que resulta necesario preguntarse cómo y para qué se articula la noción de territorio y/o lugar en las poéticas actuales. Además, se propone un nuevo acercamiento teórico para estos textos.

Palabras clave: Poesía mapuche, autonomía, ecocrítica, lugar, territorio.

Introducción

La literatura 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 ese contexto, estableceremos una relación entre este discurso, el movimiento autonomista mapuche y la escuela de ecocrítica literaria, ofreciendo de esta manera, un nuevo marco teórico en para leer estos textos.

Objetivos

El objetivo de esta investigación es establecer una relación entre el concepto de lugar, trabajado desde la ecocrítica, y la noción de territorio, desarrollado desde las ciencias sociales. A partir de lo anterior, proponer esta relación como una alternativa teórica para analizar la literatura mapuche.

Discusión

En la literatura mapuche la *Mapu* funciona no solo como un tema afín a la memoria, es

un espacio que es problematizado y que merece ser estudiado de manera particular. 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. 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, 2017, p. 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, 2015, p. 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; *yvy*, y territorio; *tekohá* (Ramos, 2012), 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, 1993). 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, en donde no se establece una transacción unidireccional como lo es la explotación convencional capitalista de los recursos naturales. El territorio es fundamental para que la cultura se desarrolle y, es en ese contexto, que un marco teórico adecuado nos permite evitar lecturas esencialistas de aquellos textos en donde la naturaleza deja de funcionar como una figura retórica.

Dentro de los movimientos sociales actuales, la recuperación del territorio es prioritario, pues como ya vimos, posibilita el Buen Vivir y, por lo mismo, en la literatura la cuestión ambiental es tan importante como la recuperación de la lengua o la conformación de la identidad. El lugar del que se escribe es un elemento que merece ser analizado y para ello es necesario

entender la diferencia entre tierra/ territorio;
lugar/espacio.

El concepto de lugar que proponemos en esta investigación está enmarcado en la escuela de la ecocrítica, que estudia las relaciones entre la literatura y el medio ambiente (Flys et al, 2010). 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 (Flys et al, 2010) 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” (Flys et al, 2010, p. 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” (Flys et al, 2010, p. 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 y la industria agrícola o a los movimientos que buscan una visibilidad jurídica (Kropff, 2005).

El concepto racismo medioambiental, trabajado por Benjamín Chavis en *Toxic Wastes and Race* (Flys et al, 2010) 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 ((Flys et al, 2010, pp. 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.

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. 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 esta investigación 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” (2005, p. 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” (Buell, 2005, pp. 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 reflatar 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 relacionessociales y políticas entre mapuche y chilenos (2012, pp. 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” (2012, p. 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 Mariman, 2012, p. 227), pasando de ser una sociedad en sí a una para sí. Comparte, además, 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 (Cit. en Mariman, 2012, p. 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 (2017, p. 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” (2014, p. 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 hundieron el Minche Mapu, sino que en todas las dimensiones del mundo mapuche (2017, p. 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 (2012, p. 172).

El texto de Chihuailaf es una constante interpelación al lector huinca. El poeta revitaliza el *nütran*, 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” (Chihuailaf, 2008, p. 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 (2016, p. 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. (2016, p. 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.

Conclusiones

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.

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.

La ecocrítica, como escuela crítica literaria, nos permite acercarnos a la literatura desde la vereda del activismo medio ambiental. La noción de lugar, como vimos más arriba, nos resulta fundamental para anclar el texto a un lugar, a una voz particular, que responde a un contexto de producción y entender que tipo de relaciones se están estableciendo con él.

Pensar y/o escribir sobre el lugar es escribir sobre la condición actual de los mapuche, 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.

Bibliografía

Buell, L. (2005) *The Future on Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*. Blackwell publishing, 2005.

Cañuqueo, L. y Kropff, L. (2007). "MapUrbe'zine: Los cuerpos de 'la lucha' en el circuito Heavy-Punk Mapuche" En: *E-misférica*. N° 4.2 *Body Matters/Corpografías*.

http://www.hemisphericinstitute.org/journal/4.2/esp/es42_pg_canuqueo_kropff.html

Casals, A. (2016). Ecocriticism and ecological writing in Chile. *ISLE – Oxford Journals*, Vol. 23. Recuperado el 10 de octubre de 2016, de <http://isle.oxfordjournals.org/content/23/1/105>

---. (2014). *Fundamentos para la lectura ecocrítica en Chile*. (Tesis Doctoral). Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.

Chihuailaf, E. (2016), *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago, Chile: LOM.

---., (2015), *La vida es una nube azul*, Temuco, Chile: Ediciones Universidad de la Frontera.

---. (2008), *Historia y luchas del pueblo mapuche*. Santiago, Chile: Le monde Diplomatique.

Flys, C., Marreno, J., y Barella, J. (2010) *Ecocríticas. Literatura y medio ambiente*. Madrid, España: Iberoamericana.

Foester, R. (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago, Chile: Universitaria

Garrard, G. (2012). *Ecocriticism*. Taylor and Francis Books.

Glotfelty, C. Fromm, H. (Ed). (1996). *The ecocriticism reader*. Georgia, Estados Unidos: University of Georgia.

Kropff, I., (2016), Entre genealogías familiares e genealogías políticas: Jovens em um processo de comunalização mapuche na argentina. *Mana*, vo. 22 (n° 2).

---. (2005). "Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas". En: Pablo Dávalos (comp.), *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO.

---. (2002). Indios, chilotes y vecinos en una ciudad patagónica. *Cuadernos de antropología social*, (16), 211-229. Recuperado en 24 de octubre de 2017, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2002000200005&lng=es&tlng=es.

Mariman, J. (2017) *Awkan tañi mülen Mapun Kimün. Mañke ñi pu kintun*. Santiago, Chile: C.E. Rütum – Fundación Henrich Böll Cono Sur.

---. (2012). *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago, Chile: Lom editores.

Pairican, F. (2014). *Malon. La rebelión del movimiento mapuche 1990 2012*. Santiago, Chile: Pehuén.

Ramos, J. (2012). "Ticio Escobar. Los tiempos múltiples". En *Casa de las Américas*, n° 269, 2012.

Tortosa, J (2011). Sumak kawsay, suma qamaña, buen vivir. En: *Aportes Andinos* (N° 28)

Tricot, T. (2017), *Aukan violencia histórica chilena y resistencia mapuche*. Santiago, Chile: Ceibo Ediciones.

Financiamiento:

Esta investigación es parte del proyecto doctoral *Discurso, ecocrítica e intelectualidad: Hacia una nueva fase de la poesía mapuche actual. Caso chileno y argentino* financiada por Becas Conicyt, Doctorado Nacional, año 2016, n°21160879.