

Variaciones ideológicas del discurso indigenista en la poesía de Winétt de Rokha, Olga Acevedo y Gabriela Mistral¹

Ideological variations of the indigenist discourse in the poetry of Winétt de Rokha, Olga Acevedo and Gabriela Mistral

FRANCISCO SIMON^a

^a Universidad de Playa Ancha, Facultad de Humanidades, Chile.
francisco.simon@upla.cl

Este artículo analiza distintos textos poéticos de Winétt de Rokha, Olga Acevedo y Gabriela Mistral, en atención a los ideogramas que utilizan para representar al pueblo mapuche y la violencia colonial ejercida por el Estado chileno. Desde una perspectiva sociocrítica, se propone que estas autoras producen tres variantes de discurso indigenista, según los sistemas ideológicos con que cada una simpatiza: revolucionario en de Rokha, mestizo-socialista en Acevedo y socialcristiano en Mistral.

Palabras clave: Winétt de Rokha, Olga Acevedo, Gabriela Mistral, poesía indigenista.

This article analyzes different poems by Winétt de Rokha, Olga Acevedo and Gabriela Mistral, in attention to the ideologemes they use to represent the Mapuche people and the colonial violence executed by the Chilean State. From a sociocritic perspective, it is proposed that these authors create three types of indigenist discourse, according to the ideological systems with which they sympathize: revolutionary in de Rokha, mestizo-socialist in Acevedo and social-Christian in Mistral.

Key words: Winétt de Rokha, Olga Acevedo, Gabriela Mistral, indigenist poetry.

¹ Este artículo fue escrito en el marco del proyecto Fondecyt de Posdoctorado 3200317 “La república de los poetas: imaginación democrática y movimientos sociales en la poesía chilena”.

1. INTRODUCCIÓN

Una de las ficciones sobre las cuales se funda el Estado chileno radica en su unidad identitaria. Desde Arica a Punta Arenas se presume que toda la sociedad comparte una cultura idéntica y esa misma esencia a la que se le ha otorgado el mote de “chilenidad”. Nuestro país sabe que existen pueblos originarios, pero los conoce habitando en el pasado, en tiempos de la colonia, por lo que pensarnos hoy como un territorio poblado por distintas naciones es un atributo extraño. “¿Nos conocemos tan poco!” (1999: 10) nos decía hace unas décadas Elicura Chihuailaf en su *Recado confidencial a los chilenos*, dada la escasa comprensión que tenemos de la nación mapuche. Mientras que más recientemente, un hecho político elocuente ha vuelto a subrayar ese irreconocimiento en torno a la autonomía de los pueblos indígenas. Me refiero al plebiscito constitucional de 2022, en que un 62% de la ciudadanía rechazó la propuesta de la Convención Constitucional; entre otros motivos, debido a lo controversial y amenazante que significaba que el nuestro se declarara como un Estado plurinacional².

Una de las estrategias discursivas con que se ha ensamblado la unidad de la cultura chilena y su hegemonía sobre el territorio ha consistido en representar al indígena como un enemigo de la República; especialmente cuando se trata del pueblo mapuche, que es el que más se ha resistido a ser colonizado. Ya sea que se lo califique de salvaje, ladrón o terrorista, el colonialismo racial es un dispositivo al que se ha recurrido históricamente para gobernar la imaginación pública sobre este pueblo. Según Pablo Marimán, este es un fenómeno de “barbarización” que se ha utilizado para justificar “los crímenes, despojos y violaciones más execrables, tras una ideología del progreso y la civilización” (2017: 44). Discurso que se encarna de manera locuaz en las palabras del diputado e intendente de Santiago, Benjamín Vicuña Mackenna, quien en 1860 defendía el uso de la fuerza militar contra la población mapuche, dado que “el indio no cede sino al terror, lo que demuestra su vil naturaleza” (1968: 13)³.

Sin perjuicio de lo extendida e intensiva que ha resultado la barbarización del pueblo mapuche, es preciso señalar que desde el siglo XIX son varios los actores que, desde el campo de la política o la cultura chilena, han debatido este régimen simbólico y la violencia

² Este proyecto constitucional contemplaba el reconocimiento de once naciones originarias: Quechua, Aymara, Lican Antay, Chango, Diaguita, Colla, Rapa Nui, Mapuche, Kawashkar, Yagán y Selk’nam. A todos ellos se les otorgaba autonomía y libre determinación, a partir de la promoción y garantía de derechos culturales, políticos y jurídicos, acompañados de la implementación de una política progresiva de restitución territorial, en aquellos casos en que existiese controversia sobre los derechos de propiedad de la población indígena.

³ Vicuña Mackenna impugna la literatura que idealiza la gallardía del mapuche, planteando que “Basta ya de novelas y de poemas [...] Que el indio (no el de Ercilla, sino el que ha venido a degollar a nuestros labradores del Malleco y a mutilar con horrible infamia a nuestros nobles soldados) no es sino un bruto indomable, enemigo de la civilización porque solo adora todos los vicios en que vive sumergido, la ociosidad, la embriaguez, la mentira, la traición y todo ese conjunto de abominaciones que constituye la vida del salvaje” (1968: 7).

colonial que este implica. Al respecto, pienso en la figura de Malaquías Concha, dirigente obrero y fundador del Partido Democrático, que en 1894 ya daba cuenta de la desposesión ilegítima que se había efectuado del territorio mapuche⁴. O también, desde el ámbito de la producción poética, es posible pensar en textos como *Canciones de Arauco* (1908) de Samuel Lillo, en el poema “El lanzamiento” (*Del mar a la montaña*, 1903) de Diego Dublé Urrutia, o el *Canto general* (1950) de Pablo Neruda y su proyecto decolonial de reescritura histórica. Aunque, sin duda, uno de los ejemplos más paradigmáticos de esta alianza que sectores de la sociedad chilena han sostenido con el pueblo mapuche corresponde a la canción de Violeta Parra, “Arauco tiene una pena”, quien en 1962 acusa que al mapuche “no son los españoles / los que les hacen llorar. / Hoy son los propios chilenos / los que les quitan su pan” (2018: 121). Desde entonces, estos versos han devenido en un himno por antonomasia de solidaridad con el pueblo mapuche, sensibilizando a la población chilena en torno a la relación de enemistad que nuestro Estado ha establecido con los pueblos originarios.

En virtud de la relación ambivalente que el pueblo chileno ha sostenido con la cultura mapuche, desde la barbarización más brutal hasta el reconocimiento solidario de la violencia que ha padecido, el propósito central de este estudio consiste en analizar la poesía de tres autoras que durante el siglo XX buscan defender la dignidad de este pueblo. Me refiero a Winétt de Rokha, Olga Acevedo y Gabriela Mistral, quienes desde diferentes perspectivas ideológicas se ocupan de crear un discurso indigenista que contraviene la abyección del mapuche, representándolo como un sujeto digno de reconocimiento social y político.

En general, los estudios críticos que han analizado la literatura indigenista en nuestro país han tendido a reparar en la pervivencia y el devenir que ha experimentado el mito de la “raza indómita” que Alonso de Ercilla ideara para imaginar los atributos bélicos del pueblo mapuche en *La Araucana* (1574)⁵. Tal es el caso de Lautaro Yankas, quien en 1970 publica un primer examen de este fenómeno, elaborando un compendio sucinto pero minucioso de textos que desde la Colonia han abordado la figura del mapuche. Así, él concluye que existe un desplazamiento simbólico entre “el hechizo araucano” que se manifiesta en los textos coloniales y el “sombrio drama” (1970: 130) que expresan aquellos que se publican tras finalizar la ocupación chilena de la Araucanía, en 1883.

⁴ Desde un punto de vista liberal-popular, Concha sostiene que la propiedad privada es un derecho de todo ciudadano, incluida la población indígena: “Constituida la República bajo leyes que garantizan la libertad y la propiedad a todos sus habitantes, la condición de ser más o menos civilizados los araucanos, no los excluye del goce de sus derechos de propiedad, tanto más cuanto que es anterior a nuestra legislación misma [...] no es admisible que, para apropiarse de tales tierras, principie el Estado por desposeer a los ocupantes, ya sea matándolos en el campo de batalla, ya arrojándolos a punta de bayoneta del territorio que ocuparon con sus antepasados” (1905: 370-1).

⁵ Recordemos los clásicos versos con que Ercilla funda el mito sobre la indomabilidad del pueblo mapuche: “Chile, fértil provincia y señalada / en la región antártica famosa, / de remotas naciones respetada / por fuerte, principal y poderosa: / la gente que produce es tan granada, / tan soberbia, gallarda y belicosa, / que no ha sido por rey jamás regida / ni a extranjero dominio sometida” (1959: 58).

A su vez, una evaluación similar es la que proponen críticos como Gilberto Triviños o Mauricio Ostria, al examinar diversos textos del siglo XX⁶. Mientras que Triviños destaca “la otredad irreductible” (2003: 124) que representa la figura del indígena frente a un “discurso historiográfico chileno que celebra el triunfo de la ley universal del progreso en la Araucanía” (2003: 121-3), Ostria subraya la visibilización del *ethos* “esquizofrénico” de nuestra cultura, “que, por un lado, admira y reverencia al araucano mítico y, por otro, desprecia y rechaza al indio, campesino pobre o sirviente en el último peldaño de la escala social urbana” (2008: 48). De esta forma, la literatura nos enseña esa relación pasivo-agresiva, de amor y odio, que la población chilena mantiene con el pueblo mapuche. Ella ejerce de contrapunto ante las narrativas oficiales, sensibilizando a la ciudadanía con respecto a la situación de menoscabo en que se encuentra esa comunidad.

Aunque los aportes críticos recién mencionados nos parecen significativos, hay dos aspectos relevantes por suplir. En principio, estos estudios privilegian textos escritos por varones; y en segundo lugar, ejecutan un análisis representacional del sujeto mapuche que prescinde de reflexionar sobre los proyectos ideológicos que inspiran esa representación. Por este motivo, aquí se busca examinar la poesía de Winétt de Rokha, Olga Acevedo y Gabriela Mistral, entendiendo la importancia de resaltar la poesía escrita por mujeres, al mismo tiempo que se busca ahondar en los idearios políticos que estimulan la simbolización del sujeto indígena. Mientras que de Rokha y Acevedo son simpatizantes del Partido Comunista, Mistral comparte las ideas socialcristianas de la Falange Nacional. Es decir, estas autoras coinciden en producir un imaginario solidario con el pueblo mapuche, aunque cada una lo hace en función de proyectos ideológicos distintos.

Si bien estas poetas elaboran un discurso cuyo *locus* enunciativo puede calificarse de indigenista, debido a que reivindican al pueblo mapuche “desde una perspectiva externa a la cultura aborígen” (Carrasco 1990: 24), la pregunta que nos hacemos es si los idearios con que cada una simpatiza posibilitan el reconocimiento de diferentes tipos ideológicos de indigenismo. En principio, pensamos que estas tres autoras difieren de la razón colonial del Estado, al reformular la asimetría estructural con que es tratado el sujeto indígena, en función de un contrato más igualitario. Para ellas el mapuche no es un bárbaro, sino que un sujeto político que cohabita con el chileno. Pero además, pensamos que es posible singularizar variaciones ideológicas que le confieren especificidad a cada poeta, por lo cual proponemos tres variantes de indigenismo vigentes en estas escrituras: un indigenismo revolucionario en de Rokha, mestizo-socialista en Acevedo y socialcristiano en el caso de Mistral⁷.

⁶ Triviños analiza textos como “Quilapán” (1907) de Baldomero Lillo, *Pasión y epopeya de “Halcón ligero”* (1957) de Benjamín Subercaseaux, *Poema de Chile* (1967) de Gabriela Mistral o *Para nacer he nacido* (1978) de Pablo Neruda. Ostria también presta atención a Mistral, junto a textos como *Mapu* (1945) de Mariano Latorre o *Canto general* (1950) de Neruda, junto a poetas mapuche actuales como Leonel Lienlaf o Jaime Huenún.

⁷ Cornejo Polar plantea que las variaciones ideológicas del discurso indigenista dependen del origen de clase de sus creadores: “lo cierto es que la situación social de los productores del indigenismo es diferente de la que desarrollan y esclarecen en sus textos: esto explica los desplazamientos ideológicos que subyacen en el indigenismo y pone de relieve, al mismo tiempo, la conflictividad esencial de su proyecto” (1978: 19).

Para verificar si esta propuesta es pertinente, en los siguientes apartados abordaremos los textos de cada poeta desde una perspectiva sociocrítica. Esto quiere decir que pondremos atención a los recursos enunciativos con que se representa al pueblo mapuche, al mismo tiempo que leeremos tales recursos como ideogramas en los que se hace reconocible la mirada ideológica de las poetisas⁸. Por esta razón, estableceremos distintos diálogos entre estas autoras y la historia política de nuestro país, a partir de las coincidencias que existen entre sus escrituras y los discursos de distintos actores y organizaciones que discuten sobre la violencia racial y la redistribución de la propiedad indígena.

2. WINÉTT DE ROKHA: INDIGENISMO REVOLUCIONARIO DESDE LA VANGUARDIA LITERARIA

En 1883 concluye la guerra de ocupación con que el Estado chileno se apropia de las tierras mapuche. Desde entonces, tal territorio es considerado propiedad fiscal, mientras que sus habitantes son marginados en reducciones donde “el guerrero [debe] transformarse en ciudadano y el pastor de ganado en campesino, productor de subsistencia” (Bengoa 2008: 327). La antigua gallardía de este pueblo deviene en pobreza y derrota, aunque ello no implica una capitulación definitiva. Desde esas mismas reducciones emerge una cultura de resistencia emplazada en el “robo de las tierras” (Bengoa 2008: 372), en función de la cual se articulan distintas organizaciones, como la Sociedad Caupolicán (1910), la Federación Araucana (1922) o la Unión Araucana (1926), que establecen alianzas heterogéneas con los partidos políticos de la época, buscando acusar la violencia jurídica y económica que los afecta⁹.

Si bien hasta la década de los veinte las organizaciones mapuche optan por establecer vínculos con partidos liberales, el fracaso de las tratativas para subsanar el empobrecimiento de su pueblo provoca que durante la década siguiente se privilegien nuevas alianzas, esta vez con partidos de izquierda. En 1931 la Federación Araucana busca el apoyo de la Federación Obrera de Chile y del Partido Comunista, con el objeto de fundar una República Indígena en que “la raza pueda desenvolver su vida de acuerdo a su psicología, costumbres y rituales [y] el Pueblo araucano se gobierne a sí mismo” (cit. en Menard 2013: LIV). A su vez, en 1939 el Frente Único Araucano se articula al alero del Frente Popular, confiando en que por esa vía podrían ampliar sus derechos sociales. Como dice Andrés Chihauilaf, uno de sus voceros, el objetivo era “reconquistar las tierras perdidas para trabajarlas de manera que este trabajo produzca lo indispensable para vivir, alimentar a sus hijos y [...] tener los recursos

⁸ Según Edmond Cros, el ideograma es un “microsistema semiótico-ideológico subyacente a una unidad funcional y significativa del discurso” (2009: 217). Esto significa que se trata de términos connotados ideológicamente al interior de los textos, cuyo sentido está imbricado a los debates políticos de cada época.

⁹ Por ejemplo, en 1924, Francisco Melivilu, de la Federación Araucana, es electo diputado con apoyo del Partido Democrático, al tiempo que dos años después sucede lo mismo con Manuel Manquilef, líder de la Sociedad Araucana, quien es patrocinado esta vez por el Partido Liberal.

necesarios para la educación de la familia” (cit. en Foerster y Montecino 1988: 157). Para la sociedad mapuche estos vínculos con la izquierda eran más estratégicos que ideológicos. Lo importante era posibilitar la restitución de sus tierras, usando los canales que les ofrecía nuestra institucionalidad a través de sus redes partidistas.

Por su parte, cuando se trata de la relación que los partidos de izquierda mantienen con el pueblo mapuche, esta resulta más bien ambivalente. En 1927 el diputado comunista Carlos Contreras postula que este pueblo es “una minoría nacional” cuyos derechos políticos, sociales y lingüísticos deben ser reconocidos, incluso asegurando su representación en el Congreso Nacional¹⁰. Sin embargo, aunque Contreras dice respetar “la idiosincrasia particular de la raza”, también asevera que “aspiramos, naturalmente, a perfeccionarla y la ayudaremos a superar sus propias deficiencias” (1927: 3376). Asimismo, algo similar hace el Partido Socialista, al proponer que el problema territorial podría resolverse mediante una reforma agraria, como si la situación del mapuche fuese equivalente a la del campesinado. A pesar de que existe conciencia sobre la violencia racial, ello se interpreta desde una óptica marxista que implica tratar al indígena como un sujeto proletario. Por ello, desde el campo de la historiografía han surgido lecturas críticas que observan prácticas de “racismo inconsciente” (Acevedo 2019: 117) e incluso de “etnocidio” (Caniunqueo 2006: 172), en esta manera en que la izquierda se apropia de las demandas mapuche, desconociendo sus especificidades culturales¹¹.

Las paradojas en el trato de la izquierda hacia el pueblo mapuche son un tópico que bien puede advertirse en la poesía de Winétt de Rokha, autora de un proyecto discursivo que se inicia en el modernismo y que avanza luego hacia posiciones de vanguardia (Nómez 2021: 54), asunto que se expresa en el uso de una retórica surrealista entremezclada con el imaginario marxista. Como otros autores de su época, entre ellos Neruda, Huidobro o su esposo, Pablo de Rokha, esta poeta simpatiza con el Partido Comunista, al tiempo que efectúa constantes elogios hacia la Unión Soviética y el socialismo internacional. Sin embargo, lo inédito es la flexión de género que incorpora su poesía, al reivindicar la agencia política de las mujeres. En textos como “Rosa de Fuego” y “La Pasionaria”, la autora resalta el heroísmo de Rosa Luxemburgo o Dolores Ibárruri, quienes representan para ella la “mujer nueva” (Villegas 1989: 82) que trae consigo el socialismo.

¹⁰ Según José Miguel Urzúa, la clasificación de los grupos indígenas como minorías nacionales “fue fomentada por el Bureau Sudamericano de la 3ra internacional, el cual planteaba a las diferentes secciones, la necesidad de abordar la problemática indígena a partir de la solución aplicada en la URSS, mediante la implementación de repúblicas autónomas y federadas” (2020: 1458).

¹¹ Caniunqueo plantea que “Hay una estrategia de comunicación para que el *mapuche* se sienta identificado con una clase, lo que no deja de ser acto de etnocidio si lo revisamos de esta forma, pues los mecanismos de lucha pasan a ser los que promueve la izquierda y la sociedad a construir aquella de inspiración marxista” (172). Así, “Los aspectos que le dan una dinámica interna a la comunidad se marginan para volver a posicionar el discurso de los explotados, por lo tanto, habría que preguntar a la izquierda cuál ha sido su avance ante el tema *mapuche*. Por lo menos, la derecha siempre ha tenido claro lo que quiere: chilenizar al indígena” (2006: 173).

En consonancia con la militancia de izquierda que de Rokha expresa en su escritura, son dos los textos que parece importante relevar en los que representa al pueblo mapuche. El primero es “Abrazo o racimo”, publicado en *Cantoral* de 1936, es decir, en un contexto trazado por la proletarización discursiva del sujeto indígena. En este sentido, es destacable observar cómo la poeta le confiere una investidura revolucionaria a la lucha de este pueblo en defensa de su cultura y territorio:

Oscuras lunas han llovido
 aquellas rucas abrazadas de mujeres sin lecho y sin canción,
 niños de sonreír trizado, hombres de crucifijo.
 Pero el indio alumbra la ciudad con estrépito,
 sus lanzas y sus potros pintan la palabra recuerdo en oro muerto [...]
 Está amaneciendo en la mañana eterna de la Araucanía,
 son los renuevos de Aganamón y Pelantaro
 defendiendo la tierra que naciera con ellos,
 y tiembla la selva como un trueno
 para clavarlo en el corazón maldito de los usurpadores (1936: 115-116).

En estos versos la poeta simboliza al mapuche desde la óptica de un sujeto que ha perdido “lecho” y “canción”, esto es, su vivienda y lenguaje, al tiempo que ha sido colonizado por una religión extranjera. Sin embargo, a pesar del deterioro que ello implica, esa situación se interrumpe con el “pero” que inicia la segunda estrofa y con el cual se marca el comienzo de una disyuntiva histórica. Desde entonces, esta poeta metaforiza como un nuevo “amanecer” la emergencia de una resistencia política que actualiza la fuerza de los antiguos guerreros mapuche, esta vez contra unos adversarios que se nombran “usurpadores”, haciendo referencia al despojo ilegítimo de sus tierras que implementó el Estado chileno.

Siguiendo una retórica similar, el segundo texto en que de Rokha aborda el problema de la violencia étnica se titula “Araucanía”, editado en *Oniromancia* de 1943. Esta vez, sin embargo, hay dos aspectos en los que innova con respecto al texto anterior: por una parte, en el sentido anticapitalista desde el cual se representa la lucha indígena; y en segundo lugar, en la identificación de la mujer mapuche en tanto agente político:

Por caminos de sangre, a la huida de la luna
 se arrastran las madres araucanas, con la explotación a la espalda:
 el crepúsculo capitalista las azota como un látigo,
 pisando tierras muertas, tierras rojas, tierras negras.

Joven guerrera de ayer, entera mujer de Araucanía,
 tu inmenso atado de pena, como la muerte pesa,
 abrigándose en tus trenzas de oscuridad milenaria [...]

Ya de la raza heroica es el heroísmo su rastrojo,
 pero la bandera de su juventud la levantan
 viejos caciques rojos,
 unidos al clamor nacional
 bajo el signo santo y monumental
 de la hoz y el martillo (1943: 43-44).

A diferencia del primer poema, acá la reivindicación de la resistencia indígena no se realiza retrotrayendo su antigua tradición bélica. Si bien se insiste en esa disyunción que significa la derrota frente a la emergencia de una nueva generación guerrera, esta vez esa agencia política se viste de rojo, izquierdizándose la posición de los jóvenes mapuche en tanto sujetos de una utopía más amplia, que corresponde a la revolución socialista. El carácter mesiánico que la poeta confiere a los signos de “la hoz y el martillo” opera como una condición de posibilidad para el éxito de la lucha indígena, en la medida en que esa es la lucha que todo el proletariado comparte en su “clamor nacional”. Así, la especificidad de las demandas de este pueblo resulta invisibilizada, al integrarse al mapuche como un actor más del proceso revolucionario contra la opresión capitalista.

Sin perjuicio de la supeditación simbólica que implica representar al indígena de esta manera, un fenómeno importante en el poema anterior reside en el protagonismo que de Rokha le otorga a la “joven guerrera” mapuche. Ello puede ser leído como un correlato del movimiento feminista que a mediados de los treinta se había articulado para demandar la igualdad jurídica de las mujeres. Pero, además, esta es una denominación a partir de la cual se reivindica la participación femenina dentro de las propias orgánicas indígenas. Como dicen Foerster y Montecino, “Las mujeres mapuche no estuvieron ajenas al cauce emancipatorio femenino que recorrió el territorio nacional” (1988: 113), hecho que se manifiesta sobre todo en el Frente Único Araucano, a cuya conformación concurren la Alianza Femenina Araucana de Quecherehue, la Sociedad Fresia de Temuco o la Sociedad Araucana Femenina Tegualda de Chol Chol. Por tanto, cuando de Rokha subraya el rol político de las mujeres mapuche, lo que hace es reconocer a un sujeto con escasa notoriedad histórica, pero al cual se dota de una agencia revolucionaria equivalente a la de sus compañeros varones¹².

La representación del pueblo mapuche no fue una preocupación que, al menos hasta los años treinta, inquietara demasiado a los poetas de la vanguardia. Quien avanza en esa línea más adelante es Pablo Neruda en *Canto General* (1950). Sin embargo, antes de ello ni el mismo Neruda, ni Huidobro, ni Pablo de Rokha, le habían dado vigencia a este pueblo en sus poemas. A pesar de que ellos comparten con Winétt un interés común por

¹² Margarita Calfio añade que “En la década de 1930 las mujeres logran integrarse al movimiento mapuche y a la vida política, destacándose Herminia Aburto Colihueque, integrante no sólo de la estructura organizacional de la Federación Araucana [sino que] la primera mujer mapuche candidata para las elecciones municipales, en 1935, por Temuco” (2007: 253). Asimismo, “en la década de 1950, surge la figura emblemática de Zenobia Quintremil Quintrel, profesora normalista y líder, primera mujer mapuche candidata a diputada en las elecciones de 1953 por el Partido Democrático del Pueblo” (2007: 254).

reivindicar el socialismo y una imaginación revolucionaria, el hecho de que esta poeta opte por sumar al mapuche y que, además, lo haga desde una mirada con perspectiva de género, constituye un aporte inédito para nuestro canon literario. Por cierto, no podemos decir que esta intersección se haya articulado como un punto central en la poética de la autora, pues ello solo se verifica en los poemas recién analizados. Pero sí resulta indicativo de la potencial fuerza que estaban cobrando tanto el movimiento de mujeres como el indígena; dos sujetos cuya presencia esta poeta se encarga de posicionar como actores a la vanguardia de su retórica emancipatoria.

3. OLGA ACEVEDO: MESTIZO-SOCIALISMO Y ECOS DE UNA LUCHA EN LATENCIA

Olga Acevedo es una poeta acerca de la cual se sabe poco, a pesar del reconocimiento que en su época obtuvo de sus pares y de su rol como activista intelectual. Fue amiga de Gabriela Mistral y de Pablo Neruda, quien prologó su último libro, *La víspera irresistible* (1968). Con Neruda ya se conocían desde 1937, tras colaborar en la creación de la Alianza de Intelectuales para la Defensa de la Cultura, conformada durante la Guerra Civil Española para repudiar los crímenes del franquismo. Según Naín Nómez, Acevedo fue vicepresidenta de esta institución, y también de la Sociedad de Escritores de Chile, “que jugó un importante papel en los días de la Segunda Guerra Mundial, cuando los escritores se sumaron a la campaña antinazi” (2000: 133). Asimismo, esta poeta fue candidata al Premio Nacional de Literatura en 1968, y aunque no lo consiguió, sí fue distinguida con el Premio Municipal de Santiago en 1949 por *Donde crece el zafiro* y en 1969 por su último trabajo.

Desde una perspectiva crítica, una de las principales entradas a la poesía de Acevedo corresponde a la dimensión metafísica de su escritura y a la creación de una espiritualidad ecléctica que mezcla referentes cristianos, budistas y esotéricos. Según María Inés Zaldívar, una matriz estructurante de su discurso lo constituye “una pulsión por fundirse con lo que está más allá, con el misterio”, por lo cual “utiliza siempre imágenes físico-corporales, intensas y desgarradoras a la manera de la poesía ascética y mística” (2018: 119). A su vez, Carolina Navarrete et al. agregan que “Transversal a su trabajo es la preocupación por el acceso de la mujer al contacto con dimensiones sutiles de carácter metafísico”, por lo que es usual que su obra resulte “cifrada y hermética, de difícil acceso e interpretación” (2020: 24). Sin perjuicio de estas apreciaciones, nos parece que otra zona de su escritura que también amerita atención reside en su poesía política. Además de ejercer como activista cultural, Acevedo fue militante del Partido Comunista, de modo que la imaginación producida en varios de sus textos se halla mediada por esta adscripción ideológica.

Si bien la crítica política es un interés ausente en los primeros poemarios de Acevedo, en 1942 publica *La violeta y su vértigo*, libro que opera como punto de inflexión, al incorporar textos en que problematiza el clima bélico que el fascismo está provocando en Europa. En poemas como “A los del «Winnipeg»” la autora solidariza con los refugiados

que llegaron a Chile huyendo del franquismo, mientras que en “Karma” simboliza la guerra como una catástrofe apocalíptica. Sin embargo, lo que nos interesa destacar es cómo la poeta enfrenta esa amenaza confiriéndole al socialismo soviético una investidura utópica. En “La sexta parte del mundo” Acevedo escribe que “Bajo la irresistible magia de un nuevo signo / resplandece en violentos cauces de maravilla, / [...] / el verbo fascinante de la Rusia Soviética” (2019: 379). Según esta poeta, Marx, Lenin y Stalin representan para “los sueños del hombre / [...] / el gran triunfo de su fe y esperanza” (2019: 379), por lo que ella exalta la conciencia revolucionaria de estos líderes, al considerar que allí existe una alternativa emancipatoria para los pueblos europeos, y también para el chileno, en su propia lucha por la democratización del país.

Así como Acevedo elogia el proceso soviético, en su “Canto a los trabajadores de Chile” esta poeta alaba la movilización política popular, incluyendo dentro de ese pueblo no solo a obreros o campesinos, sino que también al pueblo mapuche. Si la poeta le canta “al obrero de Chile, / buen luchador, buen hijo de su gran patria libre” (2019: 365), también señala que ese obrero “lleva el blasón de fuego del Gran Indio de Arauco” (2019: 364). Es decir, esta poeta representa al pueblo mapuche como el ascendente cultural de donde procede la agencia política de los trabajadores. El mito sobre la indomabilidad del indígena es actualizado para insuflar de heroísmo la movilización popular obrera.

De acuerdo con José Miguel Urzúa, la posición del Partido Comunista con respecto a las demandas mapuche constituye “un proceso discontinuo, irregular y coyuntural” (2020: 1453), mediado por las alianzas que este partido sostuvo con el resto de las fuerzas políticas chilenas. Si en los años treinta se privilegia un discurso revolucionario como el de Rokha, durante los cuarenta la relación con este pueblo “estuvo bajo las coordenadas del asimilacionismo, ya que estimaba que el indígena carecía de una gran diferencia respecto a los campesinos pobres y por ello, debía integrarse en plenitud a la nación chilena, mediante el mestizaje” (2020: 1459). Esta segunda postura quizás explica el cambio de paradigma que se verifica en la escritura de Acevedo, quien en vez de aproximarse al mapuche desde una óptica revolucionaria, lo hace desde un punto de vista que podríamos calificar como mestizo-socialista, en cuanto que diversos rasgos culturales que se presumen indígenas son transferidos al sujeto popular.

Así como Acevedo reconoce la fuerza del movimiento obrero como una herencia de la lucha indígena, transferida con el proceso de mestizaje, lo mismo acontece cuando se trata de representar a las mujeres trabajadoras. En “Saludo a la mujer chilena”, Acevedo establece una relación tropológica entre la política femenina y el legado cultural mapuche: “Brava y leal compañera, Caupolicán revive / en tu entraña prolífica y en tu gesto soberbio, / los inmortales dioses de las selvas de Arauco / pueblan de altivas llamas tu corazón magnífico” (2019: 369). En vez de favorecer próceres como Pedro de Valdivia o Bernardo O’Higgins, Acevedo funda la identidad de la mujer chilena en su genealogía con Caupolicán. Ejemplo de sacrificio y resistencia contra la colonización de su territorio, la poeta sitúa en la figura de este *lonko* el origen del carácter y la fortaleza que las mujeres expresan en su vida cotidiana.

Como si se tratara de la elaboración de una ficción fundacional, otra figura mapuche que Acevedo resalta junto con Caupolicán corresponde a su esposa Fresia¹³. Aunque no se tiene conocimiento de la existencia de esta mujer más que por la mención que Ercilla hace de ella en *La Araucana*, Acevedo de todas maneras recurre a su nombre y al de su pareja para asentar allí la génesis política del pueblo chileno:

Salud, mujer chilena, la que aprende de Fresia
y hoy más que nunca entiende su dignidad de diosa.
La que sintió en un triste y encendido silencio
a Rosa Luxemburgo y hoy a la Pasionaria

Salud, mujer chilena, esta que entiende y ama,
la de la estirpe indómita de los indios de Arauco.
La que tan pronto entrega su dulce amor a Cristo
como, asombrando al mundo, da una epopeya a Ercilla (2019: 370).

Si antes decíamos que la poesía metafísica de Acevedo se caracteriza por su eclecticismo, lo mismo podríamos decir sobre su poesía política. En los versos anteriores la figura de Fresia es puesta en una relación de semejanza con Rosa Luxemburgo y Dolores Ibárruri. Los nombres de todas ellas son significantes mediante los cuales se formula un paradigma de feminidad consonante con la voluntad emancipatoria de la mujer chilena. Luxemburgo es un modelo de lucha proletaria e Ibárruri de lucha antifascista, al tiempo que con Fresia se les inventa una historicidad mítica a esos compromisos políticos, como si en el caso de nuestro país ellos se encontrasen prefigurados en la resistencia indígena contra España. Pero además, Acevedo también se encarga de mencionar a Cristo dentro de esta ecuación, suscitando una reinterpretación mesiánica del rol ejercido por estas mujeres. Si desde un punto de vista conservador se podría pensar que la politización femenina transgrede los preceptos divinos, Acevedo resuelve ese problema planteando que el comportamiento político de las mujeres es una manera de realizar la misión cristiana, en su defensa por la vida de los más pobres.

Además de los recién revisados, otro poema en que Acevedo representa al pueblo mapuche se titula “Indio Araucano”, publicado en su libro *Isis* (1954). Como ocurría en los casos anteriores, acá se insiste en reproducir resabios ercillescos de la audacia guerrera del mapuche. Sin embargo, en esta ocasión tales atributos no son puestos en valor para exaltar la movilización del pueblo chileno, sino que para dignificar la lucha histórica del indígena por su territorio. Este texto destaca al mapuche con “El pecho duro de pasión

¹³ Fresia es representada por Ercilla en el “Canto XXXIII” de su poema épico. Allí se la describe furiosa debido a la captura de Caupolicán, a quien le recrimina su debilidad como guerrero arrojándole su hijo: “Toma, toma tu hijo, que era el nudo / con que el lícito amor me había ligado, / que el sensible dolor y golpe agudo estos fértiles pechos han secado; / cría, críale tú, que ese membrudo / cuerpo, en sexo de hembra se ha trocado: / que yo no quiero título de madre / del hijo infame del infame padre” (1959: 700).

y cólera / peleando hasta la muerte su dominio” (2019: 474), al tiempo que incurre en una serie de isotopías ligadas a la representación de un conflicto que se mantiene latente. Acevedo dice que “hay un canto en la noche. Solo un canto / de devotos tambores repetidos / [...] / Y hay un eco profundo de sus manes, trueno radiante de estelares signos” (2019: 474). La secuencia de significantes asociados al canto, los tambores, el eco y el trueno articulan entre sí el campo semántico de una sonoridad remota. Si bien la conquista del territorio mapuche pareciera constituir un evento del pasado, tal pérdida se simboliza como un duelo inacabado cuyos estertores todavía resuenan, aunque sea en términos fantasmáticos.

A diferencia de Winétt de Rokha que, siendo una mujer de izquierda, representaba al pueblo mapuche como un sector del proletariado comprometido con la revolución, en el caso de Acevedo el mapuche no constituye un sujeto cuya agencia política coexista en el presente de la enunciación. Aunque la autora es consciente del despojo sufrido por este pueblo, en su escritura la lucha indígena pervive como un legado cuya posta ha sido recogida por el pueblo mestizo, en su propia lucha contra la explotación económica. Por este motivo, es debatible si la posición de Acevedo contribuye con visibilizar las demandas del pueblo mapuche en torno a la restitución de su territorio o la defensa de su cultura. En principio, podría plantearse que la suya es una poesía que oblitera esas discusiones, dada la falta de reconocimiento del pueblo mapuche en tanto comunidad todavía vigente. Sin embargo, en esos ecos que la poeta dice escuchar es posible identificar un esmero por compartir esas demandas. Aunque la poeta no ve al mapuche como un sujeto político contemporáneo, sí oye sus voces desde lejos, haciéndose audibles a pesar del peso de la historia.

4. GABRIELA MISTRAL: AGRARISMO INDÍGENA DESDE UNA PERSPECTIVA SOCIALCRISTIANA

A diferencia de las poetisas precedentes, cuyas aproximaciones al sujeto indígena son esporádicas, en el caso de Gabriela Mistral este es un interés constante en su escritura. Para esta poeta lo indígena no es una otredad con la que solidariza políticamente, sino que “La defensa que Gabriela hace del indígena tiene que ver con el propio autorreconocimiento; a partir de su identificación con lo indio” (Figueroa et al. 2000: 53). En palabras de Mistral, “no hay cosa más pasmosa que el oír al mestizo hablar del indio como si hablara de un extraño [...] El indio no está fuera nuestro: lo comimos y lo llevamos adentro” (2015: 411). Para esta poeta es importante debatir “la repugnancia criolla a confesar el indio en nuestra sangre” (2020: 392), por lo que a lo largo de su carrera intelectual y literaria desarrollará un discurso indigenista trazado por la defensa de pueblos como el quechua, el maya o el azteca. Según esta autora es en el mestizaje con estas comunidades donde reside el *ethos* cultural de nuestro continente, que ella denomina como “indoamericano”.

Cuando se trata del pueblo mapuche, Mistral lo aborda primero en su artículo “Música araucana” (1932), en el que describe la violencia colonial como un *continuum* histórico. Allí Mistral asevera que “El mestizaje criollo había de ser igual o peor que la casta

íbera hacia la raza materna”, toda vez que arrancó “a la indiada de su región para dispersarla y enloquecerla con la pérdida del suelo” (2020: 121). Si bien aquí se hace referencia a la política de reducciones en que se radicó al mapuche a fines del siglo XIX, ello también remite al trato que se le está dando a este pueblo en el momento mismo en que Mistral publica su texto. Como indican Martín Correa et al., a inicios de los años treinta se está verificando “una segunda reducción de las tierras” (2005: 63), propiciada esta vez por la promulgación de la Ley 4.111, que habilitó la división de la propiedad indígena. Desde ahora las tierras podían ser vendidas y enajenadas, por lo que Mistral habla en un contexto en que la violencia colonial continúa ejerciéndose, aunque ello se realice ahora por medio de instrumentos legislativos¹⁴.

La problematización que Mistral efectúa respecto de la propiedad indígena también se manifiesta en los versos de “Araucanos”, publicado de manera póstuma en *Poema de Chile* (1967). En el marco del recorrido que la hablante realiza por nuestro país de la mano del niño-ciervo que la acompaña, una vez que ambos alcanzan las tierras mapuche, Mistral dice: “Vamos sin saber, pasando / reino de unos olvidados, / que por mestizos banales, / por fábula los contamos” (1967: 195). A su vez, la sujeto indica que “Hasta su nombre les falta / Los mientan araucanos” (1967: 196), mientras relata cómo ellos “eran / dueños de bosque y montaña / [...] / hasta el llegar de unos dueños / de rifles y caballadas” (1967: 196). A través de estos versos, Mistral elabora una síntesis histórica de los tipos de violencia practicados contra el mapuche. Ella critica “la denigración del indígena y su consecuente despojo de tierras” (Sepúlveda 2018: 143), prestando atención a la violencia militar, pero también a la simbólica. La representación del mapuche como un pueblo extinto, carente de nombre propio, es una forma de exterminio cultural tan lesiva como las agresiones físicas o la expropiación de su territorio.

Junto con describir los fenómenos de subalternización que han afectado a la sociedad mapuche, la voz de Mistral interpela al niño para que ambos conjuren la reemergencia política de este pueblo: “Nómbrela tú, di conmigo: / brava gente araucana. / Sigue diciendo: cayeron. / Di más: volverán mañana” (1967: 196). Para Mistral el mapuche no es un pueblo muerto, sino que uno cuya existencia se halla en suspenso hasta que la tierra vuelva a ser suya. Por este motivo, un tópico central en su discurso indigenista radica en promover una reforma agraria que le restituya su propiedad tanto al indígena como al campesinado. En palabras de Grínor Rojo, indigenismo y reformismo agrario son dos “de las grandes avenidas de denuncia social de Gabriela Mistral” (2017: 13). Para esta autora la reforma agraria constituye una urgencia civilizatoria, como bien aseguraba en su artículo “Agrarismo en Chile” (1928), al calificar la nuestra como una “democracia manca” o una “semidemocracia” (2020: 69), dada la pervivencia de un sistema latifundista cuyas lógicas

¹⁴ Correa et al. explican que a partir de 1930 se asiste “a otra etapa en el proceso de pérdida de tierras mapuches, ya sea porque –producto de la división– numerosas hijuelas mapuches pasaron a manos de particulares por la vía de la compra fraudulenta [...] o bien porque en muchos Títulos de Merced los mapuches autorizaron a chilenos para ocupar tierras en categoría de préstamo, pero que al momento de la división los ocupantes solicitan en propiedad la hijuela que usufructuaban” (2005: 62).

feudales dañan la presunción de igualdad que debiese imperar al interior de una sociedad republicana.

Este ánimo reformista de Mistral se expresa en *Poema de Chile* como un anhelo compartido con el pueblo mapuche. En “Reparto de tierra” ella se representa como una mujer pobre, dirigiéndose al indígena para que juntos luchen por la reforma. Por una parte, la sujeto dice que “Viene otro hombre, otro tiempo / Despierta Cautín, espera Valdivia / del despojo regresaremos” (1967: 173), al mismo que recurre al lenguaje cristiano para darle verosimilitud a esa esperanza: “Dios no ha cerrado sus ojos / Cristo te mira y no ha muerto” (1967: 173). En este sentido, es importante prestar atención al hecho de que el lenguaje cristiano de Mistral no ostenta solo un sentido religioso, sino que también puede ser leído en términos ideológicos. “Cristo” es un ideologema a partir del cual la autora dialoga con el socialcristianismo que a fines de los treinta es impulsado por organizaciones de centroizquierda como la Falange Nacional y por su principal portavoz, Eduardo Frei Montalva, con quien Mistral establece una estrecha relación epistolar.

La relación de Mistral con Frei Montalva se grafica bien al examinar el prólogo que la poeta efectúa para el ensayo *La política y el espíritu*, publicado por este dirigente en 1940. En el “Recado para Eduardo Frei” con que se abre el libro, Mistral lo denomina en reiteradas ocasiones como un “amigo” con el que comparte la urgencia por efectuar transformaciones políticas alternativas de “la receta nazi, o la fascista, o la comunistoide” (1940: 11). Según Mistral es importante que la clase política se comprometa con una agenda reformista que inhiba la emergencia de movimientos reaccionarios como está sucediendo en Europa. Opinión a la que adhiere Frei Montalva, al sostener que es inevitable “la reforma agraria, pues el movimiento campesino ya no puede contenerse, y esta es la causa de todas las verdaderas revoluciones que se conocen” (1951: 229). A pesar de que Frei es un miembro de la élite, Mistral le reconoce lucidez al aceptar que el problema agrario no puede continuar siendo omitido. Redistribuir la propiedad mediante mecanismos institucionales es el único camino que puede garantizar la paz social, evitando el derrame de sangre que implicaría un proceso revolucionario.

Las sintonías ideológicas entre Mistral y Frei Montalva están asociadas a la mirada socialcristiana que ambos comparten en torno a la función social de la propiedad. En su texto “El Social Cristianismo: una fórmula eficaz y constructiva de Gobierno” (1951), Frei plantea que “la tierra es un bien destinado a servir a la comunidad de todos los hombres que viven en ella” (8). Un año antes, en su “Recado para el Valle de Elqui”, Mistral también insiste en ello, al decir que “Sigo clamando por la dignidad de esos labriegos nuestros que merecen a lo menos señorear el palmo que les sustente” (2015: 192). Si el liberalismo clásico sostiene que la propiedad es un derecho inalienable cuya acumulación resulta legítima, el socialcristianismo postula que la propiedad es un derecho social cuya distribución debe derivarse “del trabajo y del esfuerzo desplegado por cada individuo”, de modo que el Estado “no solo debía proteger y garantizar la propiedad, sino también la posibilidad de acceder a ella” (Avendaño 2017: 215). Por esta razón es que tanto Mistral como Frei apuestan por la importancia de la reforma agraria, al presumir que en el reparto

equitativo de la tierra es donde reside el sentido más elemental de lo que significa habitar una democracia justa¹⁵.

Si bien Frei y Mistral fundan su amistad política en base a una tesis común sobre el derecho de propiedad, existe una diferencia sustantiva entre ambos. En el caso de Frei y la Falange Nacional, su mirada no distingue al campesinado chileno del indígena. En cambio, Mistral sí hace esa distinción, como bien acontece en *Poema de Chile*, en que “Campesinos” y “Araucanos” cuentan cada uno con su propio poema. Para esta autora el pueblo mapuche posee una memoria cultural autónoma, distinta de la chilena. Mientras la hablante y el niño recorren la Araucanía, ella le muestra a “una india azorada” que, sin embargo, huye de ellos, pues “Va escapada de que vio / forasteros, gente blanca” (1967: 195). Así, esta poeta reconoce que la violencia racista es uno de los nudos principales sobre los cuales se articula la subjetividad política del indígena. Desde este lugar Mistral nos interpela para que dejemos de pensarnos como un país blanco y admitamos nuestro mestizaje, cultivando una relación horizontal que nos permita una convivencia más pacífica con los pueblos originarios.

5. CONCLUSIONES

Al inicio de este trabajo postulábamos que las escrituras de Winétt de Rokha, Olga Acevedo y Gabriela Mistral conforman un corpus de poesía indigenista fundado en la defensa del mapuche en tanto sujeto político. Tras desarrollar el análisis de sus textos, nos es posible señalar algunas propiedades más precisas respecto de ese fenómeno. En general, todas estas poetisas contravienen la tradición barbarizante según la cual el mapuche es un enemigo de la República. En cambio, ellas democratizan nuestro imaginario de nación, reconociendo una relación de coexistencia entre este pueblo y el chileno. En este sentido, hay constantes reminiscencias a la mitología indígena inventada por Ercilla en *La Araucana*, en cuanto que todas idealizan al mapuche en función de su pasado guerrero. La lucha por su autonomía ante la colonización hispana es simbolizada desde una perspectiva virtuosa, otorgándosele una dignidad y valentía que debiese ser ejemplar para los chilenos.

Asimismo, las tres poetisas problematizan el despojo que padece el mapuche una vez que nuestro Estado se apropia de su territorio. Ello resulta claro sobre todo en de Rokha y Mistral, quienes subrayan la violencia racial que como país hemos ejercido contra ese pueblo. Por su parte, en Acevedo esa polémica resulta un tanto más tenue, en la medida en que se trata de una reivindicación que puede ser inferida, pero que no se enuncia de forma explícita. De todas maneras, nos parece relevante enfatizar esta conciencia sobre el despojo territorial, dado que ello coincide con la memoria histórica sobre la cual el pueblo

¹⁵ En este sentido, Frei dice que el socialcristianismo “Representa una posibilidad cierta de libertad verdadera y plena vigencia del régimen democrático. Representa la voluntad de defender y elevar positiva y realmente la condición del proletariado y la clase media, porque ésta es su misión y su razón profunda de ser” (1951: 10).

mapuche se articula políticamente durante el siglo XX. A pesar de que ninguna de las autoras trabaja con palabras en mapudungun y aunque todas nombran al mapuche como “araucano”, heredando su denominación colonial, hay aquí un punto de encuentro con las demandas de la sociedad indígena que permite avizorar una lógica de solidaridad política por parte de ellas.

En vista de los idearios políticos con que cada poeta simpatiza, hemos propuesto que cada una produce un discurso indigenista con sus propias singularidades ideológicas. De Rokha y Acevedo adhieren al Partido Comunista, optando por una lógica proletarizante para describir al indígena. Sin embargo, mientras de Rokha favorece una representación revolucionaria o anticapitalista, consonante con la lógica autonomista del PC durante los años treinta, Acevedo responde a la lógica asimilacionista de este partido durante la década siguiente, privilegiando un discurso mestizo-socialista en que el mapuche se reconoce como ascendencia de donde procede el temple del movimiento obrero. Por su parte, si bien existen múltiples estudios que abordan el indigenismo en Mistral, en este caso nos ha interesado subrayar cómo su aproximación al mapuche se efectúa en virtud del ideario socialcristiano que comparte con dirigentes como Frei Montalva. Así como el socialcristianismo promueve la función social de la propiedad privada, Mistral reivindica una reforma agraria que distribuya la tierra de manera más equitativa entre los campesinos y la población indígena.

En su *Recado confidencial*, que citábamos al inicio de este estudio, Chihuailaf plantea que “los indígenas y la sociedad chilena podemos converger y podemos unirnos”, toda vez que “sabemos que la mayor parte de la sociedad chilena está siendo víctima de un problema social provocado por la misma gente, por los mismos grupos económicos que nos afecta a nosotros” (1999: 167). Desde nuestra perspectiva, esta invitación que nos hace Chihuailaf resulta similar al recado que comparten de Rokha, Acevedo y Mistral, en el sentido de que estas poetisas también nos convocan al establecimiento de una alianza entre el pueblo mapuche y movimientos como el obrero o el campesino. A pesar de que en ocasiones el indigenismo puede reproducir estereotipos coloniales o subalternizar la subjetividad política de los pueblos indígenas, lo que nos ha interesado relevar es cómo las autoras aquí analizadas construyen comunidades a través del lenguaje poético. En este sentido, el hecho de que estas tres sean autorías femeninas no es un hecho baladí. Mientras de Rokha se refiere a la “joven guerrera” araucana, Acevedo destaca personajes como Fresia, al tiempo que Mistral encarna la persecución contra el pueblo mapuche a través de la figura de la “india azorada”. Es decir que la relación de alianza propuesta por estas autoras incluye también el reconocimiento de las mujeres indígenas como sujetos políticos, ya sea como víctimas o como ejemplos de lucha, en la resistencia contra el despojo territorial y cultural de su pueblo.

OBRAS CITADAS

- Acevedo, Nicolás. 2019. “¿Un racismo en la izquierda? El Partido Socialista, las organizaciones Mapuche y la colonización agrícola (1932-1941)”. *Divergencia* 13: 115-134.
- Acevedo, Olga. 2019. *Poesía completa*. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- Avendaño, Octavio. 2017. *Los partidos frente a la cuestión agraria en Chile*. Santiago: Lom.
- Bengoa, José. 2008. *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*. Santiago: Lom.
- Calfio, Margarita. 2007. “‘Ella es dueña de su voluntad y de su cuerpo...’ Una reflexión sobre mujeres mapuche, participación y políticas públicas”. En Claudia Zapata, Comp., *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala, CECLA. 247-270.
- Caniuqueo, Sergio. 2006. “Siglo XX en *Gulumapu*: de la fragmentación del *Wallmapu* a la unidad nacional *mapuche*. 1880 a 1978”. En *...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: Lom. 129-217.
- Carrasco, Iván. 1990. “Etnoliteratura mapuche y literatura chilena: relaciones”. *Actas de Lengua y Literatura Mapuche* 4: 19-27.
- Chihuailaf, Elicura. 1999. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago: Lom.
- Concha, Malaquías. 1905. *El programa de la democracia*. Santiago: Imprenta del Siglo XX.
- Contreras, Carlos. 1927. “Sesión 86 extraordinaria en miércoles 2 de febrero de 1927”. *Diario de Sesión de la Cámara de Diputados*. Santiago: Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.
- Cornejo Polar, Antonio. 1978. “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 7/8: 7-21.
- Correa, Martín, Raúl Molina & Nancy Yáñez. 2005. *La Reforma Agraria y las tierras mapuche. Chile 1962-1975*. Santiago: Lom.
- Cros, Edmond. 2009. *La sociocrítica*. Madrid: Arco Libros.
- De Rokha, Winétt. 1936. *Cantoral*. Santiago: Antares.
- _____. 1943. *Oniromancia*. Santiago: Multitud.
- Ercilla, Alonso de. 1959. *La Araucana*. Madrid: Aguilar.
- Figuerola, Lorena, Keiko Silva & Patricia Vargas. 2000. *Tierra, indio, mujer. Pensamiento social de Gabriela Mistral*. Santiago: Lom, Universidad ARCIS.
- Foerster, Rolf & Sonia Montecino. 1988. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. Santiago: Centro de Estudios de la Mujer.
- Frei Montalva, Eduardo. 1951. *El Social Cristianismo: una fórmula eficaz y constructiva de Gobierno*. Santiago: Del Pacífico Impresores.
- Mariman, Pablo. 2017. “La geoestrategia en el conflicto chileno mapuche: la configuración del Estado nación (1830-1869)”. *Anales* 13: 39-57.
- Menard, André. 2013. “Manuel Aburto Panguilef y los archivos de la Federación Araucana”. En *Diario del Presidente de la Federación Araucana: 1940, 1942, 1948-1951*. Santiago: CoLibris. XI-CXXIX.
- Mistral, Gabriela. 2020. “Agrarismo”, “Música araucana”, “El tipo de indio americano”. En *Obra reunida VI. Prosa*. Santiago: Biblioteca Nacional. 69-74, 117-126, 392-395.

- _____. 1967. *Poema de Chile*. Santiago: Pomaire.
- _____. 1940. "Recado para Eduardo Frei". En *La política y el espíritu*. Santiago: Ercilla. 9-29.
- _____. 2015. "Recado para el Valle de Elqui", "Algunos elementos del folklore chileno". En Jaime Quezada, Comp., *Pensando a Chile*. Santiago: Catalonia. 191-2, 397-411.
- Navarrete, Carolina, Gabriel Saldías, Juan Fierro & Fabián Leal. 2020. "El viaje íntimo en búsqueda de lo sagrado. La renovación del universo en *Las cábalas del sueño* de Olga Acevedo". *Revista de Letras* 60.2: 23-38.
- Nómez, Naín. 2000. *Antología crítica de la poesía chilena. Tomo II*. Santiago: Lom.
- _____. 2021. "Las otras vanguardias: poéticas de Gabriela Mistral y Winétt de Rokha". En Milena Rodríguez, Ed., *Poetas hispanoamericanas contemporáneas. Poéticas y metapoéticas (siglos XX-XXI)*. Berlín: De Gruyter. 49-68.
- Ostria, Mauricio. 2008. "Notas sobre la presencia mapuche en la literatura chilena". *Kipus* 23: 45-59.
- Pairican, Fernando. 2019. *Malón. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*. Santiago: Pehuén.
- Parra, Violeta. 2018. *Poesía*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.
- Rojo, Grínor. 2017. "Gabriela Mistral y la Reforma Agraria chilena". *Anales de la Universidad de Chile* 12: 121-134.
- Secreto, Cecilia. 2008. "La travesía de los géneros: el espacio de la reescritura". En *Literatura y (pos)modernidad: teorías y lecturas críticas*. Buenos Aires: Biblos. 87-119.
- Sepúlveda, Magda. 2018. *Gabriela Mistral. Somos los andinos que fuimos*. Santiago: Cuarto Propio.
- Triviños, Gilberto. 2003. "Revisitando la literatura chilena: 'Sigue diciendo: cayeron / di más: volverán mañana'". *Atenea* 487: 113-133.
- Urzúa, José Miguel. 2020. "El Partido Comunista de Chile y los pueblos indígenas entre 1912 y 1973". *Izquierdas* 49: 1442-1467.
- Vicuña Mackenna, Benjamín. 1968. *La conquista de Arauco. Discurso pronunciado en la Cámara de Diputados en su sesión de 10 de agosto*. Santiago: Imprenta del Ferrocarril.
- Villegas, Juan. 1989. "El discurso lírico de Winétt de Rokha: La otra cara de la mujer poeta". *Hispanamérica* 53/54: 75-87.
- Yankas, Lautaro. 1970. "El pueblo araucano y otros aborígenes en la literatura chilena". *Cuadernos Hispanoamericanos* 247: 113-137.
- Zaldívar, María Inés. 2018. "Cuatro poetas chilenas que transitan del modernismo a la vanguardia". *Revista de Humanidades* 38: 83-104.