

## **Palabras al corriente: vínculos entre “eso es lo que é” y “para que drene esta memoria” de Liliana Ancalao**

### **Up-to-date words: links between "eso es lo que é" and "para que drene esta memoria" by Liliana Ancalao**

#### **Resumen**

Tanto la poesía de Liliana Ancalao, como sus reflexiones en torno a la memoria reciente de los pueblos preexistentes a los Estados Nacionales, ocupan un lugar relevante en la literatura del “área cultural sur” (Espinosa, 2016). En este artículo, propongo la indagación de los vínculos entre “Eso es lo que é” (2014a) –intervención de la poeta en el XXVIII Encuentro de Escritores Patagónicos (Puerto Madryn, Chubut, Argentina, agosto de 2010) – y las palabras introductorias de “Rokiñ. Provisiones para el viaje” (2020). Parto de la noción de “arreo” –con la que se nombran los desplazamientos forzosos del siglo XIX, la consolidación del Estado nación y su economía en el sur argentino– y la configuración de un “espacio pecuniarizado” (Pollastri, 2011 y 2016).

**Palabras clave:** Literatura mapuche; pueblos originarios; desplazamientos; extractivismo; pecuniarización

#### **Abstract**

Both the poetry of Liliana Ancalao and her reflections on the recent memory of the aboriginal peoples, pre-existing to the National States, occupy a relevant place in the literature of the “southern cultural area” (Espinosa, 2016). In this article I propose an investigation of the connections between "Eso es lo que é" (2014a) –an intervention of the poetess in the XXVIII Meeting of Patagonian Writers (Puerto Madryn, Chubut, Argentina, August 2010) - and the preliminary words of “Rokiñ. Provisiones para el viaje” (2020). I start from the notion of “arreo” –with which the forced displacements of the 19th century and the consolidation of the nation state and its economy in southern Argentina are named– and the configuration of a “pecuniarized space” (Pollastri, 2011 y 2016).

**Keywords:** Literature mapuche; aboriginal peoples; displacements; extractivism; pecuniarization

\*El presente trabajo se desarrolló en el marco del proyecto de investigación “Literatura del área cultural sur chilena y argentina en el siglo XXI” (04/H182), dirigido por la doctora Laura Pollastri y codirigido por la doctora Gabriela Espinosa.

### “Eso es lo que é”

La poeta Liliana Ancalao intervino en la mesa “200 años escribiendo la Argentina” del XXVIII Encuentro de Escritores Patagónicos (Puerto Madryn, Chubut, Argentina, agosto de 2010) con la lectura de “Eso es lo que é” (2014a)<sup>1</sup>. En el breve texto –de setecientas sesenta palabras, incluido el título, y que surge a partir de la invitación para integrar la mesa–, la poeta desplaza la conmemoración de la efeméride en torno a 1810 para ubicarse en los horrores de 1880. En especial, se sitúa en el *nutram*<sup>2</sup> del “arreo”: el relato, desde la memoria del pueblo mapuche, sobre los desplazamientos forzados y el despojo en el contexto de la *Conquista del desierto* (1878–1885)<sup>3</sup>. Diez años después de esta intervención, Ancalao publica “Rokiñ. Provisiones para el viaje” (2020) cuyas palabras introductorias, “Para que drene esta memoria”, delinear un proyecto poético político en el cual la memoria sobre los desplazamientos forzados tiene un lugar central<sup>4</sup>. Asimismo, en diversos ensayos publicados por la poeta entre los años 2010 y 2014, el despojo de tierras supone también un punto de partida para el ingreso, más tarde, de prácticas extractivistas que dañan “el tejido delicado, poderoso” de la naturaleza de la que formamos parte (Ancalao, 2014b, p.22).

El comienzo de “Eso es lo que é”, nos ubica en el viaje de la poeta hacia el encuentro de escritores: “Voy, por la ruta nacional tres, en el Don Otto, a Buenos Aires. El viaje es largo y me gusta pensar en el tiempo que voy a tener para hilar alguna idea” (2014a, p.167). Le han solicitado que hable sobre el bicentenario y lee, mientras viaja, ... “Y Félix Manquel dijo”, una recopilación de entrevistas realizadas por Enrique Perea a Manquel en la década de 1980<sup>5</sup>. El texto continúa así:

**Y así... eso... tamién medio triste eso... eso asunto... lo que yo... lo puedo comersar... porque... áhi lloran después. Yo me acuerdo cuando comersaba mi padre lloraba, cuando se acordaba; la forma que anduvieron ello, de a pie... lo arriaron... como animale así hasta Buenos Aire...**

Este es un *nutram*, hemos escuchado esta historia en la voz de otros ancianos. ¿En qué año del calendario gregoriano podrá situarse? Si redondeo 1880, hace 130 años, “cuando se perdió el mundo” diría otra anciana. El *nutram* del exilio? El *nutram* del peregrinaje? ¿cómo llamarlo? (Ancalao, 2014a, pp. 167-168; negritas y puntos suspensivos en el original)

Los pasajes que Ancalao incorpora en su intervención corresponden a lo que Manquel oyó, y ahora cuenta, sobre los traslados forzosos y las torturas sufridas por su pueblo en el contexto de la implantación del Estado nacional argentino en los territorios patagónicos, en especial, durante la *Conquista del desierto* (1878-1885). De esta manera, desplaza los debates sobre el bicentenario de los procesos independentistas –tema propuesto en la mesa del encuentro de escritores en la que interviene– y habla de 1880,

no de 1810. A partir de la voz de Manquel, pone en primer plano la consolidación e implementación de los sistemas de traslados obligados de los pueblos originarios y las torturas infringidas a personas mapuches por parte de los militares. A la deportación de grupos de personas, desde las tierras patagónicas hacia la provincia de Buenos Aires, siguió la reclusión de los sobrevivientes en la isla Martín García (en el Río de la Plata), el traslado hacia ingenios azucareros del norte del país, y las apropiaciones de niños y niñas arrancados a sus familias por la clase dirigente y una élite argentina que los utilizó como peones o sirvientes; todas estas acciones comprendidas hoy como genocidio (Lenton, 2010, pp. 29-49) <sup>6</sup>.

No es central el lugar que ocupa el relato de los traslados forzosos en el registro de Perea. Tal como nos llega la transcripción y edición de las entrevistas, se infiere que el médico rural parece no tener la intención de indagar específicamente sobre el despojo territorial. Al inicio de la entrevista, Félix Manquel canta –los versos son registrados en *mapuzugun* y en español– y Perea, luego de oír a Manquel, le pregunta si sabe otra canción, a lo que el entrevistado responde “yo tengo más canción que... que peste en la cabeza”, aunque prefiere contar una historia: “Uno queriendo... sé acordar tiempo mío, la forma que hamo andao nosotros, que alcancé conocer... es *una historia*, una historia. Usté ni se imagina dotor la forma en que nosotros la indígena cómo ha sufrido también ante... (Perea, 1989, p.6; puntos suspensivos en el original y cursivas mías). El médico rural pregunta “¿Quiénes los arriaron?”, entonces, Manquel contesta que fueron los españoles y despliega lo oído de boca de su padre. Perea desvía el interés y comienza a preguntar si Manquel conoció a la familia Namuncurá, en especial a Ceferino<sup>7</sup>. Luego, vuelve a requerir canciones y ya no se retorna, ni por parte de Perea ni por parte del entrevistado, a ese *asunto*: lo que el padre de Félix Manquel conversaba, la historia de hombres, mujeres y niños trasladados como animales.

Si bien la poeta aclara, desde el inicio, que lee el testimonio de Manquel, esto no implica solamente explicitar la fuente: se ubica en el lugar de quien escucha el relato oído también en la voz de otros ancianos. Inviéndose del tú a quien Manquel se dirige, establece una relación de diálogo y escucha en la cual *tú* (Ancalao) y *yo* (Manquel), además de referir a personas individuales, abarcan colectividades. Los vínculos entre los ancianos y quienes reciben el relato son los de la memoria pasada de boca en boca, registrada en una escritura que Ancalao lee en voz alta en el Encuentro. Estos traspasos –de Manquel padre a Manquel hijo, de Manquel hijo a Perea, y luego de Ancalao a nosotros– rebasan tanto la relación de transferencia entre padre e hijo como la relación testimonial. Apuntan, como la poeta misma nombra, a un tipo de texto en particular: “Esto

es un *nütram*, hemos escuchado esta historia en la voz de otros ancianos” (2014a, p.168). Conocedora de las discursividades mapuche, y adhiriendo al sentido histórico de este tipo de relatos, la poeta recibe esa *historia* y la transfiere, la vuelve a contar, en una mesa sobre el bicentenario. Más que a una mera reproducción de lo oído, asistimos a la escena de entrega del relato. La poeta escucha el relato de Manquel, aprende otro modo de nombrar los momentos de las campañas militares, con palabras más justas, propias, cercanas: eso es lo que es, ni éxodo, ni exilio, es el *nütram* del arreo; contesta desde la invención, escrita, de la charla imaginaria con Don Félix.

### **Noción de “arreo”**

El texto “Eso es lo que é” (2014a), que escuché leer a Liliana Ancalao en la mesa “200 años escribiendo la Argentina” del XXVIII Encuentro de Escritores Patagónicos, me llevó a elaborar la noción de “arreo”. La intervención exponía algo que yo ignoraba hasta ese entonces: la metáfora ganadera con la que se cuentan los traslados forzosos. En primer lugar, esta manera de narrar los hechos –que tanto en Manquel como en Ancalao parecía estar esperando para emerger y reponer lo no dicho– vincula el proyecto agroexportador, asentado desde los inicios de la Nación argentina en los territorios del sur, con el genocidio del pueblo mapuche. En segundo lugar, elude la lengua del estado: no son contados, ni tampoco interpretados por la poeta, en términos de exilio, guerra, conquista del desierto. El reemplazo de la lengua estatal –conquista o campaña– se asemeja al que leemos en uno de los poemas fundantes, según determinada historiografía de la literatura argentina: en el “Martin Fierro” (1984), *leva* se sustituye con *arreada*. El poema nacional y el *nütram* contado por Manquel muestran dos caras de la misma moneda: la maquinaria que arreaba en montón a los gauchos hacia la frontera para hacer la guerra contra el indio –“Cantando estaba una vez / en una gran diversión; / y aprovechó la ocasión / como quiso el Juez de Paz... / se presentó, y ay no más / hizo una arriada en montón” (1984, canto II, versos 307-312)–, era la misma que arreaba a los pueblos originarios fuera de su territorio.

En la primera dirección señalada, una de las nociones centrales que me permitió abordar las dimensiones económicas de la metáfora ganadera es la de “pecuniarización del espacio” (Pollastri, 2011 y 2016). Con esta categoría, Laura Pollastri indaga en textos del “área cultural sur” (Espinosa, 2016) la presencia de un espacio que tiene adosado el valor del dinero. El dato, característico de una serie de textos que cierta crítica llama fundadores –en especial a la narrativa de viajeros del siglo XVI en adelante–, da lugar, en textos actuales, al sentido pecuniario, por lo que la imagen de desierto, atributo ideológico

cuya carga negativa conformó el espacio discursivo y *real* de la Patagonia en particular, se sustituye con la imagen de yacimiento (Pollastri, 2016, p.25). A partir de este vínculo entre la serie literaria y económica, Pollastri abre el corpus de la literatura del área cultural sur hacia el latinoamericano y la literatura del área cultural sur se suma al arco de textos que va desde la vanguardia brasileña, con la alusión a la explotación del Palo Brasil en el “Manifiesto Pau Brasil” (1924) de Oswald de Andrade, pasa por la explotación del caucho en “La vorágine” (1924) de José Eustasio Rivera, hasta la novela que cierra el ciclo gauchesco en la literatura argentina, “Don Segundo Sombra” (1926) de Ricardo Güiraldes (Pollastri, 2016, p.25; 2011, pp. 22-29).

La práctica económica ganadera que emerge o subyace en metáforas e imágenes tramadas en textos actuales del área cultural sur –a “Eso es lo que é” (2014b), se le suma un corpus conformado por poemas de Juan Pablo Riveros y Pavel Oyarzún, la novela “Tucuras” (2014) de Gustavo de Vera, entre otros– es central en la historia de la región. La posesión del ganado constituyó la base de muchas negociaciones entre el pueblo mapuche y la corona española, la población blanca y los fortines conforme avanzaban las fronteras de los Estados nacionales (Bengoa, 1996; Bandieri, 2009). En la Isla de Tierra del Fuego, en su totalidad y en parte de la actual provincia de Santa Cruz (Patagonia argentina), la ganadería conformaba una zona económicamente autárquica hacia fines del siglo XIX y con directa incidencia de la clase terrateniente y capitales ingleses (Martinic 1973 y 2001). Mientras la población mapuche era ganadera, Selknam, Yámana y Qawashqar representaron una amenaza para el desarrollo de esta actividad. De allí que los propios estancieros financiaran misiones salesianas, la deportación de los sujetos, por ejemplo, a la isla Dawson y la caza de indios con el conocido pago en libras esterlinas por cada par de orejas amputadas a los pobladores originarios u otras piezas de caza (Martinic 1973; Borrero, 1967, pp. 35–59).

Ya en las campañas militares de exterminio, las negociaciones entre las parcialidades mapuches-tehuelches y los blancos concluyen. Bandieri señala que, en el momento en que los territorios del sur se anexan al Estado nación argentino, el ganado que sobrepasaba la pampa húmeda debía ser implantado en tierras patagónicas. Por lo tanto, el agente de ocupación, principio rector de la idea de civilizar el *desierto*, fue el ganado y no el hombre (2009, p.128). Tal como narra Félix Manquel, quienes comienzan a ser arreados no son los animales sino las personas; los que no perecían en los traslados eran reclusos en la isla Martín García, en ingenios azucareros del norte del país, o en la servidumbre (Mases 2002; Papazian y Nagy 2010). La generación del ochenta, sostiene Diana Lenton, fue aquella que instauró los “primeros ensayos

biopolíticos” en el subcontinente (2010, p.30). Así como en el pasado colonial el lugar del *indio* era el de las faenas sin las cuales “se habrían vaciado las arcas del tesoro español”, porque “los caudales enviados de las colonias a la Metrópoli no eran más que sangre y lágrimas; convertidas en oro” (González Prada, 1976, p.337), en el orden neocolonial del año 1880 los pueblos originarios del sur también vieron su sangre y sus lágrimas devenidas en hectáreas: era necesario despoblar el territorio –extinguir hombres, mujeres y niños, enemigos todos en términos raciales, o desmembrar sus familias y convertirlos en peones y sirvientes– para la implantación de la economía capitalista pecuaria y la posterior especulación de tierras.

La segunda dirección a partir de la cual elaboré la noción de “arreo” atiende a la manera de contar los largos peregrinajes, primero por parte de Manuel y luego por Liliana Ancalao, que traza una relación entre ganadería, lengua oral y lengua estatal cercana a la que inquiere Julio Schwartzman en el “Martín Fierro” (Schwartzman, 2001, pp.823-835; Mellado, 2020, p.53). En el poema nacional, al mismo tiempo que se elide la lengua estatal –la arriada en montón reemplaza a leva– el ámbito proverbial repone la intervención del Estado en el destino de los gauchos. Así como el gaucho hernandiano canta “las penas extraordinarias” (1984, canto I, verso 4), Manuel pausa su canto para contar también sus penas. El “Martín Fierro” comparte la política y la tradición del proyecto que culmina en la conquista del desierto, la consolidación del Estado central y la inclusión de Argentina en el mercado mundial (Schwartzman, 2003, p.235). Para que tal proyecto sea posible, al traslado de los gauchos hacia la frontera le debe suceder otro desplazamiento, el de los pueblos originarios. Sin embargo, como señala David Viñas, la comunión entre ambos destinos es, al mismo tiempo, una divergencia: “la diferencia que existe entre la adversidad y la contienda” (Viñas, 1983, p.160). Mientras que el drama del “Martín Fierro” se instaura entre dos infiernos, el de los indios respecto de los blancos es una batalla entre dos universos. Por eso, al gaucho se lo persigue y utiliza, mientras que al indio se lo exilia o elimina. El primero es alcanzado por el código penal, en cambio, a los pueblos originarios no se los somete a leva, sino que se los condena a un genocidio que está narrado en las memorias orales, como la de Félix Manuel, y que ingresa en la poesía actual a través de metáforas en torno a la explotación ganadera.

En “Eso es lo que é” (2014a), Liliana Ancalao repone el tipo de discurso oral mapuche que ejecuta Félix Manuel: el *nütram*. Si bien no es el objetivo de este trabajo ahondar en la complejidad de esta noción, resulta necesario apuntar su dimensión de relato histórico y, en particular, su estricta relación con los relatos de carácter verídico sobre las campañas militares. Por ejemplo, Marisa Malvestiti define este tipo de textos

como “relatos históricos acerca de episodios durante la Campaña del Desierto o de hechos pasados en la vida de las comunidades” (2008, p.25). Walter Delrio, por su parte, los considera “narrativas orales de origen”. Los relatos que han pasado de generación en generación, de abuelos a nietos, se recogen en la actualidad como la experiencia de sometimiento que hoy permite construir y sostener identidades comunitarias (Delrio, 2005, p. 33)<sup>8</sup>. En “Eso es lo que é”, Ancalao también subraya la dimensión histórica que posee el relato de Manquel y, al resaltar también la metáfora ganadera, muestra cómo el universo oral evidencia el exterminio como coordinada económica: conquista del desierto o campañas militares se sustituye con “*nütram* del arreo”; una especie de “memoria narrativa” que, además, se sobrepone a los silencios, a las pausas y a las esperas – contraccaras necesarias del olvido– y encuentra el momento propicio para emerger (Jelin, 2002).

#### **“Para que drene esta memoria”: lengua y nombre**

Diez años después de la lectura de “Eso es lo que é” (2014a), Ancalao publica “Rokiñ. Provisiones para el viaje” (2020). Los quince poemas que conforman este libro están precedidos por palabras de Elicura Chihuailaf y por el texto “Para que drene esta memoria” (2020) de la misma Ancalao. En carácter de apertura y, en cierta medida, poético, la autora articula allí una serie de aserciones de orden político –cuarenta en total– sobre el para qué escribe. La afirmación que abre el texto liminar de “Rokiñ” – “Escribo para recordarme quién soy, porque yo nací sin saber quién era” (Ancalao, 2020, p.15)– vincula específicamente poesía y autorreconocimiento en cuanto mapuche. La necesidad de saber *quién soy* conlleva un recorrido de muchos años en pos de la reconstrucción del árbol genealógico. El texto introductorio continúa así:

Escribo por respeto a los kogen, los dueños del agua, que me llegaron en la voz de mi abuela Roberta Napaiman y esa vez el ngen era un caballo que asomaba su cabeza en la laguna de Cushamen [...]

Escribo para recordar a los kuificheyem, a los antiguos que antes eran niños y cruzaban los ríos tormentosos aferrados a la cola de un caballo.

Escribo porque así me alivio un poco, como mis ojos se alivian cuando miro lejos porque ser Ankalaufken es estar en la mitad del mar una mitad del lago, esa planicie extensa de mi sangre nampulkafe, que arrancó desde el Pacífico hasta el Atlántico y se instaló en la precariedad un trato con el winka, desde donde fue desalojada. (Ancalao, 2020, p.15)

Las tres aseveraciones –cuyo ritmo anafórico se sostiene en la totalidad del texto– instauran lo que podríamos suponer, en principio, columnas sobre las cuales se erige el proyecto poético: los relatos oídos a los mayores, en especial a partir de la figura de la abuela; una espiritualidad de la naturaleza que se reactiva en el presente, contraria al

papel que le adjudica el orden económico actual; la relación con la lengua mapuche a la que se llega desde una reflexión que podríamos denominar lingüística. En la biografía delineada, a través de las múltiples intervenciones y ensayos de Ancalao, leo el pasaje entre la niña desmemoriada que jugaba cerca de los pozos de petróleo abandonados (2014b, p.18) y la mujer adulta que, en el proceso de recuperación de una identidad borroneada, repara en los relatos de los mayores. En el pasaje citado, desde la voz de Roberta Napaiman –la figura de la abuela aquí, como en la poesía de Jaime Luis Huenún, cruza territorio y tiempo, espacio e historia (Foffani, 2012, p.169) – recupera la relación humano-espiritualidad de la naturaleza. Están vivos aun los *ngen* –palabra que suele traducirse como dueño y que connota respeto por la vida y las energías de los elementos de la naturaleza–, precisa la poeta, en los *taülles* o cantos y en el ciclo de las lluvias. La creación poética se entronca con la voz de la abuela, no tanto porque vehiculice lo cantado o narrado por los mayores, sino porque oficia como resguardo de prácticas ancestrales pervivientes: “Escribo por los machi condenados a alejarse de su rewe y su lawen, encarcelado su newen para que puedan avanzar las garras de las forestales, las mineras, las hidroeléctricas, destruyendo lo que aún nos queda” (2020, p.19). El modo espiritual de entender la vida, el *itrofill mogen* o cuidado de la biodiversidad, sigue amenazado, ya no por el avance de las fronteras estatales como en el siglo XIX, sino por prácticas extractivistas transnacionales actuales que convierten los bosques, y con ellos los lugares en los cuales se realizan ceremonias, en yacimientos: el valor pecuniario del espacio sagrado que “antes era percibido como desierto [y el denominado Estado salvaje del Arauco, para incorporar el lado chileno], ahora es percibido como fuente de ingreso por medio de la comercialización de sus productos” (Pollastri, 2016, p.25).

La relación con la lengua mapuche, que en el pasaje citado se exhibe estrictamente en la escritura del apellido Ancalao/Ankalaufken, permite poner en el horizonte problemáticas que, en el campo de los estudios sobre poesía mapuche, han sido ampliamente contempladas. Los poetas mapuches no escriben necesariamente en *mapuzugun*, no todos apuestan al aprendizaje de la lengua para considerarse como tales. En el caso específico de Liliana Ancalao, ella estudia en la adultez el *mapuzugun* y se ayuda en las primeras versiones de sus poemas en lengua mapuche con diccionarios, gramáticas y el conjunto de pares con los cuales aprende el idioma –“me ayudo con diccionarios, con gramáticas, si puedo le pregunto a algún hablante alguna idea o alguna frase a ver si me puede ayudar, pero las más de las veces yo siento que estoy haciendo

un uso pobre del mapuzungun” (2014c, p.125). Me interesa detenerme en la nueva aproximación a su apellido que de ahora en más llamaré nombre.

Hacia 2005, la poeta explica que Ancalao significa “en medio del lago” y vincula este sentido con su proceso de recuperación de una identidad mapuche contemporánea, no exenta de conflictos:

Yo desperté en el medio de un lago, a boqueadas intenté decir gracias y no supe las palabras. No me habían sido dadas. Encontré en la poesía en “castilla” la posibilidad de expresar algo de la profundidad que me inundaba. Y la nostalgia de dios, es decir, de una cosmovisión, me llevó por el camino a recuperar su idioma. (Ancalao, 2010, p.51)

Esta explicación subraya la complejidad en torno a lo que Pollastri (2007) denomina la “lengua del nombre”; una noción elaborada a partir de la reflexión sobre su propio lugar de antóloga al momento de armar “El límite de la palabra. Antología del microrrelato argentino contemporáneo” (2007) y sobre las figuras de autor que se delineaban en su selección. Los apellidos de los microrrelatistas reunidos daban cuenta de una gama de lenguas y orígenes que atravesaban los nombres propios. Esto la lleva a preguntarse si los escritores hablan la lengua del nombre “¿O será que esas lenguas ya se han vuelto una patria inhabitable donde nacieron los mayores, y que hoy son sólo el baldío de la memoria ajena?” (2007, p.5). Este es el problema de las lenguas de las minorías, de los inmigrantes, –responde, apelando a las reflexiones de Deleuze y Guattari (1983)–. Las lenguas de origen, rubricadas en los nombres, borran las huellas de la identidad individual en pos de una palabra colectiva, al mismo tiempo que trazan fronteras, excluyen e incluyen, delimitan. La posibilidad de pensar la lengua mapuche desde esta mirada me ayuda a reflexionar acerca del *mapuzugun* que atraviesa los nombres y que no necesariamente supone una lengua transmitida. Este no-legado de la lengua, además, conlleva relaciones conflictivas de violencia y discriminación que hicieron posible su intransferibilidad –padres y abuelos que la hablan en la intimidad, pero no la enseñan para evitar discriminación; personas que perdieron la lengua por no tener hablantes con quien compartirla–. Aun cuando el poeta mapuche no sea hablante del *mapuzugun*, ya desde su nombre, esta lengua delimita un lugar de enunciación que, para la gran mayoría de los poetas, supone un sitio problemático y de interpelación.

En el caso de Liliana Ancalao, la recuperación del *mapuzugun* constituye un imperativo estético y político: “la función de la poesía hoy, al sur del sur, es hacer transparente nuestro tiempo nuestro espacio usando el arma poderosa en que se transforma la palabra, cuando la estética hunde sus raíces en la ética”, sostiene en la presentación del libro “Küme Miawmi” (2014d, p.6); obra editada por la misma autora en

2014 y que reúne seis ensayos y el poemario “Pu zomo wekuntu mew”. “Ser poeta originario mapuche”, para Ancalao, demanda oficiar de “investigador, historiador, antropólogo, semiólogo, lingüista, celebrante” (2014d, p.6). Esto tiene un correlato en las palabras introductorias de “Rokiñ” cuando Ancalao vuela a inquirir su nombre y propone una escritura más precisa o más explicativa del mismo: Ancalao se sustituye con *Ankalaufken*: *anka* o *agka* significa en la mitad de y *laufken* o *lafken*, mar o lago. El nombre que la nombra, que dice quién es y desde dónde viene su linaje, se convierte en un *locus* de enunciación: “porque ser *Ankalaufken* es estar en la mitad del mar o en la mitad del lago, esa planicie extensa de mi sangre *nampulkafe*, que arrancó desde el Pacífico hasta el Atlántico y se instaló en la precariedad un trato con el *winka*, desde donde fue desalojada” (2020, p. 15). En la actualidad –y a partir de la enseñanza intercultural de la lengua y cultura mapuche realizada por los *kimeltufe*, personas mapuches que enseñan– hemos aprendido cuán significativa es la presentación de las personas en los saludos: se enseña a expresar el nombre, el territorio del cual se proviene y el árbol genealógico. Eso se denomina *kvpan* y *tvwun*, es decir, las raíces parentales y territoriales. Y es que, desde la antigüedad mapuche, los nombres se relacionan con el territorio habitado o de procedencia, por eso los apellidos contienen esa información y nos dicen desde dónde vinieron los antepasados. La reflexión de la poeta inquiere nuevamente las ligazones entre nombre, territorio e historia en estricta relación con su lugar de enunciación. El linaje de los Ancalao viene desde el oeste, *gulu mapu*, y ella ahora habla desde el este, *puel mapu*. El nombre, entonces, deviene *wallmapu*, es decir, territorio transitado por su gente que abarca desde el Pacífico hasta el Atlántico, entendido de esta manera y por sobre las divisiones de los dos Estados nacionales argentino y chileno. Se lo concibe, además, en estrecha correspondencia con los tránsitos de los sujetos que lo van delineando como tal: *Nampulkafe* deriva de *nampullkan*, viajar, recorrer, por lo que el territorio y lugar desde el cual habla es el de su linaje. La sangre entonces, la estirpe, se vuelve también territorio. Si este último ha sido saqueado, el linaje lo sustituye: *kvpan* y *tvwun*, las raíces parentales y territoriales, son reencontradas en el nombre o, mejor, en “la lengua del nombre” (Pollastri, 2007).

En cuanto poeta mapuche, Ancalao se siente interpelada para oficiar de antropóloga, semióloga, lingüista. Una vez que la poeta se reencuentra con su cultura, puede sumar a estos papeles o figuras la de intérprete entre dos mundos, tan importante en la literatura latinoamericana; pensemos, por ejemplo, en figuras como la de la Malinche, el Inca Garcilaso de la Vega o Huamán Poma de Ayala y, también, en otra más próxima como la de José María Arguedas. Justamente a partir de “Los ríos profundos” y

el pasaje sobre el *zumbayllu*, Ángel Rama propone distinguir dos narradores: el principal y el etnólogo que “a modo de trujamanes situados a ambos lados del escenario imaginario en que discurre la acción, se encargan de relatarla” (2008, p.307). Es sin duda la voz del segundo narrador la que está más cerca de la figura de Arguedas etnólogo; de hecho, Rama constata que los pasajes sobre el *zumbayllu* circularon con anterioridad a la novela en forma de artículo. Las palabras introductorias de “Rokiñ” (2020) no están en el ámbito de la narrativa, son, por el contrario, un pronunciamiento político. Sin embargo, creo que pueden aproximarse las figuras narrador etnólogo y poeta antropólogo-lingüista –como sostiene Ancalao– en la medida en que ambas figuras vienen a intervenir para, como dice Rama respecto del narrador secundario etnólogo, precisar información y otorgar una valoración distinta de los sucesos. El pasaje sobre el nombre Ancalao/Ankalaufken supone un vórtice que arremolina saberes lingüísticos, históricos, antropológicos y que exhibe el lugar de enunciación como aquel que habla desde dentro del nosotros, los Ankaluafken, pero que estuvo fuera de ese nosotros. El lago para la poeta deviene una planicie de sangre y aquí también es posible dialogar con el universo andino quechua a partir de la noción *yawar mayu* –cuya traducción es río de sangre y que remite, en primer lugar, a los ríos turbulentos que luego de las lluvias intensas arrastran plantas, animales, tierra–. Leo el lago de sangre como doble del *yawar mayu*: el segundo, símbolo poderoso en toda la obra de José María Arguedas, incluye entre sus múltiples significados la fuerza que se desborda y carga con ella los elementos desarraigados, la fuerza trágica y también la posibilidad de renovación (Rowe, 1990, p.336). El primero, el lago de sangre que corre entre el Pacífico y el Atlántico, aglutina múltiples valencias que van desde un tránsito libre, en ejercicio de la soberanía del lugar, hasta el universo dramático de las matanzas: la sangre del linaje y la sangre de la violencia, de cuando se perdió el mundo. El hecho de que ese lago-planicie sea el lugar desde el cual hoy la poeta habla lo vuelve posibilidad de renovación.

El pasaje “Escribo porque a todos los aprisionaron y los arrearon como si fueran animales, cientos de kilómetros, y abandonaron a algunos en el camino los dejaron desangrándose después de caparlos o después de cortarles los garrones” (2020, pp. 16-17) adquiere una relación intertextual directa con el relato de Félix Manquel:

Mi viejo comersaba con otro viejo, no? Conocido d'él, claro son de la misma edad son. La forma que lo arriaban... uno si se cansaba por áhi, de a pie todo, se cansaban lo sacaban el sable lo cortaban en lo garrone [...] áhi quedaba no má, vivo, desgarrado, cortado [...] Dice que un primo d'el cansó, no pudo caminar más, y entonces agarraron lo estiraron las dos pierna y uno lo... lo capó igual que un animal. Y todo eso...a mí me...casi no tengo coraje de contarla. Es historia...

es una cosa muy vieja, nadie al va a contar tampoco, no? Único yo que voy quedando. (Perea, 1989, p.7)

En el proyecto poético que Ancalao traza en las palabras introductorias a “Rokiñ” (2020), la experiencia de Manquel trasciende una memoria particular y delinea un nosotros: toda mi gente fue arreada. Mientras que *nampulkafe* –sangre caminante, viajera– puede considerarse la expresión de un nomadismo y un modo de relacionarse con el territorio, el traslado forzoso como animales y las torturas irrumpen de manera violenta quebrando el orden establecido. El último derrotero culmina, se (en)cierra, con el cerco material de la reserva, la reducción, el campo de concentración, el sometimiento en trabajos cercanos a la esclavitud. Los tránsitos y los procesos migratorios, entre los que los de los pueblos preexistentes tienen un papel relevante, suponen una de las razones clave que demandan el estudio unificado de la literatura de ambos sures, el chileno y argentino (Espinosa 2016, 2021); en efecto Espinosa sostiene que los tránsitos son uno de los núcleos de densidad simbólica de esta literatura. La “pérdida del mundo” (Ancalao, 2014a, p. 167) –el momento en que el orden se quiebra y que en poemas como los de Maribel Mora Curriao o Elicura Chihuailaf leemos con las imágenes de aves en estampida y familias desperdigadas– se liga con un objeto simbólico que la concentra: el cerco y el alambre, no privativo de la poesía mapuche y que se halla en un corpus importante de textos del área cultural sur (Pollastri, 2021). “La economía no sólo armó la cuadrícula del alambrado sobre nuestras tierras, sino que rotuló cada espacio con el valor monetario”, subraya Pollastri en su desarrollo de la mencionada noción de “pecuniarización del espacio” (2016, p.26). El proyecto poético de Ancalao rescata y pone como eje nodal la memoria de los desplazamientos obligados como clausura del nomadismo –como corte a lo que Daniel Moyano llama el ejercicio de soberanía del pueblo mapuche (2017, p.78)– y a favor del ingreso de la economía capitalista que se expresa, también, en la posterior especulación de tierras.

A diferencia de “Eso es lo que é” (2014a), en las palabras liminares de “Rokiñ” Ancalao pronuncia el término genocidio, de manera que enlaza la memoria oral sobre los acontecimientos de fines del siglo XIX con la memoria reciente:

Escribo para descubrir sus rostros cubiertos de lágrimas y sangre de los golpes, de la salpicadura de los cortes con su carne, de la tierra del largo transitar de los arreos.

Y escribo para que haya un mapa que registre este genocidio. (2020, pp. 15-17)

Esta comprensión de las políticas y acciones desplegadas durante la Conquista del desierto (1878-1885) consolida el ya existente marco jurídico del derecho de los

pueblos precedentes, al mismo tiempo que nos interpela para que dimensionemos las experiencias del pueblo mapuche en relación con nuestro presente. El genocidio de los pueblos originarios no implica un momento puntual, sino un cúmulo de experiencias que nos alcanzan. En efecto, la poeta propone una cartografía, un “mapa que lo registre” (Ancalao, 2020, p. 17), en la que ingresan las apropiaciones de niños, el desmembramiento de las familias y el papel de la ciencia como máscara del tratamiento violento de los cuerpos en el museo –“escribo por los muertos descarnados por Francisco Pascasio Moreno y expuestos en el Museo de Ciencias Naturales como trofeos del despojo, 134 años hace” (2020, p.16). A estas marcas o hitos, le sigue el loteo o especulación de tierras, la fundación de pueblos con el nombre de los “winkas<sup>9</sup> bárbaros” –Friedrich Rauch, Julio Argentino Roca, Conrado Villegas–, el despojo de terrenos cedidos a familias mapuches según la nueva legalidad estatal y saqueados nuevamente, el papel de las escuelas que borra el *kupalme* (linaje) y, en la actualidad, los “muertos por portación de barrio, de rostro y de apellido” (Ancalao, 2020, p.19) que no “tuvieron tiempo de conocer su origen” (Ancalao, 2020, p.19). Esta cartografía, al mismo tiempo que respalda el porqué de la escritura, muestra el proceso de representación que reordenó el sur, y con él sus habitantes: la construcción de una alteridad violentada (mapuche) que sirve aun hoy como contrapartida para cierto imaginario de los/las argentinos/as que se erige en oposición a ella y, sobre todo, a sus reclamos y derechos. Hay una directa relación entre el despojo de tierras, el uso de los cuerpos por parte de la ciencia, la nominación y toma de posesión del espacio y el presente de los muertos por portación de rostro mapuche.

### **A modo de conclusión**

En la década que dista entre “Eso es lo que é” (2010) y “Rokiñ” (2020), la figura de Liliana Ancalao reafirma su lugar en el campo de la literatura patagónica, al mismo tiempo que su obra comienza a conocerse en ámbitos nacionales e internacionales de legitimación<sup>10</sup>. En la mesa “200 años escribiendo la Argentina” del XXVIII Encuentro de Escritores Patagónicos (2010), como poeta mapuche elige no obviar la violencia sobre la que se erigen los relatos nacionales y se delinea el plano real de existencia del pueblo mapuche actual. Nos propone, desde la voz de Félix Manquel, un modo alternativo de entender los acontecimientos en torno a 1880 –años que cifran gran parte de la violencia sufrida por los pueblos originarios. A través del relato pasado de boca en boca sobre los desplazamientos forzados, enuncia desde un nosotros e integra su individualidad en un colectivo. Como señalaba, las palabras introductorias “Para que drene esta memoria” de

“Rokiñ” pueden considerarse, en cierta medida, una poética. Ancalao articula allí una serie de aserciones de orden político acerca de para qué escribe y el *nütram* del arreo – cuyo punto de encuentro o revelación acontece en “Eso es lo que é”, lo cual le permite nombrar la inhumana y radical devastación cuyas consecuencias alcanzan el presente–, que se transforma diez años después en uno de los propósitos por los que Ancalao escribe poesía.

Los poemarios anteriores a “Rokiñ” (2020) no poseen, por fuera de las dedicatorias, textos introductorios escritos por la misma poeta ni palabras aperturales de poetas mapuches como Elicura Chihuailaf<sup>11</sup>. El escritor recientemente reconocido con el Premio Nacional de Literatura Chilena 2020, puede considerarse, en sentido amplio, faro: es quien la convoca al encuentro de poetas originarios hacia la década de 1990 y, desde entonces, la poeta entronca su creación en la propuesta de “oralitura” instaurada por el autor del emblemático “Recado confidencial a los chilenos” (1999). Convocado para acompañarla, Chihuailaf escribe intercalando pasajes en *mapuzugun* y en español el “Saludo azul para mi lamgen Liliana Ancalao Meli” y piensa el derrotero y búsqueda “de conocer lo que nos ha tocado” por parte de la poeta como un viaje ejemplar y una apuesta por el futuro (Chihuailaf, 2020, p. 11). El poemario de Ancalao, como su título lo indica, puede considerarse “alimento del viaje que ya han iniciado o estarán iniciando – bajo el Sol y la Luna de las flores– una creciente cantidad de niños, niñas y jóvenes mapuche, en los campos y ciudades en nuestra Mapu” (Chihuailaf, 2020, p.12).

En las palabras introductorias a “Rokiñ” (2020), acompañada y respaldada por Chihuailaf, la poeta ejerce el derecho a la palabra. Al igual que en “Eso es lo que é” (2010), construye una voz colectiva. Parte de la necesidad de una intervención pública que convoca un aquí y ahora –la introducción de un poemario que, además, se publica en el contexto de la pandemia por Covid-19– inscripto deliberadamente en un devenir histórico. La declaración de los propósitos acerca de por qué escribe da a conocer determinados valores adjudicados no solamente a una individualidad sino a una colectividad, la mapuche actual. Estas características, a la que se suma la posición contestataria respecto del estado actual de las cosas –los jóvenes asesinados sin conocer su linaje o en plena defensa de él como Camilo Catrillanca y Rafael Nahuel, la pérdida de territorio en pos de industrias forestales, entre otros–, acercan las palabras introductorias a algunos aspectos del manifiesto (Mangone y Warley, 1993). “Para que drene esta memoria” (2020) se transforma, entonces, en una poética de combate, política, no porque se asiente en una guerra verbal y en la construcción de un enemigo, sino porque en el ritmo anafórico de su pronunciamiento –que nos llega, a quienes la

hemos escuchado leer, en la cadencia de una voz pausada que imagino aquí también con un tono de oración— delinea el lugar urgente de su escritura y la necesidad de mostrar otras versiones de los hechos.

En una intervención reciente, abril de 2021, la poeta explicó que la escritura de poemas le permite “sanar(me), juntar pedazos que andan sueltos”, en gran medida, porque las “memorias ancestral, reciente y contemporánea han sido silenciadas” y apuesta, entonces, a “que se sepa en poesía” (Ancalao, 2021). Reitero aquí el comienzo de las palabras introductorias de “Rokiñ”: “Escribo para recordarme quién soy, porque yo nací sin saber quién era” (Ancalao, 2020, p.15). Quien habla inicia la recuperación de su estirpe *Ankalaufken* y la historia colectiva a través de la lengua y la poesía. La memoria a la que va entrelazada su escritura dreña, como lo sugiere el título de su poética de combate, en al menos dos de sus sentidos: por un lado, da salida y corriente a aguas hasta entonces estancadas; y por otro, asegura la salida de líquidos de una herida. Los poemas, entonces, desestancan experiencias soterradas, al mismo tiempo que revelan algo posible en la poesía: estar al corriente —en su sentido de cauce y de presente— de y con las voces de su comunidad.

## Referencias

1. Todas las citas de “Eso es lo que é” (AÑO) provienen de Mellado, M. (2014). *La morada incómoda. Estudios sobre poesía mapuche: Elicura Chihuailaf y Liliana Ancalao*. General Roca: Publicfadecs.

La vigésima octava edición de los Encuentros de Escritores Patagónicos constituye, hasta la fecha, la última de una extensa serie de encuentros que comenzaron en 1978 y conformaron uno de los espacios más importantes de religación para los poetas del sur. Referido a la historia de los Encuentros, se pueden consultar, entre otros: Costa, Ricardo. (2007). Un referente fundacional. Las letras neuquinas (período 1981-2005) y su (in)transferencia al campo educativo. Buenos Aires: El Suri Porfiado ediciones; Di Benedetto, Bruno. (2009). “Merdre! O esplendor y caída del Movimiento Poesía a la calle”, en: <http://bruno-dibenedetto.blogspot.com/2009/02/merdre-o-esplendor-y-caida-del.html>; Mellado, Silvia. “Redes de escritores del siglo XX en Patagonia: Centro de Escritores Patagónicos”. Salomón Tarquini, Claudia y Ana María Lanzillota (editoras). (2016) *Redes intelectuales, itinerarios e identidades regionales en Argentina (siglo XX)*. Rosario: Prohistoria. Pp. 157-176.

2. En los textos literarios, críticos y teóricos consultados para esta investigación, la palabra en mapuzugun “nütram” aparece escrita de diversas maneras: nutram, nütram, ngïtram, nvxam. A los efectos de no causar confusiones, y a menos que realice una cita directa, elijo ‘nütram’. Este tipo de discurso mapuche suele explicarse como conversación por medio de los cuales se enseñan saberes o se transmiten noticias y también relato, sobre todo los de orden histórico o verídico.

3. Las campañas militares, luego de las que se anexan los territorios del sur a las respectivas naciones argentina y chilena, se designan “Conquista del desierto” (1878–1885) y “Ocupación o Pacificación de la Araucanía” (1860-1883). El uso que hago de estas denominaciones no implica la adhesión a sus sentidos político-ideológicos. Existe una búsqueda de otras maneras de nombrar los procesos de occidentalización en el sur que adquirieran cierta visibilidad y concesos.

4. El poemario “Rokiñ. Provisiones para el viaje” (AÑO) está compuesto por quince poemas escritos en mapuzugun y castellano e introducidos por dos textos: “Saludo Azul para mí Lamgen Liliana Ancalao Meli”, del poeta Elicura Chihuailaf Nahuelpán, y “Para que drene esta memoria”, de Liliana Ancalao. Indico aquí los títulos de los poemas en ambas versiones y respeto el uso de

minúsculas y mayúsculas tal como aparecen en la edición: mi üy Desiderio ¿iney kimeimew? / ¿quién te pensó el nombre Desiderio?; rünganentun / desentierro; Spinetta muley Bahía mew / Spinetta en Bahía; tufachi üllchakezomo Kushamen mew / las chicas de Cushamen; pepikawküley ñi chechüm kawellu / tengo el perchero listo; feitüfa kuzaw petu mawuni / rutinas con la lluvia afuera; küyen amuimi / luna que te vas; renü / renü; kiñeke pewma / casos de pewma; kiñe búfalo pu ko / búfalo en el agua; yiwiñkofe ñi üllkantun / canto a las tortas fritas; kürürftükumawün 2017 / temporal 2017; kiñefoto futa wariarupu 40 mo / una foto en la ruta 40; ngen kütral / ngen kütral; sábado rupanant'ngillaengün /la tarde del sábado para lavar la ropa.

5. "...y Félix Manquel dijo..." de Enrique Perea (Buenos Aires 1939) –médico rural que vivió, desde la década del 70, en diversas localidades de la Patagonia: Comodoro Rivadavia, Río Mayo, Alto Río Senger, Puerto Madryn, Esquel, Zapala, Aluminé –es una entrevista desarrollada a lo largo de varios encuentros– una de ellas en el Sanatorio La española, Comodoro Rivadavia, durante una internación de Manquel (Melo 2019). Rodolfo Casamiquela recibió los registros de Perea en 1987, cuatro años después de la muerte de Manquel, y en 1989 –mediante la Fundación Ameghino, Extensión Universitaria de la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco y las Direcciones de Cultura de las provincias de Neuquén, Chubut y Santa Cruz– se publican los registros con el título...y Félix Manquel dijo... En la primera portadilla, a modo de subtítulo, se lee: "Inspirado y corregido por Rodolfo M. Casamiquela. Controlados los textos araucanos por Ignacia Quintulaf sobre un texto recogido y transcripto por Enrique J. Perea". Como indica Casamiquela en el prólogo a "Félix Manquel dijo...", el médico es un investigador vocacional y etnógrafo intuitivo que vio la capacidad de informante de Manquel mientras que otros etnógrafos, como Federico Escalada, repararon solamente en Agustina Quilchamal, esposa de Manquel (1989, páginas sin numerar).

El pasaje "Voy, por la ruta nacional tres, en el Don Otto, a Buenos Aires", de "Eso es lo que é" (2010), tal vez amerite la siguiente explicación: en las estaciones, los ómnibus de larga distancia se anuncian indicando el destino final. Las ciudades patagónicas Comodoro Rivadavia y Puerto Madryn se encuentran en la misma provincia, Chubut, conectadas por la ruta 3; vía de más de 3000 km que comunica las provincias de Buenos Aires, Río Negro, Chubut, Santa Cruz y continúa en Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur.

6. Uno de los objetivos de investigadoras como Diana Lenton, y la "Red de Investigadorxs en Genocidio y Política Indígena en Argentina" que integra, consiste en asociar las políticas y acciones ejecutadas por parte del Estado Nación durante los procesos de consolidación y avance estatal de fines del siglo XIX en la naciente República Argentina a la definición de "genocidio" implementada por las Naciones Unidas hacia 1948. Entre las acciones comprendidas como genocidio se cuentan el modo en que se sometió a la población indígena, la expropiación de tierras, las condiciones de vida a las que fueron acarreados los sobrevivientes, las acciones que permitieron separar familias y conducirlos a un mestizaje compulsivo, la apropiación y el reparto de niños, la expropiación de bienes como la ganadería, la profanación sistemática de tumbas, la generación de campos de muerte o masacres, entre otras crueldades e iniquidades que se pueden rastrear tanto en documentos oficiales como en el registro de memorias orales de los sobrevivientes (Lenton, 2010, pp. 29 – 49; Lenton y Delrio 2017).

7. Ceferino Namuncurá, hijo del Cacique Manuel Namuncurá y nieto de Juan Calvucurá, nació el 26 de agosto de 1886 en el valle de Chimpay, actual provincia de Río Negro, Patagonia, Argentina. En 1897 ingresó en el colegio salesiano San Carlos, de Buenos Aires, y en 1904 viajó con Monseñor Cagliero a Roma, Italia, donde falleció el 11 de mayo de 1905 a causa de tuberculosis. Sus restos fueron repatriados a Fortín Mercedes, sur de la provincia de Buenos Aires, en 1924. En agosto de 2009, las cenizas de Ceferino Namuncurá se trasladaron a San Ignacio, departamento Huiliches, provincia de Neuquén, Argentina. Con la autorización del Papa Benedicto XVI, fue beatificado en noviembre de 2017. La ceremonia –de carácter sincrético pues reunió "elementos tradicionales [mapuche] con el protocolo del vaticano" (Cayuqueo 2017) – se llevó a cabo en el Santuario Parque Ceferino Namuncurá (Chimpay, Río Negro, Argentina) y congregó alrededor de cien mil personas.

8. Delrio analiza relatos recopilados –ya sea en su propio trabajo de campo o por parte de otras investigadoras como Ana Ramos– en comunidades mapuche de Colonia Cushamen, Reserva Napal, Vuelta del Río, Futa Huao (actual Provincia de Chubut, Argentina) y del valle del río Trancura (IX Región, Chile).

9. Si bien esta palabra aparece en algunos diccionarios traducida como *español*, en especial refiriéndose a los llamados conquistadores o blancos, su uso también sirve para denominar a las personas usurpadoras.

10. La obra de Ancalao integra diversas antologías como: “Taller de escritores. Lenguas Indígenas de América” (1997, Temuco, Chile), “La memoria iluminada. Poesía mapuche contemporánea” (2007, Málaga, España), “Mamihlapinatapai, poesía de mujeres mapuche, selknam y yámana” (2010, coedición Desde la gente y CCC), “Kümedungun - kümewirin. antología poética de mujeres mapuche siglos XX y XXI” (2011, LOM ediciones, Chile), “Patagonia, canto y poesía” (2014, CD, registros de cultura), “La frontera móvil” (2015, Barcelona), “Once poetas argentinos” (2018, Bogotá), “Zoque, maya, kaqchikel, guaraní, mapuzugun” (2018, Uruguay).

11. La primera edición de autor de “Tejido con lana cruda” (2001) posee una “Carta prólogo” de María Elena Suarez, datada en Ushuaia, octubre de 1998, que no se incluye en la edición de El suri porfiado de 2010. El poeta e investigador Jorge Spindola prologa *Mujeres a la intemperie. Puzomo wekuntu mew* (2009) con el texto “Mientras gire el tiempo azul”.

## Bibliografía

- Ancalao, L. (2005). Oralitura, una opción por la memoria. *El Camarote. Espacio de literatura + arte*, 5, 32-36.
- Ancalao, L. (2010). Poesía mapuche: El idioma silenciado. *Boca de sapo. Revista de arte, literatura y pensamiento*, 6, 48-53.
- Ancalao, L. (2014a). Eso es lo que é. En Mellado, S. *La morada incómoda. Estudios sobre poesía mapuche: Elicura Chihuailaf y Liliana Ancalao*. (pp. 167-170). General Roca: Publicfadecs.
- Ancalao, L. (2014b). La memoria de la tierra sagrada. En *Küme Miawmi. Andás bien*. (pp. 18 – 22). Comodoro Rivadavia: Autora.
- Ancalao, L. (2014c). Los ecos de la lengua. Entrevista a Liliana Ancalao. En Mellado, S. *La morada incómoda. Estudios sobre poesía mapuche: Elicura Chihuailaf y Liliana Ancalao*. (pp. 123 - 154). General Roca: Publicfadecs.
- Ancalao, L. (2014d). Poesía en ebullición y transparencia. En *Küme Miawmi. Andás bien*. (pp. 5 – 6). Comodoro Rivadavia: Autora.
- Ancalao Meli, L. (2020). Para que drene esta memoria. En *Rokiñ. Provisiones para el viaje*. (pp. 15 – 19). Ciudad Autónoma de Buenos Aires – Comodoro Rivadavia: Espacio Hudson.
- Ancalao, L. (17 de agosto, 2021). Plan de Lecturas. Ministerio de Educación, Cultura, Ciencia y Tecnología. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=TRkUj6mGYZg>
- Bandieri, S. (2009). *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bengoa, J. (1996). *Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y X X)*. Santiago de Chile: Ediciones del Sur.
- Borrero, J. (1967). *La Patagonia trágica*. Buenos Aires: Americana.
- Cayuqueo, P. (2017). *Historia secreta mapuche*. Recuperado de <https://es.scribd.com/book/437532812/Historia-secreta-mapuche>.
- Chihuailaf, E. (2020). Saludo azul para mi lamgen Liliana Ancalao Meli. En L. Ancalao, *Rokiñ. Provisiones para el viaje*. (pp. 11 – 13). Ciudad Autónoma de Buenos Aires – Comodoro Rivadavia: Espacio Hudson.
- Deleuze, G. y F. (1983). *Kafka. Por una literatura menor*. México: Biblioteca Era.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943*. Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- González Prada, M. (1976). Nuestros indios. En *Paginas Libres. Horas de lucha*. (pp. 332 – 343). Caracas: Fundación Ayacucho.

- Espinosa, G. (2016). Más allá de las fronteras: la literatura en el área cultural Patagonia. En C. Hammerschmidt (Ed.), *Patagonia literaria. Fundaciones, invenciones y emancipaciones de un espacio geopolítico y discursivo* (pp. 47-64). Alemania-Londres: Inolas.
- Espinosa, G. (2020). La cartografía oculta: área cultural en el sur argentino chileno. *Recial*, 11(18). Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/recial/article/view/31222>
- Foffani, E. (2012). Las lenguas abuelas: eso es todo lo que queda en el tintero (Sobre Reducciones de Jaime Huenún). En J. Huenún, *Reducciones* (pp. 169-180). Santiago de Chile: LOM.
- Hernández, J. (1984). *Martín Fierro*, Buenos Aires: De la Ribera Ediciones.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Lenton, D. (2010). La cuestión de los indios y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política. En Bayer, O. (coord.). *Historia de la crueldad argentina. Julia A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*. (pp. 29-49). Buenos Aires: Ediciones El Augurio.
- Lenton, D. y Delrio, W. (14 de diciembre, 2017). Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=L2dem0EU8L0&t=14s>
- Mangone, C. Y Warley, J. (1993). *El manifiesto. Un género entre el arte y la política*. Buenos Aires: Biblos.
- Malvestitti, M. (2008). Apuntes sobre la literatura mapuche. En C. Zucarelli, M. Malvestitti, R. Izaguirre y J. Nahuel. *Diccionario mapuche-español, español-mapuche. La cultura mapuche. Costumbres, ceremonias, medicina y mitos. Topónimos indígenas patagónicos* (pp. 25-27). Bariloche: Caleuche.
- Martinic, M. (1973). Panorama de la colonización en tierra del fuego entre 1881 Y 1900. *Anales del Instituto de la Patagonia*, IV (1-3), 5 - 69. Recuperado de <http://www.bibliotecadigital.umag.cl/handle/123456789/46>
- Martinic, M. (2001). Patagonia austral: 1885 – 1925, un caso singular y temprano de integración regional autárquica. En Bandieri, S. (Coord.). *Cruzando la Cordillera. La frontera argentino chilena como espacio social*. (pp. 459 – 486). Neuquén: Universidad Nacional del Comahue.
- Mases, E. (2002). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Buenos Aires: Prometeo.

- Melo, M. (27 de noviembre de 2019). Enrique Perea: un médico poeta en la Patagonia. *Diario Crónica*. Recuperado de <https://www.diariocronica.com.ar/noticias/2019/11/27/26091-enrique-perea-un-medico-poeta-en-la-patagonia>
- Mellado, S. (2020). Sujetos arreados: traslados forzosos del kulliñ en textos actuales de la Patagonia argentina y chilena. *Anclajes*, XXIV (2), 47-61. Recuperado de <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/anclajes/article/view/4004>
- Moyano, A. (2017). *A ruego de mi superior cacique, Antonio Modesto Inakayal*. Viedma: FER.
- Papazian L. y Nagy M. (2010). La isla Martín García como campo de concentración de indígenas hacia fines del siglo XIX. En Bayer, O. (Coord.). *Historia de la crueldad argentina. Julia A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*. (pp. 77 – 104). Buenos Aires: El Augurio.
- Perea, E. (1989). ...y Félix Manquel dijo.... Santa Cruz: Fundación Ameghino, Subsecretaría de Educación y Cultura de Neuquén, Dirección de Cultura de Caleta Olivia, Santa Cruz, Dirección de Cultura de Esquel, Chubut.
- Pollastri, L. (2007). Conferencia plenaria. Trabajo presentado en Primeras Jornadas Universitarias de Minificción, Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán. Cedido por la autora.
- Pollastri, L. (2011). Escrituras de (la) emergencia. Proyecto de investigación Tipo I, Área Literatura Hispanoamericana y Argentina, Orientación en Literatura Hispanoamericana, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue.
- Pollastri, L. (2016). Literatura en el sur del mundo: Patagonia y escritura. En: Hammerschmidt, C. (editora). *Patagonia literaria: fundaciones, invenciones y emancipaciones de un espacio geopolítico discursivo* (21-46). Potsdam: INOLAS.
- Pollastri, L. Saltar el cerco: para una lectura situada de la literatura actual del sur argentino chileno *Recial*, 11(18). Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/recial/article/view/31222>
- Rama, Á. (2008). *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El Andariego.
- Rowe, W. (1990). Deseo, escritura y fuerzas productivas. En. Fell E. (Coord.) José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Colección Archivos (pp. 333 – 340). España: ALLCA.

Schwartzman, J. (2001). Levas y arriadas del lenguaje. El mecanismo proverbial del Martín Fierro. En: Lois, E. Núñez, A. (Coords.). *José Hernández, Martín Fierro*, Colección Archivos 51. (823-835). Barcelona: ALLCA.

Schwartzman, J. (2003). Las letras de fierro. En *Historia Crítica de la Literatura Argentina*, vol. 2, La lucha de los lenguajes (pp. 225 – 205). Buenos Aires: Emecé.

Viñas, D. (1983). *Indios, ejército y frontera*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Fecha de recepción: 08 de Octubre de 2021

Fecha de aceptación: 18 de noviembre de 2021

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

