

<https://doi.org/10.53971/2718.658x.v15.n25.45629>

Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres

Viviana Ayilef

Universidad Nacional de la Patagonia, Trelew, Argentina
vivianayilef@gmail.com

ORCID: 0009-0003-8679-0655

Recibido: 27/02/2024. Aceptado: 30/04/2024.

Resumen

En este trabajo nos proponemos reflexionar acerca del tipo particular de respuesta que estructura diversos textos mapuche. A partir de la lectura de un corpus de poesía mapuche contemporánea de mujeres escrita en Puelmapu (Argentina), indagaremos en el modo en que los procesos históricos de genocidio y violencia estatal son retomados por esos discursos. A la vez, nos detendremos en observar cómo el texto incorpora (y se sostiene desde) los principios básicos del mapuche *kimün*. En función de esto, sostendremos que en la poesía se produce una rearticulación espiritual y creatividad política que ocurre de manera específica en la poesía indígena. De ese modo, la poesía se suma a las instancias creativas del mundo mapuche que permiten, a través de la palabra, una reorganización de sus elementos centrales. Nos proponemos leer los poemas a partir de la categoría *biopoética*, consistente en un tipo particular de subjetividad epistémica que considera la unidad e interrelación de las dimensiones éticas, políticas y ontológicas de aquello que atiende.

Palabras clave: biopoética, Puelmapu, poesía mapuche, mapuche *kimün*, siglo XXI

Biopoetics in Puel: The Mapuche Fabric in the Contemporary Poetry of Five Women

Abstract

This paper aims to reflect on the particular type of response that structures various Mapuche texts. Through the examination of a corpus of contemporary Mapuche poetry written by women in Puelmapu (Argentina), we will delve into how historical processes of genocide and state violence are revisited in these discourses. Simultaneously, we will closely observe how the text incorporates (and is sustained by) the foundational principles of Mapuche *kimün*. In light of this, we argue that poetry facilitates a spiritual rearticulation and political creativity that occurs in a specific manner within indigenous poetry. Thus, poetry becomes a part of the creative



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

instances within the Mapuche world that, through words, enable a reorganization of its core elements. We propose to analyze these poems through the lens of the category *biopoetics*, characterized by a particular form of epistemic subjectivity that considers the unity and interrelation of the ethical, political, and ontological dimensions of what it engages with.

Keywords: biopoetics, Puelmapu, mapuche poetry, mapuche *kimün*, 21st century

Dejó un surco la que pasó antes
madre, abuela, bisabuela.
Siempre hay otra ñlkantufe antes,
miles después.
El ñl
el canto,
fue de otra
y ahora propio,
de ninguna.
Solo por segundos lo abarco,
canto nomás,
recordándonos
kultrun arriba.

Anahí Rayen Mariluan/ *Flor amiga de diez guanacos*

En este trabajo nos proponemos reflexionar acerca del tipo particular de respuesta¹ que estructura diversos textos mapuche. A partir de la lectura de un corpus de poesía mapuche contemporánea, indagaremos en el modo en que los procesos históricos de genocidio y violencia estatal enmarcados en la biopolítica argentina son retomados por esos discursos. A la vez, nos detendremos en observar cómo el texto incorpora (y se sostiene desde) los principios básicos del pensamiento mapuche. En función de eso, sostendremos que en la poesía se produce una rearticulación espiritual y creatividad política que ocurre de manera específica en la poesía indígena. De ese modo, la poesía se suma a las instancias creativas del mundo mapuche que permiten, a través de la palabra, una reorganización de sus elementos centrales.

La experiencia mapuche en Puelmapu (Argentina) está atravesada por el genocidio. Como correlato, no solo el uso y la transmisión del mapudungun fueron interrumpidos. Todo aquello que depende de la lengua también se desgarró. La memoria suspendida paralizó acciones ceremoniales, íntimas y colectivas, las conminó a una intimidad clandestina, encubierta de elementos de la cristiandad, del relato de la nación y de nuevos nombres admitidos por la cultura occidental. La “palabra desgarrada”, el “idioma silenciado”² y los actos de habla vinculados netamente con esa existencialidad quedaron aguardando a que regresaran los tiempos en los que fuera posible volver a ejecutarse desde allí.

La poesía mapuche en el Puel ha sido una tarea que recayó casi exclusivamente en la poeta Liliana Ancalao, quien ha tenido que afrontar el canon sola. En principio, su poesía ha sido objeto de múltiples estudios académicos a un lado y otro de la cordillera. En Argentina, Silvia Mellado (2014), Melisa Stocco (2018), Jorge Spíndola (2018) y María Fernanda Libro (2021)³ realizaron aportes originales y verdaderamente situados en perspectiva intercultural y mapuche



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

en sus tesis doctorales. Cada una de ellas enriqueció el conocimiento de este corpus y propició la creación de nuevas líneas de investigación para abordarlo. En principio, delimitaremos ese campo a partir de los trabajos mencionados para acentuar algunos interrogantes que lo sustentan. El más incómodo quizás: qué es la poesía mapuche y cuándo es factible afirmar que un elemento hace *mapuche* a determinada poesía. Luego, qué tipo de particularidades tuvo y tiene esta poesía en los dos momentos que, a efectos expositivos, nos permitimos separar⁴.

En los últimos años, ha proliferado la palabra poética en el mundo mapuche. Habiendo circulado de un modo precario, fuera de los circuitos institucionales del libro (ferias de libros, editoriales, catálogos), ha llegado en el presente a materializarse en ese objeto tan concreto, el libro, que promueve otras lógicas de difusión. El corpus seleccionado para este trabajo tiene un criterio de unicidad: es poesía reciente de autoría mapuche y de mujeres escrita en territorio puelche⁵, poco o nada estudiada y casi aún no atendida por la crítica académica⁶. Suponemos que el hecho de que sea incipiente ha debido de influenciar esto, pero también que la crítica no acaba de contener a estos textos que van por otros carriles que la lírica occidental y tienen otras preocupaciones que las que adjudicamos habitualmente a la literatura.

Resulta evidente que las perspectivas teórico-metodológicas desde las que se piensa otro tipo de escrituras, más “occidentales”, por decirlo rápidamente, resultan insuficientes al momento de ingresar a la lectura de estas poéticas, en las que el componente étnico, la ritualidad, la religiosidad, la lengua y los géneros discursivos propios de esta cultura irrumpen en la materialidad de las poéticas (Libro, 2021, p. 15). Siguiendo ese planteo, una pregunta inicial ante un corpus como este es cómo se lee, esto es: ¿cuáles deberían ser los criterios estéticos para abordarlo? Interrogante ante el que pueden desplegarse diferentes decisiones vinculadas con la pregunta anterior, fundacional del problema: la poesía mapuche de mujeres, ¿debe leerse como un rastreo textual cuantitativo de ocurrencias en mapudungun o indicadores de género?, ¿debería confiar quien los lee en que detrás de la lengua siempre está el espíritu de la palabra? ¿podemos, los lectores críticos, ejecutar una lectura creativa ante un corpus a cuyo universo no pertenecemos por entero? El trasfondo de estas preguntas es intencionado, pero no lo es, de antemano, ante la figura de quien lee. Profesionales como somos, las poéticas indígenas pueden ser abarcadas en sus más sutiles construcciones por un lector preparado, sea este indígena o no. Descartado ese aspecto, mencionamos aquello que sí nos debe preocupar: el afán extractivista con el que ocasionalmente se aproximan los sujetos a las lenguas indígenas. Cadenas hoteleras y poetas por igual, podrían tomar un término de un idioma porque “suena”, porque toda palabra en otra lengua ornamenta, pero no poner a resguardo el entorno del decir. Allí se sitúa la segunda pregunta, tendiente a discriminar las “cáscaras” de palabras de las aladas palabras con sustancia.

Apuntamos a tomar distancia de las posturas esencialistas por inconducentes. De hecho, suscribimos la propuesta de Silvia Mellado, quien sugiere abordar la poesía mapuche “prestando especial atención a cómo se piensan los poetas en la lengua y en la literatura, más que a la ambición de validar o no en términos de veracidad el mito de origen o linaje desde miradas antropológicas” (Mellado, 2014, p. 27). Por lo tanto, nuestro interrogante no intenta resguardar el supuesto carácter “sagrado” de un idioma, sino advertir acerca de las prácticas a las que el multiculturalismo ha logrado acostumbrarnos: el ejercicio por el cual alguien podría elegir una serie de palabras mapuche de un mal diccionario⁷, expandiendo así el error⁸. Como consecuencia, fragmentos de una cultura circulan tergiversados. Creemos que habitar un idioma es otra cosa y poco tiene que ver con el usufructo.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Los libros que forman parte de nuestro corpus suponen a la vez una cartografía afectiva de nuestras mujeres: *Rayün* (2020), de Maitén Cañicul Quilaleo; *Pewma Ull* (2023), de Soraya Maicoño; *Vi Ejaliwen Mew* (2023), de Ailin ‘Mawvn’ Ñancucho; *Kvxaltuam* (2023), de Ayelén Penchulef; *Flor amiga de diez guanacos* (2024), de Anahí Mariluan; y *Wiñoy koni anti* (inédito), de Vanesa Gallardo Llancaqueo.

Estos poemas fueron escritos desde “el hilvanamiento político-afectivo” (Stocco y Spíndola, 2023, p. 96), en esa relación intrínseca, antigua y direccionada de la palabra con sus prácticas políticas y creativas. Por ello los concebimos como *ül* contemporáneo. Si bien el *ül* tradicional se presenta en mapudungun, son sus características temáticas y funciones sociales y espirituales las que aquí nos interesan, ya que expresan “con profundidad sentimientos, pensamientos y experiencias de las personas”, su “procedencia familiar y territorial” (Cayupan y Ñanculef, 2016, p. 91), tanto como el amor, el sufrimiento, la alegría, la espera, el anhelo. Sonia Montecino plantea que el discurso político de las mujeres:

asumirá dos vertientes: una que da lugar a una suerte de lectura ‘feminista’ de los hechos sociales en tanto sirve para tomar conciencia de la opresión de la mujer y la otra que propone una lectura político religiosa de la vida social. (1984, p. 144).

En este trabajo nos centraremos en efectuar una lectura a partir de esta segunda vertiente.

Biopoética

Conscientes de los problemas que arrastra este objeto, elegimos seguir la propuesta de Julieta Yelin, para quien la crítica literaria debería “procurar que lo que vive en los textos y sobrepasa nuestras estructuras de pensamiento dibuje el camino, haga la teoría” (2020, p. 55). Nos proponemos leer textos aparecidos con posterioridad a los trabajos mencionados a partir de la categoría *biopoética*, en la que vienen trabajando Spíndola y Stocco. Ellos sostienen que la *biopoética* es “una categoría que hace foco en los modos en que los discursos constituyen modos de hacer y preservar vida, formas de producir y disputar sentido desde la potencia creativa de la palabra” (Stocco y Spíndola, 2023, p. 79). La *biopoética* es un tipo particular de subjetividad epistémica que considera la unidad e interrelación de las dimensiones éticas, políticas y ontológicas de aquello que atiende. Desde ella es posible indagar las respuestas que proponen desde el arte algún tipo de disenso ante el biopoder; es decir, las resistencias. En esa línea, intentaremos no solo situar en la lógica biopoética el corpus de poemas de mujeres mapuche que analizamos, sino también al ejercicio que los lee. Yelin afirma que la biopoética permite “contextualizar las nociones de escritura y lectura en el marco de la redefinición de las relaciones entre vida, arte y política” (2020, p. 15). El vínculo entre estas variables es una constante en los estudios literarios. Esta forma de abordaje permite acercarse a nuestro objeto considerando su historia, su presente y su potencia de futuro.

En Argentina, el sentido hegemónico circulante sobre el pueblo mapuche ha sido asegurado por la articulación ideológica de diversos dispositivos. En los últimos años, y en el contexto de una avanzada general del pensamiento de derecha, volvieron a aparecer discursos que extranjerizan al mapuche y que lo catalogan como terrorista. En los actuales estados



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

neoliberales, ese tipo de discurso produce y garantiza la vigencia del racismo, orientado a resolver el modo en el que quienes son “marcados” existan como alteridades dentro del sistema. Alteridades históricas, en la formulación de Rita Segato; alteridades espirituales, desde nuestra perspectiva.

Segato propone que las *alteridades históricas y formaciones nacionales de alteridad* “ponen en evidencia los antagonismos históricos complejos en cada nación” (2007, p. 20); son gestadas y garantizadas “a través de narrativas maestras endosadas y propagadas por el Estado, por las artes y, por último, por la cultura de todos los componentes de la nación” (p. 30). Claudia Briones, por su parte, indica que los procesos de alterización operan en niveles múltiples, tienen una génesis sociohistórica y repercuten en las condiciones de existencia. Así, persisten prácticas sociales de marcación que racializan la diferencia (1998, p. 30).

Al incorporar la noción de alteridades espirituales, intentamos hacer hincapié en el elemento disruptivo que una inscripción como esta podría generar. En el marco de un sistema que no está habituado a discutir en términos espirituales, correrse de sus variables preasignadas permite apreciar el abanico de sentidos que se expande más allá. Suely Rolnik señala que las formas de inclusión de la macropolítica son superficiales porque se inscriben en el determinismo del “progreso civilizatorio”. Desde ese logos neutralizan “la experiencia singular de estas subjetividades”, rechazando “toda y cualquier alteridad”. En ese contexto, indica que lo que se interrumpe con esta visión reducida a la macropolítica es la posibilidad de que la fuerza vital cumpla su destino ético: la invención de respuestas a las necesidades de cambio, derivadas precisamente de los efectos de la alteridad (humana y no humana) en los cuerpos que componen el tejido social. Es a partir de tales efectos que emergen los devenires de la vida colectiva, propios de la insubordinación micropolítica (Rolnik, 2019, p. 109). En el contexto de esa insubordinación surgen las prácticas artísticas y su potencia creativa. En el marco de la micropolítica, actúan “los agentes potenciales de la insurgencia”, que son “todos los elementos de la biósfera que hacen frente a la violencia contra la vida” (Rolnik, 2019, p. 113). En nuestro caso, los *ngen* (que preservan o son la fuerza de cada espacio) y *newen* de la tierra (que son asimismo una “energía” o una “potencia”⁹ de un lugar o persona), sobre los que volveremos en un próximo apartado. Como veremos, esta poesía tiene como sujeto central esas alteridades inclasificables para la retórica occidental, y desclasificados por los procesos de reemergencia/insurgencia del presente.

El despojo económico del que fueron víctimas las distintas comunidades tuvo como consecuencia una reubicación espacial del mapuche. Empobrecido y en las ciudades, debió atravesar en los años noventa un proceso de autorreconocimiento identitario¹⁰. Treinta años después, las cuartas generaciones tras la muerte ejercen otra espiritualidad. Fortalecidos y hablantes, las personas se asumen mapuche sin tener que dar cuenta de una indigeneidad ante el Estado, o ya sin querer hacerlo; pero lo que es más relevante: sin que la sospecha de no serlo parezca tener algún peso en la propia subjetividad.

El corpus de textos que nos interesa surge desde el activismo artístico, en un contexto de emergencia social y política y en un continente acechado por el extractivismo que avanza a pasos agigantados. Lejos de las zonas francas del folklore étnico, esta poesía aparece vinculada a otras lógicas de mapuchidad y a una urgencia del decir. A la vez, se origina en el contexto histórico en el que Puelmapu asiste a un proceso de re-emergencia espiritual por el cual ya no se trata de tener “conciencia” en un sentido político-militante de reconocer la pertenencia a un pueblo que existió en el pasado, sino más bien de habitar esa experiencia como un sentir comunitario en el presente.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

Así, intentaremos evitar en nuestras argumentaciones el uso de palabras que pertenecen a la fórmula occidental del discurso cuando se trata de pueblos originarios. *Costumbre, tradición, cosmovisión, creencias* o *acervo* son palabras marcadas por un universo perceptivo y un paradigma que arcaíza y disciplina lo que nombra. Pertenecen, cada una a su manera, al dispositivo del saber-poder colonial. Sin caer en etnicismos e intentando evitar que este trabajo proporcione más palabras al folklore, apelaremos a términos propios del mundo mapuche. Estos nos permitirán crear un enfoque desde ese entendimiento y sabiduría del mundo, el *kimün*, que nos enfrente al desafío metodológico de habitar en mapudungun también la teoría. Ese regreso al *az mapu* viene haciéndose en diferentes estudios de base intercultural, como los ya mencionados, y permite dar relevancia a significantes mapuche que, como veremos, no son traducibles. Jorge Spíndola, en *El Az Mapu: poética y políticas del Buen Vivir*, afirma:

Las reemergencias del Az Mapu se diluyen en metáforas, imágenes, referencias históricas y culturales que cuajan en prácticas cotidianas, abarcando aspectos del vivir tan diversos como integrados. Me refiero a concretos aspectos político-espirituales que hacen visible un estilo de vida, pero también a aspectos estéticos, literarios o concepciones de salud que ponen en evidencia la dimensión transversal y holística de una matriz cultural, propia del mundo mapuche. (2021, p. 14).

Desde los propios textos, emerge el sustrato de reflexiones que permite pensar en la agencia de estas respuestas. En el caso de estos poemas, su respuesta a la violencia necro liberal y a una historia de racismo y obliteración de los saberes espirituales se construye desde la jurídica mapuche: el *az mapu*, como principio ordenador y regulador de la existencia. Al manifestarse esas normativas en el texto poético, establecen comunidad, en principio, mapuche, pero comunidad de género también: *mapuche zomo*; el círculo en la escritura conjuga las demandas actuales de las mujeres desde una retórica particular, que resalta el carácter espiritual de las luchas del presente.

Ubicamos a la poesía mapuche en el contexto de las literaturas latinoamericanas. Por su procedencia originaria, esta poesía atravesó procesos similares a los de otros corpus de pueblos indígenas, que debieron esperar al siglo XX para ganar la propia voz. Del indigenismo a la literatura indígena (Libro, 2021), el problema del indio continúa en el siglo XXI, no obstante, vinculado al problema de la tierra, como señaló José Carlos Mariátegui en 1928. En relación con la poesía mapuche contemporánea, nos interesan las preguntas que asedian esa autoría. Como deslizamos al comienzo: ¿biologizamos la pertenencia?, ¿enmarcamos en este corpus a toda aquella producción lírica que incluya entre sus versos algún que otro elemento de la lengua o de la “cultura” de este pueblo?, ¿corresponde a la crítica literaria delimitar ese canon? Sin poderlas resolver, planteamos estas preguntas como advertencias para comentar sucintamente los aspectos previos de este campo que facilitarían nuestro abordaje.

Horizontes teóricos y pensamiento indígena

Como en las distintas literaturas nacionales de América Latina, los años noventa produjeron la eclosión de poéticas originarias a modo de respuesta viva. En pleno proceso de



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

autorreconocimiento, estos pueblos presentaron su voz, de modo tal que el discurso de la efeméride de la Conquista tuvo un contra relato sostenido. En aquel entonces todo movimiento indigenista apelaba al concepto de “identidad”. Lugar común de la época, se tornó demasiado adaptable a diferentes situaciones (intereses y dignidades por igual) y permeó los discursos desde la etnicidad. Los pueblos debieron ubicarse estratégicamente entre las variables de identidad y cultura como refugios de enunciación que les garantizaran validez. Lejos ya de esos términos, los pueblos originarios han regresado a conceptos que rigen desde sus propias lenguas aquello que en esa coyuntura certificaba la palabra *identidad*. El imperativo étnico (Libro, 2021) se diluye, produciéndose un regreso a lo que en otro paradigma discursivo se formularía como *esencia* y que aquí nombramos como *espiritualidad*. En el contexto de esta, el de territorio sea probablemente el concepto que en español más integre y articule el arco de reflexiones que promueve el pensamiento político espiritual mapuche.

Fernanda Libro, al referirse a la “poesía mapuche”, afirma:

La mayoría de los poetas que conforman lo que hoy se denomina a través de este sintagma no ha tenido una vivencia directa de la cultura mapuche, entendiendo por ella la vida rural y comunal, el mapudungun como lengua materna y la religiosidad mapuche. (2021, p. 16).

Esta afirmación, acertada para el corpus que estudia, no aplicaría por completo al corpus del que se ocupa este trabajo, que se caracteriza por la presencia, siguiendo la línea de esta autora, de un *sintagma invertido*. Mapuches, en principio, estas poetas presentan en su escritura un fuerte vínculo con la experiencia de habitar esa lengua y la pertenencia a la tierra, que generaciones anteriores no habrían podido tener plenamente. Como dijimos, el lugar de enunciación ya no es una identidad “en defensiva”, sino una identidad *en reversa*. En esta poesía sucede un regreso al modo antiguo del discurso, desde una voz enunciativa en la que no predomina la literariedad, sino el sentido comunitario de aquello que sostiene la palabra: un *ül* en sus formas actuales. Como manifiesta Maribel Mora Curriao para el Gulu Mapu (Chile): “Anclada en un lenguaje analógico propio del lenguaje ritual, puede decirse que la poesía mapuche escribe nuevos versos con palabras antiguas”¹¹ (2013, p. 48).

Orientan esta lectura diferentes herramientas críticas que nos permitirán encontrar confluencias entre pensamientos aparentemente distantes, pero con supuestos cercanos entre sí. Con una base epistémica del mundo mapuche, esas perspectivas enriquecerán el abordaje de la *biopoética* como categoría central. El pensador indígena Ailton Krenak postula la categoría de *vida* como elemento principal de sus preocupaciones: “Muchos pueblos, de diferentes matrices culturales, tenemos la comprensión de que nosotros y la Tierra somos la misma entidad, respiramos y soñamos con ella” (2023, p. 58). Por eso, “o escuchas las voces de todos los demás seres que habitan el planeta junto a ti, o haces la guerra a la vida en la Tierra” (Krenak, 2023, p. 59). Ante esos dos caminos, recomienda “coraje para salir de una actitud de negación de la vida hacia un compromiso con la vida” (Krenak, 2021, p. 29). Krenak viene alertando acerca del crimen ambiental que supone la agresión a montañas y ríos por la “falta de reverencia que todo el tiempo tenemos con las otras compañías” (2021, p. 23). Las advertencias que desplegó se enmarcan en la idea de que la naturaleza es un sistema vivo y subjetivo y “que ese río que está en coma” o la “montaña explotada” son “también el abuelo,



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

la abuela, la madre, el hermano de alguna constelación de seres que quieren continuar compartiendo la vida en esta casa común que llamamos Tierra” (Krenak, 2021, p. 29). La preocupación por la Tierra en esos términos familiares se opone a lo que Eduardo Gudynas describe como antropocentrismo utilitarista, que se caracteriza porque “puede llegar a excluir la misma posibilidad de pensar en sujetos de valoración no humanos” (2015, p. 24).

En una amplia acepción, entendemos por *vida* todo aquello que se relaciona con la posibilidad de existencia en el *mapu*; concibiendo al *mapu* como un concepto abarcador, que supone la presencia integral y horizontal de la vida en los diferentes planos y en los más diversos elementos materiales y no materiales. Situamos este trabajo, entonces, en el marco de las investigaciones producidas desde el pensamiento indígena que asume estas características:

El conocimiento indígena se construye siempre pensando en la vida, tanto individual como colectiva, su objetivo es el mantenimiento del equilibrio y la armonía en las relaciones entre los seres humanos como individuos, entre los seres humanos y la comunidad, y de estos con la naturaleza. No está hecho para causar daño en ningún momento. (Palenchor, 2010, p. 201).

Esta cita subraya la cualidad no lesiva de este pensamiento. Presenta a la vez la idea de que el equilibrio es un estado que debe mantenerse y que, de ser alterado, debería repararse. Todos estos aspectos tienen directa injerencia en el mapuche *kimün*. En la vida mapuche, se entiende que el conocimiento del entorno orienta el proceder de las personas. Tiene que ver con un tipo de sabiduría y no con una supuesta “creencia”. El mapuche obedece a una normativa, pero no en un sentido de obligatoriedad rígida o autoimpuesta, sino en plena libertad y autonomía, desde una suerte de ética ancestral (Spíndola, 2018) que opera por convicción desde “la idea de reciprocidad permanente que establece la persona mapuche con las vidas humanas y no humanas” (Pichinao Huenchuleo, Mellico Avendaño y Huenchulaf Cayuqueo, 2022, p. 41).

Michel Foucault se refirió en una de sus clases a los saberes sujetos, aquellos “contenidos históricos que fueron sepultados o enmascarados” (2006, p. 17) y “que habían sido descalificados como no competentes o insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, por debajo del nivel de conocimiento o científicidad requerido” (2006, p. 18). En el contexto de esta reemergencia del *kimün* mapuche, ese tipo de saberes se presenta diseminado en los poemas, y (como se desprende de la clase de Foucault) su reaparición, junto con la atención crítica de los estudios literarios, supondría la posibilidad de que vuelva a emerger “el saber histórico de las luchas” (Foucault, 2006, p. 18). En esos contenidos que regresan y “que han sido de algún modo dejados descansar” es donde yace “la memoria de los enfrentamientos que hasta ahora había sido mantenida al margen” (Foucault, 2006, p. 18). La poesía aparece, así, como un discurso concreto en el que la palabra contribuye al fortalecimiento espiritual de este pueblo. En ese sentido es que, de los diversos tópicos que esta poesía presenta, nos interesan aquellos específicamente centrados en ese tipo de saberes vinculados con la defensa de la vida y con la memoria que regresa¹². Estos textos están estructurados por lo que José Quidel describe como mapuche *gijañmawün*, “una práctica de resistencia y resiliencia social, política y espiritual” cuyo ejercicio se hace imperioso para “reconstruir el tejido mapuche a partir de nuestras categorías e interpretaciones” (en Pichinao



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

Huenchuleo et al., 2022, pp. 11-12). En ese contexto, organizamos la lectura *biopoética* a partir de cuatro recurrencias que provienen del mapuche *kimün* y que están entrelazadas.

Reciprocidad/Territorio

Los movimientos que defienden el denominado “medioambiente” asumen posicionamientos muy variados en el presente. Desde distintas ideologías, sus planteamientos oscilan entre el ambientalismo, sostenido en la idea de “protección” o “preservación” de la naturaleza, y un ecologismo de carácter antisistémico¹³. El antropocentrismo es una de las cualidades de la primera tendencia, que entiende que debe cuidar el planeta para el “hombre” y no por una lógica existencial.

Por otro lado, abundan las retóricas holistas pachamamistas¹⁴ que, a veces en confluencia con filosofías procesadas desde el propio sistema, adquieren cierto consenso por su aire bonachón. A la poesía que estudiamos no le es indiferente ese amplio abanico de posiciones desde las que se alude a la salud y los derechos de la tierra. Es más, intuimos que el señalamiento de esa diferencia es una de las preocupaciones centrales para algunas poetas. Soraya Maicoño¹⁵, en *Pewma Ull*, escribe:

Esto no es un discurso ambientalista ecologista
esto es un compromiso real
un compromiso de vida que asumimos los pueblos originarios
ahora que estamos tomando conciencia
de quiénes son nuestros abuelos
de quiénes son nuestras abuelas
de que somos parte de la tierra. (2023, p. 29).

En el proceso de des-jerarquización que se plantea desde el mundo mapuche en relación con lo humano, encontramos que los fundamentos provenientes de los universos indígenas y que forman parte de un sistema de vida aparecen disputando con esos movimientos de defensa del denominado medioambiente. En ese sentido, la poeta Anahí Mariluan¹⁶ escribe:

“Busco maestros en cada flor
al paso del más lento.
Miles de nuestros sonidos
ensordecen al odio.
Aquí nadie reina,
nadie” (2024, p. 53).

El último verso destaca el carácter biocéntrico de esta poesía. El biocentrismo “postula un igualitarismo entre todas las formas de vida” (Gudynas, 2015, p. 69). Lejos de formulaciones antropocéntricas, estas poéticas se ocupan de destacar la pequeñez del *che*, de la persona, en un contexto en el que las vidas que se defienden son muy diversas: “vida vegetal, animal, mineral y cósmica, que se hace comprensible a la luz de sus prácticas sociales y religiosas” (Quidel, en Pichinao Huenchuleo et al., 2022, p. 11). Pero esa igualdad en la jerarquía no debe ser banalizada. El poeta y kimche Bernardo Colipán¹⁷ se refiere a estas prácticas de la siguiente manera:



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Desde su matriz colonial, el racismo junto con construir un ser deforme en el colonizado, también muestra su efectividad en transformarlo en un objeto exótico. Se inferioriza al Ser mapuche cuando se le convierte en un objeto pachamámico. Con ello se le despoja de su historicidad, de su potencial contrahegemónico y emancipador. El mapuche feyentun —espiritualidad mapuche— es convertido en una mercancía de fácil consumo ... Al mapuche-rakizuam se le despoja del vínculo memoria/identidad/territorio, para convertirlo en un manual fetiche ... La lógica del pachamamismo neoliberal clausura toda posibilidad de emancipación, al despojar al Che/ser, de su condición de sujeto/a política/o, de ahí su reproducción y legitimación¹⁸.

La cita *in extenso* obedece a que nuclea no solo nuestras perspectivas teóricas, sino que también honra el horizonte político de estos poemas. A veces con un recelo manifiesto o desde un cuestionamiento directo a esas posturas, estos poemas construyen una mirada crítica de todo tipo de absorción ideológica que tergiversa y apropia el pensamiento mapuche en pro de una moda verde creada por el propio capital. En esa línea fueron formuladas nuestras advertencias sobre el uso *ad hoc* de términos del mapudungun.

La situación de emergencia que atraviesan los distintos territorios ha puesto en riesgo la vida: bosques incendiados en beneficio de emprendimientos inmobiliarios, ríos concedidos para emprendimientos extractivos, montañas en la mira. En esta poesía se pone en evidencia la correspondencia causal entre aquello que le ocurra a la vida que proviene de los elementos y la vitalidad del cuerpo humano, o su consecuente enfermedad. Lo que se conoce como “defensa del territorio” es, antes que una postura de cuidado paternalista y vertical del humano, una compostura del *che*, que sabe de dónde proviene su fuerza y por qué se deteriora. En ese sentido, Ailin Ñancuqueo¹⁹ plantea:

“Todo nuestro conocimiento nace en cada fuerza de esta tierra,
somos lo que vemos en este valle florido...

¿Cómo no defender el agua de la hidrofractura?” (2023, p. 35).

Las actividades que violentan la *mapu* consideran que la naturaleza es un objeto y no un sujeto de derechos. El poema “Sueño de ballena” se pregunta: “¿Se puede alambrar un mar?” (Mariluan, 2024, p. 41). Los derechos de la naturaleza han sido considerados en su dimensión económica. Al pensarla fragmentada, el humano ha permitido que a la vida se le ponga precio y se le asignen dueños, “convirtiéndose en mercaderías” (Gudynas, 2015, p. 26). Esa es la situación actual en Wallmapu, el territorio ancestral mapuche. En alerta por los megaproyectos y los emprendimientos que perjudican el *itrofill mongen*, la totalidad de lo existente, reparar el daño, lo roto, lo maltratado, lo enfermo, es una de las tareas en las que coinciden las personas mapuches y los movimientos socioambientales, interesados “por la esencia del vasto desequilibrio que ha surgido de la separación entre la humanidad y el mundo natural” (Bookchin, 2022, p. 55). En esa tarea coincide también la poesía. Destacamos el acento puesto en la idea de “reparación”, ya que proviene de la conciencia de un pueblo, el mapuche, que pertenece a un colectivo humano mayor que no ha sabido mantener la reciprocidad y el buen trato con las fuerzas de cada territorio.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

En el Gulumapu hay autoridades espirituales y personas mapuches encarceladas por defender el bosque y las aguas²⁰. En Puelmapu los conflictos del Estado para con las comunidades en resistencia se han incrementado en los últimos años. En ese contexto Soraya Maicoño escribe:

“¿Impartir nuestra forma de justicia?

Sí

¿Frenar una máquina que viene a destruir el bosque?

También” (2023, p. 16).

Además de la palabra como potencia, el cuerpo es la presencia que ayudará en esta resistencia. Ayelén Penchulef²¹ reinscribe los cuerpos negados por el Estado en el cuerpo de la nación. A partir de un giro irónico, la poeta presenta ese tipo de regreso hacia los territorios como un proceso irreversible. Fuera de las variables admitidas por la lógica estatal, que daría “permisos precarios” de ocupación en la identidad étnica a miembros individuales de este pueblo, en el poema se anuncia un regreso “sin linaje”. En “hordas”, palabra que pertenece al repertorio lingüístico del opresor, que siempre describió al objeto de su miedo mediante ese despectivo:

La gran diáspora de los 200 años de la patria llega a sus últimos días.

¿Qué hará ahora la furia del capital?

Hordas mapuche, indios sin linaje poblando Puel Mapu,

sembrando sus alimentos,

siendo familias, aprendiendo mapuzugvn.

Levantando newen en gijatun

Todos los pueblos vuelven a sus territorios,

en colectivos y autos compartidos. (Penchulef, 2023, p. 4).

Como sostiene Yelin, “los más jóvenes han ido asumiendo diversos roles espirituales y poco a poco inician procesos novedosos de autonomía epistémica en diferentes ámbitos ... confiriéndole contenido profundo a la autonomía política mapuche” (2020, p. 186). La autonomía político-espiritual que se está levantando en los procesos de Puelmapu tiene como protagonistas a estas generaciones, que se juntan en “gijatun”²² y se mueven en vehículos compartidos. Vínculos de solidaridad y ternura se manifiestan en este poema en el que cada uno de los elementos que sostiene la cultura se irá reforzando: el alimento, el idioma, la vida comunitaria; el lof, en definitiva. Porque no se refuerza uno en ausencia de lo otro: “la reciprocidad en las relaciones, el valor de la palabra, el valor de las vidas, la trascendencia de los territorios y los ecosistemas son centrales” (Yelin, 2020, p. 189).

Esta reivindicación del regreso a los territorios ocurre tras el período del mapurbismo. Este se caracterizó por la necesidad del reconocimiento e inclusión como parte del pueblo mapuche a la figura del descendiente diaspORIZADO nacido en las ciudades. En *Mapurbe venganza a raíz* (2005), apareció por primera vez el neologismo *mapurbe*, creado por David Aníñir Guilitraro para referirse a “los hijos de los hijos de los hijos”, y funcionó como la noción de apertura que habilitó la discusión en torno de estas configuraciones identitarias del siglo XX²³. El reconocimiento de esas personas como mapuche permitió dimensionar la vitalidad actual de ese pueblo, entendiendo, además, el proceso histórico que los llevó a vivir en las periferias



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

urbanas como desposeídos. La ciudad se asumió como un espacio de revitalización identitaria y reconstrucción cultural-religiosa mapuche, además de un lugar que fortalecía la dimensión política de esa reivindicación. Así, el pueblo mapuche debió atravesar explícitamente el proceso de reconocer a su gente *mapurbe* como parte suya. En la poesía actual, esa preocupación parece superada.

Respeto/Pu ngen

En muchos poemas aparece la entidad conocida como *ngen/geh*. *Geh* es “un término que designa a un dueño guardián espiritual de un ecosistema o especie. Representa la energía contenida en todo ser que tiene vida” (Pichinao Huenchuleo et al., 2022, p. 149). Así, “la vida mapuche considera complejas formas de socialidad e interacción entre seres vivos, sean estos humanos u otras alteridades no humanas de trascendencia espiritual” (2022, p. 187). Esta idea supone formas comunitarias de trato y convivencia. En ese entorno, el *che* (como dijimos, uno más) deberá guardar determinados comportamientos que lo hagan merecedor de los múltiples beneficios de la *mapu* a través de un complejo sistema de entrega en reciprocidad:

nos reunimos junto al fuego
a exhalar nuestras palabras
para que montadas sobre el humo cabalguen por otras tierras.

Pedimos permiso a las energías que cuidan las plantas,
que cuidan los esteros, que cuidan los bosques,
que cuidan las montañas.
Esas energías que cuidan los espacios donde crece el baweh
la medicina natural
así nos darán camino para que se haga visible el remedio que necesitamos
y si sabemos escuchar,
en sueños nos entregarán el conocimiento ancestral de cómo prepararlo.
(Ñancuqueo, 2023, p. 18).

En este poema es posible observar la secuencia ritual en la que ocurre la palabra. El acto verbal se presenta con toda su relevancia en el contexto de una práctica ceremonial en la que el humo cumplirá la función mediadora. Aparece, además, una impronta de género representativa de los pueblos originarios, ya que:

el lugar límite en que se asienta lo femenino se liga con la práctica extendida de la mayoría de las mujeres en el tratamiento de las enfermedades ... ellas conocen los secretos curativos de las plantas y yerbas, de los árboles, de las flores. (Montecino, 1984, p. 147).



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

El “pedido de permiso” es reiterado como instancia protocolar de comportamiento en distintos poemas: “pido permiso / a las palabras / que no caben en el mundo” (Mariluan, 2024, p. 17). Sin aparecer forzado, el *kimüin* mapuche aparece en el poema de maneras muy sutiles. Según Pichinao Huenchuleo et al., el *yamuwiin* (el respeto) debe mantenerse de manera permanente, y el hecho de transgredirlo es considerado una falta grave, por lo que “son las mismas vitalidades no humanas del territorio las que se encargan de sancionar dicho comportamiento, generalmente a través de grandes catástrofes climáticas (2022, p. 173). Las sanciones que recibe la persona por incumplimiento de la norma no se conciben como “castigo” en términos de la perspectiva cristiana. Por eso el humano, como dijimos, no procede por miedo, sino que lo hace por respeto. Ese tipo de obediencia tiene que ver con el conocimiento de que las especies están entretejidas. Alteridades humanas y espirituales, lo que les ocurra a unas repercutirá en las otras:

“¡Mari mari!

Seas lo que seas

estas llamado a herirte de otros” (Mariluan, 2024, p. 69).

En Puelmapu no solo se produjo un genocidio, sino también un ecocidio. Pensamos que inscribir esas muertes en un mismo plano de catástrofe supone dimensionar con lealtad el trasfondo epistémico de esta cultura. Desaparecido o enfermo, el uno sufre un correlato del otro, y también a la inversa. Esto supone que ya no se pueden asistir mutuamente.

“rimü mew

ngelay aliwen

alkun

las máquinas del hombre

corrompiendo

fill pewü.

en otoño

sin árboles

escucho

las máquinas del hombre

corrompiendo

toda primavera” (Mariluan, 2024, pp. 30-31).

Melisa Stocco, en su lectura de la poesía de Leonel Lienlaf, alude a la paradoja que ocurre en algunos de sus versos. En un poema, los términos occidentales son incorporados en la versión en mapudungun “como signo mismo de su intraducibilidad lingüística y su intromisión cultural” (Stocco, 2018, p. 30). En el caso del poema que analiza, se trata de “cruz”, “espada” y “bendecir”²⁴. En el caso de Mariluan, “las máquinas del hombre” son una materialidad intraducible, no tienen paridad en el *kimüin* mapuche, porque en un contexto en el que dominara el equilibrio pleno del *Az Mapu* no habrían aparecido.

En la poesía se relatan aquellas catástrofes que ocurren cuando la vida está en riesgo, pero esta no tiene una única localidad. En ese sentido, el aire, las aguas, la tierra y cada uno de sus elementos “existen”, inclusive los lugares subterráneos. Así, los planos del *wenu mapu*, del *nag mapu* y del *miñche mapu*, deberían ser resguardados²⁵. En este último, que es el subsuelo, también existen los ngen/geh:

“Debajo del lago

las aguas



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

frágiles se mecen.

Abajo de esa masa están las aguas viejas,
más sabias,
miran, sonríen
azules quietas” (Mariluan, 2024, p. 87).

Las aguas ancianas, como las ancestras en el epígrafe que inaugura este trabajo, confían en que el proceso será eterno. Así, “se sabe que cuando los espacios naturales son intervenidos, estos se van más abajo; a esto se debe el sumo respeto con que se trata dicho espacio” (Pichinao Huenchuleo et al., 2022, p. 73). Los emprendimientos forestales, de la agroindustria, del turismo y todas las formas extractivas del capital se asientan en y violentan los entornos en los que asimismo existen estas diversas formas de vida. Cuando se dañan estas, las consecuencias negativas enseguida se manifiestan.

Los daños a los entornos naturales persisten como memoria de la violencia en el *küpalme*. El *tuwiin* y el *küpalme* son las “ascendencias” territoriales y los linajes familiares de un sujeto. Esto significa que para el mapuche no se trata meramente de nacer con un apellido, sino de una pertenencia y una historia cuyo correlato es el deber de continuidad, de mejora e incluso de restitución o de reparación, un deber de memoria²⁶:

En el Huecú
una madre se deshace de una hija
no sabe que la hija de esa hija
será mil veces rechazada (...)
En un gesto de alivio
mancha el futuro sin que los ngen se lo adviertan
el genocidio permanece
tapa esos lazos espirituales
que recuerdan un correcto andar. (Mariluan, inédito).

El comportamiento del *che* en el contexto que describe el poema citado se presenta como alterado. Perdido el vínculo con los *ngen* y con el legado del *az mapu*, las personas contribuyen al desequilibrio con sus formas de ser incorrectas, contaminado por el comportamiento promedio del ciudadano en el capitalismo. El deber de memoria es una preocupación común a distintas sociedades (filosofía occidental y pensamiento indígena). El compromiso de restaurar la memoria/restañar la herida infligida sobre los antepasados se presenta como un mandato porque continúa activo, interviniendo el cuerpo de los descendientes. Paul Ricoeur afirma que “el deber de memoria funciona como intento de exorcismo en una situación histórica marcada por la obsesión de los traumatismos sufridos” (2008, p. 122). El deber de memoria, entonces, sujeto a quienes no fueron testigos directos o víctimas inmediatas de los acontecimientos trágicos y traumáticos, hace que el pasado viva en el presente. Creemos que este es un punto fundamental para nuestro abordaje, ya que la poesía que conforma nuestro objeto no se sitúa de manera exclusiva en el pretérito de la violencia, sino que pone en escena aspectos actuales de ella:

“de norte a sur y de este a oeste seguiremos siendo la piedra en sus zapatos ...
Desbordantes de ternura.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

No hay bala, ni cárcel, ni ‘empobrecimiento’, ni gobierno, ni estado, ni patriarcado que pueda doblegarnos” (Cañicul, 2020, p. 25).

Palabra/Pewma

Para las distintas culturas originarias, la administración de la palabra es una liturgia de por sí. Las consecuencias del decir portan energía creadora. Pueblos muy antiguos tienen la conciencia de que los enunciados cargan su performatividad. En el mundo mapuche, existen géneros discursivos cuya función social es la intervención por la palabra. En este apartado nos interesa particularmente la “palabra entregada” por el sueño. En ese sentido, la poesía mediatiza el mensaje del sueño y exige un auditor atento y dispuesto a escuchar. Vanesa Gallardo Llancaqueo²⁷ escribe:

“¡Allkütümün! ¡Allkütümün!

Traemos sonidos de lo que llamaron desierto.

Pero verán ustedes

Aquí

Nunca hubo un desierto.

Sus aguas nos habitan”.

Contra el tópico hegemónico del gran desierto, instaurado por la generación que se vio favorecida por la campaña homónima, la poesía da testimonio de vitalidad y preexistencia.

“Hasta aquí llegamos

asombradas de las palabras

que describen el no desierto” (Mariluan, 2024, p. 105).

No hay un desierto y nunca lo hubo. Las palabras que llegan vienen por los *pewma*:

“hay que soñar primero

nada es sin *pewma*” (Mariluan, 2024, p. 59).

El *pewma* es un “don que no se les concede al común de las personas” (Pichinao Huenchuleo et al., 2022, p. 153). La persona que sueña tiene la responsabilidad de considerar el mensaje del sueño y de conversarlo. Sin aludir al rol antiguo del *pewmafe*, el sueño anunciatorio que transita estos poemas está vinculado a las reparaciones:

Sueño agua que vuela tras las montañas abrazando el horizonte,
deseo manos abiertas que construyen caminos húmedos
en una mañana apasionada.

Crecen alas en mi cuerpo al esperar la visión panorámica
de un valle amarillo con sueños púrpuras flotando en el aire
y vuelan en gotas infinitas las ganas de crear vida,

de vivir vida,

de construir vida... (Ñancuqueo, 2023, p. 38).

De esta manera, “los mensajes oníricos son inequívocos” (Montecino, 1984, p. 141) y por eso la atención a ellos “ocupa un lugar de privilegio cotidiano: el *peuma* es el mensaje directo que hablará sobre sucesos personales o colectivos. Positivos o negativos” (p. 146). En el caso de la poeta, su sueño apuesta a la vida y trae como dominante el elemento agua, que en el



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

presente está en riesgo, ubicado en el centro del deseo del capital. En un estilo diferente, el sueño en la poesía de Ayelén PENCHULEF vuelve sobre ese mismo deseo:

Anoche soñé un poema.
Estaba rodeada de hermanas y les decía:
¿Qué pasaría si un día de estos, pu mapuche renunciáramos a nuestros trabajos
y nos fuéramos a vivir al campo?

Dejamos las oficinas y de limpiar casas,
de criar hijos ajenos, de dar clases,
de cambiar cubiertas, de arreglar los techos,
los autos, de conducir los taxis y los camiones,
de poner inyecciones. De escribir poesías.

¡Gran operativo retorno!
¡Replamamiento del Wallmapu!
¡El éxodo se terminó pu lamgen! ¡El éxodo se terminó! (2023, p. 4).

En poemas como este se torna necesario “comprender los movimientos poblacionales no como cuestiones azarosas sino directamente emparentadas con relaciones de dominación o de ‘colonialismo interno’” (Antileo, 2012, p. 194). Consecuencia del colonialismo ha sido el proceso migratorio obligado y la pauperización; también, la racialización de las diferencias de clase y las “cotidianidades laborales, racialmente constituidas” (Lincopi, 2016)²⁸. Sin embargo, y teniendo en cuenta la memoria social mapuche, las inscripciones que aparecen no son de clase. Como plantea Quilaqueo Rapimán:

aunque el mapuche sea pobre, su lucha para salir de esta situación no es de clase o de partido político, sino de reivindicación de su origen como pueblo. No es que las mujeres indígenas estemos en desacuerdo con la lucha de clases de los partidos políticos o con la lucha feminista, sino que hasta ahora no nos sentimos interpretadas en la especificidad étnica. Para realizar este entendimiento, deberían haber nuevas formas de comunicación, interacción y conceptualización. (2013, p. 46).

En un lenguaje que elige tropos históricos, la poeta Ayelén PENCHULEF habla de diáspora y éxodo. Pueblo perseguido, el mapuche ha debido adoptar todos los trabajos de subordinado de quienes no aparecen en el texto: los dueños de esas casas, de esos hijos, de esos techos, de esos autos, de esos cuerpos:

“Soñé también que luego del poema me perseguía la policía, el poder judicial y los militares.
¿Cuánto daño puede hacer un poema?
¿Cuánta revolución?
¿Será que es posible iniciar un movimiento solo con palabras?” (PENCHULEF, 2023, p. 5).



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

En ese programa insinuado, la vida volverá a ser lo que el sueño manda cuando ejecute los consejos del soñar: luego de que active la poesía. El mismo Bookchin, en un pasaje central de su libro, y luego de una enumeración de interrogantes acerca de qué tecnologías, instituciones y formas de control serán necesarias para afrontar el futuro, se pregunta: “¿Qué clase de poesía se necesitará?”, y luego afirma: “Las respuestas a estas preguntas tienen una relación directa con la supervivencia de la raza humana” (2022, p. 73). Sin sobredimensionar la importancia de la poesía, señalamos su lugar.

Por último, la mayoría de las infracciones que comete el *che* es producto de la arrogancia. Esta impertinencia forma parte de una actitud habitual:

“Menos estupidez y más kimün.

Menos discurso y más mapuzugun.

Menos grito y más allkutün.

Menos ego y más kelluwün.

El kümetxokiwün tiene cientos de años en el wall mapu

y

más que nombrarlo, hay que ejercerlo” (Cañicul, 2020, p. 27).

La poeta Maitén Cañicul Quilaleo²⁹ vuelve sobre el *alkutun*, la práctica de la escucha. A partir de la enumeración en mapudungun de comportamientos propios del *az mapu*, la poesía da cuenta del modo correcto de volver a ser *che*, en la forma de una praxis. Aparecen allí las oposiciones binarias que desde el mapudungun le permiten ofrecer alternativa. El equilibrio con todo lo existente se podrá restaurar, en tanto la apuesta sea verdaderamente descolonizadora: no más ejercicio político desde los términos de lucha de la sociedad no mapuche, sino la reposición de un modo político de llevar adelante la cotidianidad desde el propio *kimün*, la restitución espiritual: el *kiñewün* (la conexión con el entorno y con uno mismo); la colaboración con las otras existencias (*kelluwün*); la observación atenta (*azkintun*); la meditación que piensa y analiza para tomar resoluciones (*rakizuum*); la práctica de reciprocidad (*welukeñ puñmawün*); la empatía (*llaimawün*); la práctica del compartir (*ipagentiün*) y el *poyewün* como el amor que organiza todos nuestros intercambios³⁰.

El mapudungun reemerge, de este modo, como parte central de la espiritualidad. “Menos discurso y más mapudungun” alude a las diversas formas de militancia indigenista que han sido necesarias para llegar hasta acá, pero que precisan en el presente otro tipo de trabajo: trabajo mapuche.

“Quedé a mitad de todas las lenguas/ si no sabía la propia.

Lo diré una y mil veces

donde haya lugar,

fey kai muten” (Mariluan, 2024, p. 75).

Estas poetas despliegan en su poesía un mapudungun dosificado, oportuno, como en un susurro que sabe que tiene que volver, pero de a poquito. La experiencia del idioma en Puelmapu es una experiencia que superó el intento de exterminio. En proceso de reemergencia, las poetas alternan en su uso porque su lector, sus interlocutores o sus destinatarios son, como ellas, generación sin la lengua completa:

Las mujeres, socializadoras por función rólica, encargadas de la transmisión de la lengua, asumen el potencial de resistencia que ésta porta y hacen de ella el



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

sitial por excelencia de la contestación a las heridas que la sociedad dominante pugna por hacer en el cuerpo de la gente de la tierra. (Montecino, 1984, p. 151).

Una vez recuperado el idioma para el intercambio con las fuerzas, que esperan, la efectividad ceremonial de la palabra será otra:

¿Cómo cultivar la amistad
Con los pájaros,
Con el bosque,
Con el río
Con el lago?

Müley taiñ ekuafiel
femgechi, feypi ñi puche
Hay que respetarlas
y les hablan:

Gen ko kúshe- *agua anciana*
Gen ko fúcha- *agua anciano*
Gen ko ñllcha zomo- *agua muchachita*
Gen ko weche wentxu- *agua muchachito*

Fürenemuiñ
Permanezcan aquí
elumuiñ tami zugün
danos el canto que guardas.

Entonces
Agua
No es mercancía. (Llancaqueo).

Micropolíticas de la memoria

La espiritualidad, como vemos, se presenta como elemento articulador de las relaciones mapuche. Los distintos conceptos que vinimos entramando señalan un carácter integral por el cual cada acción supone una reacción y cada aspecto de la existencia está vinculado con otro en un plano diferente. Vidas humanas y no humanas forman parte de vínculos no jerárquicos a partir de los cuales el mapuche actúa. La poesía da cuenta de esa espiritualidad porque:

La práctica espiritual brinda claridad política
y la espiritualidad se siente con el cuerpo
se siente en el cuerpo



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

primero pasa por el cuerpo
recién después se puede ra-cio-na-li-zar,
esa es la diferencia entre la espiritualidad y el intelecto, ¿no?
y esa es la diferencia entre nuestra forma de política
y la de otros movimientos no indígenas:
nuestra espiritualidad política parte del cuerpo
se siente desde la tierra y con el cuerpo
y los pensamientos y las palabras vendrán después. (Maicoño, 2023, pp. 21-22).

Como señalamos anteriormente, así procede el *rakizuam*. El ejercicio de la poesía aparece como un acto de rebelión contra el despojo y usufructo de los cuerpos. En un regreso al primero de nuestros ejes de análisis, este poema retoma la alegoría clásica entre el cuerpo y el territorio:

A penas o a pura alegría
me he atrevido
a recuperar la soberanía
territorial del cuerpo.

Mi cuerpo.

Corté alambrados
para el kewün y el rakizuam.
Cultivo el placer
en cada centímetro.
... Vencí.

Y fue lhawen
para la mujer de mi ombligo.

Canté y sembré
placenta
Con el newen de las ñaña
y algún lamgen.

Desde entonces,
cuido los renovales.

Héctareas de memoria
a puro witxal y gütxamkan
recuperé. (Llancaqueo).

En este texto-manifiesto, la poeta inscribe sus acciones en un ejercicio pleno de la vida de la mujer mapuche. En múltiples referencias al despojo originario, alude a una continuidad de



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

esas prácticas de cercenamiento y prisión en el patriarcado. El feminismo, de este modo, ingresa a la poesía mapuche desde ceremoniales propios e íntimos antiguamente aprendidos y nuevamente dignificados.

La reflexión compartida con el fragmento anterior de Cañicul Quilaleo, en el que se mencionan prácticas comunales evocadas en mapudungun, da cuenta del conocimiento interiorizado acerca de aquel modo de vida. El camino de reparación que intentamos describir como componente central de la biopoética de estas poetas destaca como horizonte político de manera permanente: “Buscamos restablecer el equilibrio que se rompió, / nuestra energía camina por esta tierra para siempre” (Ñancuqueo, 2023, p. 17).

Conscientes de ese andar, las mujeres mapuches rescatan en su poesía formas elementales del *kimün*, para volver a vivir en mapudungun no como idioma fragmentado, sino como sonido para el intercambio con el *itrofill mongen*.

“Itrofill mongen
amulepe.

Pewmangen,
ngeñ.

Todas las formas de la vida
sigan.

Ojalá,
sean” (Mariluan, 2024, p. 27).

En ese proseguir y en esa sabiduría antigua que regresa, las fuerzas activas de la naturaleza tienen consejos para entregar a las personas:

“Asomarse a lo profundo
ko mew
Quizás en su transparencia
pefiñ kiñeke gülam” (Llancaqueo).

En este poema se reivindica al agua como un espacio portador de *kimün*, de conocimiento, y no como un recurso que debe ser protegido. Estos saberes, no obstante, son saberes sometidos. Subordinados en el orden civilizatorio, están destinados al controlado orden de “creencias” o “supersticiones”. Así los ha concebido no solo su alteridad blanca, sino la propia gente desligada de la espiritualidad. Así han sido frecuentemente abordados por perspectivas folklorizantes que los destituyen a la estantería del “acervo”. Ese tipo de saber es el que debe ser restituido en su potencia micropolítica de alteridad epistémica, espiritual y política:

La idea de “propios ciudadanos” en los estados sudamericanos está atravesada en su origen por una delimitación racial que determina cuerpos y saberes de ciudadanía y cuerpos-saberes otros, difusos, degenerados, anormales o derechamente no aptos para configurar la biomasa del cuerpo de la nación. (Stocco y Spíndola, 2023, p. 72).



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

Lejos de esa nación, en un proceso de autonomía y reemergencia de sus propias normas, la poesía sabe por dónde y lo indica así:

“la sangre en las venas,
galopa y me recuerda a cada paso,
que el wall mapu será siempre el mejor refugio ante este sistema de muerte.
En él y de él nacerán siempre las nuevas resistencias” (Cañicul, 2020, p. 13).
La certeza de que este pueblo se mantiene vivo trasunta todos los poemas.
“Siempre estamos naciendo.
Siempre” (Mariluan, 2024, p. 51).

De ese modo, el genocidio se reconoce como un evento traumático que no acabó con esta cultura. El racismo colonial de los Estados modernos tampoco logra dañar la vitalidad ceremonial que mantiene en la actualidad el pueblo mapuche en Puelmapu:

“Mapuche en sintonía y comunicación con el universo del que somos parte
El tayül como instrumento, fortaleza, voz y conexión
Nuestras abuelas y abuelos como camino al amanecer de nuestros pueblos” (Cañicul, 2020, p. 24).

El poder biopolítico estatal y la administración del morir, entonces, obtiene como respuesta esta resistencia creativa de las vidas y los cuerpos ante la violencia. La resistencia del *kimün*. De esa manera, “el arte se constituye en el lugar más potente y más probable de constituir nuevas respuestas y nuevas preguntas para el mundo que vamos a tener que asumir de aquí en adelante” (Krenak, 2021, p. 39).

Conclusiones. Ülkantun: más allá de la “literatura”

En este trabajo nos interesó detenernos en la poesía de cinco mujeres mapuche escrita en los últimos años: Maitén Cañicul Quilaleo, Soraya Maicoño, Ailin ‘Mawvn’ Ñancuqueo, Ayelén Penchulef, Anahí Mariluan y Vanesa Gallardo Llancaqueo. Estas mujeres se caracterizan por llevar adelante prácticas de activismo artístico, de activismo político y de activismo espiritual. Todas ellas tienen un vínculo cercano con el mapudungun y participan de diferentes maneras en la vida mapuche comunal y ceremonial, sin que esto signifique que no pertenecen a la ciudad. Esta es una de las características de estas poetas, cuyo compromiso con el mundo mapuche no viene dado por fundamentos de autoafirmación identitaria o de pedido de reconocimiento a ese pueblo por parte de las sociedades no mapuche. Se ubican en un más allá discursivo, en el que ya no se plantean como necesarios esos fundamentos.

Los poemas, en cambio, se escriben desde la propia estructura del sentimiento y de la experiencia del universo mapuche; dan por supuesta y admitida la sabiduría ancestral, y sus interlocutores o sus lectores modelos son sus pares, sus lamngen, sus contemporáneos, su gente mapuche, y a lo sumo lo que desde una expresión no muy consensuada se ha denominado “la gente consciente”. Ellos, y no el mundo wingka, no aquellos que antes se arrogaban el derecho de dar aval de entidad y existencia, no ningún Estado que se atribuya el derecho de hacer vivir y de dejar morir según de qué pueblo se trate.

En este trabajo buscamos cartografiar poemas aún no atendidos por la crítica literaria nacional y aportar al conocimiento de estas nuevas poéticas de mujeres mapuche desde sus propios paradigmas de producción, ofreciendo interpretaciones interculturales y dando cuenta de cómo la poesía se ha sumado a las resistencias sociales anticapitalistas a partir de su propia episteme.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

Repolitizados, agenciados, vueltos a circular, los *kuiñi kimiün* (la sabiduría ancestral, el conocimiento antiguo) se presentan de manera espontánea. En mapudungun, muchas veces, el saber de un pueblo hace uso del evento discursivo que supone tomar la palabra para trasladar los asuntos históricos sobre la memoria larga y el pasado reciente. A la vez, la poesía mediatiza saberes espirituales que estaban activos en el tiempo antiguo y que debieron descansar. La jurídica del *az mapu* funciona como contrarrelato de la tanatopolítica estatal:

Chem am ta Tropa Chüm?

Esta lengua/
no es mi madre.

Es lengua del apropiador
de la madre
de la madre
de la madre
de mi madre

Chem am ta Yanke Neu?

Feyta püron/ al pronunciarlas

püron
taiñ txapumetew
püron
taiñ tükulpafiel
püron
para volver. (Llancaqueo).

Este poema fue escrito el 23 de septiembre de 2023, al cumplirse 136 años de la muerte de Tropa Chüm en cautiverio. Está dedicado “A la memoria de nuestras abuelas apropiadas por genocidas”. El colectivo intercultural Tükulpan, al que pertenece la poeta, ha llevado adelante acciones de restitución de su memoria bajo el lema: “¡Liberar del silencio a todas las mapuche zomo! ¡Juicio y castigo a la memoria de sus apropiadores!”. Prisioneras de la ciencia, sus identidades impuestas fueron las que circularon en los anales de la historia. En el caso de Tropa Chüm, el nombre con el que se le conoció fue Margarita Foyel. No circuló el agravio y la pena con los que tuvieron que morir. No circulaba su memoria. Ahora sí, al pronunciarlas, esa memoria nos reúne. En ese contexto, la lectura biopoética restituye dignidad y entidad al ser mapuche.

Ante la pregunta acerca de cómo delimitar la literatura mapuche, se desprende otra más concreta aún: ¿Cómo leer esta poesía mapuche bilingüe? El mapudungun aparece frecuentemente en ocurrencias sueltas, intraducibles por señalar prácticas cotidianas del comportamiento del *nor che*, de la persona que procede correctamente; en otras oportunidades aparece traducido. La poesía ha alojado esos conocimientos silenciados. Así, la literatura



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

funciona en la socialidad mapuche contemporánea como un trabajo por la memoria y circula los conocimientos.

Indisciplinada, la poesía se incorpora y discute el paradigma monocultural. Esto nos hace enmarcarlos como ejercicios de biopoesis, más que como poéticas en la forma occidental tradicional, ya que tienen la densidad del testimonio. El discurso literario se hace responsable de su deber de memoria y por eso a veces la formulación poética asume la lógica de una plegaria y a veces, la de una respuesta contestataria. La perspectiva biopoética admitió, en definitiva, ofrecer argumentos desde lo que tradicionalmente se invocaba a partir del flexible concepto de “identidad”. Desde nuestros propios conceptos, compartimos una posible lectura de esta serie de poemas, en los que se enuncia un modo otro de existir, otros fundamentos y un sentido diferente de ser en el mundo: el de los pueblos indígenas. El pensamiento mapuche, así, se presenta como paradigma vivo y como alternativa a los sistemas de muerte que propone el capital.

Referencias

- Alvarado Lincopi, C. (2016). Silencios coloniales, silencios micropolíticos. Memorias de violencias y dignidades mapuche en Santiago de Chile”. *Aletheia*, 6(12). Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7286/pr.7286.pdf
- Antileo Baeza, E. (2012). *Nuevas Formas de Colonialismo: Diáspora Mapuche y el Discurso de la Multiculturalidad* (tesis para optar al grado de magíster en Estudios Latinoamericanos). Recuperado de <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/112920>
- Aniñir Guilitraro, D. (2009). *Mapurbe venganza a raíz*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Bookchin, M. (2022). *La ecología de la libertad. El surgimiento y la disolución de la jerarquía*. San Carlos de Bariloche: Piuke.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Del Sol.
- Cañicul Quilaleo, M. (2020) *Rayün*. San Martín de los Andes: Cordillera Rebelde.
- Cayupán, C. y Ñanculef, A. (2016). *Kuifikezugu. Discursos, relatos y oraciones rituales en mapuzungun*. Temuco: Comarca Ediciones.
- Foucault, M. (2006). *Genealogía del racismo*. La Plata: Altamira.
- Gallardo Llancaqueo, V. (2023). *Poemas inéditos*. Bariloche.
- Gudynas, E. (2015). *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Krenak, A. (2021). *Ideas para postergar el fin del mundo*. CABA: Prometeo.
- Krenak, A. (2023). *La vida no es útil*. CABA: Eterna Cadencia.
- Libro, M. F. (2021). *Poesía mapuche contemporánea: identidad, comunidad y cuerpo*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades.
- Maicoño, S. (2023). *Pewma Ull. El sueño del sonido*. Reunión.
- Mariluan, A. (2024). *Flor amiga de diez guanacos*. Las Guachas: San Martín de los Andes.
- Mellado, S. (2013). *La morada incómoda. Estudios sobre la poesía mapuche: Elicura Chihuailaf y Liliana Ancalao*. General Roca: Publifadecs.
- Mora Curriao, M. (2013). Poesía mapuche: la instalación de una mismidad étnica en la literatura chilena. *A Contracorriente. Una revista de historia social y literatura de América Latina*, 10(3), 21-53. Recuperado de



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

- Montecino, S. (1984). *Mujeres de la tierra*. Chile: CEM-PEMCI.
- Ñancucheo, A. (2023). *VI Ejaliwen Mew*. Espacio Hudson: Rada Tilly.
- Pichinao Huenchuleo, J., Mellico Avendaño, F. y Huenschulaf Cayuqueo, E. (2022). *Mapunche Gijañmawün Gülu ka Puwel Mapu. La forma mapunche de pensar y practicar la socialidad religiosa en Gülu y en Puwel Mapu*. Temuco: Ediciones de la Universidad Católica de Temuco.
- Palenchor Arévalo, L. (2010). Epistemología e investigación indígena desde lo propio. *Revista guatemalteca de educación*, 2(3), 195-227.
- Quilaqueo Rapiman, F. (Ed.). (2013). *Mujer mapuche. Historia, persistencia y continuidad*. Barcelona: Icaria.
- Penchulef, A. (2023). *Kvxaltuam*. Neuquén: Ediciones Precarias.
- Ricoeur, Paul (2008). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección: apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rufer, M. (Coord.). (2022). *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*. México: Siglo XXI.
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Stocco, M. y Spíndola, J. (2024). Katrúlaf y Cañicul: contestaciones biopoéticas a la necropolítica (neo)liberal. *Boletín de Literatura Comparada*, 2(48), 69-98. Recuperado de <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/boletinliteratura>
- Spíndola, J. (2021). *El Az Mapu: poética y políticas del Buen Vivir*. Potsdam: INOLAS.
- Stocco, M. (2019). *La autotraducción como práctica ch'ixi textualizadora de un tercer espacio en la actual literatura originaria lationamericana: el caso de los poetas mapuche en Argentina y Chile* (tesis doctoral). Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. Recuperado de https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/81264/CONICET_Digital_Nro.d9fc7940-0b2c-42d4-aaaf-3e4cb0b7bc28_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- Yelin, J. (2020). Capítulo II. Biopolíticas de la interpretación. En Autora, *Biopoéticas para las biopolíticas. El pensamiento literario latinoamericano ante la cuestión animal* (pp. 15-25). Pittsburgh, Estados Unidos: Latin America Research Commons.

Notas

¹ Utilizamos la palabra *respuesta* en el marco de su significatividad para los estudios literarios latinoamericanos: en su acepción como efecto o contestación; y en su eficacia en términos jurídicos, intelectuales, religiosos, vitales e identitarios. Como ha destacado Beatriz Colombi, a partir de una complejidad de procedimientos retóricos y discursivos, la *Respuesta a Sor Filotea de Sor Juana Inés de la Cruz* es un texto que discute el protocolo de relaciones con el poder.

² Título de un ensayo de Liliana Ancalao publicado en *Küme Miawmi/ Andás bien* (ensayos, s/d) y *Resuello/Neyen* (2018).

³ Apuntamos aquí los años de realización de esos trabajos. En nuestra bibliografía citamos el año de publicación en formato libro.

⁴ El arco temporal que nos orienta está delimitado por la publicación del primer libro de Liliana Ancalao, *Tejido con lana cruda*, en 2001, y la publicación del primer libro de nuestro corpus, en el año 2020.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

⁵ *Puel* es el término que designa al este; el término *che* alude a las personas humanas. *Puelche* alude a la ‘gente del este’, la parte oriental del Wallmapu (espacio ancestral mapuche o País Mapuche).

⁶ El reciente artículo de Melisa Stocco sobre la poesía de Maitén Cañicul Quilaleo constituye una excepción (ver bibliografía).

⁷ Esta expresión alude a los diccionarios que no suelen estar a cargo ni de lingüistas especializados, ni han sido revisados por hablantes (quienes, además, suelen tener un vínculo colaborativo y de paridad en el trabajo con esos lingüistas), sino que al parecer son elaborados *ad hoc* para el turismo cultural y el consumo del folklore. Es habitual encontrar en ellos tergiversaciones idiomáticas y cosmovisionales de carácter colonial. Las consecuencias de esto se dan en diferentes escalas; por ejemplo, es habitual observar nombres de lugares o personas a los que se ha trasladado el error (ver cita a continuación).

⁸ Los ejemplos sobran. Para ilustrar el más cercano: en Argentina muchas mujeres fueron inscriptas en el Registro Civil bajo el nombre “Mailen”. La traducción que ha llegado a esos padres alude a una supuesta “princesa mapuche” o “doncella”. *Malen* es, en efecto, un término que designa a la niña. Identidades equivocadas, estas mujeres organizan su identidad tras un término que no existe en ninguna lengua, pero que ha sido oficializado por el uso reiterado en el país.

⁹ Utilizamos las comillas en razón de la intraducibilidad. Confiamos, sin embargo, en que sean estos términos aproximativos.

¹⁰ En ese contexto, surgieron diversas narrativas de la memoria y las identidades indígenas, propiciadas por la efeméride de los 500 años del llamado “Descubrimiento de América” (1492-1992). La vocación por la memoria que el pueblo argentino había estado trabajando desde el regreso de la democracia encontró la oportunidad para la memoria larga mapuche.

¹¹ A propósito, la poesía mapuche en Puelmapu es muy diferente de la del Gulumapu en términos cuantitativos. Allí existen numerosos nombres de reconocidos poetas cuya obra es muy vasta. La literatura mapuche tiene un sitio en la literatura chilena, constituye un campo de estudios y los intelectuales indígenas, como en la cita anterior, se ocupan de esos trabajos. En Argentina es, en cambio, un campo incipiente.

¹² Los tópicos que ha relevado Fernanda Libro también son de nuestro interés: “La conflictividad en torno a los procesos de recuperación de tierra, la resistencia a la instalación de empresas transnacionales en el territorio mapuche ancestral, la marginación por etnia y clase sufridas en las ciudades a las que fueron desplazados, la proscripción y pérdida de la lengua, en síntesis, una serie de tópicos reiterados y estrechamente vinculados a la historia reciente del pueblo mapuche” (2021, p. 19).

¹³ Murray Bookchin (1982) planteó que “el ambientalismo no cuestiona la más básica premisa de la sociedad actual: la de que la humanidad debe dominar a la naturaleza” (2022, p. 54), en tanto “la ecología trata sobre el equilibrio dinámico de la naturaleza, sobre la interdependencia de lo vivo y lo inanimado” (p. 54). Así, “se defienden valores propios en los seres vivos, el soporte no vivo, e incluso en los ambientes, paisajes o ecosistemas en general” (Gudynas, 2015, p. 60).

¹⁴ “A esta exacerbación de la idea de la Madre Tierra o Pachamama en el discurso político del vivir bien y que es planteada como una posible alternativa anticapitalista, se le llama pachamamismo. Su significado se debe a la interpretación esencialista que se le otorga a la mitología ancestral andina, al igual que a su uso político para producir una hegemonía en términos ideológicos” (Ávila Rojas, en Rufer, 2022, p. 308).

¹⁵ En lugar de realizar una presentación bio-biliográfica o pequeño CV, como es la costumbre, me comuniqué de manera personal con cada poeta para pedirle una presentación personal, esto es: que cada una decida de qué manera quiere definir su historia y su persona para ser presentada. A medida que se mencionan las producciones de cada poeta, iré incorporando en forma de nota al pie y entre comillas las palabras cedidas por cada una de ellas: “Inche Soraya Maicoño pinguen. Mapuche zomo puelche. Amelkafe (actriz), epeutufe (narradora), ullkantufe (cantora), Pillan Cushe. Nací en Tecka, pueblo Mapuche Tehuelche, hace 51 años. Desde el año 1997 recorro el territorio en su inmensidad, recopilando canto popular y taill (de ceremonia). El teatro Mapuche me ha permitido llegar a cantidad de pueblos, parajes, comunidades. Vivencias que luego pude compartir a través de *Pewma Ull*, que reúne la sensibilidad que genera el andar y el encuentro entre pu lamuen. Gracias a la escucha atenta de Dani Zelko, *Pewma Ull* nos junta en el silencio de una ruka, en el canto antiguo. En el despertar de la memoria”.

¹⁶ “Si existen las formas de presentarse, uno se diría cantora o traductora de los sonidos que nos rodean, porque para mi pueblo las definiciones no son estáticas. Para uno presentarse, debiera describir su tuwun (origen) y entonces uno hablaría de sus ancestros y las tierras que habitaban. Ahí empieza el núcleo de quien es uno: es un nosotros, un largo pasado y más largo futuro. Soy cantora, soy música mapuche y compongo cantos en mapuzungun. Realizo mis composiciones con la convicción de contribuir al futuro del pueblo al que pertenezco. En esta otra forma de decir que complementa al habla, canto a las mujeres, a las abuelas y al territorio mapuche,



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

que seguimos habitando. Edité cuatro álbumes: ‘Kisulelain - No estamos solas’ (2015), ‘Amulepe taiñ purrun - Que siga nuestro baile’ (2016), ‘Mankewenüy - Amiga del cóndor’ (2018) y ‘Futrakecheyem zomo - Ancestras’ (2021), a través del sello argentino Club del Disco”.

¹⁶ “Nació un viernes caluroso de enero de 1984. Es la hija primogénita de Irma y Jorge, quienes venidos de geografías distintas: estepa rionegrina y bosque frondoso camino a Chiloé, confluyeron sus cauces en Furilofche, ciudad ubicada en la margen sur del Lago Nawel Wapi, antigua Gobernación Indígena de las Manzanas. Desde pequeña tuvo afición por la lectura y por escuchar relatos de boca de su abuela Natalia. Estudió Profesorado en Letras para ejercer con libertad el vicio impune por la lectura de Literatura. Ha formado parte de diversas organizaciones de activismo político, cultural y artístico por la reivindicación de los derechos del Pueblo Mapuche. Desde hace algunos años, estudia y enseña la lengua del pueblo al que pertenece para volver a vivir en Mapuzugun. Afirma que sus primeras experiencias con el decir poético fueron escuchando las narraciones de *pewma* (sueño). Por ahora, comparte su hacer poético poniendo en voz lo que escribe”.

¹⁷ Bernardo Colipán es profesor de Historia y Geografía, licenciado en Educación y maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Es escritor, promotor e investigador de la cultura y sociedad mapuche williche. Es un *nampülfake*.

¹⁸ https://www.facebook.com/story.php?story_fbid=10231200500537080&id=1270203534&mibextid=oFDknk

¹⁹ “Mapuche mujer madre. Nacida en una familia mapuche, de la generación que comenzaba a caminar la reivindicación de la propia identidad. Criada por un abuelo y una abuela que emigraron del campo a la ciudad. Desarrolló su trabajo siempre vinculada a la palabra, dicha o escrita, como puente de comunicación para conocernos y reconocernos. Integró un equipo de comunicación dedicado a la difusión de la cultura y la lucha del Pueblo Mapuche, donde aportó a la construcción de artículos escritos vinculados a la educación y cultura mapuche, publicados en diversas revistas y diarios, y guiones de radios y spots de difusión. Estudió Licenciatura en Sociología en la Universidad Nacional del Comahue. Desde pequeña se sintió atraída por el mundo de las palabras y la poesía”.

²⁰ Son paradigmáticos los casos de la machi Francisca Linconao, de la machi Millaray Huichalaf y del machi Celestino Córdova; también, de las activistas Berta y Nicolasa Quintremán.

²¹ “Inche ta mapuchegen. Soy Mapuche, vivo en Newken, pero no será por siempre. Nací en el año 1989 en Ingeniero Jacobacci/Nawel Niyeu, en la Línea Sur de la provincia de Río Negro. Me reconocí como mapuche más o menos a los 22 años con ayuda de amigos y compañeres. Estudié sociología y pude pensar la vida como parte de procesos colectivos e históricos. Escribo poesía sobre lo que nos pasa y me pasa todos los días, también creo que la sensibilidad se entrena y se expande. Con el seudónimo Aymama Mur, publicamos ‘Desbordes’ (2018), ‘Lo Peor de Mí’ (2020), y *Kvxaltuam* (2023), este último con mi nombre real, todos editados por Ediciones Precarias. Me interpela el feminismo, la política y la educación como formas de transformar el mundo”.

²² El *gijatun* (también conocido como *nguillatún*, *guillatun*) es la ceremonia ancestral de mayor importancia para el pueblo mapuche. Supone un compromiso de respeto y reciprocidad, y está organizado según determinados protocolos participativos a los que dan su impronta las diferentes identidades territoriales. El *Az mapu* se constituye como principio articulador y supone un intercambio con los *ngen* y los *newen* de cada espacio por la mantención del equilibrio. Pichinao Huenchuleo et al. afirman que “viene de la raíz *gija*, que significa dar para recibir, pero también significa comprar, adquirir por medio de intercambios” (2022, p. 83).

²³ “Somos mapuche de hormigón / debajo del asfalto duerme nuestra madre / explotada por un cabrón. // Nacimos en la mierdópolis por culpa del buitrecantor/ nacimos en panaderías para que nos coma la maldición. / Somos hijos de lavanderas, panaderos, feriantes y / ambulantes (Aniñir, 2009, p. 173).

²⁴ El poema dice: “ina pen kiñe cruz katrünmaetew ñi lonko/ ka kiñe espada bendecipeetew petu ñi lanon”. Su auto traducción es: ‘y vi una cruz que me cortaba la cabeza/ y vi una espada que me bendecía antes de mi muerte’.

²⁵ El *wenu mapu* es la tierra de arriba, la tierra superior; en tanto el *nag mapu* es la tierra de las personas, el mundo humano.

²⁶ El deber de memoria funciona como un imperativo para reparar experiencias marcadas por el trauma. Por eso, más allá de que quienes rememoran en el presente no hayan sido quienes padecieron directamente esas vulneraciones, como descendientes llevarán adelante la tarea de recordar. Esta categoría pertenece al campo de los estudios de la Memoria.

²⁷ “Nació un viernes caluroso de enero de 1984. Es la hija primogénita de Irma y Jorge, quienes venidos de geografías distintas: estepa rionegrina y bosque frondoso camino a Chiloé, confluyeron sus cauces en Furilofche, ciudad ubicada en la margen sur del Lago Nawel Wapi, antigua Gobernación Indígena de las Manzanas. Desde pequeña tuvo afición por la lectura y por escuchar relatos de boca de su abuela Natalia. Estudió Profesorado en Letras para ejercer con libertad el vicio impune por la lectura de Literatura. Ha formado parte de diversas



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.

organizaciones de activismo político, cultural y artístico por la reivindicación de los derechos del Pueblo Mapuche. Desde hace algunos años, estudia y enseña la lengua del pueblo al que pertenece para volver a vivir en Mapuzugun. Afirma que sus primeras experiencias con el decir poético fueron escuchando las narraciones de *pewma* (sueño). Por ahora, comparte su hacer poético poniendo en voz lo que escribe”.

²⁸ El historiador mapuche propone una lectura en reversa de la opresión y el agenciamiento, destacando que, si bien “la dominación colonial convirtió los cuerpos mapuche en vidas despojables y sirvientes, silenció su voz, buscó opacarla mediante su inferiorización (también) fue justamente aquel silencio público el mecanismo de reconstrucción histórica” ante el colonialismo (Alvarado Lincopi, 2016, p. 8).

²⁹ “Habita el Lanün Mapu (Junín de los Andes y el territorio cercano al volcán Lanín). Es comunicadora mapuche, productora y gestora cultural comunitaria, estudiante y detodista. Escribe desde siempre, aunque su primera publicación es ‘Rayün’, en 2020, editado por la Editorial Comunitaria Cordillera Rebelde, de la que también es fundadora”.

³⁰ Estas particularidades del mapuche *kimiün* no son absolutas. Es una enumeración de las ocho estrategias de enseñanza-aprendizaje que tomamos de la producción documental *Mogen Ko/ El agua es vida*, recientemente estrenada (3/2/2024). https://www.youtube.com/watch?v=Mc_rZV4zWY



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional.

Recial Vol. XV. N° 25 (Enero- Junio 2024) ISSN 2718-658X. Viviana Ayilef, Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres, pp. 178- 204.