



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

Retornar weichafe:

la poesía como puente a lo que nunca ha existido, *Río Herido* y *El territorio del viaje* de Daniela Catrileo

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE LICENCIADA EN LENGUA Y LITERATURA
HISPÁNICA, MENCIÓN EN LITERATURA

Alumna: Tamar Gutiérrez Arancibia

Profesor Guía: Natalia Cisterna Jara

Santiago de Chile, 2019

“Nadie en el mundo, nadie en la historia, ha conseguido nunca su libertad apelando al sentido moral de la gente que los oprimía”

Assata Shakur

“La poesía no solo se compone de sueños y visiones; es la estructura que sustenta nuestras vidas. Es ella la que pone los cimientos de un futuro diferente, la que tiende un puente desde el miedo a lo que nunca ha existido”

Audre Lorde

“Feychi ¿chem mew kam wirintukuken?
Wüne ka fewla, weñenmaeymew wingkadungun, re feyta mütenu,
ka wingkadungun kewatungepaiñ, feypian, allfulkangepaiñ, feymew
wirintukunien.
Tachi wingkadungun ñamunpaenew, allfullkaiñmapaenew tañi
rakiduum, ka inche “pekaora” wedafemün ka ayifiñ weda wingkadungun.
Weñeñpaenew ñi mapudungun, Weñeñpaenew ñi chesungun,
Weñenpaenew ñi cesummun, ka Weñeñpaenew ñi newen, neyen, mongen,
Weñenpaenew kallfu, ñi likan. Feymu ywirintukun küymin mew, ka
pepitripanlefal. Tüfachi podwingkadungun, fanetuniefiñ lüpünieenew,
tüfachi weñefe, tüfachi weñefe...”

De por que escribo...Mollfvñ pu nvtram...
(Fragmento)

Fue la lengua castellana que nos ultrajo en primer lugar y en último (la lengua y el pensamiento), pero no solo ella por supuesto, la lengua hispana nos ha violentado, lo confieso, nos ha socavado, por eso escribo; la lengua castellana me ha perdido, sin retorno tal vez, me ha mordido los pensamientos y yo “pecadora”, pobre de mí, me he enamorado de la lengua castellana meretriz, me ha robado el *mapuzungun*, me ha robado el *chezungun* el *ce sumun*, me ha robado el espíritu, el aliento, el sentido, me ha robado a Kallfv Llanka Lican, me ha robado el *lican*, por eso escribo bajo estado hipnótico y no logro zafarme; esta lengua meretriz me pesa, me quema, esta *weñefe* este pensar *weñefe* de mi...”

Adriana Paredes Pinda

Agradecimientos

Mi bisabuela se llama Laura, ella se crió en Lanco, que en mapuzungun significa “aguas detenidas” “aguas tranquilas” o “aguas consumidas”, en el *Puel Willi Mapu* o como ha sido llamado por el colonialismo, la Región de los Ríos, que destaca por su abundancia de ríos y caudales. Mi bisabuela trabajaba en una hacienda, a la que llegó huyendo de la violencia de su casa, su padre era un sujeto muy agresivo y su madre murió cuando ella era pequeña. En la hacienda a la que llegó, luego de trabajar un tiempo, el hijo del patrón la violó. Embarazada ella continuó su viaje, emigró a Santiago. Llegó a la periferia, a Colina, y se asentó ahí. Era una mujer sabia, amaba la naturaleza y era muy bondadosa, siempre pensaba en las y los demás, tenía un *kimun* que el resto no comprendía, jamás la escuché hablar mal de nadie, “el amor, el amor” y mantener la armonía, decía que era lo más importante. También recuerdo que se enojaba cuando le decían que parecía mapuche, como si eso fuera una ofensa, porque claramente se lo decían para molestarla, ya que en la ignorancia el común de la gente piensa que ser indígena o tener sangre indígena te convierte en alguien inferior. Ella era y es una *weichafe*, llevo su memoria viva siempre conmigo.

Mi mamá Laura es la persona más fuerte y más valiente que he conocido, y a pesar de toda la violencia que debió haber sufrido, es quien más amor me ha dado. Siento que su historia es mi propia historia, siento que su viaje es mi propio viaje, y que su territorio es mi propio territorio, que ese pueblo en el sur también es parte de mí y el *kimun* que conlleva, aunque cargue con este linaje de violadores en mi sangre.

Cuando leí *Río Herido* encontré parte de nuestra historia allí, entiendo ese sentimiento de no tener casa propia, y comprender la identidad como un viaje constante de reconstruirse.

Yo también, de otro modo, he tenido que transitar y emigrar producto de la violencia,

y he hecho del viaje mi propia casa, y de otras historias mi propia historia. Escribo esto por la memoria, por el presente y por el futuro. Escribo esto por rabia y por amor, desde la experiencia propia y la de mis compañeras migrantes y racializadas. Porque juntas se que podemos crear un puente que nos permita retornar *weichafe*.

Escribo esto por todas y todos lxs presxs políticxs mapuche, en contra de la criminalización del Pueblo Nación Mapuche y por el respeto a la sabiduría ancestral de las comunidades. Escribo esto para visibilizar e intentar aportar en la lucha por la reconstrucción de nuestras comunidades, para que nos organicemos y recuperemos la soberanía de nuestros territorios. Es imperioso seguir con la resistencia, la defensa del *kimun*, del *zungun*, del agua y los territorios sagrados, para esto debemos retornar, a nuestras historias, debemos retornar a los ríos, a los bosques y conectar con los *ngen* para renovarnos, debemos retornar a la lucha y a la vida, no podemos dejarnos morir alienadxs y olvidando la historia de nuestras y nuestros ancestros, debemos recuperar nuestras palabras.

Por último, quiero agradecer a todas y todos quienes estuvieron conmigo de una u otra forma en este proceso, a mi madre por criarme y darme las herramientas desde pequeña para enfrentar la vida, a mi abuela y mi abuelo por acogerme en su hogar, aceptarme y amarme tal cual soy, a pesar de nuestras diferencias, a la Dami por ser mi madre, mi hermana y mi amiga, a mis amigas y amigos: a Daniel por el compañerismo y el tiempo, a Jorge por la locura y la calma, a Rodrigo por las penas y las lecturas compartidas, a Sebastián por el cariño sincero, la esperanza y la franqueza, a Daniela por la pasión genuina y su oído, a Rossana por las reflexiones feministas, las confidencias y la casa, a Martín por su corazón grande y su ser tierra en mi tierra, a Franki por su amor incondicional y sus lengüetazos en la mañana, a Max por enseñarme y acogerme en el cariño, la perseverancia y la simpleza del momento, a las Sathiris por abrirme sus sueños, a las hermanas migrantes de la escuela, Esther, Camla, Cazy, Roseline, Lovely, Christell, Isabelle, Enette, Denisse, Cassandra,

Widna, Marie, y tantas otras, por permitirme conocerlas, quererlas y aprender juntas, por darme sus palabras y escuchar las mías para trenzar nuestros mundos, a Coco por los *nutram*, el *kimun* y el mate, a las y los compañerxs de lecturas, encuentros y manifestaciones. A la profesora Natalia Cisterna por la dedicación, la paciencia y la guía contra el tiempo para poder finalizar este trabajo, muchas gracias. A las y los profesores que me enseñaron con amor y pasión que las letras tienen un poder que puede construir y cambiar los mundos, a todas y todos quienes en la historia han luchado por el amor, la justicia y el pueblo, desde abajo florecemos, gracias. ¡Amulepe taiñ weichan kom pu che!

¡Marichiweu!

Índice

Introducción	8
I. Retornar <i>weichafe</i>	11
A. Territorio	12
i. La tercera invasión, la invasión forestal	12
ii. Defensa de la Ñuke Mapu	13
B. Colonialidad y epistemicidios	15
i. Colonialidad	15
ii. Feminismos decoloniales	18
iii. Política de la identidad e interseccionalidad	21
C. Escritura	23
i. Poesía de mujeres	23
ii. Daniela Catrileo	31
iii. Poesía como conocimiento y resistencia	33
II. <i>Río Herido</i>	37
A. Cesura: testimonio del accidente	37
B. Todo río contiene un corazón de engaños	44
C. Ser incendio en tu cauce	49
D. Acción fluvial: inmersión	52
III. <i>El territorio del viaje</i>	56
A. Retornar para reencontrar la semilla	56

B. Lo primero que se abandona	61
Conclusiones	63
Bibliografía	67

Introducción

Este trabajo busca analizar la figura del viaje en los poemarios *Río Herido* (2011) y *El territorio del viaje* (2017) de Daniela Catrileo, con el fin de exponer cómo a través de la escritura poética se gesta una forma otra de conocimiento y de resistencia, mediante una configuración temporal enlazada al viaje, el agua y la experiencia (propia y colectiva), lo que da apertura a una episteme que actualiza las problemáticas planteadas por los feminismos decoloniales latinoamericanos.

Los feminismos decoloniales, prestan atención al conocimiento fuera de la academia; comprenden la multiplicidad de pensamientos y experiencias que se gestan en las comunidades marginadas. A raíz de esas experiencias, promueven que se consideren y se estudien las epistemes propias de cada comunidad, a modo de resistencia ante los múltiples epistemicidios que han sufrido las comunidades indígenas a lo largo y ancho de toda Abya Yala. También, denuncian las violencias que desde sus experiencias como mujeres indígenas padecen, a partir de dinámicas de violencias interseccionales, como el entronque de patriarcados. En este sentido, el concepto de interseccionalidad, que revisaremos con las feministas negras de la Colectiva del Río Combahee, trabaja en sí mismo otro concepto que nos será muy útil, el de *política de la identidad*, es decir, la necesidad de gestar nuestro trabajo político a partir de las experiencias propias como sujetas marginadas y violentadas por la interseccionalidad de opresiones.

En estos poemarios, la escritura se convierte en un espacio propicio para cristalizar estas luchas y pensamientos, lo cual veremos a lo largo del análisis de algunos poemas de ambos libros, que nos permitirán acercarnos a hacia la elaboración de una poética de la escritura de Daniela Catrileo.

Mi hipótesis de trabajo es que el viaje trazado a través de *Río Herido* y *El territorio del viaje* inaugura otra temporalidad, la cual difiere de la *cronopolítica* (concepto de Elizabeth Freeman) impuesta por los discursos oficiales desde la Colonia en Latinoamérica, es decir, reaccionando ante los mecanismos temporales de control. En estos espacios poéticos se establece una íntima relación entre el agua y el tiempo, a través del lenguaje se da paso a otra episteme ligada a un tiempo no oficial, es decir, a otras formas de conocimiento en el espacio poético. Es una escritura que, al igual que la identidad de la hablante, está herida y desde allí se propone como lugar para habitar y abrir esta episteme en un tiempo que fluye cíclicamente y que retorna sobre sí mismo, un oleaje que escapa a la linealidad temporal colonizadora y que permite construir un puente, por medio de la escritura, sobre el cual retornar *weichafe* (guerrera).

Como he dicho, los poemarios que trabajaré son *Río Herido* y *El territorio del viaje* de Daniela Catrileo. *Río Herido* es su primer libro publicado, en 2011 se publica un adelanto de obra a través de la editorial Libros del Perro Negro y en 2016 con la editorial italiana Edicola es publicado el libro oficial. *El territorio del viaje*, es una plaquette publicada en el año 2017 a través de Archipiélago Ediciones. La obra de Daniela Catrileo ha sido comentada en algunas reseñas y ha dado algunas entrevistas que cito más adelante, pero no ha sido estudiada dentro de la academia, a diferencia de otros autores mapuches. Como es sabido, a las autoras mapuches se les ha dado menos espacio dentro de los estudios literarios formales, por lo que considero muy necesario realizar este trabajo.

La lectura de *Río Herido* y *El territorio del viaje* invita a la exploración, en el sentido del viaje mismo, entendiendo la experiencia del viaje como el modo de espacialización, es decir, cómo son habitados los lugares o tópicos que se reiteran a lo largo de la escritura.

Para desarrollar el análisis, me centraré en cada poemario, reconociendo ciertos ejes principales que dan un sentido particular a su cartografía, ciertas recurrencias, afluencia de

tópicos y modos de relación entre estos. Luego de identificadas estas imágenes recurrentes, trazaré algunas rutas entre ellas, desarrollando un análisis comparativo, con el fin de observar líneas de continuidad y puntos de encuentro o de transformación a partir de los mundos creados, las imágenes y las cadencias, intentando comprender y exponer cómo la puesta en cuestión de la identidad y el habitar se articulan y actualizan en cada poemario. De esta forma, buscaré ciertos movimientos y formas particulares de comprender el tiempo, que su vez, construyen una nueva forma de conocimiento a través de la escritura. Mi análisis está en consonancia con las propuestas de los feminismos decoloniales, que le permite crear un puente sobre el *río herido*, río que vendría a ser la propia identidad de Catrileo, *katrii-leufu*, como continuación de su *küpalme* (ascendencia). Para esto, revisaremos las propuestas de ciertas autoras y autores que trabajan estas temáticas (feminismos decoloniales, política de la identidad, poesía como arma de lucha y forma de conocimiento) lo que nos permitirá profundizar en las posibilidades de la escritura poética de estas obras.

I. Retornar *weichafe*

Cascada de Flores

“Guacolda
brota entre las rocas
Nahuelbuta
le entrega su savia.
Perennes copihues
en la inmensidad del tiempo
y del espacio
su cuerpo tejen.

Guacolda
arrancada de su tallo
por Francisco de Villagra.

Guacolda - esclava
Guacolda - cautiva
Guacolda - sierva
Guacolda - simiente
Guacolda - tierra.

La plenitud de los andes
se vierte en su sangre rebelde.
El viento transmite
el sonido de las hojas
trepando la roca.

Es la voz de un indómito pueblo
por miles de estrellas protegida.
Se multiplica, estalla
y la acoge la montaña.

Guacolda - Mujer

La montaña cobija en su vientre
guerrilleras naturales
estrategas de la guerra
de la tierra mancillada.
Brotos de lunas
justicieras de su pueblo.
Erguida sobre su brioso caballo
Guacolda su lanza apunta
al winka invasor.
Veloz como el rayo
embiste contra
el ejército español.

Abre su vientre la montaña
río de rojos copihues
en negros cabellos abrazados
avalancha incontenible
en un parto milenario
de justicia y libertad.”

Rayen Kuyeh

A. Territorio

i. La tercera invasión, la invasión forestal

Según Juan Ignacio Latorre y Nicolás Rojas Pedemonte la primera invasión al territorio mapuche fue perpetrada por la Corona Española, la que tuvo como consecuencia la delimitación de la frontera del territorio mapuche en el río Biobío (1536-1818). La segunda invasión corresponde a la protagonizada por el Estado de Chile, con fecha de inicio en 1861, generando un exterminio masivo y sistemático de la población mapuche, paralelo al despojo de sus territorios. Esta invasión tiene como hito la ocupación político-militar por parte del Estado chileno en 1883, con la que el pueblo mapuche no solo quedó territorialmente reducido, sino que terminó perdiendo su autonomía territorial en las políticas de delimitación conocidas como «Reducciones Indígenas» (Montalva Navarro, Carrasco 63). Todo esto, acompañado de un fuerte movimiento de migración y colonización europea que trajo consigo graves consecuencias medioambientales; basta decir que en un periodo de 30 años se desató “uno de los procesos de deforestación más masiva y rápida registrado en Latinoamérica antes de la década de 1980” (65).

La tercera invasión “corresponde a la expansión de la industria forestal desde 1974, se inicia en la dictadura militar de Pinochet y en plena contrarreforma agraria, destinada a ‘devolver’ a la oligarquía nacional las tierras recuperadas por campesinos chilenos y mapuches durante los gobiernos de Frei Montalva y Allende”(84). Parte de las reformas neoliberales a la economía en dictadura fue la implementación del llamado «modelo exportador», lo cual trajo consigo una mayor competencia con los mercados internacionales, teniendo muchos efectos adversos para la economía nacional, en un panorama donde el 75%

de la superficie había sido erosionada y miles de hectáreas deforestadas, “las nuevas condiciones institucionales y macroeconómicas alentaron el desarrollo de industrias forestales basadas en monocultivos para exportación, principalmente especies exóticas de alto crecimiento” (66). En 1974 se promulga el Decreto de Ley 701 de Fomento Forestal, el cual estipula que el Estado subsidia en un 75% los costos de las plantaciones en dichos territorios, y en algunos casos la subvención llega a un 90%, lo cual, junto con la apertura del mercado, generó un gigantesco aumento en las tasas de plantación, principalmente de las especies pino radiata, en un 78.8% ocupando 1.747.533 hectáreas y eucalipto, en un 13.6% (ODEPA,1995), ocupando no sólo territorios “devueltos” a la oligarquía, sino también en grandes extensiones de terrenos usurpados a las comunidades. Esta situación ha generado grandes consecuencias negativas para el territorio y las comunidades campesinas e indígenas del sector, como la destrucción del bosque nativo, la disminución de la biodiversidad, la disminución de fuentes de agua superficiales y subterráneas, problemas de salud de comunidades circundantes, contaminación de las aguas, degradación de los suelos, entre otras.

ii. Defensa de la Ñuke Mapu

“Para permanecer
saber del agua.”

Alicia Genovese

Las demandas del Pueblo Mapuche, que en sus distintas y variadas comunidades se han unificado en este punto, han sido leídas por el Estado solo desde un cariz socioeconómico y no han sido comprendidas en su complejidad. En efecto, sus exigencias no sólo hacen hincapié en la relevancia de una política de acceso a recursos económico-productivos, como ha querido entender el Estado, sino que también apelan a los cimientos de su cultura y cosmovisión.

La concepción del espacio de las comunidades mapuches se basa en un complejo sistema de relaciones, donde todo está interconectado. Esta concepción comprende que el desequilibrio o daño a cualquier parte del sistema trae consecuencias para la totalidad de la vida. Por esto, la situación que ha generado el sistema extractivista de deforestación trae graves repercusiones tanto a nivel de recursos naturales como de la vida y la espiritualidad de la comunidad, del buen vivir.

Uno de los elementos que más se ve afectado es el agua, la cual es vital para el buen funcionamiento de todo el sistema de relaciones. Sabido es que el agua es el principio que permite la vida, alrededor de los ríos siempre han surgido las civilizaciones y sin ella es imposible obtener alimento, el agua es sagrada, más aún:

Para el mapuche el agua no sólo es dadora de vida, sino es vida en sí, tiene esencia o espíritu, el *NgenKo*, por tanto es un *Newen* o energía, forma parte fundamental de nuestra cosmovisión. Siendo así, no puede existir sola, tiene que ser en simbiosis con otros elementos y/o *newen*, constituyendo el *Itrofillmongen* o Biodiversidad [...] Para el mundo mapuche el agua es el *mollfün* o savia de la *Ñuke Mapu*, por el agua existimos todos los seres vivientes que formamos parte de ella. (P. Rumián Lemuy Comunidad Williche Kiyemtuain)

Este carácter sagrado implica un profundo respeto al *NgenKo* del agua. Los antiguos enseñaban que al cruzar un río o beberla siempre el o la mapuche debe hacer un *efku*, un ruego, para pedir permiso y agradecer al *NgenKo*. La comunidad respeta y comprende la importancia de la armonía, por la cual se debe velar a través del mantenimiento de los recursos naturales.

Existe una imperiosa necesidad de dejar descansar la tierra para que se recupere, una necesidad de mantener limpios los cauces para que conserven su *newen* y así puedan compartirlo con la comunidad y renovar sus energías. Por esto, para las comunidades mapuches el sistema forestal actual impuesto es terrible, ya que los monocultivos de pino

radiata y eucaliptos arrasan con la vida natural, la flora y la fauna en la *Mapu*, secando los cursos de agua y contaminando con fertilizantes, fungicidas y distintos tipos de químicos que enferman no solo a la tierra sino a todas las comunidades que viven en ella.

La medicina mapuche se basa en la recolección del *lawen*, el remedio, dentro de los frutos de la *Ñuke Mapu* en armonía, ¿cómo conseguir *lawen* en una *Mapu* enferma?, imposible recobrar la salud en este sistema donde el agua pierde su *newen*, donde solo tenemos acceso a agua contaminada o agua muerta, generando un pueblo condenado a la herida constante:

... el Agua se nos escapa hacia las profundidades de la tierra o es prisionera en las miles de hectáreas de plantaciones de las forestales, y nosotros, los mapuche, la esperamos llegar en un camión aljibe a nuestra comunidad (P. Rumián Lemuy Comunidad Williche Kiyemtuain)

Esta grave situación es una de las varias razones por las que las comunidades mapuche se han unificado en sus demandas y han conformado el Pueblo Nación Mapuche que busca recuperar sus territorios para sanarlos y mantener la armonía del *Itrofillmongen*, por ello es indispensable un mantenimiento autónomo de estas tierras. En este sentido, las dos principales demandas de las comunidades mapuche hoy en día son: la restitución territorial y el respeto a su autodeterminación como Pueblo Nación Mapuche.

B. Colonialidad y epistemicidios

i. Colonialidad

Para comprender nuestra situación política y cultural actual, creo necesario realizar un breve recorrido histórico y exponer, también, el pensamiento latinoamericano que ha abordado los

procesos coloniales y neocoloniales. En este sentido, el concepto de colonialidad es una categoría clave que nos permite comprender la cadena de sucesos y relaciones que se han gestado y que configuran el estado actual de las problemáticas que afligen a las comunidades mapuche en particular, y a las distintas comunidades indígenas ubicadas a lo largo y ancho de América Latina, en general. Uno de los autores imprescindibles para comprender la colonialidad es Aníbal Quijano, sociólogo y teórico político peruano, quien postula que la colonialidad:

...es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal.

Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico –que después se identificarán como Europa– y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En breve, con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan asociadas como los ejes constitutivos de su específico patrón de poder, hasta hoy. En el curso del despliegue de esas características del poder actual, se fueron configurando las nuevas identidades societales de la colonialidad, indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos y las geoculturales del colonialismo, como América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente o Europa (Europa Occidental después) (Quijano 18)

De acuerdo con Quijano, a partir del colonialismo español se establece una estructura de dominación y explotación racializada, que es perpetuada aún después de las Independencias latinoamericanas. Esa perpetuación de la estructura es la colonialidad, que impone la clasificación racial/étnica, y junto a ella la modernidad, comprendida como un modo de conocimiento eurocentrado y racional que solo permite la reproducción de esa única

episteme. Durante el siglo XVIII, emerge dentro del pensamiento eurocentrista la falsa idea de que Europa era preexistente al patrón de poder colonial, posicionándose como el momento y el nivel más avanzado en el camino lineal, unidireccional y continuo de la especie, de esta manera se perpetúa la idea de una división de la humanidad entre seres inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos. Esto es de suma importancia ya que genera, paralelamente a los permanentes genocidios de población indígena, una serie de epistemicidios, concepto fundamental a lo largo de este trabajo y que vemos a continuación.

La violencia no solamente ha sido dirigida a los cuerpos indígenas sino también a las formas de conocimiento de las distintas comunidades, a lo largo de la historia se les ha negado la palabra propia, se les ha negado el lugar de enunciación, lo que trae como consecuencia el despojo de toda humanidad. Es, como dijimos más arriba, la razón ilustrada la que determina este asesinato a las epistemes indígenas. Marila García Puelpan en su artículo “Colonialidad y epistemologías: el impacto de los modos coloniales en la invisibilización de los conocimientos indígenas” expone cómo el pensamiento de los padres de la Ilustración, Kant y Hegel determinan esta sucesión de epistemicidios basados en la dicotomía de episteme superior ante epistemes inferiores:

A criterio de Kant, sin embargo, hay humanos que aún no han alcanzado la mayoría de edad y que permanecen en el infantilismo cognitivo y moral; se trata de aquellas razas moralmente inmaduras que no han desarrollado la capacidad racional para autoeducarse moralmente. Al respecto elabora una antropología filosófica clasificando a la humanidad en cuatro razas principales: la blanca en Europa, la amarilla en Asia, la negra en África y la roja en América. El color de la piel y la raza va a determinar la mayor o menor capacidad de autoeducación moral, y en ese sentido, en su obra *Geografía Física* del año 1804, elabora una geografía moral señalando entre otras acotaciones similares: “La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los indios amarillos tienen una cantidad menor de

talento. Los negros son inferiores y los más inferiores son parte de los pueblos americanos”. [...]

Hegel, en el año 1830, siglo XIX, sigue la línea racista y eurocéntrica kantiana refiriéndose a las naturales condiciones de inferioridad de los indios americanos (inferioridad compartida incluso por los animales locales): ‘América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. [...]. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres’. Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior. (García Puelpan 118)

La construcción de esta estructura de pensamiento avala la violencia y el asesinato de aquellos seres catalogados no solo como inferiores, sino como los más inferiores de todos, producto del pensamiento evolucionista, lo cual significa en otras palabras, la negación de la condición de seres humanos. Me parece relevante mencionar que esto también se traduce en la perpetuación de una colonialidad del trabajo, existiendo una distribución racista del trabajo como herencia del capitalismo colonial/moderno.

Es lamentable que dos siglos más tarde este pensamiento tan arcaico tenga una vigencia abrumadora en Chile y Latinoamérica, la que podemos ver no solamente en la situación de empobrecimiento, aniquilación y marginación de las comunidades indígenas sino también en cómo las distintas instituciones de conocimiento, las escuelas y las universidades, la academia en general y el canon, funcionan como instituciones reproductoras y perpetuadores de estas lógicas y los epistemicidios que conllevan.

ii. Feminismos decoloniales

Los feminismos decoloniales también han pensado estas problemáticas, evidenciando la necesidad de prestar atención al conocimiento fuera de la academia y problematizar el

concepto mismo de modernidad. Estos feminismos emergen desde distintas comunidades a lo largo y ancho de todo el territorio latinoamericano.

Francesca Gargallo en su libro *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, expone su acercamiento personal hacia estos feminismos y todo lo aprendido durante este proceso. En el libro *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* de Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa se encuentra también un artículo de Gargallo donde relata resumidamente este proceso y las líneas generales de lo aprendido:

Estudiar las teorías y posicionamientos políticos y vitales de las propuestas feministas de las intelectuales, activistas, dirigentes y mujeres en general, que se generan al interior y, a la vez, confrontando las renovadas políticas de identidad, de defensa del territorio y del derecho propio de los pueblos indígenas de Nuestra América, más allá de la animadversión que despierta en la academia que se niega a reconocer los conocimientos que no se generan desde su seno, me confronta con la urgencia de cambiar mi forma de relacionarme con las productoras de conocimiento.” (Espinosa, Gómez, Ochoa 371)

Planteando como tema central el reconocimiento de las epistemologías indígenas y la legitimidad de los conocimientos de las mujeres fuera de la academia, marginadas por excelencia. Este giro epistémico es la puerta de entrada para la problematización del conjunto del constructo social, cuestionando lúcidamente la centralidad de la epistemología de lo occidental en el feminismo desde la academia y las ciudades, poniendo, de esta forma, en tensión el cambio de paradigma que significa el feminismo en nuestra sociedad contemporánea. Por ello, reconoce la necesidad de aprender a establecer un diálogo con las mujeres de las comunidades y dar lugar a una enorme variedad de feminismos invisibilizados por la academia, lo que constituye otra característica de los feminismos decoloniales; la variedad de posiciones:

Durante el viaje conocí diversas posiciones políticas del feminismo entre las mujeres de los pueblos originarios; a veces dentro de un mismo pueblo, como entre las zapotecas, las caqchiqueles, las quichés, las xinkas, las nasa, las quechuas y las aymaras. Posiciones distintas, en ocasiones confrontadas, que van desde la radicalización de la complementariedad, implícita en la dualidad cosmogónica propia de las tradiciones religiosas y vitales americanas a favor de las mujeres —“mujeres y hombres somos complementarias para la comunidad, no podemos prescindir de los hombres, pero podemos exigirles la equidad”, es más o menos la posición que me han expresado mujeres nahuas, quichés, gnöbe, quechuas, aymara, mapuche de esta tendencia—, hasta posiciones de organización comunitaria que denuncian un patriarcado ancestral fortalecido por el patriarcado colonial del que hay que liberar el propio territorio-cuerpo mientras se defiende la tierra-territorio comunitario, como lo plantean las feministas comunitarias xinkas de Guatemala. A este encuentro y fortalecimiento histórico de los patriarcados originarios y colonial las feministas comunitarias de Bolivia lo llaman “entronque de patriarcados” y consideran que es el sustrato del así llamado “machismo latinoamericano”. (376)

En este párrafo la autora bosqueja el amplio panorama de los feminismos latinoamericanos, mostrando la complejidad y la diversidad del feminismo producto de la pluralidad de experiencias particulares y colectivas de las mujeres pertenecientes a distintas latitudes del continente.

Otro concepto fundamental dentro de estos feminismos es el del “buen vivir”. Julieta Paredes es una de las autoras que desarrolla este concepto al momento de pensar el Feminismo. Reconoce, en el panorama que se traza entre las dos posiciones antes mencionadas (la radicalización de la complementariedad y la denuncia del entronque de patriarcados), que el “buen vivir” es el hilo transversal que teje y es el feminismo: “En todas las lenguas de Abya Yala la lucha de las mujeres en sus comunidades para vivir una buena vida en diálogo y construcción con otras mujeres se traduce en castellano como ‘feminismo’” (376).

Este concepto de “buen vivir” viene a problematizar las demandas y fines últimos de nuestros feminismos entendidos bajo la lógica capitalista, haciendo una clara diferenciación entre el feminismo liberal y el feminismo comunitario, la que radica, principalmente, en distinguir entre el deseo de emancipación y la búsqueda de poder:

En este clima, ¿es posible afirmar un feminismo (o varios) que no centre su accionar en la búsqueda de una emancipación personal? O, más precisamente, ¿de qué manera reconocerle valor epistémico y político a las ideas de buena vida para las mujeres que no se sostienen en la prioridad absoluta, imperiosamente reiterada, de seguir confundiendo la emancipación con el derecho al acceso al poder de compra de cosas y saberes?, ¿confundiendo la libertad con el acceso al poder? (377)

En este punto de la reflexión resulta atingente dialogar también con el concepto de interseccionalidad que elaboran las feministas negras, concepto que se emparenta con el de entronque de patriarcados que elaboraban las feministas comunitarias bolivianas, ya que implica la interseccionalidad de violencias tanto de raza, clase y género.

iii. Política de la identidad e interseccionalidad

Para analizar las obras de Daniela Catrileo me centraré en el concepto de *política de la identidad*, este concepto lo trabajan las feministas lesbianas negras de la Colectiva del río Combahee. Ellas se posicionan contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, entienden que la síntesis de estas opresiones crea las condiciones de nuestras vidas.

La Colectiva del Río Combahee pone en evidencia que las opresiones están entretejidas, es decir, no es posible separar la violencia racial de la clasista y de la sexual, porque las tres actúan en sus vidas como experiencias simultáneas. Para ellas no hay violencias que sean solo raciales o solamente sexuales. Por esto, en primer lugar, se hacen

cargo de la violencia de raza, y, como afirman, “aunque somos feministas y lesbianas, sentimos solidaridad con los hombres negros progresistas y no defendemos el proceso de fraccionamiento que exigen las mujeres blancas separatistas” (Manifiesto de la Colectiva del Río Combahee). Al mismo tiempo, se posicionan en contra del separatismo lésbico porque lo consideran una estrategia política inviable.

De este modo, la lucha de las feministas negras lesbianas es aún más compleja, ya que por un lado luchan junto a los hombres negros en contra del racismo y la supremacía blanca, pero al mismo tiempo luchan contra los hombres negros en relación con el sexismo. Por ello, postulan que el fin de las opresiones no solo implica la destrucción del capitalismo (clasista y racista) sino también la destrucción del patriarcado. De acuerdo con ellas, la revolución debe ser interseccional. El análisis que ha hecho el marxismo, señalan, ha sido insuficiente, ya que no contempla su situación económica específica como mujeres racializadas.

Por esto, sitúan en el centro de sus reflexiones el concepto de *política de la identidad*, ya que consideran que la “política más profunda y potencialmente la más radical se debe basar directamente en nuestra identidad”(Colectiva del Río Combahee), trabajando en contra de las opresiones que delimitan la propia experiencia y no la ajena, ya que conciben que lo personal también es político.

Teniendo esto en cuenta, es evidente que el trabajo y la lucha de las feministas negras lesbianas es intrínsecamente revolucionaria, ya que su liberación, implica la liberación de toda la sociedad, su libertad es la libertad de todas las comunidades racializadas, y es también nuestra libertad.

C. Escritura

i. Poesía de mujeres mapuche

“La flor de la palabra no muere [...] Hablamos la unidad incluso cuando callamos. Bajito y lloviendo nos hablamos las palabras que encuentran la unidad que nos abraza en la historia y para desechar el olvido que nos enfrenta y destruye.

Nuestra palabra, nuestro canto y nuestro grito, es para que ya no mueran más los muertos. Para que vivan luchamos, para que vivan cantamos.”
EZLN

La primera vez que escuche un *ül*, o canto mapuche, fue en la obra *Ka kiñe ka kiñe* (una y otra vez) de la compañía *Teatro a lo mapuche*, la cual representa un *trawün* en honor al *lamngen* Matías Catrileo asesinado en democracia. En ella, algunxs compartían sus *ül*, nacientes del momento, una trama entre ritmo y sentimiento. Comprendí que cuando las palabras por sí solas no bastan para “comunicar” el sentir se recurre al canto y la creación desde el *piwke*. Los *ül* son creación viva de la comunidad mapuche, son parte de la identidad mapuche, y su mantenimiento es un acto político de enunciación de la cultura madre, de un arte invisibilizado y marginado. La enunciación del canto propio es un acto político de reafirmación de nuestra condición de seres humanxs, de nuestro posicionamiento en el mundo, y cumple un rol central dentro de la cultura.

La piedra angular de este apartado es el exhaustivo y valioso trabajo de Maribel Mora Curriao, Fernanda Moraga García (editoras) y Jaqueline Caniguan (versión mapuzungun), quienes elaboran la antología *Kümedungun / Kümewirin Antología poética de mujeres mapuche*. Esta antología, según las editoras, intenta tender un puente “entre las creaciones verbales estéticas mapuche registradas hace más de un siglo y la escritura poética actual” (Mora Curriao, Moraga García, Caniguan 8), es decir, abrir camino desde la apreciación de los *ül* tradicionales hasta el trabajo de poetas mapuche actuales.

Las autoras de la antología evidencian que los análisis efectuados a las literaturas indígenas llevan consigo una carga discriminatoria, porque en la base de la estructura social de pensamiento y clasificación existe una dicotomía profundamente enraizada: la creencia en una cultura superior y otra inferior que genera un gran sesgo en el análisis intelectual que estudia y clasifica. Este tipo de estudio, que caracteriza al canon literario, postula la existencia de una “evolución” en las expresiones poéticas contemporáneas mapuche, el tránsito de lo oral a lo escrito, del canto a la poesía, de lo popular a lo culto, de lo pre-moderno a lo moderno. Lo cual impone una mirada evolucionista del quehacer poético y literario, limitando la apreciación de creaciones como los *ül* y los *epew* (tipo de relato mapuche) al determinarlos como primitivos.

Comprendido esto, es imperioso abandonar esta reflexión dicotómica que rige nuestra disposición y juicio del evento literario, que restringe nuestra entrega al acto poético. Como veremos a lo largo de este trabajo, la poesía es el espacio preciso para desprenderse de esta estructura, para deshacer las limitaciones, para valorar y reencontrar la riqueza de lo que ha sido marginado, para reencontrarnos a nosotrxs mismxs en esa trama y crear la posibilidad de una realidad nueva, de nuevas formas, nuevos mundos.

La preocupación por la producción cultural indígena emerge a fines del siglo XIX, ante un panorama de exterminio y aculturación. Luego de asentada la Colonia a fines del siglo XV, se ejecuta una progresiva producción de discursos y prácticas aniquiladoras de las poblaciones originarias y sus producciones culturales en el continente, iniciando una historia plagada de pequeñas y grandes masacres. Uno de los genocidios más prolongados es la Guerra de Arauco (1550-1818) en territorio mapuche, a partir del Bío Bío hasta la Región de la Araucanía. Las guerras hacia las comunidades indígenas no cesaron, luego de cuatro siglos y transferidas de la Corona Española a los nuevos Estados, tuvieron lugar, en territorio chileno, la “Pacificación de la Araucanía” (1861-1883) y, en territorio argentino, la

“Campaña del Desierto” (1878-1885), ambos genocidios ejecutados con la pretensión de culminar este proceso de exterminio.

Ante este panorama, que prometía una pronta extinción de las etnias que habitaban el territorio, surge una voluntad de resguardo de sus conocimientos y producciones culturales, que emerge principalmente desde los estudios antropológicos. Esto confluye con los discursos científicistas que en el siglo XX permean todos los aspectos de la sociedad y su cultura. En este sentido, el estudio de los legados y obras indígenas tienden a ser consideradas como parte de un estadio otro de la evolución de la cultura (debemos recordar el papel protagónico que el darwinismo social cobró en el siglo XX para el paradigma occidental). Los debates sobre las limitaciones y el carácter sesgado del canon literario no son nuevos. Sabemos que el discurso oficial opera a partir de estrategias de exclusión para ciertos grupos sociales, en este caso, las comunidades indígenas y las mujeres. Esto, a través de la conformación de estructuras canónicas de conocimiento que constituyen la historia literaria como un monólogo masculino, en términos de Mary Louise Pratt, o un discurso esquizofrénico, en términos de Barthes, teniendo como principal consecuencia la anulación de discursividades otras. Tomando como ejemplo la *Antología de Poesía Primitiva* (1979) del nicaragüense Ernesto Cardenal, Maribel Mora y Fernanda Moraga denuncian una actitud castradora ante el estudio de las producciones de los pueblos indígenas. El nombramiento de la antología respondería a un imperativo por definir y clasificar respondiendo a lógicas eurocentristas, siendo esta poesía estudiada y clasificada “dentro de los límites de esa concepción literaria e inmediatamente rotulado como poesía primitiva, de tradición oral, poesía popular, folklórica, etnoliterarias, etc.” (5). Estas producciones son marginadas y enlazadas a la idea de una “poesía del origen”, en consonancia con la mirada evolucionista que no puede dejar de reconocer a la cultura occidental como el norte y la medida de todo, en este caso, la medida estética de la totalidad de la producción literaria. Las etiquetas de

“poesía primitiva” o “poesía etnocultural”, si bien puede que emerjan de una voluntad y un ímpetu de visibilización, no dejan de enlazar a estas obras a un pasado o un lenguaje primigenio, generando un desfase con el lenguaje actual. Imperioso es, entonces, estudiar estas obras como constituyentes de expresiones vivas de la Nación Mapuche.

En la década de los noventa las comunidades indígenas comienzan a tener protagonismo en los procesos políticos de Latinoamérica, asumiendo una gradual participación política con la que expresan, cuestionan y combaten las situaciones de inequidad que viven tanto en sus propias comunidades como fuera de ellas (Ortiz 12). Surge un auge de los movimientos sociales indígenas, los cuales se valen de distintas estrategias para llevar a cabo una lucha por “el derecho a sus territorios, lenguas, culturas y por su autonomía política y cultural” (12).

Entre estas estrategias podemos nombrar la toma de tierras o de poblaciones, los paros, las movilizaciones, los bloqueos de carreteras y alzamientos. Un ejemplo paradigmático es el alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), quienes inician en enero de 1994 su movilización por la defensa de derechos colectivos e individuales negados históricamente a los pueblos indígenas mexicanos, apelando por la construcción de un nuevo modelo de nación que incluya democracia, libertad y justicia, como principios fundamentales de su forma de hacer política. Para ello, consideran necesario generar el tejido de una red de resistencias y rebeldías altermundistas, en nombre de la humanidad y contra el neoliberalismo, reaccionando así, ante la pretensión del Estado mexicano de firmar el Tratado de Libre Comercio:

PUEBLO DE MÉXICO: Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que la guerra que declaramos es una medida última pero justa. Los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años, por lo que pedimos tu participación decidida apoyando este

plan del pueblo mexicano que lucha por trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. Declaramos que no dejaremos de pelear hasta lograr el cumplimiento de estas demandas básicas de nuestro pueblo formando un gobierno de nuestro país libre y democrático (publicado el 01 de enero de 1994, Primera declaración de la selva Lacandona, EZLN)

De manera similar en toda Latinoamérica se van gestando movimientos desde comunidades que apelan por diferenciarse de las organizaciones y partidos de los estados nacionales, buscando reconocerse como pueblos distintos y autónomos.

Mediante una progresiva adquisición de poder político y social se logra en ciertos países, como es el caso de Brasil (1988), Colombia (1991), Ecuador (1998), Bolivia (2009) y en México (2001), cambios constitucionales orientados a reconocerse como Estados multiétnicos o pluriculturales, aunque entre discurso y práctica suele no existir una correspondencia.

En este sentido, “con el fin de triunfar en sus luchas, los indígenas han requerido de la formación de una intelligentsia propia, conformada por intelectuales orgánicos, en el sentido planteado por Gramsci, quien argüía que la clase obrera, para poder triunfar en su lucha por el poder, debía gestar sus propios intelectuales” (Ortiz 13). En consonancia con este planteamiento podemos comprender cómo entre estas comunidades se promueve la alfabetización y la educación de jóvenes indígenas con el fin de alcanzar su empoderamiento político y cultural. Muchos de estos jóvenes se localizan en las grandes capitales, desde las cuales se apropian de los saberes y los poderes que los dominan. En este panorama resulta especialmente interesante abordar la producción poética de mapuches.

El eje principal a través del cual las mujeres indígenas comienzan a agruparse, en organizaciones políticas mixtas y luego en agrupaciones de mujeres, es la defensa y las reivindicaciones de los derechos como pueblo mapuche. Luego de casi dos décadas de dictadura militar y dada la persistente violación de los derechos humanos, es que

incipientemente en la década de los setenta y, en mayor medida, en las décadas de los ochenta y noventa estos discursos y escrituras comienzan a ser visibilizados.

Según Claudia Zapata, la intelectualidad mapuche que se constituye desde fines de los ochenta es una intelectualidad potente de alta formación académica “cuya producción permite problematizar el vínculo entre intelectuales y movimientos sociales” (269). Así, por ejemplo, los antropólogos Jorge Iván Vergara y Rita Kotov “denuncian la invisibilización de los mapuches urbanos y de las identidades étnicas que se construyen o reelaboran en la ciudad, lo que ha dejado en la sombra a los intelectuales mapuches urbanos y su producción” (470), con lo cual firmemente se posicionan en contra del reduccionismo que se hace de la comunidad mapuche. Por otro lado, Soledad Falabella Luco, en su artículo “Poetas Mapuche contemporáneas”, plantea que las publicaciones de libros y antologías de poesía mapuche comenzaron a aumentar incipientemente a partir de los ochenta y luego tenazmente con el término de la dictadura.

Si bien, recién a partir de los años cincuenta del siglo XX se publican poemas escritos por poetas mapuches (Queupul, Lincoman y Anselmo), las publicaciones de mujeres se vislumbran recién en los ochenta. A causa del contexto de violencia sostenida que provocan las dictaduras militares de Chile y Argentina en los años setenta y ochenta, y la operación de aparatos de vigilancia y control, la producción literaria es escasa. Sin embargo, en esos años aparecen las primeras publicaciones de mujeres mapuche, “Sonia Caicheo edita su primer libro llamado *Horas de lluvia*, que, aunque emerge asociado a un contexto de producción poética de Chiloé y dentro de la llamada ‘Poesía del Sur’, se constituye en la primera publicación formal de mujeres de origen mapuche en los años 70” (Mora Curriao y Moraga García 126). Es también en Chiloé donde se funda el Taller Literario Aumen, del cual participa Caicheo, como espacio fundamental para el desarrollo de la poesía en esa zona. Asimismo, desde 1975 proliferan una serie de talleres y círculos literarios que emergen

motivados por la necesidad de circulación y expresión literaria en respuesta a lo que ha sido denominado como el “apagón cultural” impuesto por la dictadura. Como he dicho, la apertura de estas producciones poéticas coincide con la participación de mujeres mapuche en las organizaciones que se constituyen para la recuperación y reconstrucción de la sociedad mapuche: “Este proceso de reorganización social, política, y cultural se inicia en 1978 con la creación de la organización Centros Culturales Mapuche (CCM), la que luego, en 1980, se transformó en Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuche Ad-Mapu, terminando a fines de 1989 con la implementación de la Ley Indígena N°19.253, promulgada por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI)” (Mora Curriao y Moraga García 129). Como precursoras de este movimiento, y profundamente enlazadas a un quehacer político, podemos reconocer como figuras inaugurales a las poetas Liliana Ancalao, María Teresa Panchillo, Rayen Kvyen, Sonia Caicheo y Graciela Huinao, quienes continúan su labor en la actualidad. También, en los años ochenta, se encuentran escribiendo María Angélica Reñanco, María Isabel Nahuelcoy, Viviana Marilaf y Sandra Trafilaf, quienes publican en medios alternativos de difusión como publicaciones independientes, revistas y trípticos, aunque no dieron continuidad a su trabajo poético.

Posteriormente, en los años noventa, el campo de producción poética de mujeres mapuche vive una amplificación y diversificación. Maribel Mora y Fernanda Moraga establecen la publicación del poemario de Sonia Caicheo *Rabeles en el viento* (1991) como inaugural, al igual que la publicación de la mapuche-argentina Beatriz Pichi Malen, *Visitante de la luz* (1990). Conjuntamente en este periodo se produce un surgimiento de organizaciones de mujeres mapuche, “las que estaban respaldadas, en un principio, por organizaciones feministas no mapuche y concentraban sus objetivos en la recuperación de la medicina

tradicional y el trabajo en la textilería mapuche” (223). Una de las primeras organizaciones femeninas es Kellukleaiñ pu zomo (ayudándonos entre mujeres).

Cabe destacar, que gran parte del movimiento se centraba en la visibilización del pueblo mapuche como conjunto, antes que un posicionamiento desde el género, por esto tienen cabida varios encuentros poéticos mixtos, como por ejemplo el encuentro “Zugutrawun, encuentro en la palabra”, organizado por el poeta Elicura Chihuailaf, al cual asisten las mapuche Jaqueline Caniguán, Mónica Huentemil, Graciela Huinao, Rayén Kvyeh, Maribel Mora Curriao, María Teresa Panchillo, Kelü Liwen Tranamil, Jessica Cona y Patricia Leufuman.

El inicio del estudio de la poesía mapuche, como espacio de reflexión intelectual, puede ser reconocido en el trabajo de Jaqueline Caniguán, quien, en 1997, realiza su tesis de Licenciatura en Educación, la cual titula “Poesía Mapuche Registrada: Un Primer Rescate”, utilizando como corpus la selección que el poeta Elicura Chihuailaf publicó el año 1992 en la revista *Simpson Siete*.

Desde este punto, podemos formarnos una idea del panorama y el modo que la poesía mapuche se ha abierto paso, derribando incluso las barreras territoriales, estudiada más allá de los límites nacionales, al editarse en el extranjero una gran cantidad de publicaciones y antologías, por mencionar algunas: *Ül: Four Mapuche Poet* (1998) de Cecilia Vicuña, *Mujeres poetas de Chile: Muestra antológica 1980-1995* (1998) de Linda Irene Koski, la Tesis de Licenciatura *La poesía Mapuche: expresiones de identidad* (1999) de J. A. Moens de la Universidad de Utrecht, la primera antología de mujeres publicada por la *Revista Pentukun* (2000), *Epu mari ülkatufe ta fachantü/ 20 poetas mapuche contemporáneos* (2003) a cargo de Jaime Huenún y Víctor Cifuentes, *Hilando en la memoria* (2006) de Soledad Falabella, Allison Ramay y Graciela Huinao. David Aniñir, publica una selección de cuatro poetas mapuche en *Mar con Soroche* (2006). *Revista de poesía y escrituras afines del entre-acá* N°2

(2006), *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea* (2007) a cargo de Jaime Huenún y Víctor Cifuentes, el proyecto antológico virtual *Sembrando vida. Wallmapu entre imágenes y poesía* (2007) compilado por Salvador Mariman y publicado por el Kolectivo We Newen (Nueva Fuerza), quienes al año siguiente publican *Voz de Mujer. Poesía de mujeres mapuche para todos, Antología de poesía indígena latinoamericana, Los cantos ocultos* (2008) compilada por Jaime Huenún, entre otras.

ii. Daniela Catrileo

En consonancia con todo lo anteriormente planteado es que podemos comprender la figura contemporánea de Daniela Catrileo (Santiago, 1987), escritora de origen mapuche, quien apela a una labor política ya sea tanto decolonial como feminista. Estudió Filosofía en el ex Pedagógico y actualmente pertenece a Rangitulewfü Kolectivo Mapuche Feminista, colectivo que se presenta en su página de facebook: “Nos hemos encontrado, hemos levantado un kolectivo. Somos mapuche. Somos champurria. Somos feministas y estamos en lucha”. Durante el 2011 fue becaria de la Fundación Neruda y el 2012 y 2016 obtiene la beca de creación literaria que otorga el CNCA. Ha publicado la plaquette *Cada vigilia* (2007), el libro *Río herido* (2013) y el libro colectivo *Niñas con palillos* (2014) ganadora del Premio Mustakis. El año 2016 publica la versión definitiva de *Río herido* con Edicola Ediciones y en 2017 publica el texto autogestionado *El territorio del viaje*. Además, hace pocos meses publicó su último libro titulado *Guerra Florida*.

A continuación, revisaremos una entrevista dada a la revista *Ojo en tinta*, donde Catrileo cuenta sobre la relación con Wallmapu en el viaje del *Río Herido*. Revelando que esta es la forma que tiene de poetizar su propia identidad, Catrileo, katrü leufu; río cortado:

La imagen de Wallmapu en *Río Herido* está establecida en una búsqueda constante de regreso. Mi familia es de Nueva Imperial, de Lumahue, y se vinieron a finales de los años 60 a vivir a Santiago después de un proceso de empobrecimiento de las comunidades. A partir de la muerte de la mamá de mi papá los niños quedan huérfanos y mi abuelo se tiene que ir a buscar trabajo a Santiago. Al ser muchos hermanos se los tiene que traer de a poco. *Río herido* es un encuentro con mi viejo y con mi abuelo. Mi papá vivió en una ruca toda su vida, hasta los 8-9 años. Entonces toda esa infancia está compuesta de ciertos imaginarios que están en el libro. Incluso hay una parte muy bonita que la añadí a esta versión, que es cuando mi papá estaba paseando por los campos abiertos en Wallmapu. Él ve unas bolas de fuego atravesando los campos, mientras iba en la carreta con mi abuelo. Entonces le pregunta a su papá ¿qué es esto? y mi chaw le contesta que son los brujos que están peleando en la noche. Wallmapu está atravesado por muchas heridas en el libro, tiene que ver con el arrebato, con la pérdida de un territorio, con viajar desde ahí, pero siempre con un porvenir de la vuelta. En un momento empecé a tener *pewma* (sueños) con la mamá de mi papá. Me llamaba mucho la atención que yo soñara con alguien que nunca conocí. Me transformó la vida y ahí empezó una búsqueda muy intensa. (Entrevista Daniela Catrileo: “El feminismo desde una perspectiva mapuche siempre ha sido una pregunta”, Ojo en tinta)

El trabajo de Daniela Catrileo cristaliza en la poetización de la vida, un tejido de la historia propia, familiar y colectiva del Pueblo Mapuche plagada de heridas y viajes que constituyen su escritura. La escritora se hace cargo de una larga herencia, de una violencia sistemática, de un proceso migratorio que carga con la herida de los territorios, de los cuerpos y de las lenguas, dando cuenta de la vigencia y el estado actual de la lucha mapuche, desde allí es de donde escribe reconstruyendo la identidad:

[...] yo no tuve a mi padre que me dijera tú eres mapuche, te voy a enseñar estos ritos, te voy a enseñar tu lenguaje. Eso fue para mí un aprendizaje, lo tuve que hacer yo, para constituir también esa problemática, algo que me faltaba. Ese nudo se establece con el mapuche urbano, que es desde donde me posiciono, desde donde puedo yo ser mapuche, acá en la ciudad. Yo creo que lo vamos resolviendo a través de

diferentes procesos, el arte o la música, la filosofía o también otras luchas con las mujeres mismas, el mío es la escritura, pero es complejo, es complejo posicionarse en un “entre”. Pensaba en la Jamaica Kincaid, me siento muy identificada con su proceso porque es un viaje, ella nunca va a terminar de decir completamente que está en un lugar, es la diáspora, es un mundo que te tira para todos lados (Entrevista, Daniela Catrileo, poeta mapuche: Memoria, creación y la posibilidad de un feminismo desde el mundo mapuche, Mapuexpress)

El hecho de que la autora se identifique con la escritora afrocaribeña Jamaica Kincaid permite hacer un amplio y diverso acercamiento a su escritura, teniendo no solo en cuenta las historias y pensamientos indígenas de América Latina, sino también establecer un puente con las historias y pensamientos de las comunidades afrodescendiente de América, que dentro de esta investigación han resultado muy atingentes para situar las luchas de las mujeres indígenas y afrodescendientes en estos territorios, junto con las prácticas y políticas de resistencia y de lucha que proponen., como vimos con la propuesta de una *política de la identidad* propuesta por las miembros de la Colectiva del río Combahee.

iii. Poesía como conocimiento y resistencia

Poesía como arma de lucha

Mi lectura de ambas obras de Daniela Catrileo comprende la poesía como una forma de conocimiento y como un arma/herramienta de lucha. En consonancia con el concepto de *política de la identidad* es que la poesía se constituye como un puente y como una necesidad vital para cristalizar la experiencia propia, es el espacio primero que permite construir un mundo nuevo, luego viene la acción tangible. En palabras de Audre Lorde:

[...] la poesía es el instrumento mediante el que nombramos lo que no tiene nombre para concebirlo en objeto de pensamiento. Los más amplios horizontes de nuestras esperanzas y miedos están empedrados con nuestros poemas, labrados en las rocas de las experiencias cotidianas. (3-4)

Ante la violencia epistémica, ante la racialización y la discriminación, ante el destierro y el genocidio, la poesía crea un puente entre el miedo y lo que nunca ha existido; la justicia, la verdad y la libertad. La poesía permite subvertir la violencia epistémica. La escritura se convierte en un territorio ganado, que cristaliza y proyecta la lucha por el territorio de nuestro cuerpo, de nuestra escritura y de Wallmapu.

La poesía es la destilación de esta *política de la identidad*; en la medida que escribimos y cristalizamos nuestros sentimientos y experiencias en el poema, construimos las herramientas que nos permitirán edificar la nueva realidad, el nuevo mundo donde caben muchos mundos, donde podemos escuchar y reconocer al otro y la otra. El poema se abre a la existencia de lo múltiple y de lo uno, todo al mismo tiempo, el poema permite la existencia del *Itrofillmongen*, el todo sin exclusión. Si el pensamiento blanco, esa episteme eurocentrada, nos ordena que construyamos nuestro mundo en base solo a pensamientos e ideas, el poema se revela y permite construir a través de nuestros sentimientos y experiencias. Audre Lorde nos dice: “Para las mujeres la poesía no es un lujo. Es una necesidad vital”, y es vital porque, ante la interseccionalidad de opresiones, es el lugar desde donde trazar nuestras esperanzas y nuestros sueños para luego trabajarlos en la realidad tangible y compartirlos, la poesía posibilita el cambio en los fundamentos de nuestras vidas:

Los padres blancos nos dijeron “pienso, luego existo”. La madre negra que todas llevamos dentro, la poeta, nos susurra en sueños: “siento, luego puedo ser libre”. La poesía acuña el lenguaje con el que expresar e impulsar esta experiencia revolucionaria, la puesta en práctica de la libertad. (4)

Allí, en ese lugar escondido de los sentimientos también está escondido nuestro poder. Julieta Kirkwood en *Ser política en Chile* decía que las mujeres tenemos un saber propio, y todo saber implica un poder, por lo tanto, las mujeres tenemos un poder propio, que en mi lectura de estas obras de Daniela Catrileo se encuentra en la poesía.

Poesía como conocimiento

Rafael Courtoisie en su trabajo *Poesía como conocimiento* asevera que “el acto poético constituye una forma instantánea de conocimiento” (59), es decir, la poesía es conocimiento al instante e instante de conocimiento. Courtoisie justifica su propuesta al comprender que todo conocimiento es metafórico: el sistema metafórico está en la base de cualquier corpus que organice los saberes. En este sentido, la noción de instante resulta central y fundamental para la hipótesis de este trabajo, la cual comprende que la poesía posibilita la apertura de una noción temporal que difiere de la oficial promovida por el pensamiento occidental y abre paso a otra forma de conocimiento y posicionamiento en la escritura. “La intuición del tiempo, y, por tanto, la intuición del instante es esencialmente una intuición poética. Se conoce ‘en el tiempo’. Solo es posible una forma de conocimiento: el conocimiento sumergido en la corriente del tiempo” (Courtoisie 60).

Por lo tanto, el lenguaje tiene el poder de construir y dar cabida a otra forma de comprender la temporalidad y el conocimiento, ya que es precisamente el lenguaje quien no solo descubre, sino que también construye realidad. No existe conocimiento sin un lenguaje que lo exprese. La poesía con su alta carga metafórica es privilegiada y rica en la creación, en este sentido, tiene el poder de resignificar y crear, al escapar a las demandas de la pura razón, al dar cabida a otras formas de conocimiento “otorga agua fresca, da a beber sentido al mundo seco y desierto de los hombres” (Courtoisie 62).

Temporalidades y cronopolítica

Siguiendo esta caudal de pensamiento es que resulta atingente exponer las ideas de Elizabeth Freeman en su libro *Time Binds, or, Erotohistoriography*, en relación con lo que ella denomina como cronopolítica. Freeman, tomando las ideas de Pierre Bourdieu, postula que existen estrategias de poder ejecutadas en el control de la temporalidad. Al igual que el Estado y el mercado producen relaciones de estatus biopolítico en el establecimiento de fronteras y zonas privadas y públicas, comprendidas como estrategias de control espacial, también existen estrategias que operan a través de la implementación de mecanismos temporales de control, al imponer una idea de tiempo que está profundamente enlazada con la imposición de una sola forma de conocimiento. A estas estrategias de control temporal, contenidas, por ejemplo, en el relato de la historia oficial, es a lo que Freeman denomina cronopolítica, y es precisamente lo que Daniela Catrileo está problematizando en sus obras al inaugurar otro tipo de temporalidad que permite el asentamiento de otra episteme o forma de conocimiento gracias a la escritura poética.

En la poética de Catrileo también podemos ver la propuesta de otra temporalidad no sólo con la predominancia del instante sino también, y enlazado a este, con la predominancia de la imagen, ya que como postula Gaston Bachelard en *La poética del espacio*, estar en el presente de la imagen responde a un sentir profundamente poético:

Hay que estar en el presente, en el presente de la imagen, en el minuto de la imagen: si hay una filosofía de la poesía, esta filosofía debe nacer y renacer con el motivo de un verso dominante, en la adhesión total a una imagen aislada, y precisamente en el éxtasis mismo de la novedad de la imagen. (60)

Es decir, centrarse en la imagen no solo es un acto poético sino también es otra forma de dar apertura a una temporalidad, reforzando, de este modo, la apertura a esta episteme que se posiciona en contra de la cronopolítica de la hegemonía.

IV. *Río Herido*

“La savia circula en un torrente por sus tallos;
su sangre
escapándose por tus arterias
poco a poco son:
Hilo_Gota_Agua,
Vertigo_Caida”

Leonel Lienlaf

Río Herido consta de cuatro partes: “Cesura: Testimonio del accidente”, con dieciocho poemas; “Todo río contiene un corazón de engaños”, con ocho poemas; “Ser incendio en tu cauce”, con diez poemas; y “Acción fluvial: inmersión”, con nueve poemas. Tal cual *Wallmapu* se divide en cuatro partes (*Pikun Mapu, Puel Mapu, Lafken Mapu y Willi Mapu*). El *Río herido* es una forma de poetizar la identidad propia y su linaje, es decir, el *küpalme* o tronco familiar desde el cual proviene el apellido, es un viaje que constituye la identidad de la hablante, en él se propone habitar el río, que entendido como accidente del territorio, se comprende como un corte, una herida; se propone habitar la herida que constituye la identidad.

A. Cesura: testimonio del accidente

La palabra define cual es el viaje, es un viaje que se traza a medida que se dice, va aconteciendo, por lo tanto, no hay nada fijo:

Este no es mi viaje
Este es mi viaje (11)

Este viaje constituye la identidad, es decir, la identidad misma es un viaje, que no posee un solo origen, sino como se dirá más adelante, múltiples, “con cada piedra formamos un origen” (49):

N
O
H
A
Y
E
S
T
R
U
C
T
U
R
A
N
I
O
R
I
G
E
N

La negación de un fundamento único, de un origen esencialista, permite a la sujetx la multiplicidad, el flujo, el tránsito, permite negar y afirman el viaje en un mismo enunciado. Decir esto admite dismantelar la episteme de pensamiento oficial que impone un origen puro y una estructura determinada, desmonta todos los supuestos; negarlos faculta a construir sobre un terreno fértil y nos permite preguntarnos ¿si no hay estructura ni origen, entonces qué hay?, la hablante propone una respuesta:

No hay pureza
ni casa propia
en
el movimiento de las aguas

habitar

el corte

sentenciada la boca
rota la lengua. (13)

La hablante se sitúa y se comprende en el movimiento de las aguas, lo que constituye su identidad; lo que para ella sí existe es el movimiento fluvial. Pero también, por otra parte, está la herida, el corte, presente en distintos niveles. Las resignificaciones de la herida constituyen ese lugar habitable desde donde construir la identidad, una de ellas es el río (en consonancia con su situación fluvial). En este poema la herida se reconoce en la lengua, una lengua rota, lo cual nos remite a la imposición colonial de la lengua extranjera, un epistemicidio que nace desde la imposición lingüística y todas las constelaciones de pensamiento que esto implica. Pero advierte que la violencia también es previa a la imposición de la lengua:

¿Cómo escribir un nombre
que nació herido,
antes de ser escrito
antes del origen
de la letra? (15)

Esto nos recuerda el genocidio que se dio, y que se da, antes de todo epistemicidio, y que posee una profunda relación con este último, que lo agudiza. En este sentido, la violencia y la lengua poseen una profunda relación en el origen colonial de esta herida:

Mis muertos
no son la historia.

Caminan sin lengua
aúllan
como réplicas del signo.

¿De qué sirve
escribirte, si desapareces
en la hoja
en el cauce? (22).

Lxs ancestrxs fueron despojadx de su lengua y no figuran en el relato oficial de la historia, la lengua herida se condice con una historia herida, una invisibilización y una marginación. Lo cual está profundamente emparentado con la imposición de la escritura y la reproducción del sistema de signos oficial. Paradójicamente, esta imposición que genera la herida se constituye en un lugar desde el cual salvarse y cultivar la resistencia; la escritura en su propio flujo:

El secreto en la rotura
de la lengua
como quién se apuñala
a sí mismo
para salvarse. (20)

Este apuñalamiento a sí mismx para poder salvarse, la apropiación de la escritura que la ley del padre colonizador nos ha impuesto para construir la resistencia, nos permite dejar

evidencia de la herida y construir la memoria, trazar la historia marginal a través de la letra del otro que es comprendida como una herida en el discurso.

Un accidente en el mapa
es un paisaje
que escribe
y se borra
en la maleza.

La grafía salvaje
del trueno
en papel
de otro. (25)

Sin embargo, a pesar de constituir una resistencia se diluye entre la maleza, es decir, existe también una profunda relación entre la escritura y el territorio: la escritura misma es un territorio y viceversa, así como el cuerpo mismo es un territorio y viceversa, y la escritura es un cuerpo y viceversa; es decir, lo que está operando en el tejido de esta escritura es una red de isotopías en torno al cuerpo, el territorio y la escritura que nos permite comprender cómo el río y el movimiento fluvial atraviesan a estas tres dimensiones e inaugura otra episteme centrada en una temporalidad fluvial.

Se traza una profunda relación entre agua y tiempo, lo cual está en íntima relación con las concepciones de la espiritualidad mapuche y el reconocimiento de que los *ngen* que tienen su propio *zungun*, su propia lengua, pensamiento que difiere con las lógicas occidentales impuestas por la colonialidad:

El río es voz
que no
calla.

¿Qué se abre

en el lenguaje de
las aguas? (19).

Al reconocer que el agua, es decir, el *NgenKo*, posee su propio lenguaje, su propio *zungun*, se da paso a comprender la realidad desde otra episteme que difiere a la forma occidental de conocer el mundo, por lo cual reacciona ante la cronopolítica impuesta, inaugurando una temporalidad que responde a un movimiento fluvial, relacionada preferentemente con el movimiento de las olas y el trazo cíclico espiral de este devenir fluvial:

El eco que resuena
al decir:

es que estamos rotos

como espiral
de caracola al final
del océano. (17)

El tiempo y la palabra responden a este movimiento cíclico espiral. En consonancia con los postulados de Rafael Courtoisie, lenguaje, conocimiento y tiempo están profundamente relacionados, por lo tanto, es fácil comprender la relación que hace la hablante, las palabras, al igual que la noción temporal de esta episteme disidente poseen un movimiento cíclico espiral y nos lleva a comprendernos en el río mismo:

El río nos sumerge
en el temblor de sus olas.

Meto piedras en mis bolsillos
para asegurar el descenso.

En el vestigio de la seña:
nacemos

de rabia
de pobres
de olvido
como musgo en la ribera. (24)

En este movimiento también se da cuenta de la marginalidad de la identidad al situarse en la ribera, en los márgenes del río, pero que, a pesar de ser marginal, es un espacio fértil.

Además, podemos reconocer también una profunda relación entre agua, tiempo y memoria:

Incurable
lo que arrastran
las piedras,
sosteniendo el olvido.

No hay alivio
en la niebla del río. (14)

A pesar de que se dice incurable el olvido, esta escritura misma al sumergirnos en la temporalidad cíclica nos permitirá volver en el tiempo y recuperar la memoria, retornar, como un acto político, un acto lingüístico de recuperación de la memoria de un pueblo y una memoria propia.

Por último, reconozco un doble sentir que se da paralelamente y que se agudiza en el resto del poemario, la esperanza y la mirada distópica, que se plasman claramente en el último poema de esta sección:

Con ceniza de
los últimos árboles
escribo una palabra
en tu frente
antes que todo
desaparezca
mar adentro. (28)

La deforestación, el carácter efímero de la palabra escrita y la inminente desaparición en el mar, dan cuenta de un mundo distópico que es destruido por la humanidad en el movimiento fluvial, destruidos por los *wekufes winka* que no respetan los *ngen* ni la conservación de la armonía. Las palabras a pesar de que han sido comprendidas como una salvación, aquel cuerpo que podría salvarnos, es también el cuerpo que desaparece:

Las palabras ya no son huesos
sino fantasmas
enterrados en su boca.

Un conjunto de fonemas
que se pliegan
al silencio. (23)

Las palabras poseen en sí mismas una presencia y una ausencia, no tienen un carácter ni una lectura unívoca, aunque en esta sección se reconocen más con la ausencia, con su pérdida, se comprenden como un fantasma. Primero, fueron negadas, ahora se han tomado para escribirnos y salvarnos, retornar a nuestra memoria, constituyen una esperanza, y, sin embargo, también se comprenden en su inminente desaparición. Las palabras como fantasmas en el habitar de este mundo distópico donde el *Itrofillmongen* ha perdido su armonía.

B. Todo río contiene un corazón de engaños

En esta sección, como había mencionado, se profundiza el carácter ambivalente de la escritura, el primer poema nos dice:

Nuestra relación con los ríos nunca fue fácil.
Pueden darnos todo
como podemos perder todo. (33)

Esta antítesis asevera que el río permite al mismo tiempo la construcción y la destrucción, es vida y es muerte sin exclusión, un espacio donde los opuestos occidentales dicotómicos pueden convivir y son necesario el uno para el otro. La vida y la muerte son ejes centrales en esta parte, y están inscritas en el agua y su ciclo, junto con la búsqueda y ausencia de la madre y la presencia contradictoria del padre.

NO HE VISTO LLORAR A MI PADRE

La base de todos tus muertos
tiene un ciclo sobre el agua.
Lamer piedras para alimentarnos,
volver al barro para izar
banderas del cabello.

Miramos el cielo que no volverá
y la madre que muere
en un charco aún más profundo
que tus pies descalzos sobre el zanjón.

Esto es el comienzo
de lo que llamaremos viaje:

los niños cantan en vez de llorar. (35)

El linaje al que se recuerda, y por el cual se escribe, se encuentra inscrito en la memoria del agua: el *küpalme* de Catrileo, su tronco familiar proviene del río cortado, cada *küpalme* está enlazada a un *tuwün*, es decir, a un territorio, y cada territorio posee un *ngen*, es decir un dueño o una dueña, un espíritu que lo habita, en este caso es el espíritu del agua. En este poema, en el agua, está la muerte misma y la posibilidad del retorno en su ciclo, a diferencia del cielo y la madre, que están perdidos y cuya ausencia abre un dolor que da inicio al viaje trazado en el canto, cuando los niños en vez de llorar cantan, se construye el viaje a través de lo poético. Esto nos recuerda el puente que tendían Maribel Mora y Fernanda Moraga con los *ül* y la poesía escrita, de lo cual hablábamos anteriormente, los cantos o *ül* se entonan cuando las palabras ya no bastan para decir, en este caso, desde la herida.

Dicho esto, también podemos comprender cómo la madre habita en el poemario no sólo el espacio de la herida sino en el espacio de la muerte, que es una muerte constante. Es la madre no comprendida sólo como la mujer, la *ñuke* dentro del *küpalme*, sino también simbólicamente, como la cultura madre que está siendo asesinada y violentada desde hace más de quinientos años y la *Ñuke Mapu*, el territorio y sus *ngen*.

El padre, mientras, está presente y más allá del tiempo, a través del tiempo cíclico espiral se invoca un pasado que está presente:

SOY LO QUE NO CONSTRUISTE EN UN SUEÑO DE NIÑEZ

El niño que es mi padre
corre por el verde mohoso del cerro.
Acarrea bueyes tras un espejo
amarra troncos
con la pericia salvaje del nudo.
Prepara la carreta
hacia su último viaje.

-A un costado,

un camión de madera
representa la capital-

somos periferia somos

La raíz en vez
de un corazón volcánico
sesgado por el abandono
de la madre
es un trauma que no responde.

El niño que es mi padre
dice:

*Hasta nunca,
esferas de fuego. (40)*

En la raíz se encuentra el abandono, la ausencia de la madre que marca la historia, el fantasma de la madre. Historia que a su vez es marginal, y ocurre en un tiempo marginado, en el tiempo de la periferia y el tiempo de la intimidad que escapan al tic tac del relato oficial.

Lo cotidiano configura, también, una temporalidad otra que en estos poemas se potencia con la temporalidad enlazada al cauce del río.

Tengo colgando mi periferia
como fragmento de toda historia.
Herido tengo el fósil y mi llaga
es un horizonte en su discurso.

Tengo un río herido
en forma de zanjón
que grita india y me tira a la calle
desprendiendo hijos
en cada vena de su navío.

Un cordón umbilical extendido
atravesando montañas
en busca de su caudal.

Desde las esquinas de un país
cruzado en rieles
construí una pequeña caja
con imágenes de un sol
hacia el ombligo.

El ombligo como punto medio
del reencuentro. (37)

La historia herida, fragmento en el discurso, es y responde a un cuerpo herido, la llaga, que en esta red de isotopías se condice con un estigma lingüístico encarnado en aquella niña llamada india; apelativo que devela la interseccionalidad de violencias concentrada en una sola palabra, ser india es ser mujer, ser indígena y ser pobre.

En este poema, también se puede ver la búsqueda por la madre, la *ñuke*, en la multiplicidad de sus significaciones, esta búsqueda atraviesa todo el territorio, toda la historia, todo el cuerpo, desde los márgenes. En esta búsqueda la hablante construye un espacio para el reencuentro, que es el espacio del entre, el punto medio, ese lugar del movimiento, donde las cosas fluyen y no son determinadas, el lugar entre la vida y la muerte, entre la presencia y la ausencia, aquel lugar del entre que tiene cabida gracias a la escritura poética, el entre se configura como espacio de resistencia.

Espacio que ya se había establecido desde la sección anterior: La ciénaga se dice entre el agua y la tierra. Algunas raíces brotan con la osadía del gesto afónico. (26) Considero que, en la escritura de este poemario, ese es el lugar que habita la hablante, es un lugar

contradictorio ya que si bien posee una cierta fertilidad, esta osadía posee un carácter afónico, no siendo una palabra firme, sino que está transitando entre la presencia y la ausencia.

C. Ser incendio en tu cauce

LA MADRE ESTÁ EN SUEÑOS, ME CONTESTÓ.

¿Quién es tu mamá? le pregunté.

Yo, acá no soy yo.

La voz también es el relato del eco.

Su rostro es el mío, mas no el puñado de piedras
que escriben la arena.

Él no tiene una foto con su número de cédula
pero repite su nombre
como si formara un gran dígito.

Yo tengo de su madre
una manta de lana
que borda cada punto
de sus dedos.

Desde el tejido, un lenguaje
que se hunde en la piel.

Una poblada muerte
en la última palabra
que no recuerdo
porque a mí no me sucedió. (47)

La búsqueda de la madre continúa en esta sección y se intensifica. La madre aquí está en otro espacio, en otro tiempo, la madre está en el *pewma*. El cuerpo de la madre está ausente, pero está presente en sueños, que es el espacio de las revelaciones y dónde podemos tener contacto con nuestrxs ancestrxs. Lo que queda de la madre es el tejido, la manta de lana, el *witral*, que es otra forma de escribir dentro de la cultura mapuche, constituye otro lenguaje, y por tanto, también otra forma de tiempo. Es un lenguaje que se hunde en la piel, que construye realidad y conocimiento.

La muerte reaparece junto a la memoria, y la imposibilidad de contar una historia, porque la experiencia es ajena, porque aquí no hay más que fragmentos:

NIÑOS OCRES DEL SOL

Somos una madeja
la familia esparcida
entre cables
que recorren avenidas
como antes el río.

Nada circular
quizás curvas al horizonte
y en el vértice pero no los oblicuos.

Tal vez ondas
que nos sumergen, otra vez
hasta flotar
como otro cuerpo en la pradera.

Estamos en un mapa que se fragmenta
y con cada piedra formamos un origen. (49)

El espacio ahora es la ciudad. El tejido heredado, en este espacio, ya es solo madeja esparcida entre los cables y las avenidas que se encuentran sobre la *ñuke*, este lenguaje se desanuda producto del paisaje y se desteje en hilos; donde antes fluían los cauces ahora hay pavimento. Pero aun así esta escritura continua su flujo, como extensión de la sujeto y el *ngen* de su *küpalme* se extiende a la escritura y al territorio habitado.

En la ciudad, el tiempo no es cíclico, nada circular, es el tiempo de la cronopolítica y los sistemas de control, el mapa y el territorio están fragmentados. Hay un quiebre, la mapuche urbana, es una sujeta moderna que escribe en la contradicción de saberse entre estos dos tiempos.

Por otro lado, sigue presente el padre, como contrapunto:

Imaginan la bestia del padre
mientras ríen y se embriagan
en soledad del cerro y su virgen.
Agradable solo por soledad
y las estrellas que te gusta
nombrar entre dientes
de metales espesos y vino.

Tantos huérfanos se te caen de los brazos
perdieron el camino de vuelta.
Y toda su sangre
todas sus tierras
una que otra bala sucede ahora.

Un disparo es cosa poca.
Dame tus puentes
tus caletas entre ríos, entre fango. (54)

El padre habita la ciudad, en tanto el padre es la ciudad y la cultura *winka*, simbolizado aquí por el cerro y su virgen, el San Cristóbal como símbolo de la colonización. Es un padre que

ha dejado múltiples huérfanos al usurpar el territorio a través de la violencia de las balas y la sangre derramada. La muerte es extendida por este padre que quiere apoderarse de los territorios, de los ríos y de los puentes, lo cual se relaciona no solo con la muerte de la madre, sino también con la muerte de la infancia que simboliza el renuevo y el mantenimiento del pueblo mapuche.

D. Acción fluvial: inmersión

Los elementos
arrastrados por el río crean
en su viaje herido
profundas llanuras fértiles. (59)

El río es expresión de fertilidad, arrastra la vida, pero también, como ya vimos, puede ser todo lo contrario, el lugar de la muerte, arrastra la muerte; en esta sección se intensifican las antítesis:

DESCOMPUESTO EN EL CAUCE

Se hundan los días
y un cuerpo aparece.

El tono violáceo
hinchada su carne.

El agua no purifica
quema. (60)

El cauce del río está corrompido, esta imagen trae a mi memoria los relatos que emergen desde la dictadura, cuerpos arrojados al mar que luego reaparecen en las orillas de las playas,

cuerpos escondidos en los cauces. El último verso, es una paradoja que profundiza aún más esta relación de antítesis que había mencionado. El río lo es todo:

NO TENGO MÁS QUE UN RÍO

Nacer del cemento
escribir con tinta roja en vez del río.
robar su archipiélago
en la geometría de los blocks.

¿El río nos podrá salvar?

La hora río abajo
también es horizontal. (61)

Aunque el río y su viaje se habían planteado como una respuesta, la pregunta sigue abierta. En consonancia con todo lo planteado por la hablante durante el poemario, constantemente se están abriendo caminos y significaciones distintas, las preguntas jamás se cierran. Si bien, como postulo, se da paso a otra temporalidad, que aquí podemos ver en el último verso, la ciudad nunca nos abandona, sigue dentro del discurso esta geometría de los blocks, que simboliza el paisaje de la ciudad con su tiempo, la sujeta no deja de estar en conflicto y en contradicción, no puede dejar de ser una mapuche urbana, no puede dejar de ser una sujeta moderna que responde también a este tiempo de la cronopolítica.

Ya casi al final del poemario se deja en claro cuál es el enemigo actual, más allá de aquel enemigo colonial que ya habíamos esclarecido y el epistemicidio e imposición de la cultura y de la violencia:

FRENTE AL ENEMIGO

Escucho el ritmo de las olas
en su espalda

saltamos un par de veces
para no mojar el espacio
de rocas
para no llenar el blanco
de días
que se ahogan por el fuego.

Nunca dijo que corriéramos
para salvarnos.

Nuestro rostro de frente
ante balas.
Nuestros rugidos de frente
ante máquinas.

Nunca fueron olas. (65)

El tiempo del cauce, aquel tiempo cíclico espiral, se rompe ante la violencia inmediata de las balas y las máquinas que la asedian a ella y a su acompañante. A lo largo del poemario se ha estado buscando la salvación, en la escritura, en el río, en la inauguración de este otro tiempo, pero cada vez parece más difícil salvarse, mantener la resistencia. Las olas y su movimiento no fueron, son la violencia atándoles a la cronopolítica y los sistemas de control. Pero, aun así, se mantiene firme frente a las balas y frente a las máquinas.

Llegando hacia el final se instala una imagen, el puente, que me da paso para cruzar hacia el siguiente poemario:

PRENDER EL CIELO

Me obliga escupiendo
mi interior y el suyo.

Nos amarramos al puente

para despertar
y prender el cielo. (66)

El puente simboliza lo que se está construyendo. El poemario entero es un puente que se construye sobre el *Río Herido*. La escritura es un puente a través del cual se construye la resistencia que, si bien en este poemario se mantiene como una pregunta constante, en el siguiente se escribe con una mayor certeza del puente y el viaje para retornar *weichafe* y luchar por la recuperación del territorio.

V. El territorio del viaje

Este libro se puede leer como una bitácora de viaje, la poética que lo configura posee ciertas continuidades con el primer libro de Catrileo. Sigue problematizando la relación con la escritura desde la identidad, en la pregunta misma que abre el libro: “¿Acaso mi destierro fue justamente convertirme en escritura?” (1) Continúa también la pregunta por el origen y su búsqueda, y principalmente la comprensión de la identidad como un viaje. Mas, la cadencia, el ritmo y un carácter más narrativo marcan una profunda diferencia con el *Río Herido*, el territorio, las voces y los fines cambian. Este libro es mucho más político ya que la materia desde la cual fue escrito surge a partir de las experiencias en una comunidad en resistencia y recuperada, la comunidad autónoma Rodrigo Melinao, del territorio ancestral de Pailahueque.

A. retornar para encontrar la semilla

Tañi piwke

tañi piwke

piwke piwke

después de veinte años

supe que mi corazón

latía con otro nombre

me fue negado

el sonido de su voz

hasta que desperté

en su palpitar

de trueno

tañi piwke

tañi piwke

piwke piwke

La sonoridad tiene un mayor protagonismo, existe una mayor cadencia y un ritmo muy distinto al poemario anterior. En este primer poema, más allá de problematizarse la escritura y la palabra, es el sonido lo fundamental, el sonido de la voz que le fue negado. Esto se condice con la presencia de una voz que retoma el mapuzungun, que se imposta hacia un exterior y libera un cauce más torrentoso.

Mas, lo central sigue siendo el espacio del viaje:

Diáspora

esta hierba salvaje ha crecido
en el espacio del viaje

la semilla a veces se pierde
cuando se siembra. (5)

La hablante se posiciona desde la dispersión en el territorio, y en consonancia con el título de esta sección el desarrollo de esta escritura narra la búsqueda de la semilla que se ha dispersado, este poema aún recuerda la escritura de *Río Herido*, sin embargo, el poema que le sucede marca claramente la diferencia y la predominancia del carácter narrativo:

Tomé una mochila y partí

Con los últimos billetes del finiquito
compre un pasaje y un saco de papas

En el bus escucho algunas rancheras
y la voz de otros pasajeros
mientras el auxiliar nos registra:

Collihuín Catrileo Cayuman
somos mayoría, pienso.

Miro tras la noche

niebla bajo luz Panamericana

-Caballero, aquí bajo, le digo al chofer.

-Esta es zona roja, contesta.

Sonrió y echo al hombro

los diez kilos. (4)

Este poema da inicio al viaje, es un momento narrativo fundamental, delimita el lugar desde el cual se escribe, la zona roja o zona de conflicto, donde se concentran las comunidades mapuches que luchan por la defensa de las tierras ancestrales, no como propiedades sino para su preservación en contra de las empresas agrícolas y forestales, que se benefician de la explotación y la extracción.

Retornar

como quien sigue el viaje

de nombres ausentes

para honrar la ceniza

y enhebrar este lienzo

al ramaje de la memoria. (8)

El movimiento de este viaje, nos recuerda el movimiento del agua, en un flujo de constante retorno, dando continuidad a aquel tiempo cíclico espiral que tuvo su apertura en *Río Herido*.

Este viaje regresa sobre el *küpalme*, los nombres ausentes de lxs ancestxrs para enhebrar el tejido de la escritura. Cada poema va narrando momentos, escenas, en las cuales se describe el espacio y comienzan a aparecer personajes de la comunidad.

Llegamos a un galpón

junto a la puerta

hay algunos colchones

tendidos en el suelo

una niña

me saluda:

-mari mari lamngen-

muestra su wiño

con un gesto vencedor

-soy weichafe, dice.

Sus pequeños dientes

resplandecen. (12)

Esta escena, dentro de la narración del viaje, condensa un instante, otra imagen fundamental para el poemario, la niña con su *wiño* de *palin* nombrándose *weichafe* de su comunidad en resistencia; es la juventud que continuará con la lucha por la defensa y la recuperación del territorio. Este tipo de poemas también nos muestra el *Az mapu*, las costumbres de los antepasados: el *palin* como juego propio de la cultura mapuche, más adelante la existencia del *wekufe*, las prácticas y los ritos:

Zurcimos hasta tarde

lienzos para ngillatun

dicen que puede llover

y debemos colgar banderas blancas

para detener la llovizna

Antes de comenzar

nos bañamos en el río

arrojamos un manojo

de lawen bajo la luna

vemos las ramitas nadar

hasta el océano. (14)

El *nguillatun* es una ceremonia de rogativa fundamental en la espiritualidad mapuche, se lleva a cabo en un lugar sagrado denominado *nguillatuwe*, en el cual hay un *rewe* que media

entre la comunidad y los espíritus o energías, los *ngen*, acontece para rogar ya sea por fertilidad, lluvias o defensa contra enfermedades, etc. Incluir esto en la escritura es una práctica decolonizadora, entrega un conocimiento que nos ha sido negado por la oficialidad, es la recuperación y el rescate de una espiritualidad y una memoria. A medida que se avanza en la lectura se hace evidente el carácter abiertamente político de este poemario:

Tía, yo vi

cuando se llevaron a mi papá
estábamos durmiendo
nos apuntaron la cabeza
rompieron nuestra casa

Tia, lo echo de menos
y los pacos se lo llevaron
mire así mismo le pagaron
después tiraron unos balazos

Tia, lléveme a Angol
a ver a mi papa. (16)

La voz es entregada a un miembro de la comunidad que denuncia las violencias padecidas por las comunidades en resistencia. Esta escritura se sitúa en el tiempo del ahora, que también es un tiempo íntimo y marginado, el tiempo de la imagen que captura la violencia en la historia, muestra un estado de las cosas, pero a modo de retorno para la recuperación y la resistencia:

Somos este secreto

de sur profundo
ya no tenemos miedo. (19)

B. Lo primero que se abandona

En esta sección queda evidentemente plasmada la diferencia con *Río Herido*. Si bien los poemas de la primera sección mostraban esta diferenciación con la representación de imágenes cotidianas, la puesta en escena de prácticas y ritos del *Az mapu* y la denuncia en la voz misma de la comunidad, los poemas seguían siendo breves y condensados, en similitud con los de *Río Herido*, a pesar de que ya se había dado muestra de una mayor relevancia de la sonoridad en los versos. En esta sección la sonoridad se diferencia aún más, los poemas son mucho más extensos y prosaicos, aumenta el caudal del cauce lo cual les otorga una cadencia más torrentosa y profunda:

Nunca tuve casa, estoy repartida y fragmentada en este cuerpo escrito en islas. Diseminada en savia de viejos foye del camino. No hay más que viaje, una y otra vez. Aunque también hay lenguas que amanecen del canto, fibras del gesto. Pestañas que dicen, que son. ¿Y si yo pudiera regresar? como si de esos ojos naciera un territorio. No hay más que voces en esta matriz del nudo. Ese espacio que nunca tendrá nombre propio. Antes que mis huesos se descompongan, antes que la articulación sea amputación. Tengo un fantasma por hogar. Lo puedo manejar al antojo de un abandono. El espacio como nudo amarra un puñado de insectos. Mi lugar huérfano y expulsado, mi braceo imaginario ante la desidia. Mi regreso como quien le prende velas a sus muertos, como quien despierta de un largo sueño esperando sobrevivir.
(23)

Este es el tercer poema de esta sección, condensa y refleja lo que he mencionado mientras reaparece, en este cuerpo escrito en islas, la triada de cuerpo, escritura y territorio, pero principalmente, profundiza en la idea de la identidad como viaje, a modo de continuación y reafirmación de una poética del viaje; la casa propia es el viaje, la identidad es el viaje. La sujeto, además, se reconoce en la diáspora, repartida, diseminada. Afirma que el hogar es un fantasma, recalcando la idea de que no hay nada fijo, y que en el fondo sigue palpitando una

ausencia, esto nos recuerda a aquella búsqueda de la madre de la que hablábamos antes, reemerge el abandono, la orfandad, la pérdida. Aun así, reconoce una matriz que está habitada por voces, dando continuidad al flujo del cauce. Finalmente, este poema problematiza y pone en su centro al retorno como tiempo de la recuperación y el rescate, como práctica decolonial. A medida que avanzamos, el carácter prosaico y el tiempo del retorno en su fluir van tomando fuerza:

Retazos de madera caen desde la colina

Avanzamos en un pequeño bote hacia el borde. Traduzco ese itinerario como un ojo que escribe vorazmente mientras se desparrama. Intento oír el soplo del viento y los remos estrellándose en pequeñas olas. Retazos de madera caen desde la colina, vemos unos camiones. Algunas aves planean sobre los humedales hasta sus nidos. Intento recordar esa fotografía, conjurar el paisaje. El sonido se hace más intenso. La ciudad ha quedado atrás, mi mano se mueve hasta tocar el frío de esas aguas. Observo un par de policías tras un tupido bosque. Un zorro arranca hacia el cerrito de astillas. Retazos de madera caen desde la colina, vemos unos camiones. El sonido se hace más intenso. Observo un par de policías tras un tupido bosque. Un montón de motosierras, caen árboles, sumergidos en el fuego, un hombre nos apunta desde la mira de un rifle. Retazos de madera caen desde la colina, unos camiones, un par de policías, fuego, un rifle, caen árboles, árboles, árboles. (25)

Este poema coagula la escritura de este libro. La cadencia del retorno encuentra su ritmo en la urgencia de las imágenes. Ante la amenaza de la violencia y la deforestación, el flujo del cauce se hace tromba por el torbellino de imágenes, en cada poema podemos sentir este ojo que escribe vorazmente y se desparrama, y que en ese actuar fluvial coagula la poética fluvial de este libro, que es más caudalosa que en el *Río Herido*.

Finalmente, revisaremos el último poema de esta segunda sección:

Una tempestad se aferra como nacimiento

Entiendes que entre los pinos y su reino forestal solo humea la frontera. Entiendes que en cualquier momento puedes ser tú la baleada en la espalda. El único encuentro es este bosque y su verdad. Acá está la vuelta, esta parte se llama territorio. Mantengo los ojos abiertos, tomo un poco de aire. La tierra invisible del viaje es la recuperación. En esta vuelta llevo a mis fantasmas como una fotografía velada en el tiempo. La intemperie me cobija en su oleaje. (30)

Este lugar del retorno permite el reencuentro con el territorio, con los *ngen* y la memoria, en ello está lo cierto para la hablante y reafirma la importancia de la recuperación. El territorio también posee características fluviales, es parte, con su oleaje, de este tiempo cíclico espiral. Se reafirma el origen en el agua, precisamente en la tempestad.

Conclusiones

Revisando ambas obras podemos concluir que Daniela Catrileo enhebra en su escritura una poética del agua que responde a la poetización de la propia identidad, en consonancia con la matriz de su *küpalme*. Catrileo retoma las problemáticas planteadas por las propuestas respecto a la colonialidad estableciendo un posicionamiento contradictorio ante la escritura, a causa de, por un lado, su violenta imposición y, por otro, su apropiación como medio de resistencia. La escritura de Daniela Catrileo en estos poemarios cristaliza ciertas reflexiones de los feminismos decoloniales, principalmente aquellas que problematizan los conocimientos propios de las comunidades indígenas en contraposición a la violencia epistemológica ejercida por la hegemonía intelectual de la academia. También podemos ver la cristalización de las reflexiones en torno a la interseccionalidad de las violencias, llevando a cabo a través de su escritura la poetización de la propia identidad como expresión de una *política de la identidad* que responde a los pensamientos de los feminismos decoloniales y el concepto mismo de interseccionalidad propuesto por las feministas de la Colectiva del Río Combahee. Como he dicho, la poetización de esta *política de la identidad* surge desde su *küpalme*, el cual responde a *katrü*: cortado y *leufu*: río, es decir, que el *tuwün* (territorio) desde el cual el *küpalme* se forma está cruzado y habitado por el *ngen* del río, o sea, el *ngen* del agua, el *NgenKo*. Este *ngen* traslada la geografía hacia su escritura. Si bien cada poemario posee una escritura particular podemos ver ciertas líneas de continuidad que son dadas por la apertura hacia una temporalidad que responde al devenir y el flujo del agua, lo cual cristaliza una forma de resistencia decolonial ante la violencia epistemológica y da cabida a la episteme mapuche que permea la escritura, la que convive en simultáneo con el tiempo de la cronopolítica, el orden temporal impuesto por la hegemonía.

En *Río Herido* se establece un cuestionamiento por el origen, la propuesta de constituir la identidad a partir de reconocer la herida como lugar de enunciación, y se hace

hincapié en el origen colonial de esta herida. También hay una propuesta de comprender la herida en distintos niveles, generando una red de isotopías que operan sobre el cuerpo, el territorio y la escritura, resignificándola, por ejemplo, correlativamente como tajo, río y cesura, dando cuenta de que estas tres dimensiones están interrelacionadas, en concordancia con la creencia dentro de la espiritualidad mapuche del *Itrofillmongen*, el todo sin exclusión, y la convicción de que cada *ngen*, como el *NgenKo*, posee su propio *zungun*, su propia lengua.

Se inaugura en este poemario una nueva idea de tiempo profundamente ligada al movimiento fluvial y su carácter espiral. Esta nueva temporalidad da paso a otra episteme que permite la coexistencia de enunciados antitéticos que problematizan la relación de la hablante con la escritura desde la ciudad y la configuración de su identidad como una sujeta moderna, una mapuche urbana que habita la *warria*. Se bosqueja la figura del puente que permite la conexión con el siguiente poemario y simboliza al mismo como esta escritura es un medio y una herramienta de lucha, un puente que se construye sobre el *Río Herido*.

En el segundo libro, *El territorio del viaje*, se concibe también a la identidad como un viaje y se da continuidad a la apertura a esta otra episteme y temporalidad que confrontan la cronopolítica de la oficialidad. Sin embargo, podemos distinguir una escritura mucho más narrativa y externa donde la sonoridad cobra una mayor relevancia y la cadencia de los poemas se vuelve más torrentosa, al mismo tiempo que se evidencia un posicionamiento político mucho más directo que surge desde una mayor urgencia, ya que la materia desde la cual surge este poemario es un diario de viaje al internarse en la comunidad recuperada y en resistencia Rodrigo Melinao, en donde también, y a diferencia de *Río Herido*, se le otorga la voz a hablantes que son parte de la comunidad y relatan su propia experiencia, extendiendo aún más el terreno de la *política de la identidad* no solo a aquellxs que forman parte de su *küpalme* sino también a las hermanas y hermanos mapuches que forman parte de esta

comunidad mapuche. En este poemario la imagen y el símbolo del puente cobra mayor relevancia ya que la escritura se comprende como un puente que posibilita un constante retorno hacia la recuperación de una memoria propia y colectiva que permite a la hablante retornar *weichafe* como práctica política de denuncia y de lucha por las demandas propias del Pueblo Nación Mapuche.

Finalmente, me gustaría mencionar que esta lectura sólo contempla una dimensión de la poética de Daniela Catrileo y que emerge, en parte, desde sus propias palabras en conversaciones con estudiantes en el curso de *Escritura autobiográfica* impartido en el segundo semestre de 2018 en la Universidad de Chile. Mi lectura no determina por completo su poética, ya que estos textos tienen mucho más que entregar. Sólo he expuesto aquellos aspectos que me permiten realizar un somero acercamiento a su poesía. Es por esto por lo que debemos seguir estudiando estas obras que se me presentan como inagotables. Sería interesante, también, realizar un estudio de su último libro *Guerra Florida* (2018) y de su trabajo en distintas revistas donde ha escrito en relación con la violación de derechos humanos por parte del Estado de Chile en los casos de Joane Florvil y Matías Catrileo, además de prácticas performáticas y visuales en torno a la Ley Antiterrorista 18.314.

Bibliografía

- Catrileo, Daniela. *El territorio del viaje*. Santiago: Archipiélago Ediciones, 2017. Impreso.
- Catrileo, Daniela. *Río Herido*. Santiago: Edicola Ediciones, 2016. Impreso.
- Colectiva del río Combahee. “Manifiesto”. 1977. *Herramienta Revista de debate y crítica marxista*. Enero 2019. Web. <https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=1802>
- Courtoisie, Rafael. “Acerca de la poesía: La poesía como conocimiento”. *Hispanamérica* 124 (2013): 59-62.
- Espinosa, Yuderkys, Gómez, Diana. and Ochoa, Karina. *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemologías y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2004. Impreso.
- EZLN. “PRIMERA DECLARACIÓN DE LA SELVA LACANDONA”. 1993. Enlace Zapatista. Enero 2019. Web.<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>
- Falabella, Soledad. ““Hilando En La Memoria: La Poesía De Poetas Mapuche Contemporáneas: Millapan, Curriao, Huinao y Panchillo””. *Hispanamérica*. 105 (2006): 69-82.
- Freeman, Elizabeth. *Time Binds, or, Erotohistoriography*. 2005. Facultad de Virginia. Enero 2019. Web.<http://www.faculty.virginia.edu/theorygroup/docs/57.freeman.time-binds.2005.pdf>
- García Puelpan, Marila. “Colonialidad y epistemologías : el impacto de los modos coloniales en la invisibilización de los conocimientos indígenas”. *Anales de la Universidad de Chile* 13 (2017): 116-151. Impreso.
- Gargallo, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Editorial corte y confección, 2014. Impreso.
- Kirkwood, Julieta. *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2010. Impreso.
- Latorre, Juan Ignacio, Nicolás Rojas Pedemonte. “El Conflicto Forestal En Territorio Mapuche Hoy”. *Ecología Política* 51 (2016): 84-87.
- Lemuy, P. (n.d.). “Desde la cosmovisión mapuche: el agua de la Mapu está en grave peligro” Futawillimapu. Enero 2019. Web.<http://www.futawillimapu.org/pub/NgenKo.pdf> [Accessed 1 Jan. 2019].
- Lorde, Audre. “La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias”. 1984. Glefas. Enero 2019. Web.<https://glefas.org/download/biblioteca/feminismo-antirracismo/Audre-Lorde.-La-hermana-la-extranjera.pdf>

Montalba-Navarro, René, and Noelia Carrasco. “Modelo Forestal Chileno y Conflicto Indígena ¿Ecologismo Cultural Mapuche?”. *Ecología Política* 26 (2003): 63–77. Impreso.

Melillanca, Patricio. y Valderrama, Angelica. “Daniela Catrileo, poeta mapuche: Memoria, creación y la posibilidad de un feminismo desde el mundo mapuche”. *Mapuexpress*. Enero 2019. Web.<http://www.mapuexpress.org/?p=7805>

Mora, Maribel. y Moraga, Fernanda. *Kümedungun / Kümewirin: Antología poética de mujeres mapuche (siglos XX-XXI)*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2010. Impreso.

Nahuelpán, Héctor. “Formación colonial del estado y desposesión en el Ngulumapu”. *Ta Iñ Fijke Xipa Rakizuameluwün – Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. Impreso.

Ortiz, Maria de las Mercedes. “Producción cultural indígena”. *Menguaré* 29 (2015): 11-17. Impreso.

Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”.2014. *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. Biblioteca CLACSO. Enero 2019. Web.<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf> [Accessed 1 Jan. 2019].

Ramírez, Victoria. “Daniela Catrileo: “El feminismo desde una perspectiva mapuche siempre ha sido una pregunta”. 2017. Ojo en Tinta. Enero 2019. Web.<http://www.ojoentinta.com/5901-2/>

Zapata, Claudia. “Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches”. *Revista mexicana de Sociología* 3 (2006): 467-509. Impreso.