

ISBN 978-950-33-1649-8

Coordinación de  
**NANCY CALOMARDE**

# **Territorialidades Latinoamericanas.**

Ensamblajes de materialidades y  
vitalidades en la escritura



# **Territorialidades Latinoamericanas**

## Ensamblajes de materialidades y vitalidades en la escritura

Coordinadora:  
Nancy Calomarde

Colecciones  
del CIFFyH 

Territorialidades Latinoamericanas. Ensamblajes de materialidades y vitalidades en la escritura / Nancy Calomarde ... [et al.]; coordinación general de Nancy Calomarde; fotografías de Nicolás Janowski. - 1a ed. - Córdoba : Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1649-8

1. Literatura Latinoamericana. I. Calomarde, Nancy, coord. II. Janowski, Nicolás, fot.

CDD 809.04

Publicado por

Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC

Córdoba - Argentina

1º Edición



Área de

**Publicaciones**

Diseño de portadas: Manuel Coll

Diagramación: María Bella

Imagen de portada: "Lola" (2014). Serie: Adrift in Blue. Autor: Nicolas Janowski

2021



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.



## **Cuerpos en fuga: *improductividad y erotismo en la corporalidad indígena***

María Fernanda Libro\*

La corporalidad indígena ha constituido, históricamente, un objeto de conquista y dominio de las cruzadas *civilizatorias*. En una relación de clara continuidad entre la tierra a colonizar y el cuerpo de sus habitantes, sus partes se volvieron tanto trofeos de la avanzada conquistadora -pares de orejas o de testículos que cuentan los cuerpos caídos en el campo de batalla-, como piezas de estudio y exhibición de la ciencia en su cariz más positivista -cráneos inspeccionados desde el lente lombrosiano de una supuesta criminalidad-. Una vez *integrados* al territorio nacional, el cuerpo indígena se vuelve el bastidor en el que se inscriben las marcas que la pobreza graba en estas corporalidades: el hambre, el frío, la precarización laboral y el deterioro corporal como resultado de la ocupación en trabajos que otros pueden elegir no realizar, y la violencia represiva de las fuerzas de seguridad. Esta cronología del cuerpo, denominador común de gran parte de los pueblos indígenas de la región, incluye también al pueblo mapuche. Desde la Conquista del Desierto y la Pacificación de la Araucanía, procesos paralelos de anexión de los territorios patagónicos a los mapas nacionales, hasta los recientes homicidios perpetrados por Carabineros de Chile o el Grupo Albatros de la Prefectura Naval Argentina<sup>1</sup>, el cuerpo indígena no ha logrado escapar de la lógica (neo)colonial imperante. La literatura mapuche más reciente ha dado testimonio sostenido de tal ultraje, y este constituye, claramente, una de las formas de representación de la corporalidad indígena más presente en estas escrituras<sup>2</sup>. Sin embargo, es

<sup>1</sup> Me refiero a los asesinatos de Alex Lemún, Matías Catrileo y Camilo Catrillanca, en el caso de Chile; y de Santiago Maldonado y Rafael Nahuel en el caso de Argentina.

<sup>2</sup> En esta vasta línea de representación de la corporalidad ultrajada, se puede remitir a los poemarios *Ceremonias* (1999) y *Reducciones* (2012), de Jaime Huenún; a *Paria zugun* (2014), de Adriana Paredes Pinda; a *Mapurbe, venganza a raíz* (2009) de David Aniñir; al ensayo *Recado confidencial a los chilenos* (1999), de Elicura Chihuailaf, por sólo mencionar algunos.

\* Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

fernandalibro@gmail.com

posible relevar otra línea de sentido ligada a la representación del cuerpo en el que éste se vuelve territorio e instrumento de evasión de los sistemas de dominio. En determinados poemas de *Mapurbe, venganza a raíz* (2009) y *Guilitranalwe* (2014), de David Aníñir, encuentro la defensa del ocio y del cuerpo dispuesto a la inutilidad -un cuerpo no reproductivo, masturbatorio y perezoso-, es decir, un cuerpo que se desmarca del mandato de productividad. A su vez, en el poemario *Shumpall* (2011) de Roxana Miranda Rupailaf, se presenta un cuerpo femenino erotizado, un cuerpo deseante que subvierte el mandato de género que lo circunscribe a la castidad y la sumisión. Se trata de un cuerpo con agencia, colocado en primera plana y dispuesto al placer, desplazado de un doble lugar de opresión: el lugar de la censura de las pulsiones de goce del cuerpo femenino; y el lugar de territorio de dominio al que se asocia la corporalidad de las mujeres indígenas. El interés de este artículo se centrará en esta segunda forma de representación de la corporalidad indígena, atendiendo a los modos en que estos cuerpos se sustraen del mandato comportamental que recae sobre ellos: se trata de cuerpos en fuga que, desde una agencia deliberada, le disputan su propio cuerpo-territorio a los sistemas de dominio.

### **La territorialidad mapuche: continuidad tierra-cuerpo**

La relación cuerpo-territorio, línea de sentido que guía esta indagación, encuentra, en el caso de las escrituras mapuche contemporáneas, un vínculo evidente con ciertos episodios de la historia más reciente de este pueblo. Resulta necesario retomar esta relación, para establecer desde qué perspectiva y bajo qué notaciones se alude a la corporalidad como territorio en disputa. Los procesos de expropiación de la tierra, el consecuente empobrecimiento, la migración forzada y la relocalización en las periferias urbanas, constituyen fenómenos de alto impacto en los procesos de subjetivación que se escenifican en las poéticas mapuche, no sólo en los poemarios que este trabajo se propone abordar, sino en gran parte de las producciones más recientes. En este sentido, la noción de territorialidad, profundamente reelaborada por el pensamiento teórico y crítico reciente, requiere una reflexión específica que contemple en su acepción a esta serie de procesos. Por ello considero necesario establecer aquí ciertas consideraciones fundamentales respecto de los núcleos problemáticos que conforman esta reelaboración teórica, para hacer visible desde qué pre-

supuestos teóricos hago referencia a la noción de cuerpo-territorio a lo largo de este trabajo. Recupero a continuación una serie de aportaciones teóricas que ayudarán a allanar el camino de esta noción.

En “El giro territorial. Acerca de algunas relaciones entre territorialidad y escritura”, Nancy Calomarde (2019) afirma que la tríada conceptual conformada por las nociones de identidad, territorialidad y temporalidad, en tanto matriz nodal de la modernidad literaria latinoamericana, ha venido exponiendo su agotamiento. Desde la perspectiva de la autora, el vínculo indisociable entre literatura, espacialidad y subjetividad ha funcionado como fundamento de las elaboraciones críticas centrales del pensamiento latinoamericanista. Se trata de “una operación geocultural desde la cual los sujetos construyen una experiencia del mundo y de sí mismos en relación a un hábitat determinado” (p. 257). Sin embargo, la crítica advierte que los múltiples procesos de transnacionalización de la cultura, la intensificación de las diásporas y las migrancias, la globalización de la comunicación con la consecuente redefinición de lo local y lo global, y la configuración de comunidades virtuales, entre otros procesos, dan cuenta del “estallido de estas nociones” (p. 256) y de la necesidad de generar una actualización en torno a la reflexión sobre la imbricación de identidad, territorialidad y temporalidad. No se trata, desde luego, de declarar una desterritorialización sin más de los sujetos y sus experiencias de subjetivación, sino de retomar, desde una perspectiva crítica que contemple este nuevo escenario regional, aquella articulación central para el pensamiento latinoamericanista entre sujeto y territorio. Como advierte la autora, el pensamiento crítico proporciona una serie de nociones-metáforas a través de las cuales busca dar cuenta de la especificidad de las experiencias territoriales del presente. Así, nociones como las de frontera, periferia, no-lugar, interseccionalidad, etcétera, responden de manera sintomática a este reclamo evidente de redefinición. Es a este llamado que asiste la reflexión de Calomarde (2019), proponiendo pensar la territorialidad<sup>3</sup> desde una perspectiva geo-inter-subjetiva, es decir, sumando a la redefinición de la noción de territorio, el análisis de los procesos geopolíticos y geoculturales que atraviesan las instancias de subjetivación a través de las cuales

<sup>3</sup> Calomarde (2019) señala una distinción fundamental para su reflexión, dada en el pasaje de la noción de “territorio” a la de “territorialidad”: ese sufijo “dad”, da cuenta del proceso de abstracción al que se ha sometido a la noción inicial, proceso implicado ya en su estructura semántico-lexical, y que manifiesta su cariz de noción epistemológica, es decir, de modo de conocer.

los sujetos se apropian y construyen “un modo de estar en el mundo” (p. 259). En este sentido, propone pensar la territorialidad como una operación epistemológica, como un modo de conocer: “una operación cultural a partir de la cual los sujetos construyen una experiencia del mundo y de sí mismos en relación a un hábitat determinado” (p. 264). En síntesis, Calomarde (2019) reclama un cambio en el punto de vista de la territorialidad que ya no reenvíe a la tríada deconstruida al principio, sin recaer tampoco en las concepciones cosmopolitas de la aldea global o del “nomadismo finisecular” (p. 265). Esta advertencia resulta fundamental en esta breve reconstrucción de la noción de territorialidad que aquí reviso. Frente a un corpus de poesía mapuche como el que me ocupa, no parece viable declarar la desterritorialización sin más, casi como un efecto de liberación de ciertas ataduras esencialistas de definición de los sujetos, como podría entenderse la pertenencia a un territorio. El reclamo de la tierra sigue siendo, como ya lo advertía José Carlos Mariátegui (2009 [1928]) *el problema del indio*: a poco de cumplirse un siglo de la tesis mariateguiana, la conflictividad en torno a la restitución de las tierras indígenas expropiadas, continúa marcando la agenda política en la relación entre los Estados nacionales y las comunidades indígenas. En este mismo sentido se dirige lo apuntado por Ticio Escobar en “La identidad en los tiempos globales” (2006), cuando señala que:

Se ha repetido mucho que las identidades ya no son definidas según sus emplazamientos fijos sino consideradas en sus muchos tránsitos; sin embargo, la transterritorialidad no implica el archivo de la problemática de los territorios. Hay cuestiones cuyo tratamiento exige la consideración de las figuras de suelo y frontera: las demandas de pueblos indígenas basadas en el derecho a las tierras tradicionales; la descentralización estatal, la aplicación de políticas culturales a nivel nacional y regional, la gestión sociocultural ligada a municipios y otras entidades locales y las reivindicaciones que involucran temas ambientales, no pueden alegremente ser “desterritorializadas”. (p. 69)

En consecuencia, considero necesario recuperar el análisis propuesto por diversos pensadores en torno a las causas que subyacen a las experiencias migratorias, para entender de qué manera estos desplazamientos forzados nada tienen que ver con la lógica celebratoria de la desterritorialización. En “El espacio transnacional de la experiencia migrante” (2019) Abril Trigo señala:





los movimientos migratorios, no importa si individuales o masivos, están íntimamente vinculados al desarrollo socio-económico desigual entre distintas regiones entrabadas en complejos regímenes de expulsión y de atracción, por lo cual las migraciones obedecen siempre a múltiples causas de índole social, cultural, política y económica cuya combinatoria sobre-determina las diversas modalidades de exilios, diásporas, desplazamientos y migraciones históricamente registrables. (p. 63)

A continuación, Trigo (2019) marca tres hechos determinantes en las fugas migratorias: el racismo, la discriminación y el colonialismo interno. En el caso mapuche, estas tres causas constituyen la base de la migración forzada. Como advierte el autor, la información acerca de las migraciones internas -es decir, dentro de los límites nacionales- es muy escasa, aun cuando esta representa tres cuartas partes del fenómeno migratorio. Sin embargo, basta tomar los últimos datos censales, que arrojan que más del 80% de la población mapuche reside hoy en las ciudades -capitales de provincias o, incluso, capitales nacionales-, para entender el profundo impacto producido al interior de un pueblo, claramente forzado al desplazamiento. Las consecuencias inevitables de este movimiento -sea interno o transnacional- es el engrosamiento de las periferias urbanas en urbanizaciones improvisadas y tomas de terrenos, el incremento de la desocupación y la pobreza, o bien, la ocupación de todo el segmento de migrantes en edad productiva en las labores más devaluadas<sup>4</sup>. Se trata de lo que Bidaseca (2010) define como “distribución racial del trabajo” (p. 232), es decir, la asunción por parte de los indígenas desplazados de la ruralidad a los centros urbanos de las labores en las que se sacrifica el cuerpo en pos de una empobrecida supervivencia. Tal y como señalan Calomarde (2019) y Trigo (2019), la figura del migrante es opuesta a la del cosmopolita: mientras el segundo es capaz de sentirse *en casa* donde quiera que esté, el primero nunca es abandonado por un sentimiento de *extranjería* que todo su entorno insiste en señalar.

¿Desde qué nociones/conceptos, entonces, resulta posible pensar los procesos de des(re)territorialización forzada a la que se sometió al pueblo mapuche? Una noción central para el análisis de la territorialidad mapuche presente en las poéticas que me ocupan es la de *arreo*, largamente

<sup>4</sup> Como afirma el autor, “la migrancia y la diáspora operan respecto al estado-nación la misma función estructural que el mercado informal y el desempleo cumplen en el sistema capitalista. No obstante contradecirla en apariencia, llenan una necesidad estructural, un agujero negro donde la nación falla y en la falla hace visible el envés de su textura imaginaria” (p.75).

trabajada por Silvia Mellado (2014). Esta noción requiere una breve reconstrucción genealógica de su uso para lograr entender las connotaciones, profundamente ancladas en la historia reciente del pueblo mapuche, implicadas en ella. El primer texto en el que se encuentra esta noción asociada a la historia mapuche es *Y Félix Manquel dijo...* (1989), texto recogido y transcrito por Enrique Perea a partir de las conversaciones sostenidas con Félix Manquel en las que el médico le pregunta sobre la vida y las costumbres de los tehuelche. Este volumen, “inspirado y corregido” (s/n) por Rodolfo Casamiquela,<sup>5</sup> como se advierte en el texto introductorio, se editó cuatro años después de la conversación entre don Manquel y Perea. Allí, Manquel alude al modo en que los mapuche fueron llevados desde la Patagonia hasta Buenos Aires, luego de la Conquista del Desierto. Toma la palabra *arreo* para ilustrar esta forma de conducir, “en manada” y a pie, a fuerza de amenaza y degollando a quienes se cansaran o quisieran abandonar la marcha: “...los llevaron todos a pie. Los arriaron todo la toltería, los llevaron, los que cansaban los mataban ahí. Los llevaron a Buenos Aires” (p. 67). Ante la lectura de este testimonio, Liliana Ancalao (2014) entabla un diálogo textual con don Manquel, y responde en su ensayo “Eso es lo que é”, leído en el “XXVIII Encuentro de Escritores Patagónicos”, en la mesa “200 años escribiendo la Argentina” a propósito de la conmemoración del Bicentenario de la Independencia. “Eso es lo que é Don Manquel, kimche. Ni éxodo ni exilio. El nütram del arreo. De cuando el ejército argentino nos arreó como animales. De cuando encontraban placer en nuestra agonía” (Mellado, 2014, p. 167). Es a partir de esta doble referencia que Mellado (2014) analiza desde una perspectiva semántica e histórica los modos en que se produjeron los desplazamientos de los diversos *ocupantes* de ese territorio:

La lectura de la occidentalización de América y de los tránsitos -desde la periferia al centro o desde la frontera hacia más allá o más acá de ella- leídos en tanto arreo acentúan la idea de un cuerpo como mercancía. Al mismo tiempo, devuelve a la frontera su carácter de red de relaciones sociales

---

<sup>5</sup> Rodolfo Casamiquela es uno de los mayores defensores de la tesis según la cual los mapuche son chilenos y han invadido y sometido al pueblo tehuelche, pueblo originario de la Patagonia argentina. Sin embargo, en este texto corregido por él mismo hace más de treinta años, el entrevistador de don Manquel pregunta puntualmente por las diferencias entre mapuche y tehuelche, obteniendo por respuesta “No hay diferencia, modo de hablar lo único; y después todo como lo mismo” (p.69). Cuesta entender la obstinación en sostener una tesis desmentida por boca de las supuestas “víctimas”.

y económicas que, en palabras de Diego Escolar, no puede dejar de examinarse sin el abordaje del papel del Estado y los posicionamientos negociados -construidos- por sujetos activos (Escolar 2000:256-277). Mientras se exterminaba al pueblo indígena o se lo “arreaba”, la Patagonia como zona de frontera fue poblada por *cullin* o *culliñ* que, en lengua mapuche, significa bienes materiales la primera y animal la segunda (Erize 1960: 87), vocablos que se usan actualmente como sinónimos. El cuerpo del indio arriado fuera de la zona que sería (o para que pueda ser) productiva, se vuelve una mercancía de menor valor que el ganado o, en palabras de Bandieri, el nuevo agente de ocupación. El avance del límite civilizador constituye el avance del *culliñ*, animal, para general *cullin*, dinero, no sólo por medio del ganado sino a través de la especulación de tierras que se constituían como un ahorro especulativo en manos de unos pocos dueños. (pp. 85-86)

Desde la lectura de Mellado (2014), entonces, el *arreo* se da en una doble dirección: la primera, consiste en sacar el cuerpo indígena, vaciar ese territorio para que efectivamente quede desierto; la segunda, en llevar allí el ganado, incorporando la economía patagónica a la matriz que ya regía a la nación, la agrícola-ganadera. Así, la noción de *arreo*, elaborada desde la perspectiva aquí desarrollada y comprendiendo en ella el espesor histórico que encierra, resulta clave para analizar los desplazamientos forzados a los que se sometió al pueblo mapuche y las huellas de estos procesos que es posible leer en las poéticas.

Una segunda noción pertinente para reconstruir la territorialidad mapuche es la de *reducción*. Este concepto, profundamente ligado a la relación entre las comunidades indígenas y las distintas instancias de colonización de nuestro continente, atraviesa la historia mapuche en la transición forzada de pueblo independiente a la dominación por parte de los Estados nación. La operación de expropiación de tierras y posterior reasignación de pequeñas parcelas improductivas, conocidas popularmente como *reducciones*, imperó principalmente en las negociaciones que el Estado chileno mantuvo con las comunidades mapuche de Ngulumapu (actual territorio chileno). Es decir, mientras que en lo que actualmente es el territorio de Argentina, la operación predominante fue la de exterminio y arreo, en el país trasandino se impuso un simulacro de negociación, en el que los vencidos podían incluso llegar a aspirar a volver a tener algún título de propiedad -ostensiblemente inferior a la tierra expropiada, desde luego- a través de los títulos de Merced. Como apunta Pinto Rodríguez (2000), la ocupación del territorio indígena fue ejecutada por el Estado chileno como un acto legítimo: habida cuenta que esa extensión formaba parte

del territorio nacional, no se trataba de conquistarlo, sino simplemente de tomar posesión. La ocupación fue acompañada de un proceso de expropiación, presentado a la sociedad chilena como un acto de civilización: la introducción de la propiedad privada habilitaba -vía títulos de Merced- a que cada propietario pudiera vender libremente su propiedad. Así, la ocupación y la expropiación le permitieron al Estado incorporar un vasto territorio a la zona productiva de la Nación, sin dejar de esgrimir la intención civilizatoria como telón de fondo. Los números de la expropiación que expone Pablo Marimán (2006) dan cuenta del debilitamiento de la base de sustentación que la ocupación del territorio indígena produjo:

Desde el sur del Biobio y hasta Chiloé eran 10 millones de hectáreas las que fueron reconocidas a través de 28 parlamentos con la Corona española, y el de Tapiwe en 1825 con la república de Chile. Sin embargo, el llamado proceso de radicación indígena llevado a cabo desde el año 1884 y hasta 1930, dejaba en posesión de estos, solamente 500 mil hectáreas. (p. 116)

Y, más adelante:

Consecuente con esto se aplicó hasta 1929 una política de acorralamiento espacial mediante la creación de reducciones que no contaban en promedio con *más de 6 hectáreas por persona*. Esta política no contempló la organización socio-espacial que mantenía la sociedad Mapuche, mezclando arbitrariamente a familias de distintos *lofche*. (p. 120) (Se respetan las cursivas del original)

Una vez incorporado ese territorio a los límites nacionales, proceso al que se suma la promoción para el advenimiento de colonos que *blanquearan* la nación e hicieran un uso *productivo* de la tierra, principalmente con fines de exportación, el mapuche pasa a ser un peón rural -pasaje conocido como campesinización del indígena- y las mujeres, empleadas domésticas de las nuevas haciendas. Esta transición, señalada por Sergio Caniuqueo (2006) impacta en la forma ancestral de organización comunal, de modo que la norma (*Az mapu*) que regía el ordenamiento comunal mapuche (*lof*) es desarticulada, y esa colectividad pasa a tratar individualmente con la ley del Estado nación. Se trata, en suma, de un proceso de empobrecimiento forzado que lleva a considerar la migración hacia las ciudades como un salvoconducto para la supervivencia.

*Arreo y reducción* constituyen, entonces, dos nociones profundamente ligadas a la conflictiva relación entre el pueblo mapuche y los estados nacionales. La imbricación cuerpo-territorio que este trabajo propone pensar, no puede entenderse por fuera de estos dos conceptos: si la tierra, en su sentido lato y material, constituye el objetivo primario de la avanzada colonial, los cuerpos de sus habitantes primigenios se configuran como el segundo, en tanto su fuerza de trabajo quedará anexada, tal y como la tierra al territorio nacional, a los sistemas productivos de las repúblicas. El cuerpo indígena es desarraigado de su territorio original, reducido en su base material de sustentación, arriado a las periferias urbanas y arrojado el servicio de la distribución racial del empleo.

Por último, propongo aquí un desplazamiento, al modo en que Calomarde (2019) lo realiza en el artículo citado, ya no de territorio a territorialidad, sino de cuerpo a corporalidad: si el primero de estos sustantivos designa un sentido material y concreto, la corporalidad refiere a la operación de abstracción que ya no sólo lo concibe desde sus demandas y prestaciones -garantizar su supervivencia y productividad<sup>6</sup>- sino también desde la dimensión política que lo vuelve territorio de disputa. Es decir, propongo considerar a la corporalidad indígena como el territorio en el que se despliegan correlaciones de fuerza que pugnan por establecer el lugar que estos cuerpos ocupan en el espaciamiento material, urbano y simbólico. Entiendo así la corporalidad indígena como la arena de lucha entre, al menos, dos fuerzas agonísticas: una que lo circunscribe a la posición que la colonialidad adjudica a estos cuerpos, destinándolo a las labores en las que se consume su fuerza como un recurso renovable; y otra que pugna por sustraerlo de esta “esclavitud moderna” (Aniñir, 2014, p. 25), evadiendo y burlando los mandatos comportamentales que el poder establece. Desde todas estas consideraciones preliminares, inicio el recorrido por las obras que incitan esta reflexión.

---

<sup>6</sup> Desde luego, toda la teoría vinculada a la biopolítica, iniciada por Michel Foucault (1975-1977) y continuada luego por Giorgio Agamben (1995), e incluso, su anverso en las teorías de necropolítica (Mbembe, 2006) y tánapopolítica (Agamben, 2000 y Esposito, 2004), son sumamente pertinentes para este análisis. Por razones de espacio, no me detendré en ellas aquí. Para ampliar estas consideraciones en relación a la corporalidad mapuche, véase Libro, María Fernanda, “Representaciones del cuerpo como destinatario de la violencia (neo) colonial en la poesía mapuche contemporánea”: *Literatura: teoría, historia, crítica*, vol. 22, no. 2, 2020, p. 23-55.

## **Corporalidad improductiva: un cuerpo en huida del sistema**

Me interesa ahora adentrarme en una serie de poemas de *Mapurbe, venganza a raíz* (2009) y *Guilitranalwe* (2014), de David Aníñir Guilitraro, para rastrear los modos en que el cuerpo se vuelve improductivo, perezooso y masturbatorio, es decir, huye del imperativo productivista con que el capitalismo signa a determinados cuerpos. En una serie de poemas que relevaré a continuación, el cuerpo que se escapa del mandato de productividad es un cuerpo indígena, mapuche, es decir, precisamente el que en el proceso de “etnificación de la fuerza de trabajo” (Wallerstein, 1988, p. 58) es señalado como el que debe asumir los trabajos a realizar con y a costa del cuerpo. Entonces, la transgresión es doble ya que no sólo se trata de la improductividad de un cuerpo en edad (re)productiva (varón, joven) sino que, además, éste constituye, por un lado, la fuerza de trabajo que debe garantizar la generación de plusvalía y, por otro lado, se trata de un cuerpo que, por todo lo dicho, no cuenta con el ocio como opción dentro de su horizonte de posibles.

Encuentro pertinente retomar ciertos aportes claves de la propuesta de Michel Foucault, específicamente determinadas consideraciones que el filósofo ofrece en *Microfísica del poder* (1975) en relación a la implicación cuerpo-poder. En el capítulo titulado justamente “Poder-cuerpo”, Foucault señala que el poder tiene formas complejas que no obedecen a la mecánica hegeliana de la dialéctica: ya no se trata de la relación del binomio opresor/oprimido, sino que hay múltiples encarnaciones del poder funcionando a partir de diversas inversiones que éste pone en juego a los fines generar control ya no sobre los cuerpos, sino desde el interior de estos. Afirma: “El poder se ha introducido en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo” (p. 77). Los desplazamientos producidos entre el siglo XVII y el siglo XVIII de un poder soberano a un biopoder, es lo que lleva a Foucault a analizar las inversiones que desde los sistemas de dominio se realizan a los fines de promover la vida a nivel poblacional, de tomar la vida como tema y a la especie como objeto. Se trata de un fenómeno colectivo, de masas, que el poder traduce en políticas de higiene y medicalización, optimizando la vida. En este sentido, la sexualidad se convierte en un objetivo clave de esta política. Como observa en *Historia de la sexualidad I* (1976), “en la unión del cuerpo y la población, el sexo se convierte en blanco central para un poder organizado alrededor de la

administración de la vida y no de la amenaza de la muerte” (p. 178). En *Microfísica del poder* (1975), Foucault va más allá, analizando los modos en que el poder controla incluso las prácticas sexuales improductivas del autoerotismo. Me interesa recuperar este análisis porque es justamente este cuerpo, el masturbatorio, perezoso e improductivo el que aparece representado en la serie de poemas propongo analizar aquí. Afirma Foucault en esta obra:

Los controles de la masturbación no han comenzado prácticamente en Europa hasta el siglo XVIII. Bruscamente, un tema-pánico aparece: una enfermedad terrorífica se desarrolla en el mundo occidental: los jóvenes se masturban. En nombre de este miedo se ha instaurado sobre el cuerpo de los niños -a través de las familias, pero sin que ellas estén en el origen- un control, una vigilancia de la sexualidad, una objetivación de la sexualidad con una persecución del cuerpo. Pero la sexualidad, convirtiéndose así en un objeto de preocupación y de análisis, en blanco de vigilancia y de control, engendraba al mismo tiempo la intensificación de los deseos de cada uno por, en y sobre su propio cuerpo... El cuerpo se ha convertido en el centro de una lucha entre los niños y los padres, entre el niño y las instancias de control. La sublevación del cuerpo sexual es el contra-efecto de esta avanzada. (p. 78)

Esta vigilancia que el poder ejerce sobre el cuerpo y sus formas de autoerotismo, cuyo fin es la prohibición de todo ejercicio del placer que no derive en la reproducción y optimización de las fuerzas de trabajo que el capital necesita para garantizar su funcionamiento, encuentra su contra-efecto en la avanzada de la sublevación sexual. Recupero esta reflexión aquí porque me interesa el diálogo que surge entre este análisis en torno a la vigilancia de la sexualidad y una de las líneas poéticas que se reitera en la obra de Divid Aníñir: la improductividad, el cuerpo destinado deliberadamente al ocio, la asunción voluntaria del empobrecimiento y la práctica de una sexualidad no reproductiva sino masturbatoria. En el poema “*Poetry pewman*”, incluido en *Mapurbe, venganza a raíz* (2009), se lee:

Es una temporada de flojera/ dormir hasta tarde/ es la venganza de los sueños/ nada de hermetismos literarios/ sino tirón de huevas al máximo/ es temporada de viajes de mi vieja al sur mapuche,/ cuando acogí voluntariamente mi cesantía/ aumentando caudal de pobreza// [...] Duermo, duermo, duermo mucho/ Duermo N y M/ Sueño en FM/ (Fuera del Mundo)// Me revuelco en sucias sábanas/ con las que envuelvo mis sue-

ños y fantasmas/ ahora que el despertador me mece/ y no exalta a las 6:00 am. (antes de morir)/ entiendo al peón, al jornal, al gañán y al indigente/ incrédulos ante la brutal sentencia de:/ *a quien madruga Dios lo ayuda*/ era obvio que Dios no les escuchaba/ porque *Dios sólo entiende inglés*// Por ahora me revuelco en mi ataúd/ costras de semen se acumulan/ en las sábanas floreadas/ negruras masturbaciones/ degollando la serpiente/ empapan con su veneno mi nicho// [...] Duermo hasta que se me cansan los sueños/ ahora debo levantarme a desacansar/ y enfrentar de nuevo el día como la muerte manda/ sobremorir/ Antes que la vida me mate/ a cómodas cuotas/ sin rebajas ni re-altas/ hasta agotar stock de las situaciones// [...] Las generaciones seguirán su curso/ ordinario/ ordinal/ y yo me quedaré/ aquí/ pegado en mi último sueño. (pp. 65-69)

En este poema, como en otros que analizaré a continuación, Aníñir vincula trabajo a muerte y ocio a resistencia. El *yo* poético opta por el sueño, por la “flojera” (p. 65) y por la masturbación reiterada, como formas de resistir a la muerte en cuotas, al “sobremorir” (p. 67) en que empeñan sus vidas el peón, el jornal, el gañán. Su revancha es el ocio y en el dormir, en el soñar, engendra su venganza. De allí el título, que podríamos traducir como “Poesía del sueño”, en una conjunción de inglés y mapudungun que Aníñir utiliza reiteradamente: fricción entre la recuperación de la tradición indígena y la estética *punk* en la que abrevia, y provocación constante a las pretensiones de purismos identitarios. Volviendo al poema, quiero destacar la apología a dos transgresiones a la vigilancia biopolítica a través de las cuales el cuerpo declara su desacato: la cesantía voluntaria que aumenta el caudal de pobreza y la acumulación de semen de “negras masturbaciones” (p. 67). Estas dos prácticas constituyen contravenciones a las normas comportamentales que el poder inserta en los cuerpos: por un lado, la cesantía y el empobrecimiento no pueden ser opciones deliberadas, sólo el poder tiene la potestad de excluir del sistema laboral y empobrecer. Además, el sujeto debe *ganarse la vida* a partir de su esfuerzo, entendiendo esto último exclusivamente como sacrificio en el orden del trabajo. En este poema ya no se trata de levantarse a ganarse la vida, sino de despertar para descansar los sueños y enfrentar el día como la muerte manda. Por otro lado, la masturbación como práctica autoerótica improductiva, que no sólo no reproduce la fuerza de trabajo que garantiza el funcionamiento del sistema y la acumulación del capital, sino que además se trata de un erotismo sucio, decadente y confeso. Hallo aquí una expresión de la huida del cuerpo del epicentro de la vigilancia. Si bien Foucault (1975) señala en la sexualización del cuerpo la sublevación o contra-efecto



ante la normalización de las prácticas eróticas, advierte también que, ante esto, el poder renueva su inversión ya no a partir de la represión sino de la estimulación-control. “Ponte desnudo, pero sé delgado, bronceado, hermoso” (p. 79). Es decir, el poder se apodera de la sexualización estetizándola. Como señala en el capítulo “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, entre el poder y el sexo ya no se establece una relación de represión, sino todo lo contrario. Foucault produce un desplazamiento al interior de su pensamiento en la concepción del poder, pasando de una concepción puramente negativa (la ley que dice NO) a una del poder como estímulo y promoción de ciertas prácticas. En este sentido, el sexo se ha convertido en el código del placer de Occidente: creemos que nos liberamos, pero en realidad asistimos al dispositivo codificado y codificador del sexo. Sin embargo, “*Poetry pewma*” (Aniñir, 2009) representa un cuerpo que declara un autoerotismo que no produce un estímulo de la sexualidad desde su estetización, desde las formas estereotipadas y normadas al extremo desde las que el poder regula la sexualización de los cuerpos -pienso en la pornografía como epítome de esto-, sino que se trata de un erotismo sucio y declarado. Y hay algo más, que volverá a aparecer en los siguientes poemas: si en la concupiscencia el dispositivo de la confesión produce el prototipo que concentra todas las formas del placer *desviadas* de la norma, de lo autorizado por el poder, la subversión aquí consiste no sólo en ejercerla, sino también en declararla abiertamente contraviniendo el mandato de mantenerla en secreto.

En la misma línea de sentido se encuentra el poema “Defensa del ocio”, incluido en *Guilitranalwe* (2014). El poema presenta una estructura dialógica a dos niveles: un nivel macro que contempla todo el poema y en el que el *yo* poético aconseja al interlocutor para que resista ante la falsa creencia de que el trabajo dignifica; y un nivel micro, un breve pasaje del poema introducido en letra cursiva, en el que una tercera voz se hace presente para enunciar la perspectiva del poder respecto a la relación trabajo-dignidad. El epígrafe, a su vez, también remite a un diálogo, en este caso entre Don Ramón -personaje del programa televisivo infantil “El Chavo del 8”- presumiblemente con el personaje antitético, Doña Florinda. En el epígrafe se lee: “*Mi señora... en primer lugar ningún trabajo es malo... lo malo es tener que trabajar...En segundo lugar no soy ropavejero...Soy agente especializado en compraventa de artículos para el hogar...Y en tercer lugar... ¡A usted qué le importa!*” (Don Ramón).

Es posible que estés viviendo a expensas de alguien/ Es probable que te digan “cafique” /Que en solidaridad con tu condición y en la wena onda te larguen unas monedas pa’ las chelas, los cigarros y otros subvicios/ Es muy probable que enrostren la holgazanería transitoria en la que te encuentras/ Que eres más flojo que una sombra/ Que no eres el gran sostenedor de ninguna familia, pensándolo bien: Tú No Eres./ Quizás te enfraques en discusiones humillantes para aterrizar tu deplorable estado/ de existencia/ Muy por encima de todo debes mantenerte sólido, enalteciendo la miserable/ dignidad que humaniza tu calidad no ciudadana de cesante crónico/ Es posible que tu suerte cambie algún día o “alguna noche”, mañana, pasado o a/ media noche// “*Sal, sal de esa anulación, gánate la vida que la muerte es gratis. Sal de esa postración/ vegetal y echa raíces*” – le dijeron, pero bien tarde/ Aunque revuelquen tu conciencia con salmuera o enmomien tu alma, mantente/ firme, no abandones lo que más amas: tu propia libertad y derecho al ocio. No te/ abandones// Ocioso con anuncio publicitario, master en Ociosología reconocido Internacionalmente/ en las grandes galerías desastrosas del arte. Estatua viviente del placer mundano./ Patrimonio cultural de la buena vida, la buena comida, la chicha y la poca vergüenza/ Que nadie en los circuitos de la literatura y falsos haraganes deslegitimen el rubro del ocio./ *En los árculos literarios rondan puros weones cuadrados*// Porque el 1% es inspiración y 99% trabajo, claro está Que la inspiración te pille/ laburando, es decir, soñando// Así que sosten-te erguido frente al abismo que para ti no alcanza/Resiste las turbulencias del huracán y trabaja esa máquina de sueños./ Resiste... (pp. 51-52)

La defensa que acomete el *yo* lírico construye paulatinamente una oposición entre la puesta del cuerpo al servicio de la perpetuación del sistema y la sustracción del mismo para entregarlo al sueño que, como en “Poetry pewma” (2009) y como sucederá también el “Autoretraxto” (2014), constituye la materia prima declarada de la poética de Aníñir. En “Defensa del ocio” (2014) se vincula el no ser sostén de familia, la no generación de ingresos, al no ser: una relación que continúa la lógica que supone que el trabajo enaltece, dignifica y otorga ciudadanía. Sin embargo, es precisamente la palabra dignidad la que es subvertida a partir de su relación con la calidad de cesante crónico: frente a las “discusiones humillantes” (p. 51), frente a la mirada de los otros que sostienen la lógica trabajo/dignidad/existencia, la voz poética advierte: “Muy por encima de todo debes mantenerte sólido, enalteciendo la miserable/ dignidad que humaniza tu calidad no ciudadana de cesante crónico” (p. 51). La defensa de la improductividad resulta aún más contundente si se la vincula a otra serie de poemas del propio Aníñir en la que se señala al trabajo como el agente que se cobra

con la propia vida el derecho de existencia<sup>7</sup>. Relevo dos aspectos más de este poema: primero, la relación trabajo/ciudadanía que remite a las peripecias de miles de migrantes que cifran en la obtención de un trabajo registrado la posibilidad de alcanzar la ciudadanía. Es la realidad de tantos mapuche que, tras la expropiación de sus tierras, migran a la ciudad huyendo de la pobreza y encuentran una acotada oferta de trabajo que, por lo general, se reduce a aquellas tareas de mayor exposición del cuerpo. En su caso, no se trata de la vehiculización de la ciudadanía -por fuerza mayor, son considerados ciudadanos chilenos-, sino de la búsqueda de un pasaje: pasar de ser *ciudadanos de segunda* a ser *ciudadanos* a secas. Segundo: la defensa del ocio se hace a viva voz, sin secretos y hasta con publicidad. Como en “*Poetry pewma*” (2009), no hay culpa por el ocio, como no la hay por la masturbación: sin culpa no hay falta, sin falta no hay confesión. En ambos poemas se trata de la construcción de la resistencia basada en la pereza, el autoerotismo y la improductividad, es decir, de la sustracción del cuerpo de los alcances del poder.

Un tercer y último poema conforma esta serie: se trata del poema “Autoretrato”, incluido también en *Guilitranalwe* (2014):

Déjate de tomar David/ Déjate de consumir tanta cacaína/ Tanta vivencia *pate’a* hace mal/ No te *veí* bien/ Tus víceras se desangran/ Cuelgan tus poemas hilachentos/ Déjate de ti mismo y confía en el poeta/ No *seái* weón/ Te *veí* patético/ Y vo métale con seguir escribiendo en la noche/ Apaga la luz que sale cara/ Como tú no la *pagái*/ Se ve mal pa’tu cultura/ Tu actitud David/ Siempre en excesos/ Por más que le *pongaí* newendi/ No te da vergüenza/ Eres peor que la nada/ Tan autodestructivo que me saliste/ Hasta cuándo David!!/ Los poetas desconfían de ti/ Te ven muy flayte/ En la Sociedad de los Escritores de Chismes/ Déjate de poesías, plagiador/ Todos saben que tus poewmas/ Son del imaginario mapuche/ Que se te devienen en sueños/ Por lo menos explica al lector, al pie de página/ Que violaste los derechos de autor de tus antepasados/ Y por favor déjate de andar ponceando en Facebook// Trabaja, trabaja mejor y déjate de poesías/ Que de poemas nadie come// Poetudo/ Deberías pensarlo/ Y tomar decisiones a secas/ *Estái* viejoven/ Has estado ya más de una vez en tratamiento emocional/ Estás ya tripolar/ Y culpas a la desolación/ Que la resiliencia te quedó corta// Eres un caso/ Perdido y extraviado/ Ojo!!/ La

<sup>7</sup> Me refiero a los poemas como “+Poesía -Policía”, incluido en *Mapurbe, venganza a raíz*, en el que se lee “muero las ocho horas regaladas por día” (2009, p. 50), en referencia a la jornada laboral; o como “Cartografía de un inmigrante”, de *Guilitranalwe*, en el que refiere al trabajo como “mi esclavitud moderna” (2014, p. 25).

tortilla se viene de vuelta David/ Y tú sabes, la vida te pasa la cuenta/ La muerte también. (pp. 20-21)

Otra vez, como en los dos poemas anteriores, se trata de un poema con estructura dialógica, salvo que esta vez el destinatario es David, homónimo del autor. El *yo* poético parece remitir a la figura materna, especialmente en el verso “Tan autodestructivo que me saliste” (p. 20): la utilización del pronombre personal de la primera persona -me- recrea el modo en que las madres hablan de las prácticas de los hijos a través de los pronombres reflexivos. Y, nuevamente, la construcción de oposiciones entre trabajo/dignidad/ganarse la vida y no trabajo/no ser/estar en deuda con la vida: el consumo de estupefacientes, el abuso del sueño y la holgazanería, y el “estás viejoven” (p. 21) como indicio de deuda con las exigencias de la existencia, son las acusaciones que esgrime la voz que enuncia. En contraposición, el “seguir escribiendo en la noche” (p. 20), en una fusión de los verbos escribir y ver, y “poewmas” (p. 20), neologismo que fusiona poema y *pewma* -sueño- ratificando al sueño como materia prima de la escritura, retrata un David militante de la pereza como resistencia y del sueño como componente primordial del oficio de poeta. El autorretrato lo construye, irónicamente, una voz *otra* que no toma su posicionamiento como lugar de enunciación, sino el contrario, pero que, en la construcción de sus argumentos y en el silencio del interlocutor, logra retratar con precisión a este David. Por último, una vez más aparece la ausencia de vergüenza como reafirmación de la convicción en el no-hacer: el verso “No te da vergüenza” (p. 20), deslizado a modo de pregunta retórica cobra, en la línea de sentido que construyen los tres poemas en torno a la improductividad respecto al trabajo que produce y reproduce la lógica de acumulación del capital, un rotundo sentido de afirmación.

En esta primera serie de poemas analizados busqué señalar cómo ese cuerpo reducido y confinado a la labor que otros pueden elegir no hacer, huye, se desmarca y le quita su fuerza de trabajo al aparato de producción.

### **Agencia erótica y *desnormalización***

En este segundo apartado me adentraré en un poemario de Roxana Miranda Rupailaf, *Shumpall* (2011), atendiendo principalmente a las formas en que la agencia erótica constituye otra forma de fuga del cuerpo signado por la lógica colonial del poder.



*Shumpall* es un texto dedicado completamente a la reescritura del *epew* desde la perspectiva del erotismo femenino. Antes de introducir el poemario, es preciso apuntar qué es un *epew*, cuáles son sus reglas de género y cuál su función dentro de la literatura tradicional mapuche. En *Tvkulpayñ Taiñ Kvpal (Recordemos nuestro origen)*, en trabajo producido por el Equipo de Educación Mapuche Wixaleiyñ (Berretta y Cañumil, 2013), se define de la siguiente manera:

Los **epew**, cuentos o fábulas, son relatos de ficción. En algunos de ellos intervienen animales que hablan y tienen actitudes humanas, a veces representando virtudes, y a veces defectos, según la historia en la que participan; la fuerza del puma, o su fanfarronería; la sagacidad del zorro, o su hipocresía. Los *epew* sobrenaturales (de difuntos, de fantasmas, etc.) enfocan a realidad a través de lo fantástico, produciendo un respetuoso asombro en los oyentes ante los seres fantasmagóricos que desfilan en la narración. Estos *epew* (también llamados **apew**), no tienen un texto fijo, sino una estructura argumental general, que deja espacio para el arte del narrador, que puede elaborar su versión personal añadiendo detalles que enriquezcan la narración. (p. 5) (Respeto las cursivas y negritas del original)

El *epew* de *Shumpall* (Rupailaf, 2011) cuenta la siguiente historia:

Una hermosa joven mapuche fue al mar, río o lago, a recoger marisco, lavar, bañarse, mirarse en el agua; un *shumpall*, directamente en su apariencia de sireno o indirectamente en forma de ola o remolino, arrebató a la niña y la lleva hacia el centro de las aguas o hacia la profundidad de éstas; allí se casa con ella, y la joven desaparece de las cercanías; sus padres, sobre todo la madre, quedan solos y tristes por la desaparición de su hija, lloran y esperan o la buscan, rezando y haciendo machitun para encontrarla; después de un tiempo, los padres sueñan con la joven, o ésta los va a visitar, por su voluntad o enviada por *Shumpall*, sola o acompañada de su pequeño hijo, (el que a veces, al ser destapado el canasto en que va, se convierte en agua, o se observa su apariencia de “lobito de mar”) y les cuenta que está viva, casada, que habita bajo las aguas y que no la busquen más. Luego, la joven pide a sus padres y otras personas de la comunidad que vayan a la playa, donde se efectuará el pago por el matrimonio; los padres y la comunidad llevan los elementos necesarios y organizan la fiesta ritual; entonces, *Shumpall* viene en forma directa (en su apariencia de sireno o de lobo de mar), o figurada (ola, marea, viento, temporal), llena la playa de pescado, otros bienes del mar o dones para pescar; con esto, todos quedan satisfechos y felices, por los bienes o dones recibidos y por la relación esta-

blecida con el esposo de la joven, y ésta, sola o acompañada por Shumpall, se va también feliz hacia su morada en las aguas (Carrasco, 1999, p. 25).

Tomo la reconstrucción del mito que ofrece Hugo Carrasco, a la que también acude Fernanda Moraga, para introducir el *epew* sobre el que Miranda Rupailaf construye su poemario. Como se puede observar, en varios momentos de la reconstrucción el crítico utiliza el nexos disyuntivo “o”: esta multiplicidad de versiones del relato remite a su transmisión de carácter oral que lo vuelve permeable a las mutaciones. En la versión que recrea Miranda Rupailaf (2011), el *epew* se estructura en cuatro “oleajes” o partes: “Primer oleaje: De la invocación”, “Segundo oleaje: Delirios de la sal”, “Tercer oleaje 1: Del abrazo y de los descensos” y “Tercer oleaje 2: De la desaparición”. El primer oleaje consiste en la invocación: se presenta un *yo* poético -la niña seducida- que le habla a un *tu* dialógico -el *shumpall*, el sireno o niño-pezu; esta estructura dialógica no se mantiene a lo largo de todo el poemario, ya que en determinados poemas se alterna con una tercera persona y es nombrado como “el niño-pezu” (pp. 43-44). En esta primera parte, el *yo* poético frecuenta la orilla esperando ser tomada por *Shumpall*, por cuyo canto ha sido seducida sin que, sin embargo, se produzca aún el encuentro de los amantes. De allí el título “invocación”, en tanto súplica para producir el encuentro: “Espero que aparezcas/ en la tercera ola niño-pezu/ que me trague el mar./ Que me lleven desnuda por la espuma. / Y allí, donde entre piedra venga arena. / Espero me ilumines en la tercera ola” (p. 19). El segundo oleaje está compuesto por la espera de la amante, un largo tema de la literatura que remite inmediatamente a la figura de Penélope<sup>8</sup>: “No contestas,/ es sólo el mar que suelta sus aullidos.// Estoy aquí, haciendo un collar de caracoles [...] y no te asomas/ mi pedazos de luz/ tu no te asomas” (p. 25). A la amante la guía la premonición de las apariciones en sueños del niño-pezu, que así y todo no la libran de las dudas y de la desesperación: “Y si no existes/ ¿qué hago yo con los oleajes? / ¿con las algas que anduve humedeciendo?” (p. 29). El tercer oleaje relata finalmente el encuentro de los amantes. El erotismo va *in crescendo*. En el poema 5 de esta parte, se lee:

---

<sup>8</sup> En sus obras, Miranda Rupailaf entabla múltiples diálogos con personajes de otras tradiciones mítico-literarias, desde la judeo-cristiana a la mitología greco-latina. En este sentido, la referencia por excelencia de la amante que espera el regreso del amado la constituye la figura de Penélope: en el caso que me ocupa, la amante hace/hilvana un collar de caracoles; en el caso del personaje de la mitología griega, tejía una manta.

Atorarme de sal es mi deseo./ Llenarme de la espuma y del aceite marino/  
que te envuelve.// Muérdeme, te digo./ Muérdeme el descenso/ deirme/  
de irnos hundiendo en el fondo/ de un mar, un océano,/ la casa habitada,/  
el fondo, la arena, el castillo:/ las mieles de un final que nos consume,/ la  
piel que se llena de escamas,/ los senos que se abren,/ los cuerpos de  
plata/ se entrelazan/ no acaban de hundirse.// El final,/ el final,/ el final/  
es un beso interminablemente frío,/ en el cual perdemos los sentidos/ la  
sensación del cuerpo que se acaba. (pp. 37-38)

El cuarto y último oleaje presenta la desaparición de Shumpall y la desesperación del *yo* poético. Nuevamente, la alternancia de un *tu* dialógico y la tercera persona van marcando el ritmo del alejamiento/acercamiento de los amantes: si la última parte se inicia con los versos “Cuando desapareciste un agujero se abrió en el centro/ de mi pecho” (p. 41), parecen cerrar en los versos “Y ya sin él me fui rompiendo/ las pieles y la carne a cuchillazos” (p. 44), donde la tercera persona marca el distanciamiento definitivo. Sin embargo, en los últimos versos el *yo* poético retoma el diálogo: “Voy a morirme de ti, le dije. // Y sólo por no verte/ clavé rocas, espinas y conchas a mis ojos. // Y ciega del mundo, de ti, del mundo, de ti. / No dejaron de venirme en oleaje las visiones” (p. 44). Ya sin tiempo de espera ni ojos para verlo llegar, el *yo* poético retoma para siempre el diálogo con su amante.

Como anticipé en las líneas iniciales de esta parte, me interesa relevar las representaciones del cuerpo que se proponen en este poemario (Rupailaf, 2011): un cuerpo erótico y con agencia erotizante, que produce desplazamientos de la norma comportamental de género que sobre él recae. Así, esta forma de representación del cuerpo indígena femenino rompe con la concepción colonialista que lo asocia al territorio de dominio en continuidad con la tierra conquistada: como afirma Rita Segato (2018), “La expresión patriarcal-colonial-modernidad describe adecuadamente la prioridad del patriarcado como apropiador del cuerpo de las mujeres y de éste como primera colonia” (p. 17). En este poemario, el cuerpo representado escapa de esta configuración que lo propone como una extensión del dominio patriarcal, colonial y moderno a partir de prácticas eróticas que reponen su agencia.

En “Políticas del cuerpo y subjetividades fronterizas en el libro *Shumpall* de Roxana Miranda Rupailaf” (2013), Fernanda Moraga entiende que en la versión del mito que recrea Miranda Rupailaf “los personajes no

pueden acceder al encuentro amoroso del equilibrio” (p. 11), hay un quiebre que desestabiliza el desenlace y los priva del final feliz. Pero lo que me interesa relevar de la lectura que ofrece Moraga de este texto es la problematización de las relaciones intersubjetivas por la ambigüedad de los cuerpos: desde su punto de vista, el devenir-pezo de la voz poética y la humanización del sujeto/objeto de deseo -el niño pezo- produce “el desgaste del fundamento binario masculino/femenino, es decir, se disuelve la jerarquía” (p. 14). Los géneros ya no se encuentran claramente delimitados, así como las especies oscilan en un devenir-*otro* que se encuentra implicado ya en el mito de base que recrea de esta manera la poeta. Hay en esta reconstrucción del mito una serie de desplazamientos en la representación de los cuerpos que ya no permite ser leída desde la clasificación binaria y jerárquica que estructura la división de género y sus supuestos atributos: lo masculino/lo femenino, lo fuerte/lo débil, sujeto activo/sujeto pasivo, etcétera. Coincido con Moraga cuando lee en la obra de Miranda Rupailaf “una erótica de los cuerpos, desplegando espacios como el cruce de relatos orales, el incesto y la vulneración del binarismo femenino/masculino” (p. 16). Encuentro aquí un disforismo respecto a cualquier calce social y cultural en relación a lo predeterminado como normal, que escapa también de las concepciones de la cosmovisión mapuche, en tanto no se fundamenta en la dualidad complementaria que organiza dicho pensamiento. Como explica Lucía Golluscio (2006), “cuatro es el número sagrado mapuche” (p. 53), y se trata de un número que representa la doble dualidad. En el capítulo “Significados y Polifonías del Pueblo Mapuche”, la antropóloga reproduce el discurso de una informante de la localidad de Chacayhuarruca, Río Negro. La informante relata la ceremonia de curación, el *machitún*. En su relato cuenta cómo la machi comienza el ritual invocando a “los cuatro poderes: el Viejo, la Vieja, el Joven, la Joven” (p. 53): “Entonces empieza a nombrar los que vienen del cielo. Son cuatro: dos mujeres y dos varones en el nombre dicho” (p. 53), dice la informante. Esta doble dualidad se compone por dos parejas de sexos opuestos, composición sobre la que descansa la idea de complementariedad necesaria de esta cosmovisión<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Otro aspecto relevante para entender la doble dualidad complementaria en el pensamiento mapuche, es la existencia de los pronombres duales: número gramatical que no sólo divide a los pronombres en dos (singular y plural), sino en tres: singular, dual y plural. Así, en mapudungun hay nueve personas gramaticales ya que, a las seis existentes en el español, se le suman las tres del dual, que se traducen como “nosotros/as dos, ustedes dos, ellos/ellas



En el sexto poema del primer oleaje, se lee:

Te amo con ese coro de ninfas que te canta/ espejo en los cuales peinas tus cabellos// Con ellas tu entras en mis aguas, / Son las ninfas que salas con tu cuerpo. // Me sumerjo en una y huele a ti. / La voy amando por contener tus líquidos. / Lamiendo estoy a esta mi doble/ Tanteando el calor de la mano que le anduvo// Todo lo tuyo quiero amarlo. Océano insaciable de gemidos. (p. 17)

Se trata de la construcción de una voz poética que no sólo no responde al comportamiento héteronormativo, sino que presenta ambigüedades constantes respecto a su propio sexo: como se lee en el séptimo poema del Segundo Oleaje, “Derramo sobre el mar mi esperma rota. // Ya me sabes, mi Brujo, / mi culebrón herido por la Niebla” (p. 28). Como advierte Moraga (2013) en el artículo recientemente citado:

El proyecto escritural que hasta ahora nos ha entregado la autora, nos enfrenta hoy a una doble responsabilidad. Por una parte, contravenir el dispositivo sociocultural masculista y “cosmovisionista” que fundamentalmente organiza la diferencia en desigualdad genérico-sexual. Por otra parte, desocultar los artificios a través de los cuales el mismo dispositivo anterior, presenta la representación textual de “lo femenino” como postura ligada a existencias prefiguradas y destinadas, además de utilizar

---

dos”. Como advierte Herminia Navarro (2009), “la presencia de la dualidad, de ‘el par’, atraviesa toda la cosmovisión mapuche y se advierte en múltiples aspectos de la vida cotidiana y religiosa de las comunidades” (p. 596). En este sentido, señala: “La dualidad fundamental se corresponde con la denominación dual empleada por los mapuche para designar la deidad superior como *Fucha* y *Kushe*, anciano y anciana, presente en los mitos y en los rituales. Representan la dialéctica universal del principio creativo del universo. Estos nombres suelen ser más complejos y variados, así, por ejemplo, se suele llamar a la pareja creadora. *Futa Chachai* y *Nuque Papai*, esposo padre y esposa madre, o bien se le agrega el nombre genérico de *Ñidol*, es decir, supremo. [...] El panteón mapuche se completa con una pareja de jóvenes que acompaña a la anciana pareja creadora, en una visión cuaternaria abarcadora de género y número. Están presentes en esta tétrada lo femenino y lo masculino, lo viejo y lo joven; es decir, la síntesis de lo humano, pero en el plano divino. Las deidades resumen, aúnan las dimensiones esenciales del hombre.” (p. 603). En el mismo sentido, en la nota “Conversaciones con una mujer mapuche (Primera entrega)”, publicada en la revista *La tinta* en 2017, la informante -cuya identidad no es relevada pero sí se sabe que es una machi- afirma: “Si nosotras tenemos fuerza femenina y masculina equilibrada y el varón tiene su fuerza femenina y masculina equilibrada, hacemos un *meli*, un cuatro, y el cuatro es lo que sostiene todo, una mesa, una silla. Algo que tiene cuatro es difícil que se caiga. Y en equidad. En círculo siempre porque es una figura sagrada de todos los pueblos de Alaska a Tierra del Fuego. Somos todos iguales e indispensables para ese círculo. No puede faltar ninguno, si alguien se sale del círculo se debilita la fuerza”.

la metáfora de la diferencia para destacar esencialismos, victimizaciones y subordinaciones. El poemario revisado -y de manera semejante a los dos libros anteriores de la autora-, posiciona sujetos en proceso que movilizan la filiación “mujer” hacia múltiples territorios de resignificación y problematización contextual, en lugar de dejarla atada a una identificación prefijada. (p. 29)

Al análisis que ofrece Fernanda Moraga (2013), que recuperaré enseguida, quiero sumar una perspectiva que encuentre enriquecedora para pensar los modos en que la poética de Miranda Rupailaf rompe los binomios desde los que la Modernidad ha organizado su pensamiento. Me refiero a los aportes que desde la antropología realiza Viveiros de Castro, específicamente en su texto *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural* (2010). La propuesta del antropólogo es retomar el pensamiento de Deleuze y Guattari - “la obra más importante desde el punto de vista de una política del concepto, producida en la filosofía en la segunda mitad del siglo XX” (p. 86), según él mismo define- tratando de tomar esa metodología para llevarla al campo de la antropología social. *Devenir y rizoma* son las dos nociones que recupera de la propuesta de los filósofos franceses, para interrogarlos desde la cosmovisión amerindia, más específicamente, desde el pensamiento amazónico. Encuentro pertinente retomar la definición de *devenir* presente en *Mil mesetas* (1988) para pensar este *devenir-pezu* que acontece en *Shumpall* (Rupailaf, 2011). La pertinencia radica, como se entenderá a continuación a través de los aportes de Viveiros de Castro (2010), en el modo en que el *yo* poético asume un punto de vista del pez, agenciándolo. Se trata de un no-humano que, al asumir dicho punto de vista, se vuelve sujeto: así, las taxonomías que separan los reinos y las especies, se suspenden. Para que la relación amoratoria planteada por el *epew* sea posible, es preciso escapar de la lógica de la soberanía del sujeto cognoscente sobre todo lo cognoscible/objetivable. Es aquí cuando la noción de devenir se vuelve oportuna. Como definen Deleuze y Guattari (1988):

Devenir es un rizoma, no es un árbol clasificatorio ni genealógico. Devenir no es ciertamente imitar, ni identificarse; tampoco es regresar-progresar; tampoco es corresponder, instaurar relaciones correspondientes; tampoco es producir, producir una filiación, producir por filiación. Devenir es un verbo que tiene toda su consistencia; no se puede reducir, y no nos conduce a “parecer”, ni “ser”, ni “equivaler”, ni “producir”. (p. 245)



En este relato el *yo* lírico no se parece ni imita a un pez, sino que deviene pez a partir de la seducción de Shumpall. En la relación de los amantes se produce una interpenetración de los cuerpos, y de múltiples cuerpos que hacen al Shumpall: ya no se trata de una relación entre dos amantes, hombre/mujer, sino de una relación amorosa en donde cada elemento de la escena deviene cuerpo-amante. En el segundo poema del Segundo oleaje, se lee: “Miro mi cuerpo en los espejos/ y son algas/ mi cuerpo alga/ verde blanco que me encuentra/ canto me salen cantos/ y una espuma/ flores yo tengo flores en abismo/ un jardín que es un delirio/ un atavío de pieles peces que me lamen” (Rupailaf, 2011, p. 22).

A su vez, se trata de un *epew* que, al igual que el mito, en su carácter de fábula entabla entre lo humano y lo animal una relación de otro orden. Como en el mito, se trata de “una historia del tiempo en que los animales y los hombres todavía no eran distintos”, como lo define Lévi-Strauss (1988), recuperado aquí por Viveiros de Castro (2010). Mito es esa condición pre-cosmológica, *caosmos*, en la que las dimensiones corporales y espirituales de los seres todavía no se ocultaban mutuamente. No se trata de una identificación primordial entre humanos y no-humanos, sino de una diferencia infinita opuesta a las diferencias finitas y externas que ordenan a las especies y sus cualidades en el mundo actual. Ahora sí humanos y no-humanos son distintos, tienen diferencias finitas que los distinguen. Es este pensamiento mítico el que está en la base del perspectivismo amerindio que analiza Viveiros de Castro (2010): “El perspectivismo amerindio conoce entonces en el mito un lugar geométrico en el que las diferencias entre los puntos de vista a la vez se anulan y se exageran” (p. 49). El punto de vista es la clave del multinaturalismo propuesto por el antropólogo. Según él, todo lo existente tiene un punto de vista, está activado o agentado. Mientras que el conocimiento occidental consiste en objetivar y así la forma del Otro siempre es la de la cosa, el chamanismo amerindio se guía por el procedimiento inverso: conocer es personificar, tomar el punto de vista de lo que se precisa conocer. La forma del Otro es la persona. Aquí el quiebre con el estructuralismo es radical: a diferencia de lo que pensaba Saussure, el punto de vista no crea al objeto, sino que crea al sujeto. En el caso de *Shumpall* (Rupailaf, 2011), el diálogo que el *yo* poético entabla con el mar y cada uno de sus componentes, da cuenta de este multiperspectivismo, en el que cada elemento guarda un punto de vista, se vuelve sujeto: “Le pregunto a la piedra si ha visto tu cuerpo/

flotar en el agua. // La piedra señala mis ojos/ presagio en que me afiebro” (p. 15).

El pensamiento mítico o el perspectivismo amerindio que analiza el antropólogo, responde a un funcionamiento diferente a la lógica moderna: se trata de un pensamiento antiesencialista y antitaxonómico, “por fuera de las dicotomías infernales de la Modernidad” (Viveiros de Castro, 2010, p. 25). La multiplicidad deleuziana que rescata Viveiros de Castro consiste, precisamente, en instalar el pensamiento en esa línea de fuga que fisura los dos dualismos que conforman la “prisión epistemológica” (p. 100) disciplinar de la antropología: naturaleza vs. cultura; individuo vs. sociedad. Pero la ruptura de los dualismos va más allá de lo disciplinar, contemplando todas las formas en que la modernidad separa para conocer: sujeto/objeto, realidad/representación, mundo/lenguaje, significado/significante. Afirma el antropólogo:

El sentimiento de una discontinuidad ontológica entre el signo y el referente, el lenguaje y el mundo, que garantizaba la realidad del primero y la inteligibilidad del segundo y recíprocamente, y que sirvió de fundamento y de pretexto a tantas otras discontinuidades y exclusiones -entre mito y filosofía, magia y ciencia, primitivos y civilizados- parece estar en vías de volverse metafísicamente obsoleta, al menos en los términos en que se planteaba tradicionalmente; es por ahí que estamos en proceso de dejar de ser modernos, o más bien que estamos en proceso de no haberlo sido nunca. (p. 95)

*Shumpall* (Rupailaf, 2011) es un poemario que rompe con los binomios que estructuran el pensamiento Moderno no sólo en la construcción de un erotismo en el que la ambigüedad sexo-genérica es la marca distintiva, sino también en el devenir-pez que fractura incluso las taxonomías que instauran las diferencias finitas entre las especies, separándolas.

En “Corpografía deseantes: tejidos y fugas del lenguaje”, el prólogo que Fernanda Moraga ofrece a *Seducción de los venenos* (Miranda Rupailaf, 2014), la crítica se centra en “la escritura como práctica política del cuerpo” (p. 5), entendiendo que la representación de estos cuerpos deseantes, erotizados y erotizantes, no asiste a los estereotipos culturales, tanto en relación al género -la norma comportamental que recae sobre el género femenino- como en relación a la etnia -lo “étnicamente correcto” (p. 5) de la poesía mapuche-. Este doble nivel de desplazamiento que Moraga se-

ñala es, precisamente, lo que me interesa destacar de la poesía de Miranda Rupailaf: como anticipaba la cita del texto crítico dedicado a *Shumpall* que revisé líneas arriba -también, y no casualmente, de Fernanda Moraga-, se trata de “contravenir el dispositivo sociocultural masculinista y cosmovisionista” (2008, p. 29) que supone que la escritura de una poeta mapuche debe religarse no sólo al universo cultural étnico sino también al rol que dentro de ese orbe ocupa la mujer. En este sentido, la noción de *corpografías deseantes* que propone la crítica, se entiende a partir de la lectura de estos cuerpos en conflicto que se representan en la obra de Miranda Rupailaf, cuerpos que “profieren y mantienen un permanente sentido de rebeldía, sentido que las hace conscientes de una autonomía, lo que en ningún caso se da por una vía pasiva y menos a partir de un contrato con los sistemas de construcción cultural” (p. 13). Cuerpos que escapan de la normalización étnica al entablar un diálogo fluido y abierto con tradiciones *otras* para una escritora mapuche; y de la normalización del género, en tanto se trata de corpografías entregadas a la pulsión erótico-sexual, subvirtiendo la norma de castidad o de sexualidad heterorreproductiva que el discurso masculinista impone sobre el género. Se trata de una deconstrucción de los estereotipos de género, que impugna las concepciones esencialistas del binomio femenino/masculino y sus supuestos atributos. A través de ellos, estas poéticas representan rupturas respecto del pensamiento moderno y su forma dicotómica de interpretar el mundo.

## Algunas conclusiones

En este trabajo propuse indagar algunas formas de representación que conforman una línea de sentido en torno al cuerpo indígena, presente en las poéticas mapuche más recientes: desmarcándose de la concepción colonialista que signa a la corporalidad indígena desde la Conquista y hasta nuestros días, esta representación propone un cuerpo con agencia, que se desprende de los mandatos comportamentales que sobre él recaen y traba, en consecuencia, una lucha con la concepción que los sistemas de dominio y poder le asignan.

La relación cuerpo-territorio, necesaria para entender los modos en que el pensamiento colonial imperante concibe los usos y destinos de la corporalidad indígena, es analizable a través de las nociones-metáforas de *reducción* y *arreo*: ambas remiten a la historia reciente del pueblo mapu-

che, y dan cuenta de estos procesos de expropiación de la base material de sustentación, el consecuente empobrecimiento, la migración forzada y la condena a engrosar la fila de “mano de obra barata” de los centros urbanos. Así, el cuerpo indígena es llevado a la generación de plusvalía de un sistema al que se lo incorpora a la fuerza, en aquellas labores que otros pueden elegir no realizar: aquellas en las que el cuerpo es, precisamente, la condición y el costo del empleo. Sin embargo, los cuerpos que las poéticas analizadas representan, huyen de estos imperativos de ciudadanía y alegan por la improductividad y la agencia erótica como modos de contrariar la concepción moderna de la corporalidad indígena. Aquí ya no se trata de un cuerpo productivo ni de uno sumiso y casto: por el contrario, estas representaciones proponen, por un lado, en el caso de la poética de David Aníñir Guilitraro, una opción deliberada por la cesantía y el empobrecimiento, y por la masturbación como práctica autoerótica improductiva. Se conjugan en esas opciones dos desobediencias a los mandatos productivistas del poder: en la primera, el cuerpo que deserta es el cuerpo indígena, es decir, aquel señalado por los sistemas productivos para la generación de plusvalía; en el segundo, el cuerpo huye del epicentro de la vigilancia sexual y, en el extremo de su irreverencia, no estetiza ni esconde esta práctica, sino que la vuelve desagradable y confesa. Por otro lado, en el poemario de Roxana Miranda Rupailaf, se representa un cuerpo erótico y con agencia erotizante que, desde esta configuración, desafía la concepción del cuerpo de la mujer indígena en tanto territorio de apropiación y dominio de la tríada patriarcado-colonialidad-modernidad. Y, además, en la ambigua representación de este cuerpo, se desarticula el fundamento binario (masculino/femenino), disolviendo la división por género, sus jerarquías implícitas y sus supuestos atributos.

Concluyo entonces proponiendo pensar el desplazamiento operado entre la noción de cuerpo y la de corporalidad, entendiendo a esta última como la arena de lucha en la que posiciones antitéticas y agonísticas pugnan por definir las prácticas comportamentales que signan su agencia. Esta segunda noción ya no entiende al cuerpo como conjunto de funciones orgánicas cuya supervivencia es preciso garantizar, sino como un territorio (o una territorialidad, siguiendo a Calomarde, 2019) sobre el que se despliega esta lucha. Así, los poemarios analizados erigen su alegato contra-colonial y contra-moderno proponiendo corporalidades que huyen y se desmarcan, desobedeciendo la larga tradición que las confinó a

la (casi) servidumbre, la sumisión y la castidad. Y en esa desobediencia juegan su pasada a favor de un mundo menos desigual.

## Referencias bibliográficas

Agamben, G. (1995). *Homo sacer: el poder soberano y la vida desnuda*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

(2005). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Ancalao, L. (2014). “Eso es lo que é”. En S. Mellado, *La morada incómoda. Estudios sobre poesía mapuche*, Gral. Roca: Publifadecs.

Aniñir Guilitraro, D. (2009). *Mapurbe, venganza a raíz*. Santiago: Pehuén.

(2014). *Guilitranalwe*. Santiago: Quimantú.

Balibar, E. y Wallerstein, I. (1988). *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala.

Berretta, M. S. y Cañumil, A. D. (2013). *Tvkuipayñ taiñ kupal: recordemos nuestro origen*. Florencio Varela: Xalkan Ediciones.

Bidaseca, K. (2010). *Perturbando el texto colonial: Los estudios (pos)coloniales en América latina*. Buenos Aires: Paradigma Indicial.

Calomarde, Nancy. (2019). El giro territorial en la cultura y discurso crítico latinoamericano. Acerca de algunas relaciones entre territorialidad y escritura. *Revista Nuevo Texto Crítico*, 30, (53), 256-281.

Caniuqueo, S. (2006). Siglo XX en *Gulumapu*: de la fragmentación del *Wallmapu* a la unidad nacional mapuche. 1880 a 1978. En *Escucha winka. Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, (pp. 129-213). Santiago: LOM Ediciones.

Carrasco, H. (1999). “El viaje al otro mundo en la gramática mítica mapuche”, *Nueva Stylo*, 2, 25-34.

- Deleuze, G. y Guattari, F. (1988). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- Escobar, T. (2006). La identidad en los tiempos globales. En *El arte fuera de sí* (pp. 61-87). Asunción: Fondec.
- Esposito, R. (2004). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Madrid: Amorrortus.
- Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1975). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Golluscio, L. (2006). *El Pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- Libro, M. F. (2020). Representaciones del cuerpo como destinatario de la violencia (neo)colonial en la poesía mapuche contemporánea. *Literatura: teoría, historia, crítica*, 22, (2), 23-55. En línea en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/lthc/article/view/86084>. Consultado en mayo de 2021.
- Mariátegui, J. C. (2009 [1928]). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Marimán, P. (2006). Los mapuche ante la conquista militar chileno argentina. En *Escucha winka. Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, (pp. 53-127). Santiago: LOM Ediciones.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Barcelona: Melusina Editora.
- Mellado, S. (2014). *La morada incómoda. Estudios sobre poesía mapuche. Elicura Chihuiailaf y Liliana Ancalao*. Gral. Roca: Publifadecs.
- Miranda Rupailaf, R. (2008). *Seducción de los venenos*. Santiago: LOM Ediciones.
- (2011). *Shumpall*. Santiago: Del Aire Editores.



Moraga, F. (2008). Corpografías deseantes: tejidos y fugas del lenguaje. En *Seducción de los venenos* (pp. 5-14). Santiago: LOM Ediciones.

(2013). "Políticas del cuerpo y subjetividades fronterizas en el libro Shumpall de Roxana Miranda Rupailaf". *Revista Nomadías*, 17, 9-34.

Navarro, H. (2009). Los guardianes de la dualidad: acerca del número dual de Mapuzungun. En *Actas del IV Coloquio Argentino de la IADA: Diálogo y diálogos*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

Perea, E. (1989). *Y Félix Manquel dijo*. Viedma: Imprenta del Banco de Río Negro.

Pinto Rodríguez, J. (2000). *De la inclusión a la exclusión. La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche*. Santiago: Universidad de Santiago.

Segato, R. (2018). *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires: Prometeo.

Trigo, A. (2019). El espacio transnacional de la experiencia migrante. *Revista Nuevo Texto Crítico*, 30, (53), 62-97.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Buenos Aires: Katz Ediciones.

