

Poética de la convivialidad en la poesía mapuche contemporánea

El concepto del Buen Vivir, la recuperación del *az mapu* y la oralitura de Elicura Chihuailaf

Claudia Hammerschmidt

■ Doi: 10.54871/mc24es1n

En tiempos de agudas crisis políticas, socioeconómicas y ecológicas, reflexionar sobre formas alternativas de convivencia o convivialidad se impone no solo como imperativo ético, sino como condición insoslayable si se mantiene la esperanza en un proyecto de vida futura (cf. Kopenawa y Albert, 2010; Danowski y Viveiros de Castro, 2014; Krenak, 2019). Son sobre todo las llamadas ciencias sociales y políticas, las humanidades y los diversos activismos éticos y manifestaciones estéticas las y los que se enfrentan con la pregunta de cómo convivir en contextos siempre más fracturados y en peligro. El presente artículo sugiere que una de las posibles respuestas a la pregunta de cómo volver a concebir vivir juntas la ofrece el concepto del Buen Vivir indígena, y concretamente el *az mapu* u orden bello de la tierra y la convivialidad pluriversal como la propone la poesía mapuche contemporánea. Por lo tanto, en las páginas que siguen primero presentaré brevemente los conceptos de convivialidad e interculturalidad crítica según Briones (2018, 2019) y Walsh (2005, 2012),

del Buen Vivir (Huanacuni, 2010) y de la recuperación del *az mapu* (Spíndola, 2021) para concentrarme después en el análisis de la “oralitura” y el “sueño azul” en tanto manifestaciones de la poética de la convivialidad según Elicura Chihuailaf.

Puntos de partida. Convivialidad e interculturalidad

Ya desde los años 1970, con el surgimiento del neologismo de la “convivialidad”,¹ en las humanidades se destacan varios estudios sobre qué se entiende por “ser juntos” (cf. Massey, 2005). Las nuevas concepciones de convivialidad –*conviviality*, *convivialisme*, *Konvivenz*, *convivencia*, etc.– desarrollan “alternativas para la vida en sociedad” (Costa, 2022, p. 32) que se basan todas en cierta paradoja, por incluir la idea de una posible coexistencia armoniosa y lograda en contextos reales de manifiesta desigualdad y violencia estructural. Esto hizo (y hace) necesaria la reflexión y a la vez parecía (y parece) demostrar *a priori* el utopismo inherente al propio proyecto.

A pesar de su gran heterogeneidad, el sociólogo del Consejo Director de Mecila, Sérgio Costa, identifica en todas estas propuestas

al menos cinco campos temáticos dentro de los cuales se han ampliado los debates sobre la convivencia, a saber, la crítica antiutilitarista del capitalismo, la crítica del antropocentrismo, la crítica del socio-centrismo, la crítica del multiculturalismo (neo)liberal y la crítica del colonialismo y la colonialidad. (Costa, 2022, pp. 32-33)

¹ El término, como lo destaca el Consejo Director de Mecila en un reciente estudio, fue propuesto por el teólogo y filósofo Ivan Illich (1973), fundador del Centro Intercultural de Documentación [CIDOC] en Cuernavaca, México, donde se impartían cursos de cultura latinoamericana a futuros misioneros y “confluían los ideales de solidaridad global de la izquierda latinoamericana y los valores libertarios del pensamiento crítico europeo” (Mecila, 2022, p. 10).

Estos campos temáticos² de alguna manera convergen en lo que podría denominarse el aporte a una alternativa de la convivialidad desde los pueblos originarios de América Latina.

En este sentido, la antropóloga argentina Claudia Briones se acerca al difícil estudio de la convivialidad desde los llamados *márgenes de la modernidad* y su experiencia antropológica del trabajo con pueblos originarios, particularmente el mapuche-tewelche. Desde esta perspectiva, indaga “cómo esos márgenes disputan y buscan redefinir las excepciones, ilegibilidades y exclusiones que los centros les imponen, llevando a éstos a redefinirse” (Briones, 2019, p. 1), y centra su análisis en los “debates, demandas y políticas que en los últimos años se han dado en torno al concepto del Buen Vivir” (Briones, 2019, p. 2). Este concepto indígena se contrapone al concepto occidental de desarrollo y ha tenido gran impacto a nivel global en los últimos años. Como destaca Briones,

² Diferenciándolos según el respectivo enfoque teórico tomado, Costa (2022) asocia “la crítica antiutilitarista del capitalismo” sobre todo al enfoque de Illich y a su intento de imponer “el término ‘convivencialidad’ para designar lo contrario de la productividad industrial” (Illich, 1973, p. 11), así como a los debates en torno al convivialismo que se originaron en el contexto de la revista francesa *M.A.U.S.S.* (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales). Alega como ejemplos de “la crítica del antropocentrismo” los estudios poshumanos (cf. Braidotti, 2013) y diversos campos de las ciencias naturales, como la geografía física, la geología o los estudios del “sistema terrestre” (cf. Chakrabarty, 2021, quien parte del concepto de la “habitabilidad” en vez de la “sostenibilidad”). Cita como ilustración de “la crítica del sociocentrismo” a estudios sobre formas emergentes de sociabilidad en contextos urbanos marcados por migrantes y posmigrantes, y a estudios sobre sociabilidades indígenas, como las amazónicas (“El punto de partida aquí es la crítica a la gran narrativa sociológica occidental, según la cual la idea de sociedad se basa en ‘imperativos socioestructurales [a través de roles, estatus y reglas jurídicas]’ y en la separación entre lo público y lo privado, entre lo formal y lo informal, lo doméstico y lo colectivo (Overing y Passes, 2000, p. 14)” (Costa, 2022, pp. 40-41). Relaciona “la crítica del multiculturalismo (neo) liberal” al “cosmopolitismo desde abajo” de Gilroy (2004, 2013) que, en vez de congelar identidades esencializadas y compartimentadas, las negocia en la convivencia cotidiana con las diferencias. Y finalmente relaciona “la crítica del colonialismo y la colonialidad” a los enfoques poscoloniales como el de Achille Mbembe (2001), que se refiere a la violencia colonial como “la violencia de ser reducido a la nada” (Mbembe, 2001, p. 182), a ser visto como “expresión de la ausencia y la carencia o como representación hiperbolizada de lo repulsivo y abyecto” (Costa, 2022, p. 48).

este horizonte de reflexión y propuestas en diferentes dimensiones no sólo es uno de los más relevantes y novedosos de los generados y debatidos recientemente desde América Latina (Gudynas, 2011) para plantear otras formas de convivialidad, sino que aspira a tener –y aparenta estar teniendo– repercusiones en otras regiones del planeta. (Briones, 2019, p. 2)

Al basarse en la convicción de simetría e interrelacionalidad de todo lo viviente, este concepto del Buen Vivir implica además una revisión de la idea de convivencia intercultural, tradicionalmente basada en los efectos de desigualdad estructural resultantes de la colonialidad del poder omnipresente. Concretamente, exige la descolonización de las estructuras de contacto intercultural, como lo explica Briones apoyándose en la noción de interculturalidad crítica desarrollada por ella misma y por Catherine Walsh desde finales de los años noventa.

Al repasar las conflictividades interculturales entre pueblos indígenas y hegemonías occidentales en perspectiva histórica, Briones señala que, en poco más de cien años,

las lógicas de los Estados-nación modernos han realizado en América Latina un recorrido respecto de los ciudadanos indígenas, sus “otros internos” por excelencia, que va de la negación y el asimilacionismo a las políticas de reconocimiento intercultural, pasando por una biopolítica de corte integracionista anclada en usar las diferencias culturales como medio de homogeneización. (Briones 2019, pp. 5-6)

A grandes rasgos, los Estados-nación modernos, como se habían inventado en el siglo XIX, impusieron valores importados desde el paradigma occidental de la colonialidad y modernidad/racionalidad descrito por Quijano (1992). La “propensión logo-falo-etnocéntrica” (Briones, 2019, p. 6) de este paradigma no solo hizo silenciar o exterminar lo que se consideraba diferente a la ideología europea supuestamente progresista y profundamente racista, sino que lo hizo integrar a su estructura dicotómica, haciendo de la alteridad su otro yo deficiente, abyecto, al que le faltaba siempre algo para poder

asimilar al modo de vida occidental impuesto por el imperialismo europeo. Todavía en el siglo XX, según la antropóloga argentina, las políticas de reconocimiento intercultural fueron insuficientes, falaces, y no cumplieron sus promesas. El supuesto acercamiento intercultural sigue siendo solo “funcional” (cf. Briones, 2018), parte de la idea de una cultura dominante y central que se enriquece por un aporte de “diversidad cultural”, y dista mucho de la “interculturalidad crítica” como la entiende Briones con Catherine Walsh: una interculturalidad simétrica como proceso transversal de una mutua interculturalización (cf. Briones, 2018) para –como dice la antropóloga estadounidense radicada en Ecuador– “impulsar activamente procesos de intercambio que permitan construir espacios de encuentro entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas” (Walsh, 2005, p. 45) y elaborar “nuevos marcos epistemológicos que pluralizan, problematizan y desafían la noción de un pensamiento y conocimiento totalitario, único y universal” (Walsh, 2005, p. 48). En esta lectura, la interculturalidad crítica es un proyecto en plena construcción para enfrentarse con la matriz de la colonialidad del poder y “del saber, ser y de la vida misma” (Walsh, 2012, p. 66). Este proyecto se preocupa

por/con la exclusión, negación y subalternización ontológica y epistémico-cognitiva de los grupos y sujetos racializados; por las prácticas –de deshumanización y de subordinación de conocimientos– que privilegian algunos sobre otros, “naturalizando” la diferencia y ocultando las desigualdades que se estructuran y se mantienen a su interior. (Walsh, 2012, p. 66)

E incluye –aparte de la colonialidad del poder, saber y ser– explícitamente un enfrentamiento con un cuarto eje de colonialidad: la “colonialidad cosmogónica de la madre naturaleza y de la vida misma” (Walsh, 2012, p. 68), basada en una división binaria naturaleza/sociedad que descarta “la relación milenaria entre mundos biofísicos, humanos y espirituales –incluyendo el de los ancestros, espíritus, dioses y *orishas*–, la que da sustento a los sistemas integrales de vida, conocimientos y a la humanidad misma” (Walsh, 2012, p. 68).

Solo esta interculturalidad crítica, en el sentido como la entienden Briones y Walsh,

alienta nuevos procesos de intervención intelectual, que pueden incluir la recuperación, la revaloración y la aplicación de los saberes ancestrales, pero no como algo ligado a una localidad y temporalidad del pasado, sino como conocimientos que tienen contemporaneidad para comprender, aprender y actuar ahora. (Walsh, 2005, p. 48)

Es esta interculturalidad crítica la que, en la mirada de Briones, constituye la base necesaria para un convivir que pueda garantizar la igualdad de derechos a la vida para todos en contextos interculturales profundamente asimétricos como lo es el de Abya Yala.³ Y, al mismo tiempo, ya es inherente a la visión indígena de la convivialidad de todo lo viviente,⁴ o el concepto del Buen Vivir, que puede servir como nuevo paradigma de concebir el “ser juntos” local, regional y globalmente.

³ A pesar de su gran difusión, doy aquí una explicación del término que propone Porto-Gonçalves: “Abya Yala en la lengua del pueblo cuna significa ‘tierra madura’, ‘tierra viva’ o ‘tierra que florece’ y es sinónimo de América. El pueblo cuna es originario de la sierra Nevada al norte de Colombia; habitaba la región del golfo de Urabá y de las montañas de Darién y actualmente vive en la costa caribeña de Panamá, en la comarca de Kuna Yala (San Blas). La expresión Abya Yala ha sido empleada por los pueblos originarios del continente para autodesignarse, en oposición a la expresión ‘América’ [...] y viene siendo cada vez más usada por ellos con el objetivo de construir un sentimiento de unidad y pertenencia. [...] La primera vez que se la utilizó con ese sentido político fue en la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, realizada en Quito en 2004. Hay que destacar que en la I Cumbre, realizada en México en el año 2000, la expresión Abya Yala todavía no había sido invocada, como puede leerse en la Declaración de Teotihuacán, donde se presentaron así: ‘los Pueblos Indígenas de América reafirmamos nuestros principios de espiritualidad comunitaria y el inalienable derecho a la Autodeterminación como Pueblos Originarios de este continente’. A partir de 2007, sin embargo, en la III Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala realizada en Iximche, Guatemala, no sólo se autoconvocaron como Abya Yala, sino que resolvieron constituir una Coordinación Continental de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas de Abya Yala [...]” (Porto-Gonçalves, 2016, s.p.).

⁴ “La madre naturaleza –la madre de todos los seres– es la que establece y da orden y sentido al universo y la vida, entretejiendo conocimientos, territorio, historia, cuerpo, mente, espiritualidad y existencia dentro de un marco cosmológico, relacional y complementario de con-vivencia” (Walsh, 2012, p. 68).

El Buen Vivir como propuesta de convivialidad en clave indígena

A más tardar desde los años noventa, en el contexto del Quinto Centenario del llamado Encuentro de Culturas, los pueblos indígenas de Abya Yala visibilizan esta forma de vida convivial e intercultural desde su propia cosmovisión. Como destaca Briones, a lo largo de los “complejos y heterogéneos procesos políticos de organización y producción cultural indígena, mayormente centrados en disputar procesos estatales de construcción de hegemonía cultural” (Briones, 2019, p. 5), “la prometida pero nunca concretada anulación de desigualdades” ha llevado a los pueblos indígenas “a reformular demandas mediante nuevos conceptos que tratan de hacer audibles y visibles asimetrías silenciadas e invisibilizadas por los modos de convivialidad imperantes” (Briones, 2019, pp. 6-7). Estos conceptos presentan otra forma de la convivialidad, ancestral y futura a la vez, basada en el Buen Vivir, o la vida en equilibrio con todes les seres visibles o no-visibles (el *itro fill mongen* mapuche).

Este concepto del Buen Vivir se opone al antropocentrismo, al sociocentrismo, al multiculturalismo (neo)liberal y a la idea capitalista de progreso, desarrollo y constante aumento característicos del paradigma eurocentrista de colonialidad/modernidad/racionalidad como los sigue proponiendo Occidente (cf. Quijano, 1992; Costa, 2022). Como destaca el político boliviano e investigador de la cosmovisión ancestral de los pueblos indígenas Fernando Huanacuni, este paradigma de la modernidad, basado en “el crecimiento económico, el corporativismo, el capitalismo y el consumismo”, provoca un desequilibrio que pone en crisis la vida misma y amenaza acabar con ella. A esta crisis, los pueblos ancestrales originarios de Abya Yala oponen el antiguo “paradigma comunitario de la cultura de la vida para vivir bien”, un paradigma “sustentado en una forma de vivir reflejada en una práctica cotidiana de respeto, armonía y equilibrio con todo lo que existe, comprendiendo que en la vida todo está

interconectado, es interdependiente y está interrelacionado” (Huanacuni, 2010, p. 11). En este “multiverso [...], nada está fuera” (Huanacuni, 2010, p. 24):

*“Vivir bien es la vida en plenitud. Saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia en permanente respeto”.*⁵

Y ese justamente es el camino y el horizonte de la comunidad, implica primero saber vivir y luego saber convivir. No se puede vivir bien si los demás viven mal, o si se daña la Madre Naturaleza. Vivir bien significa comprender que el deterioro de una especie es el deterioro del conjunto. (Huanacuni, 2010, p. 49)

Este Buen Vivir, que “todos los pueblos indígenas originarios, a través de diferentes expresiones, conciben” (Huanacuni, 2010, p. 49) – como el *Sumak Kawsay* quichua, el *Suma Qamaña* aymara, o el *Küme Mongen* mapuche–, plantea la convivialidad desde la inclusión, o sea, el respeto de la biodiversidad y de la coexistencia de múltiples mundos, ontologías y proyecciones de vida sin exclusión o asimetría:

Aunque con distintas denominaciones según cada lengua, contexto y forma de relación, los pueblos indígenas originarios denotan un profundo respeto por todo lo que existe, por todas las formas de existencia por debajo y por encima del suelo que pisamos. (Huanacuni, 2010, p. 49)

En palabras del antropólogo colombiano Arturo Escobar, este Buen Vivir significa un “*Sentipensar* con el territorio”, no basado en la racionalidad exclusiva como la impuso Occidente, sino un “pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar” (Escobar, 2014, p. 16). A diferencia de la ontología dualista occidental, constituida por dicotomías asimétricas que tienden a desvalorizar uno de sus polos y hacerlo desaparecer hasta disolverlo en *un* mundo o *universo*

⁵ Cursivas y comillas en el original.

excluyente, la propuesta de los pueblos indígenas implica una “ontología relacional”, que es la articulación de “un mundo en el que quepan muchos mundos” (Escobar, 2015, p. 29). En esta “ontología relacional” no hay “seres discretos auto-contenidos que existen en sí mismos o por su propia voluntad”, sino todo “se enactúa [...] a través de una infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de humanos y no-humanos” en el pluriverso (Escobar, 2015, p. 29). “Para resumir”, dice Escobar, “una ontología relacional puede definirse como aquella en que *nada* (ni los humanos ni los no humanos) *pre-existe las relaciones que nos constituyen*. Todos existimos porque existe todo” (Escobar, 2015, p. 29).

Esta propuesta del Buen Vivir, de la inclusión y el respeto de todo lo viviente (y no viviente) en toda su diversidad, o de la “ontología relacional”, en palabras de Escobar, no es un saber o sentipensar fácilmente disponible. Por la larga historia de la colonialidad del poder, saber y ser en América Latina, su articulación tiene lugar en contextos de desigualdad forzosamente racializados y transculturalizados, donde formas de vivir supuestamente “originarias” no solo siempre ya se ven diferidas, sino incluso invisibilizadas por la violenta historia colonial de supresión, asimilación y aculturación. Así, las cosmovisiones indígenas como base del Buen Vivir deben reconquistarse por los mismos pueblos en un continuado proceso de aprendizaje, reconstrucción, reinención y autotraducción que se sabe inevitablemente interculturalizado.

La recuperación del *az mapu* en la poesía mapuche contemporánea

En el caso del pueblo mapuche, este proceso de reconstrucción o reinención de una forma de vida en equilibrio natural-cultural –o, según el investigador de la cultura mapuche Jorge Spíndola, el proceso de “reconfiguración de una matriz cultural propia del mundo mapuche antiguo, en conflicto con el sistema-mundo moderno

colonial”, denominada *az mapu* (Spíndola, 2021, p. 13)– es especialmente intenso y doloroso. Debido al genocidio perpetrado por los nacientes Estados-nación mediante la llamada “Pacificación de la Araucanía” en Chile (1861-1883) (cf. Bengoa, 2000; Cayuqueo, 2017), o las diversas “Campañas al desierto” del siglo XIX en Argentina (sobre todo la última, de 1878-1879 a 1885) (cf. Bayer et al., 2010; Delrio, 2005; Marimán Quemenedo, 2006; Moyano, 2016; Pigna, 2017), la cultura mapuche había sido extirpada o invisibilizada al punto de sobrevivir solo en “reducciones”, restos, vestigios o huellas, haciendo necesaria de esta manera una “etnografía de los fragmentos” (Ramos, 2020), que reencuentre o reinvente lo perdido desde sus propias cenizas. Es solo a partir de los años noventa, y sobre todo desde la praxis artística-poética mapuche, que el antiguo orden de la vida mapuche,⁶ o *az mapu* (*az* en tanto orden, mediación y sanción, belleza; *mapu* en tanto tierra; cf. Spíndola, 2021, p. 168), vuelve a articularse, reconstruirse y proyectarse como una categoría poético-política del *Küme Mongen*, o Buen Vivir en clave mapuche.

La poesía mapuche contemporánea empieza a manifestarse en los años ochenta y se afirma y visibiliza a partir de los años noventa. Su emergencia a finales del siglo XX está íntimamente ligada al contexto simbólico del año 1992 y a los muchos movimientos indígenas contestatarios al llamado Quinto Centenario del Encuentro de Culturas (al que empieza a renombrarse como Quinto Centenario del Desencuentro, del Choque Cultural, o “Quinto Sanguinario”).⁷ En este proceso de protesta y autoafirmación indígena de los años noventa, es sobre todo la recuperación o reconstrucción de la memoria colectiva e individual de los ancestros, de su cultura anterior a la colonización y de su lengua, la que adquiere primordial importancia.

⁶ En la lengua mapuche, el mapuzugun, *mapu* significa tierra o mundo, *che* significa gente (cf. Catrileo, 2006).

⁷ Cf. Lilitiana Ancalao en su charla “*Ankalaufken mew* – en el medio del lago”, dada el 30 de octubre de 2018 en la Universidad de Jena y disponible en la Biblioteca Digital de Turingia (Ancalao, 2018a).

Tanto en español como en un intento de autotraducción a un a veces deficiente *mapuzugun* –la lengua mapuche extirpada, prohibida y reemplazada por la lengua hegemónica impuesta a la fuerza–, la poesía intenta restituir la cosmovisión ancestral mapuche, basada en el *mapuche kimün* (el saber o la sabiduría mapuche), el *Küme Mongen* (la buena vida), la *Ñuke Mapu* (la Madre Tierra), el *itro fill mongen* (la totalidad sin exclusión de todo lo viviente) y finalmente la *az mapu*, o el orden equilibrado del mundo pluriversal mapuche.⁸

Gran parte de la poesía mapuche actual se concibe entonces como intento de reconquistar el *mapuzugun*, y como lucha ontológica-estética para restituir la *az mapu* amenazada por Occidente. O, como lo afirma Jaime Huenún en el prólogo a la antología *Lofsitiado* por él editado:

Es así como los poetas mapuches [...] constituyen hoy la punta de lanza de un movimiento literario que ha cumplido la función de traducir a la sociedad [...] parte de los elementos culturales originarios,

⁸ Cf. la definición o descripción del *az mapu* que da Jorge Spíndola en su reciente libro al respecto: “Dentro de esta totalidad sin exclusión ni fracción de todo lo viviente, es que el *az* puede entenderse como una *poética de la co-presencia*, el entremedio ritual/político donde se dirime la responsabilidad y mediación entre *che* y *mapu*, signado por un tipo particular de relación con ese ‘todo viviente’ que no implica un idilio sino un vasto sistema cultural de mediaciones y compensaciones frente a las transgresiones y roturas [...]. Al ser la *Ñuke Mapu* la red que sostiene todas las relaciones de lo viviente, la *poética de las co-presencias* del *Az Mapu* se erige como un sistema modélico de esas relaciones, cuyo horizonte civilizatorio más extenso o teleológico, se expresa en la idea del *Küme Mongen*, el Buen Vivir, en términos mapuche” (Spíndola, 2021, pp. 167-168). Y dice el poeta Elicura Chihuailaf al respecto: “*Az Mapu* se dice en *mapuzugun*, y en castellano: las costumbres de nuestra Tierra, el rostro de nuestra cultura. [...] Es la manera que tiene el pueblo mapuche –por lo tanto, cada identidad territorial en su diversidad– de entender, de dar impulso y desarrollar su organización. [...] Es nuestro ‘deber ser’ en la *Nag Mapu*, la Tierra que Andamos, el espacio territorial que reproduce la *Wenu Mapu*, la Tierra de Arriba. Son las normas que ordenan la reciprocidad, el espacio en el que es posible alcanzar el intercambio con el fin de otorgarles continuidad a los equilibrios duales que dicen relación, por ejemplo, con el día y la noche; salud y enfermedad; arriba y abajo; alegría y tristeza; anciano y joven; mujer y hombre; vigor y debilidad [...]. Es la *Az Mapu* lo que determina la continuidad de nuestra manera de comprender el mundo y, por lo tanto, establece nuestros conceptos de organización cultural como visión totalizadora” (Chihuailaf, 2017, p. 48).

recomponiendo conocimientos tradicionales y transmitiéndolos a las nuevas generaciones a través de la escritura. (Huenún, 2011, p. 17)

Es en esta línea de recuperación del pasado y proyección al futuro que propongo leer la “poética de la convivialidad” y la “oralitura” de Elicura Chihuailaf.

La poética de la convivialidad en Elicura Chihuailaf

Continuidades temporales, espaciales, vivenciales y estéticas: el itro fill mongen

Elicura Chihuailaf, por su edad y la fecha de la publicación de sus primeros poemarios (Chihuailaf, 1977, 1988), pertenece a la primera generación de poetas de la poesía mapuche contemporánea⁹ –y es, también por la cantidad de premios recibidos,¹⁰ uno de sus representantes más reconocidos. Es famoso no solo por su importante producción poética, su constante autotraducción del *mapuzugun* al castellano y del castellano al *mapuzugun*, su actividad de editor, su participación en la organización de encuentros de poesía mapuche¹¹ y su rol en el debate sobre una escritura específicamente indígena, sino también por sus traducciones de obras cumbre de la literatura chilena nacional como la de Pablo Neruda (1996) o Alonso de Ercilla (2007) al *mapuzugun*. Su actitud poética y política toda constituye un

⁹ Para un panorama cronológico conciso y preciso, cf. Huenún (2007).

¹⁰ Cf., entre muchos otros, el Premio de Poesía Jorge Teillier, otorgado por la Universidad de La Frontera (2014); el Premio Luis Oyarzún, otorgado por la Universidad Austral de Chile (2016); el Premio Manuel Montt, otorgado por la Universidad de Chile (2018); y el Premio Nacional de Literatura de Chile (recibido en 2020).

¹¹ Cf. sobre todo los famosos encuentros en Temuco “Zugutrawun / Reunión en la palabra. Primer encuentro de poetas chilenos y mapuches” (organizado, junto con Jaime Valdivieso, en 1994) y el “Taller de Escritores en Lenguas Indígenas de América” (1997), gracias a los cuales muchos poetas mapuche dieron a conocerse (cf. Baudagna, 2017, p. 106). Estos encuentros tuvieron un papel fundamental en el proceso de formación de la poesía mapuche e indígena.

ejemplo de mediación o traducción cultural,¹² de interculturalidad crítica y de convivialidad basada en la simétrica e igualitaria participación, el equilibrio y “la interacción de reciprocidad económica, cultural y social” de todo lo viviente (Chihuailaf, 2017, p. 50). Por su compromiso político con la recuperación y visibilización de la cultura mapuche, pero también por su programa estético de la “oralitura” como escritura específica indígena, es un intelectual icónico no solo de la cultura mapuche, sino de los movimientos poéticos indígenas en toda América.

Tal como ya lo indica el título de su segunda obra, *En el país de la memoria* (Chihuailaf, 1988), y a gran diferencia de poetas mapuche como Liliana Ancalao, Elicura Chihuailaf no habla desde la memoria perdida (y dolorosamente reconstruida) de raíces culturales completamente invisibilizadas, sino desde la puesta en escena de la memoria viva de un pasado indemne, omnipresente, de la que emanan los recuerdos de la infancia vivida en su comunidad Quechurewe. Allí, en la “Casa azul”, adonde regresó¹³ y vive en la actualidad, sus padres y abuelos le habían transmitido la lengua, la espiritualidad, los saberes y modos de ser de su pueblo, y con esto la forma de vida poética, interrelacional, pluriversal mapuche. Muchos de sus textos lo afirman así, tal como su temprana “Carta de infancia”,¹⁴ que

¹² Recientemente ha sido calificado como “a clear example of a cultural mediator who is committed to the expansion and strengthening of interperipheral networks among Indigenous literatures in Abya Yala” [un claro ejemplo de mediador cultural comprometido con la expansión y el fortalecimiento de las redes interperiféricas entre las literaturas indígenas de Abya Yala] (Stocco, 2022, p. 711; trad. E. C.).

¹³ Después de haberse ido a estudiar la secundaria en Temuco y obstetricia en la Universidad de Concepción –alejamientos temporarios que, como dice el mismo poeta, iniciaron su “conversación” con la cultura mapuche y su eterno “retorno” a la “Casa azul”: “[...] Después de titularme inicié el retorno, en todos los sentidos. [...] Parece que la poesía escrita se inició en mí como una manera de conversación conmigo mismo, porque al estar lejos de mi lugar de origen pensaba que no podía hablar con otras personas de las experiencias que, a mí, en esa lejanía, me sonaban todavía más fuertes: las voces de mi infancia. [...] Yo necesitaba expresarlo, por eso comencé a escribir” (Guerrero, [1996] 2024, p. 3).

¹⁴ Este poema pertenece ya a su primer poemario (*El invierno y su imagen*; Chihuailaf, 1977), o por lo menos a su reimpresión aumentada de 1991 (*El invierno, su imagen y*

empieza y termina con el “dulce canto” de la abuela continuado en los sueños azules del yo que habla y que los ve personificados en el paisaje circundante:

Oigo otra vez tu dulce canto abuela / [...] / y no hago más que oír y oír / tu dulce canto / y canto yo también abuela / iluminándose la cordillera en mi corazón / (En el valle, después, soñaré yo tus Sueños / que tan perfectamente azules veo bajar / por los verdes canelos). (Chihuailaf, 2018, p. 39)

Aquí los tiempos y presencias, interiores y exteriores, se abrazan en un proceso interminable de ecos y correspondencias, palabra escrita y canto. También lo atestiguan poemas como el famoso “Sueño azul”, inserto en *De sueños azules y contrasueños* (Chihuailaf, [1995] 2002) y tantas veces republicado y antologado, como también sus recientes memorias *La vida es una nube Azul*, donde se lee en el tercer capítulo:

Por las noches oímos los cantos, cuentos y adivinanzas a orillas del fogón, respirando el aroma del pan horneado por mi abuela, mi madre o la tía María, mientras mi padre y abuelo –Lonko / Jefe de la comunidad– observaban con atención y respeto. Hablo de la memoria de mi niñez y no de una sociedad idílica. Allí, me parece, aprendí lo que era la poesía. Las grandezas de la vida cotidiana, pero sobre todo sus detalles, el destello del fuego, de los ojos, de las manos. (Chihuailaf, 2019, p. 21)¹⁵

otros poemas azules; Chihuailaf, 1991). Después fue insertado también a *Sueños de luna azul* (2008) y *Sueños de luna azul y otros cantos* (Chihuailaf, 2018), que es la edición aquí citada. Esta práctica de constante republicación y reinserción de algunos poemas en poemarios diferentes es característica de Chihuailaf y corresponde de cierta manera a su concepto de oralitura, que se basa en un fluir de la palabra poética en un eterno proceso de modificación y devenir. Sus libros y textos nunca son definitivos, terminados, sino que se encuentran en un constante diálogo: con su entorno referencial, social y textual, su autor, y el presente y pasado.

¹⁵ El texto reproduce casi literalmente el poema “Sueño azul” (de *De sueños azules y contrasueños*, 1995), del que a continuación cito el inicio de la segunda de las diez partes: “Por las noches oímos los cantos, cuentos y adivinanzas / a orillas del fogón / respirando el aroma del pan / horneado por mi abuela / mi madre o la tía María / mientras mi padre y mi abuelo / –Lonko de la comunidad– / observaban con atención

Esta supuesta asequebilidad ubicua de todo lo viviente y todos los tiempos, donde el pasado entra sin fisura en el presente y futuro (y no se recupera penosamente, al estilo de Ancalao, en un “trabajo de la memoria” [Jelin, 2002] que inscribe el duelo por el epistemicidio sufrido y añora un tiempo anterior a “cuando se perdió el mundo” [Ancalao, 2018b, p. 72]), en un primer abordaje, y leído desde los conceptos de una (pos)modernidad occidental, puede parecer poco reflexionada, ingenua e idealizada,¹⁶ ya que en la poética de Chihuailaf todo se presenta como si coexistiera en una pura transparencia y traductibilidad, que permite al poeta deambular entre los tiempos y espacios y hacerse de este modo omnipresente, indemne a toda experiencia de ruptura y casi trascendente. Omnipresentes se hacen también las voces y los seres, visibles e invisibles, que ingresan a sus textos. Como lo subraya el mismo Chihuailaf, esta omnipresencia y asequebilidad posible, sin embargo, no corresponden a la idealización de un estado o tiempo idílico, o la mitificación del poder del poeta (tan frecuente en Occidente), sino a la idea de coexistencia temporal correspondiente al *az mapu*, donde el pasado es la presencia de lo que fue, que regresa y subsiste en el presente (el poema), y el futuro la continuación del presente proyectado a otra dimensión. El tiempo no se piensa en su sucesión teleológica, sino “desde un esencial estar (continuar) en el presente, del que depende lo que podamos desear y lo que nos sea posible hacer en este mundo” (Chihuailaf, 2017, p. 61).

y respeto / Hablo de la memoria de mi niñez / y no de una sociedad idílica / Allí, me parece, aprendí lo que / era la poesía” (Chihuailaf, 2002, p. 27).

¹⁶ De ahí la crítica de la tendencia a la mitificación de Chihuailaf, que se debe también al carácter precursor de su obra. En este sentido, como señala Silvia Mellado, “poéticas de principios del siglo XXI [...], si bien acuden a sustratos simbólicos de la cosmovisión mapuche, ejercen dislocaciones que problematizan y desacralizan aquello que las poéticas precursoras, como las de Chihuailaf, presentan de modo solemne y sagrado” (Mellado, 2014, pp. 31-32).

Küme Mongen y palabra poética

Este esencial ser y estar en el tiempo y el espacio se manifiesta en la intensidad de los detalles pequeños que Elicura (nombre mapuche que, como tantas veces señala el poeta, significa “Piedra Transparente” [Chihuailaf, 2019, p. 18]) logra percibir y conocer mediante el ejemplo de sus mayores. A diferencia de la vivencia de los mapuche-*warria*, de la ciudad, sus ancestros le transmitieron el *Küme Mongen*, el Buen Vivir en clave mapuche, en la “Casa azul” de su infancia:

Sentado en las rodillas de mi abuela oí las primeras historias de árboles y piedras que dialogan entre sí con los animales y con la gente. Nada más, me decía, hay que aprender a interpretar sus signos y a percibir sus sonidos, que suelen esconderse en el viento... Así me digo y les estoy diciendo en mi poema *Kallfv Pewma mew Sueño Azul*. (Chihuailaf, 2019, p. 21)¹⁷

Así, las “orillas” del fogón y las “rodillas” de la abuela constituyen para Chihuailaf un tipo de *Urszene* sin choque que, al contrario, le transmite un sentido de pertenencia intacta: a la comunidad, a la maternidad, al ambiente, a la *mapu* que lo contiene todo. Esta pertenencia al *itro fill mongen* mapuche, que implica el respeto y cuidado tanto de la tierra en que andamos (*nag mapu*) como de la tierra de arriba (*wenu mapu*) y de la tierra de abajo (*miñche mapu*) (cf. Chihuailaf, 2017, p. 35),¹⁸ inspira también “la ternura, en su dualidad

¹⁷ Como lo dice el texto, también esta parte de las memorias retoma partes del “Sueño azul”, aquí el inicio de la tercera parte del poema, que reproduzco: “Sentado en las rodillas de mi / abuela oí las primeras / historias de árboles / y piedras que dialogan entre sí / con los animales y con la gente / Nada más, me decía, hay que / aprender a interpretar / sus signos / y a percibir sus sonidos / que suelen esconderse / en el viento” (Chihuailaf, 2002, p. 29).

¹⁸ Dice Chihuailaf: “[...] Nuestro concepto de *Itrofill Mogen*” equivale al “equilibrio que solo puede entregar una interacción de reciprocidad económica, cultural y social” (Chihuailaf, 2017, p. 50), y a “los Principios de la Naturaleza: Igualdad; Reciprocidad. Para ser parte de una gran comunidad que en armonía sigue respirando [...] en el gran tejido universal”, como dice en su poema “Consejo” (Chihuailaf, 2018, p. 102). Por su importancia para el tema que nos ocupa, a continuación transcribo el poema íntegramente: “Es en esta época, ¡ahora!, cuando tenemos que liberarnos / descolonizarnos y

abrazando y abrazada de todo lo nombrado e innombrado, de lo visible e invisible de la Naturaleza y del Universo” (Chihuailaf, 2017, p. 76). Manifestación primera de esta ternura es el *mapuzugun* (“el hablar de la tierra” [Chihuailaf, 2017, p. 33]). Y por esto, “a orillas del fogón” y “en las rodillas de mi abuela”, a Chihuailaf también le “enseñaron a valorar, a creer en la fuerza de la palabra. Las palabras expresan la concepción del mundo de quienes las crearon: su gestualidad” (Chihuailaf, 2017, p. 33), y “la palabra pone en movimiento al universo, porque surge de él, lo representa pues recoge su dualidad” (Chihuailaf, 2017, p. 60). El poeta tiene la misión de hacer audible este hablar de la tierra y del universo, y de tratar de nombrar la energía que habita todo lo viviente, *itro fill mongen*:

Somos aprendices, en este mundo de lo concreto, de lo visible, pero ignorantes de la verdadera energía que invisiblemente nos habita, nos mueve, y que prosigue su viaje en un círculo que se abre y se cierra en dos puntos que lo unen: el origen y el reencuentro en un Azul. La dualidad manifestada en algo que no se puede definir, puesto que es un presente en pasado y futuro al mismo tiempo: lo nombrado y lo innombrado. (Chihuailaf, 2017, p. 61)¹⁹

Por esto, desde su primer poemario *El invierno y su imagen* (1977), Chihuailaf describe la misión de la poesía en su función de hacer audible y consciente el habla de la tierra. En uno de sus poemas, republicado constantemente –que puede considerarse su manifiesto poético (y que abre ya su primer poemario, *El invierno y su imagen*)– leemos:

regresar al arte de la Conversación, nos están diciendo nuestras Ancianas y nuestros Ancianos / En el círculo del tiempo nuestro futuro es el pasado, jubiloso de aire limpio, bosques, ríos, piedras, pájaros, peces, insectos, animales y de seres humanos otra vez agradecidos / Un pasado y un presente que se han enriquecido también con todos los cambios que todos los organismos vivos alcanzan en el tiempo, para adaptarse respetando las normas / los Principios de la Naturaleza: Igualdad; Reciprocidad. Para ser parte de una gran comunidad que en armonía sigue respirando / Hebras –hebras nada más– en el gran tejido universal” (Chihuailaf, 2018, p. 102).

¹⁹ El párrafo corresponde a otro poema, “Círculo”, de *Sueños de luna azul*, reintegrado a *Sueños de luna azul y otros sueños*, como veremos más adelante.

LA LLAVE QUE NADIE HA PERDIDO

La poesía no sirve para nada, me dicen
Y en el bosque los árboles se acarician
con sus raíces azules y agitan sus ramas
el aire, saludando con pájaros la Cruz del Sur
La poesía es el hondo susurro de los asesinados
el rumor de hojas en el otoño, la tristeza
por el muchacho que conserva la lengua
pero ha perdido el alma
La poesía, la poesía, es un gesto, el paisaje
[...]
la misma música. [...]
[...]
Y poesía es el canto de mis antepasados
el día de invierno que arde y apaga
esta melancolía tan personal.
(Chihuailaf, 1991, p. 11)

Saber percibir, interpretar y transportar los sonidos de la tierra, de la flora y fauna, y la oralidad de su gente es, según Chihuailaf, el deber del poeta indígena.²⁰ Estos sonidos son y están omnipresentes; nadie ha perdido la llave para tener acceso a ellos (“El lenguaje de la naturaleza es un todo, claro / transparente” [Chihuailaf, 2017, p. 41]), pero con la llegada de la modernidad la transparencia se ofuscó: “¿podríamos decir que se ha enturbiado en conceptos como superioridad, orgullo, salvaje, conquista, patria? ¿Y sobre todo con el ocultamiento o tergiversación [...] de las significaciones [...] de conceptos como civilización, desarrollo y modernidad?” (Chihuailaf, 2017, p. 41). El deber

²⁰ Sobre todo, el deber de un poeta tan compenetrado con la cultura ancestral como lo es Chihuailaf (a diferencia de los poetas de generaciones posteriores, crecidos en la *warria* o ciudad, como David Aníñir, Viviana Ayilef o Daniela Catrileo). Chihuailaf, a diferencia de la generación posterior, “nos habla de una huella, de un camino constante que no pierde el rumbo, que regresa a la memoria ancestral, que contradice la memoria de la dominación, que transforma los recuerdos en metáfora y las metáforas en documentos testimoniales y poéticos de una historia individual y colectiva” a la vez (Fierro Bustos e Ibaceta Carreño, 2015, p. 29).

del poeta indígena es entonces volver a hacer escuchar, nombrar y transmitir los sonidos o hablas de la tierra mediante la palabra poética.

La “oralitura” como continuidad (inter)cultural y convivencial

Para explicar esta misión, ya desde inicios de los años noventa Elicura Chihuailaf toma un concepto, redireccionándolo, del historiador senegalés Yoro Fall, quien desde el contexto de las culturas africanas había propuesto el término “oralitura” en enero de 1990 en una conferencia dictada en El Colegio de México.²¹ En esta conferencia (que en su versión revisada e impresa se titula “Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África”), Fall indica que “la palabra ‘oralitura’ [...] es evidentemente un neologismo africano y, al mismo tiempo, un calco de la palabra literatura”. Con este neologismo se persigue “oponerse al [concepto] de literatura, y que tenga los fundamentos y la forma específica de la comunicación”. Y añade: “la oralitura, que es una estética al igual que la literatura, tiene mayor riqueza que ésta” (Fall, 1991, p. 21, cit. en Brígido-Corachán y Domínguez, 2019, p. 83), pues no opone oralidad y literatura, cuento de tradición oral y palabra poética escrita. Al contrario, los incluye sin jerarquización, permitiendo así continuidades que el diferenciado sistema literario occidental moderno habitualmente niega.

A continuación, el concepto de la “oralitura” se divulga rápidamente entre los escritores indígenas en los años noventa. Ya en 1995 –durante el Encuentro de Escritores Indígenas de América que tuvo lugar en Tlaxcala en 1995–, Chihuailaf sostuvo una conversación con el poeta y crítico literario Jorge Cocom Pech, escritor maya yucateco, que sería posteriormente autor del libro *Secretos del abuelo* (2001). En un artículo publicado en el diario *El Periodista* (Chihuailaf, 2004,

²¹ El término *oratura*, por su parte, ya había sido propuesto “por Pio Zuruma, crítico literario de Uganda, a principio de los años setenta, como una forma de superar la ‘contradicción’ del término literatura oral” (Rocha Vivas, 2016, pp. 93-94).

cit. en Salazar Molano, 2013, p. 28), Elicura narra esta conversación y expone

sus ideas en torno a las particularidades y aristas comunes que unen a [las] escrituras indígenas, que las hacen hermanas, afines a una sensibilidad, a “visiones de mundo” diversas que han sido entregadas por [los] territorios ancestrales, por esa relación estrecha e intensa con él, por la profunda riqueza de la tradición oral que sostiene a [los] pueblos, por la cercanía a la tierra negra, roja y amarilla, por las historias y los mitos antiguos que los sostienen y les dan sentido como seres vivos, como pueblos originarios de *Abya Yala*. (Salazar Molano, 2013, p. 28)

En 1997, Chihuailaf coordinó el Taller de Escritores en Lenguas Indígenas de América en Temuco. Uno de los temas principales discutidos durante el taller fue justamente la fundamentación de la oralitura. La ya mencionada poeta mapuche Liliana Ancalao, a quien cito como representante de toda una generación de poetas alentados en su proyecto de escritura indígena por la “oralitura”, afirma que

en 1997 fui invitada por Elicura Chihuailaf a un encuentro de escritores de pueblos originarios que se hizo en Temuco, y ahí me enteré de que existía la oralitura, que es el nombre que Elicura Chihuailaf le da a esta propuesta de los pueblos originarios de escribir lo que hemos aprendido desde la oralidad, escribirla en literatura, es decir buscando una belleza estética para transmitir este conocimiento. (Ancalao, 2018a, s.p.)²²

²² A su vez, Anna Brígido-Corachán y César Domínguez añaden que “el 17 de agosto de 1997 el poeta yanakuna mitmak Fredy Chikangana/Wiñay Mallki publicó en el magazine dominical del periódico bogotano *El espectador* un artículo titulado ‘La oralitura’ [...]. Dicho artículo se presenta como resultado de la experiencia de haber participado en el Taller de Escritores en Lenguas Indígenas, que se celebró en abril de ese mismo año en Temuco, Purén y Pucón (Región de La Araucanía, Chile) bajo la dirección del escritor y activista mapuche Elicura Chihuailaf. Dicho Taller fue singularizado con el término ‘oralitura’ por los medios de comunicación, que Chikangana/Mallki (Campo Chicangana y Romeiro, 1997, p. 10) define inicialmente como ‘el gran encuentro con la palabra y los cantos de los pueblos ancestrales de América’” (Brígido-Corachán y Domínguez, 2019, p. 81). Rocha Vivas, por su parte, subraya que en dicho artículo

Oralitura, según Chihuailaf, es lo que practica el autor u “oralitor” indígena al poetizar la palabra “al lado de la oralidad” (Chihuailaf, 2017, p. 59) (a orillas del fogón, en rodillas de la abuela...):²³

Oralitura sería escribir al lado de la fuente, esto es situar el hecho escritural, no olvidando que la escritura es en sí misma un artificio. El escribir al lado de la fuente lo hacemos todos los escritores indígenas, que seríamos más bien oralitores. Nuestra escritura se debe a la memoria de nuestros mayores, ¿esa sería la primera fuente?, claro, inmediatamente. La literatura en general, cuando se transforma en artificio, se desliga totalmente de la fuente y pasa a ser la imaginación por la imaginación propia, claro que viene de algún lado, que incluso a veces niega el sustrato que le da la fuente determinada. Entonces, en nuestro caso, no. Nosotros realzamos, recalcamos el hecho que nuestra escritura es la memoria de nuestros antepasados, pero recreada a partir de nuestra vivencia hoy día. (Chihuailaf, 2000, p. 51)

Esta palabra “oralituraria”, según Chihuailaf, convoca lo visible e invisible, atrae lo que parece no estar, implica la existencia real de lo nombrado invocando lo innombrado, y une lo presente y supuestamente ausente. Nunca es fija, terminada, sino sujeta a un interminable diálogo o *nütram* del que proviene (la palabra ancestral) y al que se dirige (el diálogo con el presente y las futuras generaciones); es

palabra sostenida en la memoria, movida por ella, desde el hablar de la fuente que fluye en las comunidades. La palabra escrita no como un mero artificio lingüístico [...], sino como un compromiso en el presente del sueño y la memoria. El mapuzugun, el hablar de la Tierra... (Chihuailaf, 2017, p. 59)

“La oralitura”, Chikangana “narraba la experiencia de los escritores indígenas de varias partes del continente reunidos en Chile (Kowii, Huinao, Chihuailaf, Lienlaf, Hernández Xocoyotzin), publicaba breves selecciones de sus obras poéticas y, sobre todo, daba a conocer al país el proyecto de la oralitura desde una perspectiva indígena contemporánea, con Elicura Chihuailaf ‘a la cabeza” (Rocha Vivas, 2016, pp. 94-95).

²³ Subraya Rocha Vivas: “El fogón se torna en el *axis mundi* de la oralitura por su conexión con la oralidad y la infancia del oralitor” (Rocha Vivas, 2016, p. 95).

Otra vez en palabras de la poeta mapuche Liliana Ancalao (quien abiertamente remite a la posición de Chihuailaf), esta oralitura marca la

continuidad cultural entre lo que hemos sido y lo que somos hoy. Viviendo en las comunidades y en las ciudades, transitando permanentemente el camino entre ambos espacios. Siendo con nuestras vidas el espacio de convivencia y de conflicto: entre tradición y modernidad, entre lo comunitario y lo individual, entre el idioma originario y el idioma impuesto. Los escritores originarios transitamos del canto espontáneo de catarsis personal, al canto de autor con intencionalidad estética. Del mito, la conversación, los sucedidos, transmitidos oralmente como memoria del pueblo, a la escritura creativa donde todo se funde para sustentar lo nuevo. (Ancalao, 2018c, p. 64)

La oralitura convierte entonces al oralitor o a la oralitora en puente vivo entre las culturas,²⁴ y lo/a prepara en su función de vaso comunicante para una nueva forma de convivialidad desde el Buen Vivir y el respeto sin exclusión por todo lo viviente.

Ternura, igualdad y circularidad en la poética de la convivialidad de Elicura Chihuailaf

Especialmente la oralitura mapuche, de la “gente de la tierra”, está en íntima relación con el pluriverso, que se despliega en los conceptos del Buen Vivir, o *Küme Mongen*, desde la ternura y el respeto por el *itro fill mongen*, o todo lo viviente. Dice Chihuailaf:

Del mencionado sentido de totalidad del mundo que nos muestran nuestros antiguos quizás su manifestación más profunda, más

²⁴ De hecho, Chihuailaf destaca su musicalidad rítmica, su aliento o energía, que se continua y prolonga con cada lectura o repetición performática o de publicación, y la acerca explícitamente al *ül* o canto mapuche: “Mis textos nunca están terminados, cambian de un libro a otro. Lo único que se mantiene es la musicalidad que aproxima nuestros textos al canto” (“Elicura Chihuailaf: ‘Nuestro monumento es la palabra’”, cit. en Moens, 1999, p. 66).

intensa, la vivimos en la nombrada e innombrada ternura ejercida desde el gesto, la oralidad de ellos en absoluta complicidad con las flores, los árboles, las plantas, las vertientes, las mariposas, las nubes, la lluvia, los pájaros, los volcanes, las piedras, el fuego, los aromas, las texturas, los colores, las estrellas, la Luna y el Sol. (Chihuailaf, 2017, p. 39, énfasis original)

Esta ternura o complicidad entre lo humano y lo no humano, entre el mundo de arriba y el de abajo, es el principio de relacionalidad o complementariedad de la palabra que nombra el *itro fill mongen*, o la “biodiversidad”, según la ontología mapuche: *itro* –“la totalidad sin exclusión”–; *fill* –“la integridad sin fracción”–; *mongen* –“la vida y el mundo viviente”– (Chihuailaf, 2017, p. 50). Por este mismo principio del *itro fill mongen*, la oralitura es traducción diáfana del *mapuzugun*, del habla de la tierra:

Mi “oralitura” –en lo atingente al mundo de lo nombrado– habla a partir de lo que conozco y puedo reconocer en cualquier lugar que esté: como el aroma de las flores y de las hierbas y plantas medicinales de nuestras montañas. De allí también mi permanente y profundo agradecimiento por la maravillosa revelación de lo innombrado que media entre la oralidad (su verbalización y el misterioso sonido del silencio) y la escritura. (Chihuailaf, 2004; cit. en Passeri, 2011, pp. 142-143)

Por esto la palabra poética puede entrar en contacto con lo trascendente y traducirlo, establecer un diálogo o *nütram* con la totalidad sin exclusión, y hacer resonar todas las voces audibles y no audibles.

En este interminable concierto del pluriverso mapuche, regido por el *itro fill mongen* y su principio de absoluta igualdad, conceptos europeos como el antropocentrismo o la oposicionalidad dicotómica entre sujeto-objeto, cultura-naturaleza, emocionalidad-racionalidad se diluyen en un *mapu kimün* o la sabiduría de la tierra. Es este *mapu kimün* –guardado en la memoria ancestral y transmitido en las “orillas de la fuente” y las “rodillas de la abuela”– el que se traduce en el aliento o respiro de la oralitura de Elicura (la “Piedra Transparente”):

PRINCIPIO DE IGUALDAD

Somos uno más en la Tierra
y en el Universo
ni más ni menos que las aves
los animales, los hongos
los lagos, los insectos
Ni más ni menos que los peces
las plantas, las piedras
las flores, los planetas
A Soñar y a mirarnos hemos
venido. A Escucharnos
A comprender la luz del rayo
y la oscuridad de las hormigas
Para abrazarnos hemos venido
A contemplar la Tierra
y a defenderla hemos venido
Semilla de Agua es nuestro
pensamiento
Brizna de la memoria
nuestro respirar.
(Chihuailaf, 2018, p. 94)

Este principio de igualdad –o la ternura relacional del *itro fill mongen*, *Küme Mongen* y *mapuche kimiün*– es la energía que inspira e impulsa la poética de Chihuailaf. Es lo que mueve toda su oralitura, y se realiza en un eterno movimiento que tiene su inicio y fin en el azul:

CHIWZ

*Kimpelu lle iñchiñ
 tufachi kimfal mapu mew
 pefal mew
 ka kimno mulen feychi newen
 ta iñchiñ mew tayiñ negvmkeetew
 ka amulen peniyenofiel
 inarvpulen kiñe chiwvz mew
 ñi nvlaken ka nrvvfken
 epu tropan mew ñi kiñewtuken
 Ñi tuwmvm ka ñi pewtuken egu
 feychi Kallfũ mew*

CÍRCULO

*Somos aprendices
 en este mundo de lo visible
 e ignorantes de la energía
 que nos habita y nos mueve
 y prosigue
 invisible
 su viaje en un círculo
 que se abre y se cierra
 en dos puntos que lo unen
 Su origen y reencuentro
 en el Azul.
 (Chihuailaf, 2018, pp. 18-19)*

Este poema, que abre *Sueños de Luna Azul* (Chihuailaf, 2008),²⁵ como umbral entre un mundo de afuera y un mundo de adentro, pone en escena casi programáticamente la coincidencia, circularidad y convivialidad en la que todo se enlaza, y donde el principio desemboca en el final, y viceversa, interminablemente. Todo surge y converge “en el Azul”, como en los relatos mapuche “que nos hablan del origen de la gente nuestra, del Primer Espíritu Mapuche arrojado desde el Azul” (Chihuailaf, 2019, p. 43), y de su final en el “País Azul”, adonde se regresa desde el “Río de las Lágrimas” llevado por el “balsero de la muerte para ir a encontrarse con los antepasados” (Chihuailaf, 2017, p. 19): “El mundo es una totalidad que se repite en el Azul y desde el Azul, dicen nuestros ancianos y nuestras ancianas” (Chihuailaf, 2017, p. 37).

Este azul por cierto no es “cualquier azul”, sino

el Azul de oriente, desde donde se levantan la Luna y el Sol –decían mi abuelo, mi abuela y mis padres–. El Azul profundo y prístino que se produce en el lugar en que se reúnen a dialogar el brillo de las

²⁵ Y también *Sueños de luna azul y otros cantos* (Chihuailaf, 2018), libro del que cito. Como indiqué arriba, el poema ya había aparecido, como texto en prosa, pero solo en castellano (como en Chihuailaf 2018), en el *Recado confidencial a los chilenos* de 1999, con solo leves variaciones (cf. Chihuailaf, 2017, p. 61). Esta misma repetida inserción en distintos libros pone en escena su extraordinario peso e importancia en el pensamiento de Chihuailaf, al que al mismo tiempo ilustra poéticamente.

últimas sombras de la noche y la primera luz de la mañana (antes que asomen los rayos del Sol). Es un lugar que parece una línea de separación / de frontera, pero es en realidad un río, su abrazo; el universo que se abraza a sí mismo, en su dualidad. (Chihuailaf, 2019, p. 45)

En el famoso “Sueño de Luna Azul” –que, variándolo, da su nombre a varios poemas y poemarios (sobre todo Chihuailaf, 2008, 2012, 2018, 2020)– se escenifica este viaje circular del que habla “Círculo” (poema al que sigue en *Sueños de Luna Azul*):²⁶ por la palabra que, como en “Círculo”, nombra los puntos que se unen “en el Azul”;²⁷ por la reaparición constante del texto/sueño en un libro azul que no se termina de escribir nunca; y por la ubicación física, liminar, casi paratextual del poema como entrada al libro, donde oralidad y literatura convergen en una continuidad sin fisura en la que prevalece el principio de igualdad, o la poética de la convivialidad, según Elicura Chihuailaf. Así lo dice el mismo “Sueño de luna azul”: “la poesía / el Canto necesario para convivir / con nosotros mismos y con los demás” (Chihuailaf, 2008, p. 13):

El Ser Humano viaja por la Vida / con un mundo investido de gestualidades / que se expresa antes que el murmullo inicial / entre el espíritu y el corazón / sea realmente comprendido / Poco a poco, con la

²⁶ Como “Círculo” se presenta en cursivas (al igual que “Al Azul del morir” al final del libro), “Sueño de Luna Azul” es el primer poema ubicado ya completamente “adentro” del poemario, así como “La inmensidad del silencio” es el último poema, antes de “Al Azul del morir”, ubicado, otra vez en cursivas, en el segundo umbral, final, del libro.

²⁷ En “Sueño de Luna Azul”, la Luna Azul le dice al hablante poético en sus sueños (guiándolo en su viaje hacia sí y la cultura de los ancestros) que al pueblo mapuche le ha sido revelado “el nombre de todo lo existente / en la Tierra y el Universo”, donde todo se corresponde y responde en un lenguaje universalizado (o pluriversal) (Chihuailaf, 2008, p. 11). Así, el poemario homónimo se convierte en iniciación, lo que se subraya por el peso ritual repetitivo del verso final de “Sueño de luna azul” (primer poema después de “Círculo”) y el verso final del último poema del libro, “La inmensidad del silencio”, donde desemboca la palabra poética para volver a entrar al “Círculo” y reiniciarse con “Sueño de Luna Azul”: “(En mis Sueños, así me está hablando / la Luna Azul)” (Chihuailaf, 2008, p. 15), “(Así, en mis Sueños, me está hablando / la Luna Azul)” (Chihuailaf, 2008, p. 149).

creciente experiencia / el encuentro con la Palabra de los otros / los colores, los aromas, las texturas / las Visiones / la impresión que nos producen las cosas / y el misterio de los Sueños / dicho murmullo / se transforma en un lenguaje / que resume la presencia de los Antepasados / y la de cada uno en particular / con su actualidad, la creación / y toda la potencialidad de su futuro. (Chihuailaf, 2008, pp. 11-13)

A modo de conclusión

Con su poética de la convivialidad y praxis de la oralitura, Elicura Chihuailaf logra poner en práctica y realizar estéticamente la llamada interculturalidad crítica que deconstruye la colonialidad del poder, saber y ser impuesta por Occidente al presentar otra manera de “ser juntos”. Al nombrar otras posibilidades de concebir y agenciar la vida que la que proponen el antropocentrismo, capitalismo, sociocentrismo y multiculturalismo (neo)liberal y la colonialidad del poder, saber, ser y de la vida misma, posibilita hacer sensible lo supuestamente “menor”, reducido, silenciado o tradicionalmente excluido por la racionalidad europeizante y así hacer regresar lo invisibilizado o ausentado. El Buen Vivir o *Küme Mongen*, que describen y performan su poesía y prosa, su palabra oral y la escrita, contradice y toma distancia de una visión fragmentada, dicotómica, asimétrica y excluyente de la vida al poner en escena una plenitud y omnipresencia a la vez visible e invisible y un tiempo cíclico, simultáneo, no sucesivo y exclusivo. De esta manera, su poesía habla y participa del tejido universal, y se hace parte del mismo *itro fill mongen* al que reconstruye en su nombrar:

La Palabra surge de la Naturaleza / y retorna al inconmensurable Azul / desde donde nos alegra y nos consuela / Cuando la Palabra cree / imagina / interrogarse / no es sino lo innombrado que la interroga / para sacudirla / para desempolvarla, para intentar / devolverle su brillo original / ¿Para qué entonces el deseo / de decirlo todo /

si, como en un tejido, el Ahora / –en el tiempo circular– / existe y se completa / con las hebras del ayer y del mañana? (Chihuailaf, 2008, p. 120)

Así, Elicura Chihuailaf logra reconstruir un pluriverso amenazado con la llegada de Occidente a Abya Yala, y a la vez realizar una vuelta a la integridad y totalidad sin exclusión que propone estética y éticamente. En el presente del poema actualiza una forma ancestral de convivialidad y diálogo que a la vez reconoce la diversidad y aspira a la armonía con todo lo viviente y no viviente, para, de esta manera, realizar el Buen Vivir, o alcanzar el “sueño azul”, donde los hilos “en el telar de las noches / se [van] convirtiendo / en hermosos tejidos” (Chihuailaf, 2018, p. 69).

Bibliografía

Ancalao, Liliana (2018a). *Ankalaufken mew* – en el medio del lago. FSU Jena, Biblioteca digital de Turingia [Video]. <https://www.db-thuringen.de/servlets/solr/find?condQuery=Ankalaufken+mew+%E2%80%93+en+el+medio+del+lago%0B>

Ancalao, Liliana (2018b [2010]). Eso es lo que é. En *Resuello* (pp. 70-73). Madrid: Marisma.

Ancalao, Liliana (2018c [2005]). Oralitura, una opción por la memoria. En *Resuello* (pp. 61-65). Madrid: Marisma.

Baudagna, Rodrigo (2017). *Vivir en un mundo heterogéneo: tensiones y diálogos interculturales en la poesía mapuche contemporánea*. Río Cuarto: Cántaro de Piedra.

Bayer, Osvaldo et al. (2010). *Historia de la crueldad argentina, Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*. Buenos Aires: El Tugurio.

Bengoa, José (2000 [1985]). *Historia del pueblo mapuche: siglos XIX y XX*. Santiago de Chile: LOM.

Braidotti, Rosi (2013). *The Posthuman*. Cambridge/Malden: Polity Press.

Brígido-Corachán, Anna M. y Domínguez, César (2019). Los mundos subalternos de la literatura mundial: hacia una comparación de las literaturas indígenas en Abya Yala/las Américas. En Gesine Müller y Mariano Siskind (coords.), *World literature, cosmopolitanism, globality, beyond, against, post, otherwise* (pp. 76-97). Munich: De Gruyter.

Briones, Claudia (1 de noviembre de 2018). Demandas y políticas de interculturalidad [conferencia]. *Seminario Literaturas y culturas latinoamericanas – Patagonia*. Universidad Friedrich Schiller, Jena, Alemania. https://www.db-thueringen.de/receive/dbt_mods_00039736

Briones, Claudia (2019). Políticas contemporáneas de convivencia. Aportes desde los pueblos originarios de América Latina. *Mecila Working Paper*, (20).

Campo Chicangana y Fredy Romeiro [Fredy Chikangana/Wiñay Mallki] (17 de agosto de 1997). La Oralitura. *El Espectador*, pp. 10-11.

Catrileo, María (2006). Glosario de términos del *mapudungun*. En Carmen Arellano Hoffmann, Hermann Holzbauer y Roswitta Kramer (coords.), *En la Araucanía. El padre Sigifredo de Frauenhäusl y el Parlamento mapuche de Coz Coz de 1907* (pp. 431-471). Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

Cayuqueo, Pedro (2017). *Historia secreta de Chile*. Santiago de Chile: Catalonia.

Chakrabarty, Dipesh (2021). *The climate of history in a planetary age*. Chicago: Chicago University Press.

Chihuailaf, Elicura (1977). *El invierno y su imagen*. Quechurewe-Temuco: Autoedición.

Chihuailaf, Elicura (1988). *En el país de la memoria. Maputukulpakey*. Quechurewe-Temuco: Autoedición.

Chihuailaf, Elicura (1991). *El invierno, su imagen y otros poemas azules*. Santiago de Chile: Ediciones Literatura Alternativa.

Chihuailaf, Elicura (2000). En la oralitura habita una visión de mundo. Entrevista de Viviana del Campo. *Aérea*, (3), 49-59.

Chihuailaf, Elicura (2002 [1995]). *De sueños azules y contrasueños*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Chihuailaf, Elicura (2004). La oralitura. *El periodista*, 3(69). <http://www.elperiodista.cl/newtenberg/1682/article-63822.html>

Chihuailaf, Elicura (2008). *Sueños de Luna Azul*. Buenos Aires: Cuatro Vientos.

Chihuailaf, Elicura (2012). *Kallfv Pewma Mew: Sueño Azul*. Santiago de Chile: Pehuén.

Chihuailaf, Elicura (2017). *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: LOM [1999].

Chihuailaf, Elicura (2018). *Sueños de luna azul y otros cantos*. Isla Negra: Fundación Pablo Neruda.

Chihuailaf, Elicura (2019). *La vida es una nube Azul*. Santiago de Chile: LOM.

Chihuailaf, Elicura (2019 [2007]). Mis hermanos oralitadores de Colombia. *Chubasco en primavera*. <https://revistachubascoenprimavera.wordpress.com/2019/04/10/mis-hermanos-oralitadores-de-colombia-elicura-chihuailaf/>

Chihuailaf, Elicura (2020). *El azul del tiempo que nos sueña. Perimontun/Visiones*. Santiago de Chile: Virtual Ediciones.

Cocom Pech, Jorge Miguel (2001). *Secretos del abuelo. Muk'ul t'an in nool*. México: UNAM.

Costa, Sérgio (2022). Convivialidad-Desigualdad: en busca del nexo perdido. En Mecila (coord.), *Convivialidad-Desigualdad. Explorando los nexos entre lo que nos une y lo que nos separa* (pp. 31-61). São Paulo/Buenos Aires: Mecila/CLACSO.

Danowski, Débora y Viveiros de Castro, Eduardo (2014). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis/São Paulo: Desterro/Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental.

De Ercilla y Zúñiga, Alonso (2007). *La Araucana* (edición bilingüe). Santiago de Chile: Andros Impresores. [Selección: Herman Schwember y Adriana Azócar. Trad. al mapuzugun Elikura Chihuailaf. Versión en Mapuzugun: Elikura Chihuailaf y Manuel S. Manquepi].

Delrio, Walter (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943*. Bernal: Ed. UNQ.

Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula.

Escobar, Arturo (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social*, (41), 25-38.

Fall, Yoro (1991). Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África. *Estudios de Asia y África*, 26(3), 17-37. [Trad. Celma Agüero Doná].

Fierro Bustos, Juan Manuel e Ibaceta Carreño, Javiera (2015). La poética de Elicura Chihuilaf: recados y memorias de una tierra azul; para la conquista del futuro azul que merecemos. En *La poesía de Elicura Chihuilaf* (pp. 27-31). Temuco: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. Dirección Regional Araucanía.

Gilroy, Paul (2004). *After Empire. Melancholia or Convivial Cultures*. Nueva York: Routledge.

Gudynas, Eduardo (2011). Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento*, (462), 1-20.

Guerrero, Pedro Pablo (2024 [21 de septiembre de 1996]). Elicura Chihuilaf: Poeta Azul de la Tierra. *Memoria Chilena*. [Edición facsimilar de *El Mercurio*, p. 3 (suplemento)]. <https://www.memoria-chilena.gob.cl/602/w3-article-57617.html>

Huanacuni Mamani, Fernando (2010): *Buen vivir / vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.

Huenún, Jaime Luis (coord.) (2007). *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea* Málaga: Maremoto. [Versión mapuchezungun de Víctor Cifuentes].

Huenún, Jaime Luis (coord.) (2011). *Lof sitiado. Homenaje poético al pueblo mapuche de Chile*. Santiago de Chile: LOM.

Illich, Ivan (1973). *Tools for Conviviality*. Nueva York: Harper & Row.

Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Krenak, Ailton (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Kopenawa, Davi y Albert, Bruce (2010). *La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*. París: Plon.

Marimán Quemenado, Pablo (2006). Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina. En Pablo Marimán Quemenado et al., *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (pp. 53-127). Santiago de Chile: LOM.

Massey, Doreen (2005). *For space*. Thousand Oaks: Sage.

Mbembe, Achille (2001). *On the postcolony*. Berkeley: University of California Press.

Mecila (coord.) (2022). *Convivialidad-Desigualdad. Explorando los nexos entre lo que nos une y lo que nos separa*. São Paulo/Buenos Aires: Mecila/CLACSO.

Mellado, Silvia (2014). *La morada incómoda. Estudios sobre poesía mapuche. Elicura Chihuailaf y Liliana Ancalao*. Neuquén: Publifadecs.

Moens, J. Anita (1999). *La poesía mapuche: expresiones de identidad* [Tesis de licenciatura]. Universidad de Utrecht. <https://www.mapuche.nl/doc/moens9908.pdf>

Moyano, Adrián (2016). *De mar a mar. El Wallmapu sin fronteras*. Santiago de Chile: LOM.

Neruda, Pablo (1996). *Todos los cantos/Ti kom vl*. Santiago de Chile: Pehuén. [Selección y traducción al mapuzugun de Elicura Chihuailaf].

Overing, Joanna y Passes, Alan (2000). Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology. En Jonna Overing y Alan Passes (coords.), *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (pp. 1-30). Nueva York: Routledge.

Passeri, Alessandra (2011). “Oralitura” indígena. La evocación poética de la palabra: sueños, ancestros, naturaleza. En Magdalena Chocano, William Rowe y Helena Usandizaga (coords.), *Huellas del mito prehispánico en la literatura latinoamericana* (pp. 139-150). Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

Pigna, Felipe (2017). La conquista del desierto. *El Historiador*. https://web.archive.org/web/20170302225329/http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/republica_liberal/conquista_del_desierto.php

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2016). Abya Yala. En *Enciclopédia Latinoamericana*. <http://latinoamericana.wiki.br/es/entradas/a/abya-yala>

Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.

Ramos, Ana Margarita (2020). Etnografía de los fragmentos. El trabajo de restauración de las memorias mapuche. En Ana Margarita Ramos y Mariela Eva Rodríguez (coords.), *Memorias fragmentadas en contexto de lucha* (pp. 43-65). Buenos Aires: Teseo.

Rocha Vivas, Miguel (2016). *Mingas de la palabra. Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*. La Habana: Casa de las Américas.

Salazar Molano, Jerónimo (2013). *Antigua y nueva palabra en la obra poética de Hugo Jamióy Juagibioy*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/15941>

Spíndola Cárdenas, Jorge (2021). *Patagonia literaria VIII. El Az Mapu: poética y políticas del Buen Vivir*. Postdam: INOLAS.

Stocco, Melisa (2022). Elicura Chihuailaf: *Oralitura*, (self-) translation and cultural mediation across trans-indigenous networks. *Comparative Literature Studies*, 59(4), 707-726.

Walsh, Catherine (2005). Interculturalidad, conocimiento y decolonialidad. *Signo y pensamiento*, (46), 39-50.

Walsh, Catherine (2012). Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. *Visão Global*, 15(1-2), 61-74.