

De *wakcha* a *kuñifal*: el canto maternal de la poesía¹

From Wakcha to Kuñifal: the Maternal Singing of Poetry

Silvia Mellado² 

Universidad Nacional de Comahue, Argentina



Para citaciones: Mellado, S. (2021). De *wakcha* a *kuñifal*: el canto maternal de la poesía. *Visitas al Patio*, 15(1), 53-65. <https://doi.org/10.32997/RVP-vol.15-num.1-2021-3592>

Recibido: 21 de marzo de 2021

Aprobado: 20 de mayo de 2021

Editora: Silvia Valero. Universidad de Cartagena-Colombia.

Copyright: © 2021. Mellado, S. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> la cual permite el uso sin restricciones, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el original, el autor y la fuente sean acreditados.



RESUMEN

En este trabajo indago la posibilidad de establecer puntos de contacto entre las categorías *wakcha* y *kuñifal* –la primera proveniente del mundo andino quechua y la segunda del mundo mapuche. En este sentido, abordo un conjunto de poemas escritos por Maribel Mora Curriao, Elicura Chihuailaf y Adriana Pinda. En los dos primeros, leo el ámbito *kuñifal* en el imaginario sobre los tránsitos obligados y el despojo de la tierra. En los poemas de Pinda, la dimensión de *kuñifal* está relacionada con la lengua, fundamentalmente, y, también, con figuras como la Malinche y el *zumbayllu*.

Palabras clave: poesía mapuche; Maribel Mora Curriao; Elicura Chihuailaf; Adriana Pinda; literatura chilena; siglo XXI.

ABSTRACT

In this article I explore the possibility of establish points of contact between the categories *wakcha* y *kuñifal* –the first from the andino quechua world and the second one, mapuche-. In this respect, I address a range of poems written by Elicura Chihuailaf, Maribel Mora Curriao y Adriana Pinda. In the first two, I read the *kuñifal* subject in the imaginary of forced transits and the spoliation of the land. In the Pinda poems, the *kuñifal* dimension is related to the language, fundamentally, and also with the figures of Malinche and the *zumbayllu*.

Keywords: Mapuche poetry; Maribel Mora Curriao; Elicura Chihuailaf; Adriana Pinda; Chilean literature; XXI century.

¹ El presente trabajo se desarrolló en el marco del proyecto de investigación Literatura del Área Cultural Sur Chilena y Argentina en el Siglo XXI (04/H182), dirigido por Laura Pollastri y por Gabriela Espinosa. Una primera versión fue leída en el Ciclo de Conferencias de Estudios Andinos “Canto y poesía Mapuche”, organizada por el Ayllu Académico de Estudios Andinos (Universidad Nacional de Jujuy, Universidad Nacional de Salta, Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Lima), 30 de octubre de 2020.

² Doctora en Letras, profesora de Literatura Hispanoamericana, miembro del Centro Patagónicos de Estudios Latinoamericanos (Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue) e investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Correo: silviamegado7@hotmail.com

Introducción

Tal vez uno de los relatos biográficos incluíbles en el campo de las literaturas latinoamericanas sea el que José María Arguedas narra en una de sus intervenciones públicas más reconocidas: la de 1965, en el Primer encuentro de narradores peruanos, en Arequipa (Perú), cuando dice: "voy a hacerles una confesión un poco curiosa: yo soy hechura de mi madrastra" (Arguedas, 2004: 520). Con esta confidencia, el narrador, poeta y ensayista subraya un momento que marca y direcciona su vida. El castigo impuesto por la madrastra, que consistía en echarlo para que conviviera con la servidumbre, devela su contracara: la imagen del niño durmiendo en la batea del pan, aprendiendo quechua, volviendo a ésta su "lengua maternal" (Rama, 2008: 270). El quechua de Arguedas aparece, entonces, íntimamente ligado con la condición de orfandad. En efecto, Mercedes López Baralt propone la noción *wakcha*, proveniente de la cosmovisión andina, como una de las claves para entender la escritura arguediana y alude, entre otros textos, a la intervención de 1965 para demostrar que Arguedas no sólo construye personajes *wakchas* sino que él mismo se presenta como un escritor huérfano de huérfanos (López-Baralt, 1996: 299-330).

"*Wakcha*", explica López-Baralt, es quien no tiene comunidad en la cual guarecerse y ha perdido todo lazo y posibilidad de establecer intercambios, reciprocidades. "Orfandad de mundo", precisará Mauro Mamani Macedo (2020) respecto de esta categoría y metáfora cultural que refiere dos características asociadas al hombre andino: "lo desheredado y el abandono" (Mamani Macedo, 2019: 14-15). Me interesa subrayar la relación que establece Mercedes López-Baralt entre la figura de Arguedas y la categoría *wakcha* porque en ella la lengua parece tener un papel fundamental. Desde aquella marginalidad, tanto en la casa del castellano como en la casa del quechua, surge la necesidad en Arguedas de apelar a la imagen de la lengua como alimento, amparo y cobijo para dejar en claro que se opta por el quechua y que el castigo y supuesta deshonra, arbitrios de la madrastra, se trastruecan en una manta tejida de voces que abriga con la más honda ternura.

En indagaciones previas noté que la dimensión de orfandad desplegada en poemas actuales escritos por poetas mapuche podía leerse acompañada o junto con la categoría de *wakcha* (Mellado, 2014). En *mapuzugun*, la palabra *kuñifal* nombra también una orfandad que no está dada solamente por la falta de madre y/o padre, sino por una dimensión mayor en la cual la relación entre el sujeto, comunidad y el mundo que lo rodea se han roto, cambiado, en algunos casos, suspendido. Para esta ocasión quisiera contemplar la dimensión de *kuñifal* en poemas escritos por Maribel Mora Curriao, Elicura Chihuailaf y Adriana Pinda. En los dos primeros, leo el ámbito *kuñifal* en el imaginario sobre los tránsitos obligados y el despojo de la tierra o espacio habitable. En los poemas de Pinda, la dimensión de *kuñifal* está relacionada con la lengua, fundamentalmente, y alcanza, en este sentido, otras dos figuras: la de la Maliche y la del *zumbayllu*, el trompo de *Los ríos profundos*.

Deslindes iniciales: la categoría “kuñifal”

Kuñifal pobre, desvalido, huérfano.
Fray Félix de Augusta, 1915

kuñifal pobre o desvalido
Tvkułpayiñ taiñ kupal, Tulio Cañumil, 2013

En los relatos de Pascual Coña de principios del siglo XX,³ la idea de *kuñifal* está asociada con lo opuesto a tener abundancia. Si bien esta palabra se traduce en algunas ocasiones como pobre o desgraciado, los pasajes en los cuales se inserta permiten vislumbrar otras dimensiones:

Fei piafimi. “Chumηelu mailai? Weshawentru piñmaneu kam ñi pēñeñ? Weshawentru ηielai, ηollife ηelai, kewatufe ηelai, pofre ηelaiñ niei Kulliiñ. Chem afán? Pi Kom moηewe nieiñ, mēlei ketran, fill ketran, werá poñu, fentren kachilla; *chem mu no rume kuñifal ηelaiñ*. Kūme lladküyefiñ, chem mu rume aflaii”. Feichi dēηu pilelan ti ũllcha”, piñei Tēfachi domo dēηulalu.

[Eso le dirás a ella: “¿Por qué no ha aceptado? toma a mi hijo por un hombre malo? No es malo, no es borracho ni peleador; tampoco somos pobres, él tiene animales. O dice “¿Qué escasez sufriré! tenemos víveres en abundancia, productos del campo de toda clase, un montón de papas, tanto trigo; *en nada somos desgraciados*; vamos a atenderla bien, nada en absoluto le faltará”. Eso dirás a la niña, cuando converses con ella”] (Coña, 1930: 247; el destacado es mío).

Según el fragmento citado –que corresponde al capítulo sobre matrimonios y, específicamente, al pasaje que explica cómo procede la madre del varón ante la negativa de una joven–, si una familia posee animales, papas, trigo entonces no es *kuñifal*. En otro pasaje referido a ritos de velorios y entierros, se considera *kuñifal* a quienes no pueden proveerse:

Welu kakelu fei pi: “Felei ká, welu wēne deumaiañ wampo, fei meu wampontēkukēnoafiñ. Awe kam eluwafiñ? Kūdauηei taiñ kintukawal; *kom triir nielai ta ché, kakelu kuñifal ηei*, fei meu pepi matu eluulaiañ. Wampontēkukēnoliñ wēla, fei meu ká elaiñ dēηu. Wūle mai katrūafiñ feichi mamēll ñi deumaiafiel wampo”, pikeiηn.

[Otros se oponen y dicen: “eso sí; pero antes de todo hay que labrar la canoa y encajar en ella al muerto. ¿Cómo podremos estar listos tan pronto? Cuesta proveerse con lo que falta; *no somos iguales todos, hay pobres también* y por eso es imposible acabar tan ligero los preparativos. Coloquemos primero al muerto en la canoa, después fijaremos lo demás. Mañana cortaremos el trozo para el huampo.” (Coña, 1930: 397; el destacado es mío)

³ El libro al que accedemos en la actualidad titulado *Lanco Pascual Coña ñi tuculpazungun. Testimonio de un cacique mapuche*, en ediciones bilingües (mapuzugun y español), circuló con el título *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Se trata de los relatos orales de Pascual Coña contados al sacerdote alemán Ernesto Wilhelm de Moesbach entre los años 1924-1927 (Foote, 2012: 9).

Kuñifal se traduce como desgraciado en el primer pasaje y como pobre en el segundo, aun cuando encontremos el vocablo español mapuchizado *poFRE* en la versión en *mapuzugun*. La dimensión de *Kuñifal* en estos fragmentos se relaciona, entonces, con la capacidad de intercambio y posesión de bienes que harían posible los lazos entre un hombre y una mujer, por ejemplo, o la realización de los ritos que acompañen la muerte. Esta dimensión de intercambios, lazos, reciprocidades también es subrayada en torno a la noción *wakcha* “aunque, como señala Arguedas, el término más próximo para traducirla sea huérfano” (cit. por López-Baralt, 1996: 303).

Es interesante, también, lo que subraya Susan Foote acerca de otro pasaje de las memorias del *lonko* Pascual Coña en el cual *kuñifal* se traduce, otra vez, como desgraciado. La estudiosa cita el fragmento de Coña y luego reflexiona:

“Tal era la marcha del malón en la región costanera. Los desgraciados [kuñifal] mapuches fueron de mal en peor. Ellos no habían ocupado muchos bienes de los chilenos, mientras que una parte de los últimos se enriquecieron, gracias a los animales saqueados a los mapuches” (p. 305). *Kuñifal*, en mapudungun, tiene el significado de “huérfano”, abandonado. Es posible que esta palabra encierre toda la rabia y la impotencia que sentía Coña al no poder cambiar la historia, al ser superado por ella. Este es el pronunciamiento escueto con que Coña termina el capítulo y da vuelta la página. (Foote, 2012: 131)

Foote se refiere al final del Capítulo XV sobre “El Malón General de 1881” (Coña, 1930: 270 - 287)⁴ en el cual Pascual Coña cuenta las alianzas y enfrentamientos entre diversos *lonko* mapuche y el ejército chileno y cómo este último, al término de alianzas, rendiciones y atropellos, se enriquece con lo saqueado. Me parece sugestivo que la investigadora repare en la palabra *Kuñifal* más allá del significado estricto de “huérfano” y lo haga con relación a un momento histórico como lo es el de la anexión de los territorios del sur a los Estados nacionales, en este caso el chileno. Los sucesos que Pascual Coña está contando y cierra refiriendo la palabra *kuñifal* —con rabia e impotencia, señala Foote— son aquellos denominados por la historia como Ocupación o Pacificación de la Araucanía (1860-1883) y Conquista del Desierto (1878-1885), cuyas políticas y acciones pueden ser pensadas en la actualidad como genocidio (Lenton, 2010: 29-49).⁵

⁴ Los estudios históricos se han detenido extensamente en el malón de 1881 en relación con la ocupación final de la Araucanía por parte de la Nación chilena. *Futa Malón* o insurrección general, como la denomina Pedro Cayuqueo en *Historia secreta mapuche*, designa el levantamiento de varios *lonko* de todas las identidades territoriales: “*Wenteche* y *nagche*, *pewenche* y *lafkenche*, incluso *puelche* venidos del otro lado de los Andes, todos a estas alturas amenazados por igual en sus comarcas por el avance de los *winkas*”. Pedro Cayuqueo data los antecedentes de estos acontecimientos en septiembre de 1880 cuando “mil guerreros rodearon el poblado de Traiguén, también cortaron el telégrafo, aislando a sus moradores del resto del país”. En los meses siguientes, el malón ataca inmediaciones de Los Sauces, Angol, Colliupilli y Curaco. Finalmente, el levantamiento de noviembre de 1881 fue planificado durante el invierno y bajo la coordinación, desde las pampas trasandinas, de Manuel Namuncurá. Para el 6 de noviembre, el movimiento de las tropas chilenas aseguró el triunfo criollo que se plasmaría en la rendición de varios *lonko*, la muerte de otros, la refundación de ciudades, por ejemplo, la de Villarrica en 1883 que “para muchos historiadores [es] el hito que simboliza el fin de la ocupación de la Araucanía” (Cayuqueo, 2017).

⁵ Uno de los objetivos de investigadoras como Diana Lenton, y la “Red de Investigadorxs en Genocidio y Política Indígena en Argentina” que integra, consiste en asociar las políticas y acciones ejecutadas por parte del Estado Nación durante los procesos de consolidación y avance estatal de fines del siglo XIX en la naciente República Argentina a la definición de Genocidio implementada por las Naciones Unidas hacia 1948. Entre estas acciones comprendidas como

En este punto, al igual que *wakcha*, *kuñifal* amplía los sentidos de orfandad vinculando esta con los despojos en el marco de los procesos violentos de occidentalización. En las memorias orales retomadas por poetas como Liliana Ancalao, estos acontecimientos se cuentan en términos de grandes arreos de personas como si fuesen animales (2014: 67–170; 2020: 15-19), un despojo de tierras atravesado también por el desmembramiento de comunidades y familias.⁶

Hay una frase reiterada en las memorias mapuches que cuentan sobre estas experiencias y que, creo, resume el cisma violento acontecido: “cuando se perdió el mundo” (Ancalao 2014: 168). En cuanto a la categoría de *wakcha*, Mauro Mamani Macedo ubica la orfandad andina en estrecha relación con una anulación filiativa que trasciende la falta de padres y alcanza la idea de hombre despojado a partir de la denominada Conquista de América. La desposesión de tierras, la matanza de parientes o muerte en la explotación de minas “confundieron su memoria [la del hombre y la mujer andinos] estropeando a sus dioses y oscureciendo su pasado” (2019: 14). Así como el estudioso peruano precisa una experiencia de “pasado oscurecido” que surge a partir de la Conquista, las memorias mapuches o “narrativas [orales] de origen” (Delrio, 2005: 86) dan cuenta también de la herida ocasionada por las denominadas Conquista del Desierto y Pacificación de la Araucanía, las cuales reeditan los mecanismos coloniales de 1492 en adelante (Viñas, 1983). Esta manera de contar, sea la de quedar huérfano o perder el mundo, da cuenta, al igual que la condición *wakcha*, de la ruptura de los lazos de reciprocidad, del quiebre de la autonomía de los pueblos preexistentes a los Estados nacionales y, en el caso del mundo mapuche, de la violenta imposición de la “lengua de castilla”.⁷ La dimensión de *kuñifal*, como doble o par de la noción de “*wakcha*” que leo en poemas actuales, está íntimamente relacionada con la memoria colectiva sobre los desplazamientos forzados y con la reflexión sobre la posibilidad de hablar o no el *mapuzugun*, la “lengua del nombre” (Pollastri, 2007), la de las abuelas. Una lengua que puede haber sido legada o no.

genocidio se cuentan el modo en que se sometió a la población indígena, la expropiación de tierras, las condiciones de vida a las que fueron acarreados los sobrevivientes, las acciones que permitieron separar familias y conducirlos a un mestizaje compulsivo, la apropiación y el reparto de niños, la expropiación de bienes como la ganadería, la profanación sistemática de tumbas, la generación de campos de muerte o masacres, entre otros sucesos que se pueden rastrear tanto en documentos oficiales como en el registro de memorias orales de los sobrevivientes (Lenton, 2010: 29–49; Lenton y Delrio, 2017).

⁶ En una serie de trabajos (Mellado, 2020), abordo, a partir de la noción de arreo, la representación de los traslados forzados del pueblo mapuche y tehuelche (1870-1900) en textos actuales del “área cultural sur” (Espinosa, 2016), de Liliana Ancalao (Comodoro Rivadavia, Argentina, 1961), Gustavo De Vera (Barros Blancos, Uruguay, 1961), Juan Pablo Riveros (Punta Arenas, Chile), Christian Formoso, Juan Pablo Riveros, entre otros. Esta noción se delinea a partir del núcleo de los tránsitos y de la categoría de “pecuniarización del espacio” (Pollastri, 2016). El ámbito de la ganadería, y su implementación supone un momento altamente significativo en la Patagonia argentina y en la zona austral de Chile y Argentina: el sujeto arreado como ganado se vuelve mercancía en el sentido de que se lo arrea fuera del espacio de la “frontera”, se lo convierte en objeto de trato o intercambio, sustituyendo su presencia con la otra mercancía (el ganado); de ese modo, las tierras del sur se incorporan a la economía nacional. Uno de los aspectos en común del corpus indagado en torno al arreo consiste en la relación intertextual que este establece con un material conformado por documentos militares, memorias, cartas, registros etnográficos y el *ñitram*. En los *ñitram*, específicamente, se narran los desplazamientos forzados desde el punto de vista de los sujetos *arreados*; en particular, las maneras de contar los orígenes por parte de los sujetos cuyos antepasados fueron arreados eliden o fisuran los relatos hegemónicos, o lo que llamo -a partir de Julio Schwartzman (2001) y su lectura de *Martín Fierro*- la “lengua del Estado”. Se cuenta cómo fueron arreados; no trasladados, apresados o capturados. Asimismo, escrito en el siglo XXI, este corpus resignifica una problemática propia del XIX, poniendo en primer plano la metáfora ganadera (el sujeto arreado) y la triada insoluble sujeto-espacio mercancía.

⁷ En este caso, elijo castilla siguiendo la denominación de las mismas poetas, como Liliana Ancalao, que denomina lengua castilla al español.

Lecturas de los poemas

“Füta malón” es un breve poema de seis versos incluido en *Perrimontun* (2014) de Maribel Mora Curriao. La importancia del título y la economía del poema disparan múltiples sentidos en torno al avance del Estado nacional chileno –este gran malón indisociable de la ocupación final de la Araucanía– y la transmisión de la memoria:

Los treiles huyeron de la pampa
sin graznar despavoridos.
Un estruendo los detuvo
en pleno vuelo.
Los ancianos sólo recuerdan
el silencio. (2014: 23)

Tal como se delinea la imagen de las aves en fuga y estampida, treiles y ancianos se encuentran unidos a partir de la interrupción violenta: así como la huida en medio del espanto parece congelada en el tercer y cuarto verso, los ancianos recuerdan algo que el sujeto poético repone como silencio. En las transmisiones de la memoria, las pausas o las esperas son también las necesarias contracaras del olvido hasta que las memorias y los relatos dolorosos encuentran el momento propicio para emerger (Jelin, 2002). Este poema se hermana con “Exilios” de Elicura Chihuailaf:

Bandadas de peucos perdidos
llegaron gritando
¿desde dónde?
Todos asomaron sus cabezas
cuando decenas..., millares de pájaros
dibujaron el mar contra el cielo
nadie dijo nada
(nadie ha dicho nada)

Mientras que en el poema de Maribel Mora Curriao el silencio supone el final del poema, en el de Elicura Chihuailaf este silencio es momentáneo. El poema continúa así:

Malén: los ríos pasan contando
que entonces se conoció la sangre
y que la montaña fue el exilio
y que de ola en ola descendieron
los hombres de la tierra
y volvieron luego sus rostros
hacia el Oriente
para mostrar a Ngnechen su santo
Dijeron:
“He aquí *nuestra familia repartida*
Hacedor del mundo
He aquí tu alborada fría
Dueño de las lluvias del sur

pero no de los arcabuces”
Así dijeron. (1988: 12 -13; el destacado es mío)

Silencio momentáneo, digo, porque en la segunda parte del poema de Chihuailaf reaparece, entre comillas, el relato sobre los desplazamientos forzados: es el río quien contiene la memoria y la traspasa. Podemos imaginarnos también que la imagen de las aves en estampida, como imagen de la dispersión o de personas desperdigadas, conlleva, tanto en el poema de Mora Curriao como en el de Chihuailaf, la pausa del canto. En efecto, en otro poema de Elicura Chihuailaf, “A dónde irán mis nuevos cantos”, se lee: “lejos anduve: perdido, llorando/un alma en todo caso alumbrado de ti/riscos y barrancos me persiguieron/pero he vuelto y alegran tus flores/madre ¿a dónde irán mis nuevos cantos?” (1991: 45). O en “Atrás quedaron los cantos”, de Maribel Mora Curriao, escuchamos:

Atrás quedaron los cantos, / el vértigo y el vacío, / la mirada fija en sí misma, / las huellas del retorno /y del exilio//el bosque no es más que un recuerdo / del Edén que nunca nos fue prometido. //Tú lo sabes, hermana/tú lo callas, hermana / ya no existe el origen / y sólo existe el origen / hasta que se acabe / el impulso / de Gnechen / en el / infinito. (2014: 75 - 76)

Como contrapartida de la dispersión y el silencio, existe la reanudación de los vínculos. La poesía parece ser ese lugar en el cual la pintura de las aves en fuga y el estruendo mudo adquieren nuevamente movimiento. La lengua y las historias pasadas de boca en boca son esas uñas de Lumière que vuelven a hacer andar la rueda circular del tiempo. En otro poema de Mora Curriao se lee:

soledad de nieve / en las quebradas y en los huesos. /Triste el sueño de mi madre, / oscura torcaz aleteando / contra el viento. / Pero más triste aún / el sueño de mis hijos, / de los hijos de mis hijos/en territorio de nadie // mañana poblarán la tierra/las grandes cierre pez de antaño/ *trenng trenng, kai kai*, /y rugirá el cielo/sobre nuestras cabezas. //Y luego/habrá brotes de cerezo, /entonces Luna nueva, /nuevos sueños habrá/mariposas en el horizonte. (2014: 39)

Las conversaciones y cantos prodigados a la poeta reanudan y tienden puentes por sobre la cesura del silencio para continuar o reparar los lazos rotos. Como compensación de las aves en huida, este último poema evoca la posibilidad de que los relatos, las memorias, sigan transfiriéndose de boca en boca. Las palabras olvidadas pueden arraigarse, brotar y convertir la lengua madre en el continente de muchos bosques/voces, tal como se lee en otro pasaje, también del poemario *Perrimontun*: “Las palabras que olvidaste esos días/ brotarían entonces limpiaplata, / madre selvas foyes maitenes/ ¡los bosques todos en tu lengua madre!” (2014: 108).

En los poemas de Adriana Pinda, lo que llamo provisoriamente categoría *kuñifal* viene relacionada estrictamente con la lengua: “parias lengua / kewvn paria / kuñifal kewvn” (2014: 71). El enlace entre las dos lenguas –castilla y *mapuzungun*

en el primer verso; *mapuzungun* y castilla,⁸ en el segundo; *mapuzungun* y *mapuzungun*, en el tercero— simula un juego de traducciones puesto que *kenvn* equivale a *zungun* y a lengua, y paria a *kuñifal*. Aquí, la lengua es la guacha como lo es también el sujeto que dice y eso no quiere decir que este no exponga ni tenga genealogía:

porque soy
la hija de mi madre, Marina Pinda Antías
y ella es la hija de su madre, Yolanda Antías Silva
y ella hija de su madre, Asunción Silva Cid

Pinda Antías
"colibrí que mira al sol"

encarnada
en la palabra
que es semilla
es que vivo
desde que ella me dio a luz

soy Pinda la que dice

y he venido
a nombrar (2014: 23)

El linaje, las raíces maternas, convive en *Parias* con la condición *kuñifal* sin atender a una resolución. Lengua y sujeto, ambas en condición paria, se entrelazan en esta reanudación o continuidad de los flujos porque la voz de *Parias* además de expresar el *tuvun*, origen familiar, convoca otras voces que parecen delinear una garganta en la que confluyen los cantos y relatos de una genealogía comunal que se va ensanchando hasta conformar un continente de voces: las orales de las abuelas y de las bisabuelas se van hilando con nombres de poetas — Leonel [Lienlaf]; Alejandra [Pizarnik]; Alfonsina [Storni]; Roxana [Miranda Rupailaf], entre otras—,⁹ de jóvenes mapuche asesinados, víctimas de la violencia estatal chilena en el marco de recuperaciones territoriales —Alex Lemun, Matías Catrileo, Jaime Mendoza Collio.

“Este es el canto de las lenguas que se ofrendan / se relamen / se desgarran / renegadas madres / que la miseria y la avidez / alumbran / -y en espiral voy cantando-” (2014:112), sostienen versos de los poemas finales de *Parias* mostrando una circularidad que llamo viaje hacia el linaje, no en el sentido de que linaje y sujeto estaban separados, sino en el sentido de ir siempre hacia allí y venir siempre desde allí; “porque ya no existe el origen/y sólo existe el origen” dirían los versos de Mora Curriao anteriormente mencionados.

En el poemario de Pinda, también, las voces gravitan de manera centrípeta y centrífuga alrededor de otra figura: la Malinche o Marina; lenguaraz, faraute,

⁸ Elijo castilla siguiendo la denominación de los mismos poetas, como Liliana Ancalao que denomina lengua castilla al español.

⁹ Los corchetes son porque en el poemario se omite el apellido.

doña Marina, amante de Hernán Cortés, según la misma prosa narrativa colonial y posteriores abordajes críticos (Cfr. Todorov, Octavio Paz, Margo Glantz). Además de la enunciación “soy la que nombra” —la investidura de machi viene contenida en el “venir a nombrar” por lo que el poema deriva o surge ligado con esta práctica cultural ancestral que es la que autoriza la escritura (García 2010)— encontramos otros versos en los que la subjetividad se reafirma como “yo Malinche”; por ejemplo, en los versos que sostienen: “vi los códices arder / oigan y callen / vi los códices arder / yo Malincha” (2014: 85). El verso “vi los códices arder” se reitera a lo largo del poemario creando un ritmo anafórico que itera la figura de la Malinche aun cuando no se la nombre.

Quien habla en *Parias* se asume como Malinche, resignifica las palabras liminares del libro y abre el linaje de la abuela, madre e hija hacia la figura de la lengua: presentado con un “Preámbulo” escrito y firmado por Küyen Trallenco Marina (hija de Adriana Pinda), *Parias zuyun* se inicia con la genealogía de las “Marina” pues así también se llama la madre de Pinda, la que ha venido a nombrar. Malinche, lengua por excelencia, conlleva la mediación entre la lengua del “conquistador” y de los pueblos preexistentes a la occidentalización de América, es el sujeto que traduce. El mismo poemario contiene las múltiples valencias de Malinche, por ejemplo, las ligadas a la traición —“Malinalli acosada por la culpa” (Pinda 2014: 53)— y también aquellas cualidades señaladas por Margo Glantz que desplazan el estigma negativo de esta figura:

en su papel de intermediaria, de faraute, la Malinche ha logrado atravesar esa lengua extraña apretada, la de los invasores, aunque para lograrlo se sitúe entre varios sistemas de trasmisión, los de una tradición oral vinculada con un saber codificado, inseparable del cuerpo e ininteligible para quienes prefieren la escritura de la palabra, para quienes han transferido la lengua a la mano. (Glantz, 2005: 54)

Malinche es aquella que puede abrir, cortar el lenguaje, calar hondo: “y seré llamada por deslenguar la lengua” (2014: 20). En *Parias zuyun*, la condición de la “la lengua en la mano” como imagen también de la escritura se relaciona con la soledad “Ay, madre// redime // la escritura // sortilegio // de esta soledad de *estirpe/página*” (2014:70; énfasis mío).¹⁰ Se hace presente aquí lo que Elicura Chihuailaf llama en su poemario *En el país de la memoria* (1988) “la obligada soledad física (escritural)”:

Me parece, entonces, imprescindible dejar en claro que las traducciones que van en este libro no son concesiones a folclorismos ni paternalismos, sino el recurso válido —frente a la obligada soledad física (escritural) ante la página en blanco— que me permite dar cuenta del espíritu comunitario que imbuye el quehacer cotidiano de nuestro pueblo. (Chihuailaf, 1988: 76)

El poeta piensa esto en relación con la necesidad de escribir también en *mapuzuyun* aunque creo que lo podríamos hacer extensivo a la escritura toda de

¹⁰ Aquí uso barra doble para separar los versos, la barra simple es de la autora del poema.

poetas mapuche sea esta en español y/o *mapuzugun*. En Pinda, la barra que separa y al mismo tiempo vuelve equivalentes estirpe y página reafirma que no hay estirpe, ni lengua, ni página que no esté “cruzada”:

zugu mvlelay
–que no hay lengua posible
que no hay–

–lenguas cruzadas por el zumbayllu y el imperio–

Ah, lenguas enloquecidas
balbucentes
musicantes
miyayas
en que el devenir
se aclama y se fustiga, ay de lenguas
se ha hecho el legado de los dones
y de lenguas, el castigo. (2014: 45)

La figura de una lengua atravesada por el trompo confronta y a la vez convive con la lengua atravesada para el imperio. La atravesada por el imperio despoja, le pone otro corazón y también hechiza, deviene poema. Los sentidos de la luz y sonido contenidos en la palabra *zumbayllu* tutelan al sujeto con el “alcance sacralizador” de las lenguas maternas, esas palabras que también son la cosa (Rama, 2008: 268), sea *mapuzugun* o *runasimi*. La terminación “*yllu*” representa la música de las alas en vuelo o del movimiento de los objetos leves y está íntimamente relacionada con otra voz que nombra la luz: *illa*. “El canto del *zumbayllu* se internaba en el oído, avivaba en la memoria la imagen de los ríos, de los árboles negros que cuelgan en las paredes de los abismos”, leemos en *Los ríos profundos* (Arguedas, 1983: 66). *Yllu* e *illa* refieren la propagación de la música y propagación de la luz no solar, menor, como la del relámpago, toda luz vibrante no totalmente divina. La lengua atravesada por el *zumbayllu* trae el sonido y las voces menores que, en *Parias zugun*, podemos relacionarlas con las voces de “las hijas de las hijas”: “Pinda Antías / colibrí que mira al sol” (2014: 23)–, la de las polillas que reanudan lo sagrado y suturan un desgarró “solo / polillas magnánimas / nosotras / magníficas polillas las champurrias / que caminan entre lenguas” (2014: 25). Polillas *champurrias*, es decir, salpicadas, cruzadas, atravesadas por más de una lengua como el verso “–lenguas cruzadas por el *zumbayllu* y el imperio–”.

La condición entonces de lenguas atravesadas por el imperio y por el *zumbayllu* origina un movimiento pendular que irradia múltiples ritmos y posibilidades. El sujeto se ubica en uno y otro lado de los polos del péndulo: Marina o Malinche, las atravesadas por el imperio; Pinda o colibrí atravesadas por el *zumbayllu*, todas champurrias, tocadas por un universo de sonido que atraviesa la lengua y deja un rastro doloroso y luminoso en la página. De la rozadura de ambas, la del *zumbayllu* y la del imperio, surge el poema como una tercera lengua posibilitada por aquella que se fragua como castigo y por la que se recibe como “don”.

A modo de conclusión

En las líneas precedentes intenté desplegar algunas de las relaciones de cercanía que encuentro entre la categoría andina “*wakcha*”, en especial a partir de sus indagaciones respecto de la figura y escritura de José María Arguedas, y la dimensión “*kuñifal*” en breves pasajes de los relatos de Pascual Coña y en parte de poemas actuales escritos por poeta mapuche. Resulta necesario partir de la potente imagen arguediana de la transferencia de la lengua minorizada –y con ella la entrega/escucha de relatos, una fuente en la cual abreva buena parte de la poesía escrita por poetas mapuche– para sondear luego las otras dimensiones de la orfandad: la señalada imposibilidad de establecer lazos de reciprocidad, de sobrellevar un mundo que cambia abruptamente sus reglas o códigos a partir de los procesos de occidentalización, entre otros aspectos posibles de indagar en futuros trabajos.

Si bien en términos cronológicos podríamos pensar que el imaginario de la Conquista del siglo XV y de las campañas militares de fines del siglo XIX en el sur de Argentina y de Chile son hoy distantes, la poesía actual constata que este pasado es central en la configuración de una memoria reciente constitutiva y trascendente. De allí que también sostengo la posibilidad de reflexionar acerca de la orfandad desplegada en poemas actuales escritos por poetas mapuches acompañada o junto con la noción de *wakcha*. Tanto para el *wakcha* como para el *kuñifal*, las lenguas maternas o del nombre suponen una manta tejida de voces que abriga con la más honda ternura. El poema, o la poesía toda, se erigen como el lugar en el que no sólo se exorciza el abandono. Desde y con la poesía se realiza una apuesta reparadora que tiende hacia el futuro. Tal vez la figura de Arguedas siga marcando una dirección –una piedra de toque en las literaturas amerindias diría Antonio Melis (2004)– que nos permite no solamente inquirir las decisiones estéticas y políticas de los y las poetas, sino establecer diálogos entre las reflexiones surgidas del universo andino y las propiciadas desde el mundo mapuche. Un recorrido, una Cordillera de Los Andes, desde los puntos altos y nevados de Ticlio, paso obligado para Arguedas hacia su amado Valle del Mantaro, hasta el sur profundo; cordillera tutelar, cordón montañoso que, como las lenguas y sonidos del *zumbayllu*, nos hermana.

Bibliografía

- Ancalao, L. (2014). Eso es lo que é. En: Mellado, S. *La morada incómoda. Estudios sobre poesía mapuche: Elicura Chibuilaf y Liliana Ancalao*, (pp. 167-170). General Roca: Publicfadecs.
- Ancalao Meli, L. (2020). Para que drene esta memoria. En: *Rokiñ. Provisiones para el viaje*, (pp. 15-19). Ciudad Autónoma de Buenos Aires–Comodoro Rivadavia: Espacio Hudson.
- Arguedas, J. M. (2004). Primer encuentro de narradores peruanos. En: Pinilla, C. M. (recopilación y notas). *José María Arguedas ¡Kachakaniraqmi! ¡Sigo siendo! Textos esenciales*, (pp. 520 – 525). Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.

- Arguedas, J. M. (1983). *Los ríos profundos*. Lima: Horizonte.
- Augusta, Fray F. (1915). *Diccionario Araucano-Español y Español -Araucano*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria. Recuperado de <https://archive.org/stream/diccionarioarauca01fluoft#page/n5/mode/2up>
- Cañumil, T. Barreta, S. M. Cañumil, A. (2013). *Tukulpayin tayin kupal: recordemos nuestro origen*. Florencio Varela: Xalkan ediciones.
- Cayuqueo, P. (2017). *Historia secreta mapuche* (Edición digital). Recuperado de <https://es.scribd.com/book/437532812/Historia-secreta-mapuche>
- Chihuailaf, E. (1988). *En el país de la memoria*. Temuco: edición de autor.
- Chihuailaf, E. (1991). *El invierno, su imagen y otros poemas azules*. Temuco: Ediciones Literatura Alternativa.
- García, M. (2012). El proceso de retradicionalización cultural en la poesía mapuche actual: Üi de Adriana Paredes Pinda. *Revista Chilena de Literatura*, (81), s.p. Recuperado de: <http://www.revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/18723/29810>
- Glantz, M. (2005). La Malinche: la lengua en la mano. En: *La desnudez como naufragio. Borriones y borradores*, (pp. 39 – 54). Madrid: Iberoamericana–Vervuert.
- Moesbach, E. W. (1930). *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria. Recuperado de: <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0008879.pdf>
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943*. Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- Espinosa, G. (2020). La cartografía oculta: área cultural en el sur argentino chileno. *Recial*, 11(18). Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/recial/article/view/31222>
- Foote, S. (2012). *Pascual Coña: Historias de sobrevivientes. La voz en la letra y la letra en la voz*. Concepción: Editorial Universidad de Concepción.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Lenton, D. (2010). La “cuestión de los indios” y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política. En: Bayer, O. (coord.). *Historia de la crueldad argentina. Julia A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*, (pp. 29-49). Buenos Aires: Ediciones El Augurio.
- Lenton, D. Delrio, W. (diciembre de 2017). “Pueblo Mapuce, Estado y Territorio. Aportes para Reflexionar sobre la Conflictividad Actual”, Universidad Nacional del Comahue. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=L2dem0EU8L0&t=14s>

- López-Baralt, M. (1996). Wakcha, Pachacuti y Tinku: tres llaves andinas para acceder a la escritura de Arguedas. En: Murra / López - Baralt (eds.). *Las cartas de Arguedas*, (pp. 299–330). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mamani Macedo, M. (2020). Pacha y wakch'ra: espacio y tiempo para librar la orfandad. Conferencia presentada en las Actividad del Grupo de Estudios Andinos, Instituto de Literatura Hispanoamericana, UBA. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=mLw8fH_Ct_E
- Mamani Macedo, M. (2019). Purun yachana. El valor de las categorías culturales andinas en la explicación de nuestra literatura. *Jornaler@s. Revista científica de estudios literarios y lingüísticos*, 4(4), 11–22. Recuperado de: <http://www.fhycs.unju.edu.ar/documents/publicaciones/revistas/jornales4/REVI STA-JORNALER@S-4.pdf>
- Melis, A. (2004). La poesía indígena contemporánea entre evocación de lo antiguo y reto a la modernidad. Conferencia Plenaria presentada en las Jornadas Andinas de Literaturas Latino Americanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. (Cedido por el autor).
- Mellado, S. (2014). Lenguas Kuñifal: Pasajes entre el Mapuchezungun y el castellano en Elicura Chihuailaf, Liliana Ancalao y Adriana Paredes Pinda. *Recial*, 5(5-6). Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/recial/article/view/9586>
- Mellado, S. (2020). Sujetos arreados: traslados forzosos del kullin en textos actuales de la Patagonia argentina y chilena. *Anclajes*, XXIV(2), 47-61. DOI: 10.19137/anclajes-2020-2424
- Mora Curriao, M. (2014). *Perrimontun*. Santiago de Chile: Editorial Konünwenu.
- Paz, O. (1992). *El laberinto de la soledad*. España: Fondo de cultura económica.
- Pinda, A. (2014). *Parias zungun*. Santiago de Chile: LOM.
- Pollastri, L. (agosto 2007). *Conferencia plenaria*. Primeras Jornadas Universitarias de Minificción, Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán. (Cedida por la autora).
- Pollastri, L. (2016). Literatura en el sur del mundo: Patagonia y escritura. En: Hammerschmidt, C. (ed.). *Patagonia literaria: fundaciones, invenciones y emancipaciones de un espacio geopolítico discursivo*, (pp. 21-46). Potsdam: INOLAS.
- Rama, Á. (2008). *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El Andariego.
- Schwartzman, J. (2001). Levas y arriadas del lenguaje. El mecanismo proverbial del Martín Fierro. En: Lois, E. Núñez, A. (coords.). *José Hernández, Martín Fierro*, Colección Archivos 51, (pp. 823-835). Barcelona: ALLCA.
- Todorov, T. (1991). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Viñas, D. (1983). *Indios, ejército y frontera*. Buenos Aires: Siglo XXI.