

ANIMALES Y PLANTAS COMO ENTIDADES DE DECISIÓN EN LA MEMORIA ORAL MAPUCHE. REFLEXIONES DESDE LA BIOPOÉTICA Y LAS REGULACIONES DEL AZ MAPU

VIVIANA YANINA AYILEF

Centro de Estudios de Lenguas y Literaturas Patagónicas Andinas (CELLPA),
Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB)
Puelmapu, Argentina

Aceptado para publicación el 16 de mayo de 2026

Resumen

Las diversas y cuidadas formas de llevar adelante la existencia de los seres no humanos forman parte de las preocupaciones centrales en ciertas discusiones de la actualidad. En este trabajo nos interesa transitar una serie de reflexiones a partir de diversos elementos de la denominada “naturaleza” que conducen a la ratificación de ideas ya presentadas por autores como Viveiros de Castro o Marisol de la Cadena: que los Pueblos Indígenas sostienen desde antiguo una organización cultural, ética, social y espiritual basada en la horizontalidad de trato y afectividad política con las otras especies. Más que la originalidad de una hipótesis, por lo tanto, nos interesa explorar esos argumentos desde la perspectiva biopoética y el *mapuche rakizuam* (el pensamiento mapuche). Creemos que un abordaje como este contribuye a subrayar el aporte resolutivo de estos pueblos a los problemas del presente. Nos detendremos en relatos de la memoria oral mapuche: *epew*, *piam* y *nüttxam*, géneros cuyos testimonios sostienen una serie de valores fundamentales para el buen vivir y que pueden ser sintetizados bajo el concepto *Az Mapu* y expresados en representaciones presentes en la literatura mapuche contemporánea. Estos textos proponen un conocimiento (*kimün*) sobre plantas (*pu anümka*) y animales (*pu kulliñ*) en los que se observa no solo su capacidad de agencia, sino diversas intervenciones políticas en relación con la persona (*che*) y su particular incidencia en la producción y regulación del



saber. Los *epew* han sido recopilados y/o escritos por Tomás Cañicul Quilaleo (Puelmapu) y Graciela Huinao (Gulumapu). Los *nütxam* y *piam* fueron recuperados documentalmente por la antropología, la historia y la memoria oral. Los poemas pertenecen a María Teresa Panchillo (Gulumapu) y Ailin Ñancucheo (Puelmapu).

Palabras clave: biopoética, *az mapu* (ordenamiento histórico tradicional), *anümka* (planta), *kulliñ* (animal).

ANIMALS AND PLANTS AS DECISION-MAKING ENTITIES IN MAPUCHE ORAL MEMORY. REFLECTIONS FROM BIPOETICS AND THE REGULATIONS OF AZ MAPU

Abstract

The diverse and attentive ways in which the existence of non-human beings is carried out are central concerns in certain contemporary debates. In this paper we seek to develop a series of reflections based on various elements of what is known as “nature” which lead to the reaffirmation of ideas already proposed by authors such as Eduardo Viveiros de Castro and Marisol de la Cadena: namely, that Indigenous peoples have long sustained a cultural, ethical, social, and spiritual organization grounded in horizontal relations and in political affectivity toward other species. Rather than proposing an original hypothesis, our interest lies in exploring these arguments from a biopoetic perspective and from *mapuche rakizuam* (Mapuche thought). We believe that such an approach helps to underscore the decisive contributions these peoples offer to the problems of the present. We focus on narratives from Mapuche oral memory: *epew*, *piam*, and *nütxam*, genres whose testimonies uphold a set of fundamental values for *buen vivir* (good living) and which may be synthesized under the concept of *Az Mapu* and are expressed in representations found in contemporary Mapuche literature. These texts propose a form of knowledge (*kimün*) about plants (*pu anümka*) and animals (*pu kulliñ*) in which not only their capacity for agency is evident, but also diverse political interventions in relation to the human person (*che*) and its particular role in the production and regulation of knowledge. The *epew* have been collected and/or written by Tomás Cañicul Quilaleo (Puelmapu) and Graciela Huinao (Gulumapu). The *nütxam* and *piam* were documented through anthropology, history, and oral memory. The poems belong to María Teresa Panchillo (Gulumapu) and Ailin Ñancucheo (Puelmapu).

Keywords: biopoetics, *az mapu* (traditional historical ordering), *anümka* (plant), *kulliñ* (animal)



ANIMAIS E PLANTAS COMO ENTIDADES DE DECISÃO NA MEMÓRIA ORAL MAPUCHE. REFLEXÕES A PARTIR DA BIOPOÉTICA E DAS REGULAÇÕES DO AZ MAPU

Resumo

As diversas e cuidadosas formas de conduzir a existência dos seres não humanos constituem preocupações centrais em certos debates contemporâneos. Neste trabalho, interessa-nos desenvolver uma série de reflexões a partir de diferentes elementos da chamada “natureza”, que conduzem à reafirmação de ideias já apresentadas por autores como Eduardo Viveiros de Castro ou Marisol de la Cadena: que os povos indígenas sustentam, desde tempos antigos, uma organização cultural, ética, social e espiritual baseada na horizontalidade das relações e na afetividade política com as outras espécies. Mais do que a originalidade de uma hipótese, interessa-nos, portanto, explorar esses argumentos a partir da perspectiva da biopoética e do *mapuche rakizum* (o pensamento mapuche). Acreditamos que uma abordagem como esta contribui para sublinhar o aporte resolutivo desses povos aos problemas do presente. Detemo-nos em relatos da memória oral mapuche: *epew*, *piam* e *nütxam*, gêneros cujos testemunhos sustentam uma série de valores fundamentais para o bem viver e que podem ser sintetizados sob o conceito de *Az Mapu* e expressos em representações presentes na literatura mapuche contemporânea. Esses textos propõem um conhecimento (*kimün*) sobre plantas (*pu anümka*) e animais (*pu kulliñ*), no qual se observa não apenas sua capacidade de agência, mas também diversas intervenções políticas em relação à pessoa (*che*) e sua particular incidência na produção e regulação do saber. Os *epew* foram recolhidos e/ou escritos por Tomás Cañicul Quilaleo (Puelmapu) e Graciela Huinao (Gulumapu). Os *nütxam* e *piam* foram recuperados documentalmente pela antropologia, pela história e pela memória oral. Os poemas pertencem a María Teresa Panchillo (Gulumapu) e Ailin Ñancucheo (Puelmapu).

Palavras-chave: biopoética, *Az Mapu* (ordenação histórica tradicional), *anümka* (planta), *kulliñ* (animal).



Introducción

Las diversas y cuidadas formas de llevar adelante la existencia de los seres no humanos son una de las preocupaciones centrales en algunas discusiones teóricas de la actualidad. Hemos asistido a una revitalización de los estudios teóricos y de los escritos ensayísticos que se detienen en la vida natural. Producciones académicas, grupos de investigación, eventos científicos, líneas editoriales y convocatorias como este *dossier* concentran su intención reflexiva en ese foco. La atención a las cosmopolíticas y el denominado giro ontológico en la antropología propiciaron este acercamiento. A su vez, el multinaturalismo y el perspectivismo amerindio construyeron un ambiente discursivo y un archivo para comprender cómo los pueblos indígenas ya proponían desde antiguo estos modos de pensar, más allá de lo humano, ampliando el alcance de la idea de resistencia y, por ende, la de politicidad. En los estudios latinoamericanos estas aproximaciones han sido habituales porque ya se habían ocupado de las epistemologías indígenas en épocas anteriores. Por nuestra parte, escribimos desde el lugar afectivo de pertenencia identitaria a un pueblo ancestral, el pueblo mapuche, y leemos sus *corpus* literarios y relatos ancestrales desde los presupuestos que se desprenden del mapuzugun —el idioma mapuche— y que desarrollaremos más adelante en el contexto de una aproximación biopoética. La posibilidad de presentar esta escritura situada nos permite desplegar aquello que somos y hacemos desde una intimidad que, creemos, favorece el entendimiento de quienes leen y lo complejiza por las dimensiones de sentido que adquiere. En la urgencia del presente, creemos, será la posibilidad de volver a crear y compartir un sentido de mundo lo que fortalecerá a nuestra especie, pequeña entre tanta vida.

Este trabajo recorre una serie de reflexiones surgidas a partir de la observación del comportamiento de diversos elementos en la denominada *naturaleza* que conducen a la ratificación de ideas presentadas por autores como los antes mencionados. La certeza de que los Pueblos Indígenas sostienen desde antiguo una organización cultural, ética, social y espiritual basada en la horizontalidad de trato y afectividad política con las otras especies no es novedosa. Sin embargo, merece siempre una actualización específica para limpiar el acercamiento de cualquier atavismo folklorista y/o romantizante.

El mundo moderno colonial arrasó y silenció los horizontes de pensamiento no eurocentrados, unificando la perspectiva desde la que se entendió a partir de entonces la jerarquía de la humanidad. Esta forma de vida dominante e instituyente, la humana, se ubicó en la cima de la pirámide imaginaria, lo que tuvo como correlato una consecuencia material: la separación definitoria de lo que se entiende por “vida”. *Naturaleza*, por un lado, y cultura, por el otro, quedaron como esferas alejadas para la posteridad. Se apartaron para siempre dimensiones que hasta esa fractura habían permanecido articuladas. Soslayadas las vidas no humanas sus lógicas y sus protocolos de existencia vieron difuminado su vínculo con la verdad. De ese modo, los relatos que siempre acompañaron sus

tareas quedaron reducidos al mito, la creencia, el folklore y la superstición.

Quienes detentaron y esparcieron el pensamiento moderno se desentendieron de las identidades particulares de las fuerzas existentes en cada territorio al que llegaron. También desconocieron los acuerdos previos entre el humano y su entorno. Naturaleza se transformó en un concepto que sirvió para desafectar la percepción de esas vidas en tanto *bios*, para que en adelante cada vez que las empresas extractivas tuvieran que lesionar un espacio abundante de vida esto no fuera comprendido como disposiciones de muerte. La historia del planeta luego de esa treta es por todos y todas conocida. Lo que no era de prever por entonces es hasta dónde nos llevarían esas decisiones necropolíticas (Mbmbe, 2011) en tanto humanidad, ni de qué maneras extraviaríamos la cordura.

Ante el “predominio del modo de vida destructivo y extractivo actual” (Escobar *et al.*, 2024, p. 11) las ontologías relacionales nos ofrecen “otro camino, otra narrativa, otro afecto para “pensar de otra forma sobre lo que es real y, por lo tanto, sobre lo que es posible” (p. 28). Esas ontologías vuelven a ser atendidas en este tiempo límite para advertir a los habitantes de un planeta devastado que tienen que detener la violencia. En cada continente se producen tornados, maremotos, vendavales, levantamientos diversos de las fuerzas vivas de la tierra. Esto es así porque, como se plantea desde estas perspectivas, los seres no humanos son agentes de resistencia que “participan en la vida social y son actores en la arena política” (Neurath, 2021, p. 133). Esto nos conduce a pensar que aquello que a veces se presenta como *desastres naturales* puede ser entendido en el marco de una decisión, colectiva, de esas entidades, y que ocurre como una respuesta o advertencia.

Aquello que el mundo moderno/colonial extractivista concibe como *recursos* o *bienes* en las perspectivas indígenas son seres que viven y deciden. Sin embargo, comprender y aceptar que en esos elementos hay seres implica a la vez entenderlos como portadores de una historia. Esto nos lleva a concebir que allí, en esas formas, y desde otra materia existe un linaje que no solo abarca a los seres que existen en el presente, sino también a sus ancestros. Esa cualidad ontológica nos interesa. La política moderna no puede, por sus propios presupuestos, considerar a esas cosas como *seres* y mucho menos como entidades de decisión. No puede concebir que al dañar un elemento está profanando un sitio sagrado porque no debe darle entidad a lo que con tanto énfasis subalternizó. Pensar su historia a contrapelo (Benjamin 2012) nos permite efectuar un giro político, epistémico, afectivo y espiritual ya que atiende y entiende las vidas no humanas desde su especificidad.

En el mundo andino la traducción del término *tirakuna* tiene que ver con la materia ontológica no humana: un cerro, una montaña, las piedras, las antiguas huacas de las que también escribieron Inca Garcilaso y Guamán Poma. A ellos se refiere Marisol de la Cadena como *Seres Tierra*, aquellas entidades que, de verse afectadas por el extractivismo, activan su defensa. Lo interesante en esta reacción es que no lo hacen solo contra quien le agrede, sino también contra quien no las defendió. La integralidad de todo lo existente en las epistemologías indígenas tiene normas para el buen actuar y cuando el humano-



hermano no procede —como debe— en defensa de sus pares no-humanos está obrando en complicidad. En la perspectiva mapuche esos seres no humanos podrían ser relacionados con los *gen*¹ (dueño, cuidador) y los *newen* (fuerza), entidades protectoras de los diversos espacios vitales del territorio que habitan y ofrecen su energía donde estén —donde los hayan dejado—: en un mar, en una cascada, en un cerro, en un animal. A veces se duermen: el humano puede despertarlos si se comporta de modo protocolar. Para tener el merecimiento de que el *gen* o el *newen* continúen existiendo —y, de ese modo, colaboren ofreciendo sus dones— debe actuar en reciprocidad. Por eso el humano cuida el bosque, los cuerpos de agua o las montañas no solo desde su acción política, sino —y ante todo— desde su actividad espiritual. Cuando esos espacios se vulneran sobreviene un desequilibrio equiparable al que hoy atravesamos: lagos que se retiran, ríos que se detienen, volcanes que ven interrumpido su equilibrio habitual o que comienzan con erupciones inusuales.

Límite extremo del buen vivir, la mala vida del presente nos tiene desordenados e impotentes como gente. Así, es tiempo de recuperar los saberes antiguos y volver a entender que la acción política no es una facultad concentrada de manera exclusiva en el humano, sino que es preciso restablecer el diálogo con los seres no humanos para recobrar la sintonía, escucha y acuerdo con los territorios y su multiplicidad. Ese es el marco en el que nos interesa introducir el horizonte político y poético que atraviesa la memoria oral y la literatura actual del Pueblo Mapuche.

La aproximación biopoética nos permite observar una “subjetividad epistémica que considera la unidad e interrelación de las dimensiones éticas, políticas y ontológicas de aquello que atiende” (Ayilef, 2024, p. 181). Como plantean Melisa Stocco y Jorge Spíndola, a este estudio le incumben las “contestaciones, resistencias y divergencias políticas, corporales y culturales locales” (2023, p. 70) que “desclasifican y recuperan relatos impugnados por la historiografía oficial” (p. 82). En el marco de esa impugnación nos detenemos en un *corpus* donde lo medular es, precisamente, aquello que la historia, centrada en lo humano, no atiende.

En sus investigaciones de CELLPA (Centro de Estudios de Lenguas y Literaturas Patagónicas y Andinas) la autora y el autor mencionados desarrollan la categoría de biopoética para ponerla a dialogar con literaturas que suponen resistencia a la biopolítica estatal (Foucault, 2006b). En una indagación que considera otras bio-discursividades los trabajos se detienen en literaturas indígenas, literaturas en lenguas subalternizadas, producciones literarias que no encuentran sitio en el canon literario nacional. En uno de sus escritos Melisa Stocco se detiene en los ecopoemas de la antología “*Ruge el Bosque*” y los describe “como un *corpus* insurgente que no solo archiva, sino que también activa, desde una discursividad biopoética, formas de existencia y pensamiento que resisten ser cap-

1 Si bien es más conocida la expresión *ngen* en este trabajo intentamos homologar según Azümcheffe, ya que es el grafemario que están utilizando muchas instancias de fortalecimiento del idioma en Puelmapu llamadas Koneltun. En ese grafemario esta entidad se escribe *gen*. Seguimos la versión de Tulio Cañumil citada en las referencias.



turadas por el paradigma monolingüe y neocolonial extractivista, causante del colapso ambiental en los territorios abyayalenses” (2026, p. 13). Lo que refiere esa cita puede aplicarse a los distintos corpus que señalamos como textualidades biopoéticas, en las que se produce un “descentramiento de lo humano” como sostiene Stocco y que originan los que ella nombra como *conocimiento poético*. El *corpus* de este trabajo sigue esa misma línea general: ofrece un aprendizaje (un saber) sobre el mundo desde el *mapuche rakizuam* (pensamiento mapuche).

Dado que la biopoética “desregula las formas convencionales de discriminar y organizar lo viviente” (Yelin, 2020, p. 16) hemos seleccionado para trabajar una serie de textos que proponen un conocimiento (*kimün*) sobre plantas (*pu anümka*) y animales (*pu kullñ*) en los que se observa no solo su capacidad de agencia, sino diversas intervenciones de carácter político en relación con la persona (*che*) y su particular incidencia en la producción y regulación del saber.

Existen diversas formas narrativas desde las que el Pueblo Mapuche comunica los saberes y memorias de antes, las historias tristes (Ramos, 2017). Aquí nos detendremos en el *epew*, el *piam* y el *nütxam*, géneros de difícil traducción —sobre lo que volveremos—, cuyos testimonios sostienen una serie de valores fundamentales para el buen vivir (*küme mogen*) y que pueden ser sintetizados bajo el concepto *Az Mapu* (ordenamiento histórico tradicional). Los *epew* han sido recopilados y/o escritos por Tomás Cañicul Quilaleo (Puelmapu) y Graciela Huinao (Gulumapu). Los *nütxam* fueron recuperados documentalmente por la antropología, la historia y la memoria oral —al igual que el *piam* al que aquí aludimos—. Finalmente, analizamos poesía mapuche contemporánea en textos de María Teresa Panchillo (Gulumapu) y Ailin Ñancucheo (Puelmapu).

En todos estos poemas, los animales y las plantas se presentan como agentes del saber en cuyo comportamiento es posible observar una praxis política alternativa frente a la crisis climática, humana, ética y global que estamos atravesando. La puesta en valor de los saberes resilientes y resistentes que aparecen en las textualidades biopoéticas se presenta como opción ante el saber/poder Occidental.

Az Mapu, ordenamiento histórico tradicional

Para favorecer la comprensión de nuestro itinerario de lectura será relevante mencionar algunos aspectos del pensamiento mapuche (*mapuche rakizuam*). Un término que sintetiza identidad y memoria es *Az Mapu*. Si bien aquí lo traducimos como “ordenamiento histórico tradicional” es correcto señalar que, como toda traducción —particularmente las atinentes al funcionamiento de las sociedades y sus razones espirituales—, es forzada ya que no existe en el castellano un equivalente a lo que intentamos nombrar. Ante la impotencia de este gesto, y en la certeza de que debemos garantizar el entendimiento de quienes leen, ampliaremos aquí lo que, sabemos, no alcanzan a representar esas tres palabras.



El *Az Mapu* incluye las normas, principios y procedimientos que revisten carácter sagrado y rigen la existencia terrenal. El término *Az Mapu* abarca el sistema regulatorio de la vida mapuche: las reglas para conducir el orden y la justicia en el mundo natural tienen que ver con largos procesos de observación, con establecimiento de acuerdos y con pautas de comportamiento protocolar. Para Juan Ñanculef Huaiquinao “es el código de ética y comportamiento del ser humano inserto en la naturaleza y comprende las relaciones del bien y del mal, como entes complementarios que generan una tercera realidad, la realidad del neutro que las mezcla a ambas” (2016, p. 46).

Estas leyes que prescriben el orden en lo natural tienen un carácter holístico e interdependiente. Al estar integradas y articuladas de modo complementario la alteración de un elemento trae como consecuencia un desequilibrio mayor y comunitario ya que daña otros aspectos del contexto. Por eso “es necesario compartir el sistema de creencias para reconocer la validez y la eficacia de unas normas y considerar los riesgos de las transgresiones” dice José Antona Bustos. Así, “estos preceptos rigen en el plano terrestre y están ordenados e interpretados socialmente a través del *mapuche kimün*, que es un tipo de conocimiento atemporal y sacralizado” (2014, p. 123).

Desde esta perspectiva las entidades superiores que observan el cumplimiento y sostenimiento de las reglas del *Az Mapu* ordenamiento histórico tradicional— son las fuerzas de la denominada naturaleza (*gen* y *newen*, cuidadores y energías respectivamente) y los ancestros (*kuyfikeche yem*) que resguardan la integridad del territorio y sus vidas tangibles e intangibles —el ecosistema entendido como conjunto de vidas: *itrofillmogen*—. Cuando no existe reciprocidad y equilibrio en el comportamiento humano para con ellos esas entidades enviarían enfermedades, catástrofes naturales y conflictos. Nos resulta primordial señalar este aspecto de la cosmología mapuche ya que un orden social alterado afecta el *küme mogen* —el buen vivir— y los ciclos de la vida se ven trastocados. El *Az Mapu* en tanto “articulación y regulación política y espiritual *entre* las personas, la comunidad y las demás entidades que habitan el mundo” (Spíndola, 2021, p 158) supone que esas entidades tengan comportamientos aleccionadores y modélicos que el humano puede observar para tomar asimismo decisiones:

Reciprocidad y equilibrio como normas del *Az Mapu* que están presentes en la denominada “naturaleza”. Por lo tanto, para tomar una decisión adecuada, es posible observar qué tipo de decisiones toman en su plano las vidas no humanas, y actuar en concordancia. Por eso el mapuche observa. Ese proceso de detención en las reflexiones observacionales tiene una lógica transversal, ha sido nombrada en mapudungun como *Ina Rumen*, y constituye una metodología. (Ñanculef, 2007, p. 23)

Existe un término en mapuzugun para significar que las decisiones del sujeto tienen un carácter colectivo y no individual y que en ese conjunto de decisores cumplen un rol principal las y los ancestros. La expresión *kishungenelan* puede traducirse como “no me mando solo (sola)”, “no nos mandamos solos (solas)”, y se extiende a todas las situa-



ciones vinculadas con lo macro político, pero también con decisiones de lo cotidiano. En sintonía con esto pensamos que tampoco “se recuerda solo”. La memoria social permite “encontrar recorridos perdidos en las memorias oficiales, hechos no pensados y no descriptos por la historiografía” (Delrio, 2010, p. 74). En adelante nos centramos en esas pequeñas historias y aspectos laterales de los grandes relatos.

Memoria oral: relatos y “cuentos” antiguos/*nütxam ka epew*

El *nütxam* es una forma de la oratoria mapuche que recupera determinados acontecimientos históricos que no coinciden con lo registrado por los archivos históricos estatales (Delrio, 2010), constituyendo una fuente que problematiza aquello que había quedado por fuera del debate. En él la memoria es un elemento fundamental puesto que permite la reproducción de los recuerdos en instancias futuras:

De acuerdo a las normas del *admapu* las palabras de los antiguos, recordadas a través de los *ngtram*, poseen fidelidad con el sentimiento del abuelo y su experiencia y sentido. Este es el género veritativo del modo mapuche que se ha transmitido en *mapudungun* y también en castellano. Lo que es contado como *ngtram* debe ser entendido no sólo como verdad, sino también como legado de otras generaciones. (Delrio, 2010, p. 74)

Las memorias mapuche del *Puelmapu* están marcadas por el genocidio. Los acontecimientos de trauma marcan y organizan en los diversos relatos orales una temporalidad. En general refieren a una memoria larga que, no obstante, se vincula con el pasado reciente. Entendemos como memoria larga a la que se centra en el momento del *awkan* (rebelión, guerra) o “malón blanco” (*wigka malon*). Liliana Ancalao lo refiere de la siguiente manera: “Los más ancianos recuerdan como el tiempo ‘cuando se perdió el mundo’, un antes y un después de lo que historiadores occidentales llaman ‘conquista del desierto y pacificación de la Araucanía’, aproximadamente en el año 1880 del calendario gregoriano” (2018, p. 52). La antropóloga Ana Ramos denomina a este conjunto de historias del arte verbal mapuche que vuelve sobre esas experiencias como “historias tristes”:

Aquellos relatos que, transmitidos por sus antepasados, cuentan las experiencias vividas por abuelos y abuelas —en sentido genérico— cuando los ejércitos los corrían y tenían que esconderse y sobrevivir en la cordillera o en “lugares de oscuridad” como cuevas; así como las matanzas, los desplazamientos forzados en los que eran “llevados largas distancias como animales”; los campos de concentración, el robo y la deportación de niños, entre otros eventos (...) también incluyen las experiencias vividas por sus antepasados cuando, finalizando las campañas militares de los estados argentino y chileno, las personas dispersas, perdidas y separadas de sus lugares de apego y de sus relaciones afectivas, deciden “regresar” (2017, pp. 203-204).

Un aporte relevante sobre ese aspecto está en el abordaje crítico que realiza Jorge Spíndola al desclasificar el *nütxam*. El autor entiende que una forma discursivo-narrativa



propia del mapuzugun no ingresaría en la distinción ficción/no ficción (no histórico/histórico). Esa diferenciación clásica supone que el *epew* es un género ficcional y artístico emparentado con el “cuento”, en tanto el *nütxam* es histórico y más bien retórico. En los discursos mapuche el *epew* es la forma narrativa que “plantea simbólicamente conflictos culturales o históricos paradigmáticos, pero cuya ejecución siempre tiene una finalidad explícita recreativa” (Golluscio, 2006, p. 109). Al contrario, Spíndola entiende que es necesario “visibilizar otras lógicas culturales y cognitivas que operan dentro de los modos discursivos del *mapudungun*” (2021, p. 201). La desambiguación que propone parte de discutir la idea de *realidad*, ya que esta (de origen aristotélico) ayudó a construir las concepciones genéricas europeas. En cambio, la *realidad mapuche* estaría próxima a lo que podríamos denominar una lógica holística. Para aclarar este aspecto cita a César Fernández:

Ese concepto de realidad hace que se acepten como verosímiles los relatos donde el tigre conversa con el hombre y lo salva de un peligro o donde se cuenta de la existencia de una ciudad en un volcán o de la aparición de un tipo de huecufü. Para un mapuche eso existe, se trata de una narración histórica, en tanto es auténtica en su concepción del mundo. Los relatos que reúnan estas características serán *nütram* y constituirán medios a través de los cuales se irán transmitiendo los valores y las costumbres de los antepasados (Fernández, en Spíndola, 2021, p. 206).

El *nütxam* es de orden familiar y comunitario en la medida en que forma parte del método de aprendizaje mapuche y requiere de una escucha activa de los y las participantes. Los *nütxam* están constituidos, principalmente, sobre la base de narraciones de hechos históricos y de la vida cotidiana. Para el *mapuche kimün* (conocimiento mapuche) este procedimiento “posee un objetivo similar a lo que para la psicología representa la superación del trauma a través de la resignificación de los múltiples acontecimientos provocados por la violencia sistemática” (Imigo, 2020, p. 134). En el procedimiento de “sacar la palabra” —expresión coloquial muy frecuente en el habla mapuche— es posible que los interlocutores dimensionen y vinculen sus heridas, generando en ese intercambio instancias reparatorias. Las historias tristes compartidas dejan de percibirse como acontecimientos aislados y singulares para poder ser percibidos como parte de una historia general. Ese carácter de daño colectivo permite que también se (re)genere una instancia colectiva de reponer historicidad. Por otro lado, en *El epew como método de enseñanza*, Elisa Loncon afirma:

Epew es un “relato oral” que narra la relación de los animales, los pájaros y de la naturaleza, en general, con los seres humanos. (...) Además de entretener enseñan la espiritualidad de la naturaleza y cómo debe interactuar la gente para mantener los equilibrios. Explican el sentido del ser humano, su vínculo con la madre Tierra y con todos los seres que la habitan, con el mundo y el cosmos; explican y enseñan sobre el amor, la vida y la muerte, de manera didáctica (Loncon, 2023, p. 20).

Los *epew* que están en clave lúdico-humorística tienen, en general, personajes animales que personifican “virtudes, defectos, sentimientos y actitudes y que entregan una lección para mejorar las conductas individuales y las relaciones sociales en la comunidad” (Huenún, 2008, p. 11). Por eso suelen compartirse de manera oral ante una audiencia variada y tienen una “función socializadora y comunalizadora” (Golluscio, 2006, p. 109). Spíndola, como dijimos, sostiene la necesidad de poner en duda las ambigüedades clasificatorias en torno de estos géneros para intentar ubicarlos en el contexto de sus epistemes. En principio, evitar encerrarlos dentro de lo que entendemos habitualmente por ficción. En sintonía, también creemos que es preciso evitar homologar el *epew* al género fábula o cuento y esa es la razón por la que no podemos traducirlo.

Nosotras siempre estuvimos aquí: el testimonio de las plantas (*pu anümka*)

Todo relato de un pueblo tiene marcas de ancestralidad. A partir de codificaciones retóricas como “Dicen que”, “En los tiempos de antes” o “Mis abuelitos contaban” los narradores de historias dan cuenta de una existencia anterior a la fundación de los Estados nacionales. Esta idea ya no constituye una novedad: en el imaginario argentino se acepta que los Pueblos Indígenas habitan este territorio desde antes de la conformación del país. Pero en muchos casos se continúa pensando que la historia “verdadera” comenzó con la Revolución de Mayo. Los movimientos indígenas llevaron adelante en los años noventa del siglo veinte un profundo trabajo de revisión histórica por el que se validó socialmente esa legitimidad ancestral: no solo hubo consenso acerca de la preexistencia, sino en que lo hacían políticamente en comunidad.

Sin embargo, si bien todo relato de origen parte de un orden en lo creado la historia, como cronología, siempre inicia desde la irrupción del humano como “vida medular”. Esa concepción dominante conduce a detenernos en un aspecto no considerado por la perspectiva antropocentrada: en los llamados otros no humanos, otros que humanos, seres tierra, o, mucho más reductivamente y desde otros paradigmas, “ecosistema” y “biodiversidad”. En la vida mapuche son los *gen mapu* y *pu newen* —como ya hemos dicho, las entidades que representan el cuidado y la energía de los espacios territoriales—.

Nos interesan estas otras formas de habitar y construir comunidades porque creemos que detenerse en esas vidas es un gesto de humildad, pero también de honestidad cosmológica, cosmohistórica y cosmopolítica. Si uno traza una cartografía y una cronología de la vida es muy fácil constatar que no todo comenzó con el humano. Por lo tanto, nos centraremos en esas existencias cuyas voluntades intervinieron fundacionalmente en el mundo y continúan siendo importantes para el *che* (la persona).

Para descentrar el argumento de la cosmología mapuche traemos a colación un estudio en el que se investiga al Pueblo Qom. En los relatos de ese pueblo las intervenciones de otros seres dan cuenta de una historia de asistencia mutua y reciprocidad. Las autoras



describen el “modo en que los no-humanos incidieron en el devenir de la historia chaqueña, al ayudar, aliarse, aconsejar u orientar a los tobas que eran perseguidos” (Medrano y Tola, 2016, p. 112). De ese modo se amplía la idea de “intersubjetivo” ya que esta puede abarcar “a diversos sujetos pensantes y sintientes (dueños de animales, plantas, truenos, rayos, piedras, aves y muertos) que, lejos de ser considerados como objetos inertes y externos al ser humano y al mundo, poseen incidencia sobre ellos” (p. 105). Como vemos, el Pueblo Qom, cuyo nombre remite a nuestro *che* (gente, persona), sostiene a su vez una cosmopolítica en sus soluciones y acciones sociales.

Parte de nuestra tarea será describir la agencia e historizar las decisiones políticas que, según los relatos, otras formas no humanas han tenido que tomar en el pasado para que el futuro pudiera realizarse de acuerdo con un plan. Otro aspecto será hacer el suficiente hincapié para que esta lógica se entienda como forma activa en el presente. El propósito integral que nos conduce es contradecir el imaginario dominante según el cual animales y plantas son seres vivos cuyo marco de acciones y definiciones ocurre sin su intervención. Más concretamente, intentaremos demostrar que en el *tukulpan zugu* (testimonio, memoria mapuche) nunca estuvo en disputa esa singularidad. Plantas y animales, entonces, *pu anümkä ka kulliñ*, serán nuestro foco de atención para observar de qué modo construyeron heroicidades y participaron de instancias fundacionales en el devenir de nuestro pueblo. Micropolíticas del actuar, forjaron un orden cumpliendo funciones por su Az (modo de ser). Pequeño en cambio, el humano, aparece en los discursos antiguos, los *kuyfike epew* (antiguos *epew*) y los *kuyfike nütxam* (antiguos “relatos”) como un aprendiente más en la totalidad de la existencia donde todo ocupa su lugar sin jerarquías. El ser humano se presenta en este corpus como un elemento de la acción, pero no el más importante ni el que se considera el motor.

En lengua mapuche decimos *tuwün* al lugar donde se nace, que tiene determinada característica y no otra, lo que implica decir: tiene un Az. De este modo podemos describir el Az de un *lafken* (mar, en este caso), por ejemplo, ya que quienes conocen de mares saben que no se comporta igual el oleaje en mar abierto o en el mar cerrado y no es idéntica su temperatura o su claridad. Esa “personalidad” del lugar configura el Az (el modo de ser) de los diversos seres que surgen allí. Plantas, personas y animales serán de un modo determinado y cumplirán una determinada función según su *tuwün* (origen, procedencia). Por eso es importante respetar el lugar en el que nace una planta originaria y que el humano no implante en ese mismo espacio algo que no le es connatural.

“¿Daré acá?”, “¿Podré hacerla venir por allá?” son expresiones de escucha frecuente en las que quien habla se pregunta acerca de la posibilidad de que pueda “hacer nacer” una planta en otro lugar diferente al *tuwün* originario. Sin formular un juicio negativo al respecto —hemos sabido de muchas plantas que devuelven con belleza el gesto de haber sido trasplantadas— nos permitimos preguntar, al menos, qué transgresión se genera en ese acto de “hacerla venir” ya que no deja de resonar en esta frase la expresión “hacer



vivir y dejar morir” del análisis biopolítico foucaultiano (Foucault, 2006). *Elchen Mapu* —la energía que creó a los seres existentes y los dejó en esta tierra— probablemente puso cada cosa en cierto sitio con alguna razón. En función de todo esto nos preguntamos: ¿hasta dónde es amor y hasta dónde es soberbia el acto de remoción de una planta y su traslado hacia otro lugar en el que esta no nació? Una planta que nace en un territorio elegido por la persona, inseminada artificialmente, ¿conserva aún su función? ¿sus propiedades? ¿su *newen* (la potencia de energía)?

Para poder dilucidar una respuesta a estas interrogantes desarrollaremos, sucintamente, qué significa el concepto *lawen* (remedio, medicina) cuando este se aplica a las plantas. Se trata de un tipo de planta particular; no todo el *anümka* (la planta) es un *lawen*, sino en los casos que cumple la función de ser remedio medicinal. Hay otros tipos de *lawen* que provienen de otros elementos (tierra, agua, piedras, etcétera), pero la acepción predominante es la que tiene que ver con la herbolaria.

El *lawen* aparece repetidas veces en *nüttxam* (“relatos” antiguos) que destacan los vínculos de cuidado y reciprocidad. No se lo levanta a cualquier hora, no debe sacarse en cantidades e, incluso, el *lawen* elige si se “deja ver”. Ese procedimiento de extracción y el elemento volitivo respecto de su presentarse ante el humano dan cuenta de que las plantas son entidades con discernimiento y ejercicio de voluntad. Contrariamente a la lógica establecida de que a las plantas hay que “cuidarlas” y “asistirlas” porque el humano las “protege” en la perspectiva mapuche las plantas deciden y no precisan ese tipo de asistencia “paternal”. Si bien este *kimün* (conocimiento) sobre las plantas quedó como sabiduría subterránea en el mundo moderno/colonial en la práctica cotidiana y en la memoria ejemplar de nuestra gente se mantiene como conocimiento práctico. Los *gvlam* (consejos, recomendaciones) vigentes sobre ellas dan cuenta de un comportamiento opuesto al extractivismo Occidental. La lonko Rosalía Barra (Lof Puel, Neuquén) comenta:

Es saludar y pedir permiso. Por eso con los *lawen* hay que hacerlo para sacar el remedio. No podés llegar y arrancarlo, porque tiene mucha fuerza. Se dice que cuando uno llega y lo arranca así nomás es como que pierde el valor que tiene esa *lawen*, o sea no te da el mismo resultado que te debería dar si lo sacás así nomás sin pedirlo y sin agradecerlo también (citado en Mouján, 2024, pp. 87-88).

Por otro lado, la administración de *lawen* (remedio, medicina) tiene ciertos requerimientos necesarios. Si bien todos podemos conocer las propiedades de algunas plantas, o de muchas, no todas las personas tenemos el conocimiento integral para el preparado de la totalidad de los *lawen*. Es, en cambio, un saber codificado que traen las personas cuyos roles sociales y espirituales son de sanación. *Lawengelu*, *lawenkeche* (gente que tiene el *küzaw* —el “trabajo”— de *lawen*): aquellos a los que el *lawen* les habla en los sueños. En la poesía de Ailin Ñancucheo —en la que su autora opta por el grafemario Raguileo, distinto al que utilizamos en este artículo— se presentan estos protocolos acordados con el *gen*:



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

(Ñancucheo, 2023, p. 18)

En este poema del libro “Vl Ejaliwen Mew” (2023) de Ailin “Mawvn” Ñancucheo (Neuquén) aparece remarcado el protocolo que antes comentamos. Aquí se alude al *gen* (dueño) como entidad protectora que define la agencia en la planta. En la vida mapuche la expresión “dar camino” supone que el humano no se manda solo ni llega adonde llega por propia voluntad, sino que *energías superiores* le guían, orientan y asesoran según su merecimiento (por regla de reciprocidad). La normativa del *Az Mapu* —ordenamiento histórico tradicional— rige el mundo de las plantas en su actividad volitiva y aleccionadora de la praxis política. Si la persona está “encaminada” podrá tener *pewma* (sueños) y recibir así el *kimün* (conocimiento) ancestral de cómo preparar el *lawen* (remedio, medicina).

Las acciones de los animales (*pu kullin*)

Graciela Huinao es una escritora mapuche originaria del *Gulumapu* (*Chaurakawin*, actual Osorno, Chile). Su obra poética y narrativa le ha merecido el aprecio de su pueblo, además de un importante reconocimiento institucional. Miembro de la Academia Chilena de la Lengua, el reciente libro “*Küllin Epeu. Cuentos de animales*” (2024) es una antología de cuatro relatos de la tradición oral mapuche. En su contratapa aparecen las siguientes palabras de la autora: “Aprendemos desde la cuna que la naturaleza posee su propio lenguaje, que los sonidos no son una condición exclusiva del ser humano: son parte del universo”. Esta *paideia* mapuche supone que el niño crece en estos conocimientos y que en tanto su formación esté a cargo de la comunidad estos saberes serán considerados. Se convertirán en saberes “menores”, saberes “subordinados” (Foucault, 2006) cuando el niño sea institucionalizado y todo el *kuyfike kimün* (el conocimiento antiguo) pase al rango de “creencias”. La contratapa continúa: “Que cada pájaro, animal o cosa posee la facultad de crear su propio sistema de expresión; solo debemos saber escuchar las manifestaciones del cielo y la tierra, así lograremos entender el espíritu de las voces del mundo que nos rodea”. Empírico, este conocimiento tiene que ver con un aprendizaje de los rastros: anunciaciones, pronósticos meteorológicos, avisos funerarios, recomendaciones jurídicas que amparan los sonidos de los pájaros, las actitudes de una determinada ave, un



canto entonado a un lado o al otro de quien lo escucha, y toda una serie de codificaciones que no es nuestro objetivo enumerar, pero cuya existencia es preciso que destaquemos.

En muchos *epew* (“cuento” antiguo) aparece el puma como una figura recurrente en su rol de acudir al hombre en situación de vulnerabilidad. El hombre, agobiado o arrinconado por el hambre, es asistido por el puma a quien previamente se encarga, asimismo, de auxiliar. Este *epew* se ha recuperado a un lado y al otro de la cordillera y forma, por lo tanto, parte del acervo tradicional. En el caso del *epew* que recupera Huinao sucede un temporal, el hombre queda a salvo en un refugio y el puma se acerca al lugar. Esa presencia temida se revela luego como alguien que pide asistencia ya que tiene una herida. El hombre lo cura y en otro momento del relato el animal regresa con un cordero. En este *epew* el animal cumple, por lo tanto, funciones de guiada o salvataje alimenticio. El puma se comporta conforme a patrones de ayuda para con el humano, quien deberá estar luego a la altura de ese auxilio, lo que supone actuar en reciprocidad. Según Sánchez Carihuentro “el *Az Mapu* expresa las normas de conducta, tanto individuales como colectivas, que debe observar el mapuche para mantener la armonía” (2001, p. 29). Pero el *Az Mapu* extiende su capacidad de normativa a todo lo que rodea al *che* (la persona), por eso el puma prosigue esa conducta ejemplar, ya que esta normativa señala la manera como se deben hacer las cosas.

En los *epew* que recopila Tomás Cañicul Quilaleo (Junín de los Andes, Neuquén) también encontramos al *txapial*, la puma, en situación de ayuda. En “*Külagechi epew - Pu püchikeche gürü ka txapial*” (“Los niños, la zorra y la puma”) escribe sobre ese *epew*: “Lo encontré siendo niño en un libro, consulté a mis tíos/as y a otras *lamgen* y *peñi* conocidos. La mayoría me confirmó que era algo sabido, los animales solían ayudar a la gente y mucho habían aprendido nuestros antiguos de ellos” (Cañicul Quilaleo, 2026: 23). En otro *epew* el animal protagonista es un *nawel*, un tigre, que asiste a un hombre que había extraviado a su gente mientras escapaban del ejército por la montaña en la época del genocidio.

El hombre lloró y levantó un ruego al cielo pidiendo por el bienestar de su familia y su comunidad.

El *nawel* escuchó atento su llanto y su ruego tan sincero que decidió hablarle, le dijo:

- Te guiaré por este camino para que puedas encontrar a tu gente (Cañicul Quilaleo, 2026: 47).

Como vemos, las huellas de la puma no solamente son guiadas o acciones a favor del humano en una determinada coyuntura, sino que, bien interpretadas, devienen huellas culturales, orientaciones de acción política, *gvlam* (consejo) para que las personas pequeñas, los *pichikeche*, sepan tempranamente cómo hay que proceder y de ese modo aprendan a “ser gente”, otra expresión habitual en el habla mapuche.

En otro *epew* (“cuento” antiguo) la historia está centrada en un gran *huemul*, el guardián del volcán al que muy soberbiamente un humano da caza aún contra la reco-



mendación de sus mayores. En el pensamiento mapuche a veces los *gen* (cuidadores) toman forma de animales cuando se presentan a la gente. De ese modo las personas pueden reconocerlos y ver en sus movimientos un aviso o una recomendación. En el caso de este *epew* la arrogancia del joven cazador condujo a su *lof* (comunidad) al desastre. El anuncio del animal para que el hombre optara por actuar correctamente se topó con la ineptitud de este para descifrar el mensaje.

En un testimonio, recuperado por Pedro Araya Riquelme, Ana Ñanculef dice que “Para que la persona llegue a ser *che*, llegue a ser gente, tiene que tener esta conexión con la naturaleza. Si no la tiene, esa persona anda por la vida sin recibir mensajes” (2022, p. 153). Eso ocurre en este *epew*. Los mensajes son los rastros, pistas, señales que dejan los animales y las plantas en su comunicación ancestral. En la pedagogía mapuche el niño es aleccionado en esos otros modos de lectura del entorno. No es una materia en la escuela, no suele estar considerado como contenido de interculturalidad, pero así sucede en el primer ámbito de socialización que es la infancia y la casa o la vida comunitaria. Imaginemos cuántas cosas nos habrán anunciado nuestros hermanos y hermanas no humanos y que no supimos entender porque fuimos formadas y seguimos habitando un presente colonial.

En el poema “Zvgun” de María Teresa Panchillo los animales “se ríen en su idioma” y hablan su propio *zugun*. El *zugun* (voz, sonido, idioma) no es solamente el habla humana en forma de palabras, sino el lenguaje que con distintas emisiones sonoras usa para comunicarse un ser: ya sea un ruido, un ladrido, o un gruñido en este caso. Guardián, el perro, llora “cuando ve al WEKUFV EN LAS NOCHES/ y cuando siente que viene el *Nvyvn*/ con grado a terremoto. Entonces la gente se levanta y sale, se sienta en el suelo agarrada a la tierra, le habla al temblor” (Mora Curriao y Moraga García, 2010, p. 204). La interconexión del animal con la tierra es anterior a la del humano con esta. El animal, a la intemperie, puede percibir y traducir el *neyen* (el aire en este caso, el “aliento” del temblor) en su singularidad. El aviso del *kulliñ* (animal), de este modo, funciona operativamente leyendo los rastros, protegiendo a su humano de las malas energías y los fenómenos geológicos que podrían poner en riesgo su vida. La reacción de la gente en el marco del *Az Mapu* es, acorde a lo que se espera, el gesto de activar la comunicación por medio de la plegaria: el terremoto es un ser, si ha venido es por algo y el humano tiene que volver a establecer un acuerdo con él, según la transgresión que se haya consumado o la demanda que esté presentando.

La restitución de un horizonte cognitivo

En el relato fundacional cosmogónico del pueblo mapuche (*piam*) hay una lucha entre dos serpientes. Las personas reciben su castigo por un hartazgo del *mapu* (tierra), material-



zado por una serpiente-cerro que lo defiende de la ira del *filu* (la otra serpiente). KayKay, a su modo, es un animal fuerza. Los diversos elementos de la naturaleza se intercomunican para sancionar o felicitar al humano por su modo de comportarse. En este caso ambas serpientes recuperan o retiran la confianza en el humano y proceden según lo que este merece por su acción u oración:

Estas malas acciones despertaron a un *newen* antiguo y profundo, *kaykay filu*, el espíritu guardián de las aguas, el *genh ko*, *genh mawun*, *genh lhafken*, cuidador del mar, la lluvia, las vertientes, los ríos y lagos. Este gran espíritu viendo la destrucción que se estaba viviendo en la tierra tomó una decisión cortante como un cuchillo: inundar la tierra para limpiarla de gente, lavaría el desorden para que la vida pueda continuar. Así fue que comenzaron entonces lluvias interminables, crecidas y marejadas. Sin embargo, alguna de nuestra gente que aún no había olvidado la antigua sabiduría, pidió perdón y guía (Cañicul Quilaleo, 2026, p. 1).

Correr el foco de atención genera aperturas. “Mirar al sesgo”, planteaba Slavoj Žižek (1992); atender lo “poco atendido”, pero no “jamás” mirado. Mientras la historia Occidental ofrece un listado de nombres, masculino y blanco (o blanqueado) para engrandecerse, las espiritualidades orientales siempre contemplaron otras formas para ser. Nos hemos centrado en el Pueblo Mapuche, pero es sabido que las memorias antiguas de los distintos pueblos se sostienen en una filosofía y un panteón de honra multiespecies. Políglotas, los humanos de antes habían aprendido a conversar en todas las lenguas de la tierra. ¿Cómo habrá sido ese tiempo en el que la persona dialogaba con los animales? ¿De qué manera las plantas entregaban su mensaje, claro, sin riesgo de que este se pudiera perder? Las otras vidas no humanas, sin embargo, todavía participan colaborativamente de las comunidades. Los relatos ancestrales que hemos visto y los fragmentos de poemas contemporáneos traen esos testimonios. Así vivimos, pero, aunque sea torpemente, vamos recuperando el *zugun* de todas las cosas, su preciada “habla”.

Las certezas ontológicas del mundo moderno habían dado por tierra con estos saberes. Su marco epistemológico solo consideró la paridad entre humanos, y todas las otras formas de jurídica y existencia fueron abarcados —y en ese movimiento debilitados— por los conceptos de mitos, leyendas, creencias y superstición. Idolatrías, a fin de cuentas. Esas formas de subalternizar los saberes continúan vigentes y en ese aspecto las textualidades biopoéticas producen su conmoción. Al responder y discutir el ordenamiento biopolítico del mundo estos textos admiten un poder ser más allá del sentido moderno imperial. Este tipo de sentido, por el correlato económico que tuvo en su propio beneficio, produjo en el imaginario un corrimiento de las epistemologías indígenas a un tiempo anterior —como supervivencias del pasado— y a un escalón más abajo —salvajismo en la pirámide imaginaria que señalamos al comenzar—.

Correr al pasado la historia de estos pueblos es un ejercicio civilizatorio y cultural: pedimos que la naturaleza que somos actúe en nosotros/as y nos ayude como humanos



a recuperar la confianza y el intercambio creativo con las fuerzas de la tierra para poder avanzar. Con los *Tirakuna*/ Seres Tierra, con los *pu newen*/ las muchas energías, los *pu gen*/ los varios guardianes de los territorios; o el nombre con que cada pueblo refiera a esas otras vidas. Intentamos traer a la conciencia del presente la vida completa de nuestro pueblo. Saberes vigentes, saberes operativos de negociación y reciprocidades, y de ningún modo saberes caducados.

Permitirnos dimensionar a esos seres con agencia habilita la formulación de otras preguntas, obturadas previamente por la perspectiva Occidental. De esta manera, todas las lógicas que colocan al humano en la superficie (piramidal) y en el arco (triumfal) de la historia ahora se dislocan y nos permiten indagar: ¿de qué manera interviene en el curso de la historia la comunión de una planta con un determinado territorio?; ¿qué conduce a cierto animal (y no a otro) a generar reciprocidades colaborativas con la gente, más concretamente, a salvarla? Y, por lo tanto, ¿puede una planta o determinado animal ser un factor central de intervención política en la historia de un pueblo? ¿Así como Treng Treng? ¿Así como Kay Kay?.

Conclusiones

Este *dossier* habilita la indagación biopoética en lo específico de su convocatoria porque invita a “entender la vida como potencia creadora que atraviesa todas las formas de existencia” (Yelin, 2020, p. 12). Generar este interés crítico alternativo favorece el (re)surgimiento de paradigmas no humanistas (no “humanocéntricos”) y revisar nuestro resto colonial. Las decisiones involucradas en prácticas como estas amplían las posibilidades de la investigación académica, de la producción estética y de la praxis política.

Relocalizar la lente teórica y afectiva permite detectar potencia y resistencia allí donde antes solo se veía un musgo, un curso de agua, los ojos fijos de un puma mientras camina lento, muy lento, hacia el porvenir. Para los estudios literarios, en nuestro caso, este nuevo “permiso” de explorar los textos de los que decidimos ocuparnos supone un ejercicio más de respeto y honestidad intelectual. Esto nos lleva a pensar que cada vez que alguien abordó corpus similares a los que aquí estudiamos, pero desde lógicas antropocentradas, etnocéntricas y/o verticalistas (apelando al mito, la leyenda, la creencia o la superstición), no necesariamente fue adrede. No siempre hay mala intención, sino que a veces el problema es estar desinformado o tener la lente deformada por la episteme colonial: Occidente y su paradigma rebozando todo lo que nombra.

Ha llegado el tiempo de la voz; que el *zugun* (el mensaje) de cada *anümka* (planta) y *küllin* (animal) se oiga y que ya no sea necesario presentarlo como pensamiento mágico. Es el *Az Mapu* —ordenamiento histórico tradicional— encarnado en relatos ancestrales y poesía actual. *Rüf zugu*, verdadera palabra: ahora podemos analizar desde nuestros presupuestos los textos cuyo horizonte es histórico y tiene carácter de verdad; salir del clóset



epistémico y escribir textos como este sin que devenga la burla después de leer. Puede aparecer, pero no son nuestros modelos de lectoras y lectores ni tampoco nuestros interlocutores e interlocutoras.

Por esto nos interesa aclarar una última disyunción. No estamos desarrollando un binomio o una polaridad según la relación trato/maltrato con la Tierra: no es el “malo moderno” contra el “bueno ancestral”. En este último polo, si se quiere, no todos aquellos que cuidan “la tierra” lo hacen desde idéntica concepción ya que “quienes trabajan activamente para crear, elaborar y tejer nuevas narrativas recaen a veces en la vieja narrativa” (Escobar *et al.*, 2024, p. 78). Esto significa que, frecuentemente, aquellos que defienden la naturaleza lo hacen desde un rol paternal o de cuidado asistencial en tanto los Pueblos Indígenas la defienden porque allí hay un par. Eso que puede parecer una diferencia de grado —ya que el objetivo es el mismo— traza, al contrario, un abismo: “La diferencia radical emerge como relación entre quienes participan en un evento que es, simultáneamente, el mismo y también diferente. En otras palabras, el evento no es el mismo para todos” (de la Cadena, 2019, p. 38).

En este trabajo intentamos desarrollar algunas aproximaciones desde el *mapuche kimün* (conocimiento mapuche) a las propuestas filosóficas que en el presente reparan en el potencial político de las vidas no humanas. A partir de un desarrollo centrado en modos verbales presentes en la literatura mapuche compartimos una lectura de los rastros, susurros, huellas que en la memoria oral y en los textos biopoéticos dan cuenta del devenir animal, del devenir planta y de su potencia. La potencia es en el presente devenir *che*: volver a ser gente. Tal como sentimos a partir de la convocatoria creemos que estas presencias no humanas constituyen memorias disonantes porque forjan un camino alternativo para el porvenir. Punteamos una genealogía que demuestra que las epistemologías indígenas han atendido siempre a ese aspecto, desatendido el cual hemos llegado a este presente de colapso social y ambiental. *Az-ngelay* es una expresión mapuche que refiere a la situación de desorden general, de descalabro en el *Az mapu* que ocurre, entre otras causas, por haber extraviado la escucha y la sensibilidad para capturar otros modos de existir y de relacionarse con todo lo viviente:

Az-ngelay: “no hay saber- no hay orden, no hay belleza”, dan cuenta del desarreglo de un mundo de relaciones que estaba regulado por ese “saber hacer bien” que demanda el *Az Mapu* como una suerte de poética del existir y del hacer para ser dentro de un régimen cultural propio que tiene en la Mapu su principal agente modélico. Esa falta de buen *Az* (“ngelay az”) en las relaciones con la Mapu implica tanto su degradación material como la degradación de las personas y de todo lo viviente (Itro Fill Mongen), incluida la trama de conocimientos que rigen ese vínculo; es decir, el *Az Mapu* (Spíndola, 2021, p. 157).

Es nuestro deseo que las reflexiones aquí compartidas contribuyan a restablecer el *Az* (la forma, la armonía, el aspecto) en cada territorio al que lleguen: para que el humano vuelva a conversar con otras vidas y recupere el modo creativo con el que generaciones anteriores llevaban adelante el buen vivir.



En su último libro nuestro *lamgen* (hermano) poeta *nampülfake* (viajero) Bernardo Colipan vuelve sobre ese tema que tanto le ha ocupado en su trabajo: la memoria. Eligió el título *Wiño Zuam* (*Volver a contar*) para poder sintetizar esta tarea que comparte, como quien se ufana en hermanar los dos territorios en los que ha quedado dividido el país mapuche, el Gulu y el Puel, y que en este trabajo también intentamos hilvanar. En uno de sus textos dice:

En el wiño se regresa y se vuelve. En el kintu uno aprende a mirar hacia atrás.
El wiñokintun se abre en recuerdos de historias, afectos y resistencias que se encuentran tatuadas en la piel de la memoria.
El wiñokintun es el ejercicio permanente de construir moradas de memoria, en sitios que han sido vaciados de recuerdos.
Por eso, miro hacia atrás para reconocer los olvidos. Somos seres que recuerdan y que sueñan a otros seres que recuerdan.
El wiñokintun es el relámpago que revela la memoria en su negativo.
Es la mirada que vuelve hacia atrás y produce el retorno de la vida. (...)
El wiñokintun les otorga vida a los recuerdos y evita que los cubra el hongo y la humedad del olvido.
Cuando miro el color de la tierra que tiene mi piel, recuerdo los poros a través de los cuales, respiraba mi padre (Colipan, 2025, p. 46- 47).

En la memoria corporal del Wallmapu, el territorio ancestral del Pueblo Mapuche, todavía circulan como arterias ríos y nervaduras, alas y patitas, miradas lejanas, buen olfato, antiguas voces del decir. Ninguna degradación puede ser irreversible cuando un pueblo asume que, aunque sea un hilo la voz, todavía comunica su sentido.

Referencias bibliográficas

- Ancalao, Liliana (2018). *Resuello*. Marisma.
- Antona Bustos, José (2014). *Los derechos humanos de los pueblos indígenas. El az mapu y el caso mapuche*. Universidad Católica de Temuco.
- Araya Riquelme, Pedro (2022). Borroneo, canto y vuelo de pájaros Antropologías y saberes poéticos en el Wallmapu (país mapuche). En Estela Imigo Gueregat y Claudia Rodríguez (Eds), *Poéticas Andino-amazónicas y del Wallmapu* (pp. 138-166). Eutopia.
- Ayilef, Viviana (2024). Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres. *Recial*, 15 (25), 178-204. <https://doi.org/10.53971/2718.658x.v15.n25.45629>
- Benjamin, Walter (2012). *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros textos*. Godot.
- Cañicul Quilaleo, Tomás (2026). *Tutelkan. Recopilación de epew y piam. Relatos ancestrales y contemporáneos, memorias de la ancestralidad para este tiempo*. GEMAS.
- Cañumil, Tulio (2022). *Brevísimo vocabulario mapuche*. Cordillera Rebelde.



- Carreño, Rubí; Rodríguez, Claudia; e Imigo Gueregat-Txipailafquen, Estela (Eds.) (2023). *Hacer cantar la maravilla. Plantas medicinales en poemas de mujeres Chile-Wallmapu XX-XXI*. FCE.
- Colipan Filgueira, Bernardo (2025). *Wiño Zuam. Volver a contar*. Ediciones Las Guachas.
- Delrio, Walter (2010). El genocidio indígena y los silencios historiográficos. En Osvaldo Bayer (Ed.), *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios* (pp. 67-76). El Tugurio.
- de la Cadena, Marisol (2019). Protestando desde lo común. En Rocío Silva (Ed.). *Mujeres indígenas frente al cambio climático* (pp. 35-48). Grupo Internacional de trabajo sobre asuntos indígenas.
- Escobar, Arturo; Osterweil, Michael y Sharma, Kriti (2024). *Relacionalidad. Una política emergente de la vida más allá de lo humano*. Tinta Limón.
- Foucault, Michel (2006a). *Genealogía del racismo*. Altamira.
- Foucault, Michel (2006b). *Seguridad, territorio y población*. Fondo de Cultura Económica.
- Golluscio, Lucía (2006). *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Biblos.
- Huenún Villa, Jaime Luis (2008). *Relatos mapuche*. FUCOA.
- Imigo Gueregat, Estela (2020). Nütram, memoria y sanación: la historia dentro de la narrativa williche contemporánea desde una perspectiva decolonial. *Documentos Lingüísticos y Literarios*, 39, 126-142.
- Loncon, Elisa (2023). *Azmapu. Aportes de la filosofía mapuche para el cuidado del lof y la Madre Tierra*. Planeta.
- Mariluan, Anahí Rayen (2014). *Kisulelaiñ/No estamos solas*. Álbum.
- Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- Medrano, Celeste y Tola, Florencia (2016). Cuando humanos y no-humanos componen el Pasado: ontohistoria en el Chaco. *Avá*, 29, 99-129.
- Mora Curriao, Maribel y Moraga, Fernanda (Eds.) (2010). *Kümedungun/ Kümewirin. Antología poética de mujeres mapuche (siglos XX-XXI)*. LOM.
- Mouján, María (2024). *Mari mari iñce Rosalía Barra pigen tañi lof puel: conversaciones con María Mouján*. Con Doble Zeta.
- Ñancucheo, Ailin Mawvn (2023). *Vl Ejaliwen Mew*. Espacio Hudson.
- Ñanculef Huaiquinao, Juan (2016). *Tayñ mapuche kimün. Epistemología mapuche. Sabiduría y conocimientos*. Universidad de Chile.
- Ñanculef Huaiquinao, Juan (2020). *Astronomía. Cosmovisión y religiosidad mapuche*. AITUE.
- Neurath, Johannes (2021). *Cosmopolítica y cosmohistoria: una anti- síntesis*. SB.
- Ramos, Ana Margarita (2017). Las memorias mapuche del "regreso": de los contextos de violencia y los desplazamientos impuestos a la poética de la reestructuración. En Ricardo Verдум y Edviges Ioris (Eds.), *Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: povos indígenas em movimento na América Latina* (pp. 203-228). Associação Brasileira de Antropologia.
- Sánchez Curihuentro, Juan (2001). El Az Mapu o Sistema Jurídico Mapuche. *CREA*, 2, 28-39.
- Spíndola, Jorge (2021). *El Az Mapu: poética y políticas del Buen Vivir*. INOLAS.



- Spíndola, Jorge y Stocco, Melisa (2023). *Katrúlaf y Cañicul: contestaciones biopoéticas a la necropolítica (neo)liberal*. *Boletín de literatura comparada*, 48 (2), 69-98.
- Stocco, Melisa (2026). *Ecopoesía en resistencia: desbordes, heterolingüismo y biopoética en Ruge el Bosque. Dossier: Migraciones de cuerpos, lenguas e identidades*. *Caracol*, 31, 239-263.
- Yelin, Julieta (2020). *Biopoéticas para las biopolíticas. El pensamiento literario latinoamericano ante la cuestión animal*. Latin America Research Commons.
- Žižek, Slavoj (1992). *Mirando al sesgo: Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Paidós

Viviana Yanina Ayilef

<https://orcid.org/0009-0003-8679-0655>

vivianayilef@gmail.com



Es magíster en Letras, licenciada y profesora para la Educación Superior y Secundaria. Docente e investigadora. Trabaja en la Universidad Nacional de la Patagonia Sede Trelew en el área de estudios literarios (Introducción a los estudios literarios, Literatura Latinoamericana 1), formación interáreas (Estéticas Contemporáneas) y epistemológica (Metodología de la Investigación Literaria). Integrante del comité directivo del ILLPAT (Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Literarias de la Patagonia); miembro de GITY PC (Grupo Interdisciplinario de Teorías y Prácticas Críticas) y del CELLPA (Centro de Estudios de Lenguas y Literaturas Patagónicas y Andinas). Actualmente integra el Proyecto de Investigación: “Biopoéticas de resistencia frente a la biopolítica y el extractivismo neoliberales: poesía, teatro y archivo en Wallmapu y Abya Yala”. Sus investigaciones se detienen en las distintas sedimentaciones estructuradas por el pensamiento dominante sobre la identidad mapuche, establecidas a partir de una serie de prácticas y representaciones comunes cuyo conjunto se enmarca en el concepto de racismo. Además, se dedica a la poesía. “Agua de Otoño/Kelleñü” (2011), “Cautivos” (2013), “Meulen (Lo que puede un cuerpo)” (2017), “Mailen” (2020), “Ayün/ Memorias del Agua” (2023), “Choz Rayen” (2024) y “Lawen” (2026) son sus libros de poemas. También publicó “Malvinas en fragmentos” (2011, reedición 2022), una compilación de narrativa histórica y “Los Cositos” (2017), anecdotario infantil.

