



“ME FUERON DADAS LAS PALABRAS/ COMO VOLCÁN QUE ARDE Y  
SANGRA”<sup>1</sup>:  
UNA CONVERSACIÓN CON MACHI ADRIANA PINDA<sup>2</sup>

Claudia Espinoza Sandoval  
Pontificia Universidad Católica de Chile  
cdespin1@uc.cl

ORCID: 0009-0006-2103-3890

El 5 de junio de 1960, tras el terremoto de Valdivia, se llevó a cabo un ngillatún en el cerro La Mesa, en Puerto Saavedra. Durante esta ceremonia, la machi Juana Namuncura Añén dirigió el sacrificio de un niño de seis años, José Painecur, con el propósito de apaciguar la tierra y detener los temblores que continuaban. En ese momento, la madre del niño, Rosa Painecur, estaba trabajando como empleada doméstica en Santiago o en Concepción, según distintas versiones, por lo que no estuvo presente. Al regresar y enterarse del hecho, Rosa denunció lo ocurrido a las autoridades. Luego de dos años, la investigación judicial concluyó que los participantes actuaron bajo una «fuerza física irresistible» motivada por sus “creencias ancestrales”, lo que llevó a la exoneración de los involucrados de toda responsabilidad penal (Leiva 39).

“¿Usted sabía que el niño sacrificado era un champurria como yo?”, me pregunta la machi Adriana Pinda, mientras ceba el mate. Adriana Paredes Pinda es poeta y machi williche-mapuche, oriunda de Osorno. Es Profesora de Lenguaje, Magíster en Literatura Hispanoamericana Contemporánea y Doctora en Ciencias Humanas por la Universidad Austral de Chile. En el año 2005 publicó su primer libro *Ül*, así como *Witral ñi rayen/ La flor del telar*, poemario publicado en la revista *Ciudad Circular*. En el año 2000, publicó *Ralum* y en 2014, *Parias Zugun*. También ha sido antologada en *Epu mari ülkatufe ta Fachantü. Veinte poetas mapuche contemporáneos* (2003), *Kallfv Mapu* (2009), *Kümedungun/ Kümewirin. Antología poética de mujeres mapuche* (siglos XX-XXI)

---

<sup>1</sup> Del poema “Memorias” de Adriana Pinda.

<sup>2</sup> Esta entrevista es parte de la investigación doctoral titulada *Desbordes del margen: estéticas champurrias en la narrativa contemporánea de mujeres mapuche* financiada por ANID-Subdirección de Capital Humano/Doctorado Nacional/2021-Folio 21212168. La entrevista fue realizada el viernes 16 de agosto en Riñinahue.

(2010). Además, ha escrito textos poéticos-narrativos, entre los que destacan “Williche, poetas y poesía. Nosotros como el sol no tenemos amanecer” (2001), “Cartas al país mapuche” (2014) y “Carta extendida y urgente a Emilio Berkhoff Jerez y a Felipe Duran desde el país mapuche (Epu)” (2017). El año 2023 publicó su primera novela, *Llanka Piuke*. Actualmente, Adriana Pinda trabaja en la segunda parte de su novela, es docente de la Universidad Austral de Chile y ejerce su trabajo en el lof Kallfüllanka en Riñinahue.

En nuestra conversación, Adriana Pinda me comenta que Rosa, una de las protagonistas de *Llanka Piuke* (2023), se le apareció en un *pewma* y como un mandato decidió escribir su historia y la de otras mujeres. Sin embargo, en lugar de centrarse únicamente en la orfandad de José Painecur, quien en la ficción es Juan Paillafil, Pinda se enfrenta en la escritura a los cuestionamientos que el hecho le suscitó: “¿Por qué eligieron a un niño champurria?” “¿Cuáles son los límites éticos y morales de la sociedad mapuche?”. Son preguntas que abren la puerta a una reflexión más compleja de un hecho que ha sido ampliamente abordado desde su espectacularización en los medios de comunicación, así como desde perspectivas antropológicas y judiciales. De esta forma, la novela y, en general, la obra de Adriana Pinda profundiza en el desarraigo de subjetividades que ponen en el centro del debate la impureza de las identidades y, gracias a ello, proponen un discurso antirracista que se enfoca en dismantelar las visiones estereotipadas de los pueblos indígenas.

Históricamente, el racismo ha estado vinculado a características fenotípicas, a un cuerpo marcado por la diferencia; sin embargo, nunca ha sido sólo eso, sino que también ha determinado las supuestas conductas colectivas de los pueblos colonizados. Asimismo, junto a la segregación racial, han sido mecanismos “esenciales de la explotación colonial de unos pueblos por otros” (González Casanova 134), con el objetivo de justificar una supuesta inferioridad, enjuiciar a estos pueblos de acuerdo a lo que se considera propio o ajeno y condicionarlos a una pureza cultural que no se le exige a otros grupos. Frente a esta inferioridad creada por el racismo (Fanon 99) y, en definitiva, por la estructura colonial, las personas racializadas han creado estrategias de resistencia, entre las que se encuentra la construcción de un relato propio que se ha enfocado en controvertir el mito de la pureza racial, tal como explica Adriana Pinda: “Ninguna sociedad, ningún pueblo, ninguna cultura se libra de aquello. No existe el idilio y la inocencia pura, he ahí el único mito” (Pinda 17). Es por esta razón que, en palabras de Fernanda Moraga, la escritura de Pinda constituye “una propuesta estética no celebrativa, [ya que] su poética se instala en las discontinuidades del poder esencialista, colonialista y patriarcal” (163).

En este sentido, resulta relevante escuchar y leer a Adriana Pinda, pues en su obra la crítica a la estructura colonial y patriarcal adquiere una potencia política fundamental. Su obra expone visiones que tensionan las diversas formas que adopta lo indígena en el mundo contemporáneo, lo que permite explicar dos aspectos relevantes. El primero de ellos, refiere a las tendencias puristas y esencialistas en algunas facciones mapuche, las que responden a mecanismos de resistencia frente a la depredación del capitalismo y el

colonialismo interno, entendido como una “estructura de relacionales sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos” (González Casanova 137). Sin embargo, estas tendencias, a su vez, han reproducido la discriminación hacia personas racializadas que no responden al ideal esencialista con el que estos grupos se identifican. El segundo aspecto, corresponde a la aceptación de la paradoja, de la contradicción que significa asimilar el hecho de vivir en el “entre” identitario, de ser champurria. Así lo explica Daniela Catrileo al definir el concepto: “Lo champurria [...] es un intersticio, un espacio entre dos cuerpos, por donde podrían haber más puentes que controles policiales” (Catrileo 43). En el caso de Adriana Pinda, el único arraigo y territorio es la escritura, una escritura champurria. En su obra, esto se manifiesta en el doble registro lingüístico –lo que da cuenta de una relación conflictiva con las lenguas–, en función de una visión política de la diglosia, un posicionamiento que atraviesa todo su trabajo escritural.

De acuerdo con lo anterior, la obra de Adriana Pinda y la literatura escrita por diversos autorxs de origen indígena son de importancia para comprender las distintas formas en que se puede transmitir el racismo en contextos de continuidad colonial. En este sentido, las interrogantes planteadas por la machi al inicio de este texto, hacen patente el hecho de que estas problemáticas no pertenecen únicamente al pasado, ni están superadas, sino que siguen siendo cuestiones que configuran las dinámicas sociales actuales, y afectan a las personas racializadas de formas concretas en todos los territorios. Este enfoque crítico no sólo se expresa en la escritura de Adriana Pinda, sino que también en el ejercicio de su medicina, su trabajo ceremonial y en su guía como docente. En una clase abierta en la Universidad de Chile, Pinda utilizó la metáfora del tejido: “intento zurcir un mundo roto”. Esta idea expresa, como ella misma menciona a lo largo de esta entrevista, su mandato; al tejer se crea un nuevo cuerpo, un tejido cargado de sabiduría y una lúcida afectividad marcada por el dolor, la ironía y la crítica.

Mientras apago y guardo el equipo de grabación, Adriana Pinda me pregunta si puede leerme algo antes de que me vaya. Le digo que sí, le pregunto si se trata de poesía, me comenta que es un fragmento de la continuación de su novela que se encuentra al final de esta entrevista: “Creo que la voy a seguir escribiendo hasta que me muera (...) Escribo para sobrevivir al horror del mundo y al horror de mi propio mundo mapuche”. La palabra “como un volcán que arde y sangra” construye resistencias frente al asedio del colonialismo interno que la acosa desde todos los frentes, tanto desde la sociedad mapuche como desde la chilena. Esta conversación se llevó a cabo el viernes 16 de agosto en Riñinahue por la tarde. En ella, se aborda la autodeterminación, la autonomía lingüística y las ideas de la impureza de los pueblos indígenas, así como el rol de las mujeres y la literatura en la defensa de los territorios, y la resistencia frente al colonialismo extractivista.

- *¿Cómo percibe el estado actual de los derechos indígenas en Chile, particularmente con la autodeterminación y la autonomía lingüística?*

Creo que los procesos históricos son bastante cíclicos. Entonces, lo que pasa acá en Wallmapu no es muy distinto a lo que ha pasado en otros territorios donde habitan pueblos originarios en su relación con el Estado. Y a mí me parece que todos los Estados son colonialistas y se cimientan sobre la sangre de los pueblos que masacran. No hay Estado que no lo sea; colonialistas, patriarcales y también racistas, porque cuando se le niega a un pueblo la posibilidad de autodeterminarse, de existir como tal, lo que también está gatillando esta decisión política dominante, es precisamente el racismo estructural. El constructo raza, implica igual el racismo epistémico, de no querer entender que un pueblo tiene la capacidad y la posibilidad de decidir su destino. Creo que subyace este paradigma, que los pueblos originarios somos incapaces, pero incapaces de qué, porque no estamos dispuestos a entrar en la vorágine del progreso y desarrollo que el Estado enarbola, por lo que esta forma de existencia no es utilitaria al Estado colonial extractivista. El pueblo mapuche ha pasado por hartos procesos históricos, los conceptos de autodeterminación y autonomía están bastante instalados desde los noventa en todos los sectores y en todas las voces mapuche, ya sea para apoyar estos conceptos, alimentarlos, nutrirlos o para debatirlos. Son ideas que están instaladas en la sociedad mapuche transversalmente.

La relación con el Estado, obviamente, no es mejor que antes, porque estamos en un contexto global, en el que los colonialismos se están arraigando con todo en los territorios para ir por los últimos recursos naturales, que es para nosotros el mapu, el espacio cosmogónico que habitamos, pero para el extractivismo colonialista es el recurso, la extracción eterna. Entonces, creo que la relación del Estado chileno con el pueblo mapuche, en este caso, y con todos los pueblos originarios que habitan acá, es igual de colonialista, con nuevos mecanismos, porque el colonialismo no es un proceso anclado en la historia o un acontecimiento del pasado, sino que es algo vivo, un sistema, un modo de entender la vida también. Por lo tanto, está completamente vivo, estamos en una relación asimétrica de opresión, con un Estado absolutamente extractivista, disfrazado hoy de izquierda y de ecologismo, pero da lo mismo, que más allá del sesgo partidista de cada gobierno, el Estado sigue siendo el mismo, ese patriarca opresor que genera culpa, deuda y vínculo esquizoide con las distintas sociedades que atraviesa. En general, la relación es completamente de dominio, pero cada vez se instala más la idea de la autodeterminación y cada más día se instala más la necesidad de esta defensa del mapu, porque en su defensa estamos comprometidas y comprometidos todos y todas, es la vida. Sin ello no hay futuro, no hay horizonte que caminar.

Paralelamente, la diglosia, la opresión sociolingüística, a la usurpación territorial, la pérdida del idioma es la muerte de un pueblo, y de su comprensión del mundo, por lo que nos quedamos mudas mudos, es una tragedia. Por lo mismo, la necesidad de recuperar la lengua va de la mano con la urgencia de defender y recuperar los territorios para la vida mapunche, para seguir siendo che.

- *¿De qué manera esta continuidad colonial ha influido en la percepción pública y la justificación de la violencia ejercida por el Estado contra el pueblo mapuche?*

Los escenarios se van a ir complicando mucho más y se van a ir radicalizando, porque los pueblos oprimidos nunca han dejado de rebelarse a la opresión, al saqueo, al extractivismo. Y esto está ocurriendo en el mundo entero. Ante la crisis civilizatoria que vivimos, la crisis a la que nos ha llevado esta civilización occidental, que ha roto todos los pactos posibles del buen vivir entre sociedades, y entre lo mismo humano junto a la naturaleza que lo ha sostenido y nutrido desde su origen, esta gran transgresión civilizatoria que nos ha llevado a un tiempo sin retorno.

Entonces, te preguntas: ¿Por qué sólo la violencia de Estado es permitida? ¿Por qué sólo la violencia que el Estado ejerce sobre los pueblos, sobre los cuerpos, sobre las mentes, sobre las almas, sobre los espíritus de la gente, es permitida y justificada por la *vox populi*?, pero cuando un pueblo ejerce su derecho a ejercer violencia política es condenado. Nadie puede negarle a un pueblo oprimido su derecho a emanciparse y, más aún, en un contexto de saqueo mundial, en el que la condición del ser che, del ser persona, está en juego. Donde ni siquiera podemos decir que somos gente desde la episteme mapuche –hablando de extractivismo, un extractivismo que lleva siglos esquilmando y alimentándose de nuestras raíces, frutos, sueños, aire, aguas, este mismo extractivismo codicioso que llevó a la pérdida de mundos enteros, al perder un mundo–. ¿Dónde existimos? ¿Desde dónde nos pensamos y problematizamos? ¿En qué lengua creamos y seguimos siendo “che”? ¿En qué territorio podemos resolver por nuestra propia voluntad las cuestiones fundamentales de la vida en su totalidad y complejidad? Estas preguntas se las hacen todos los pueblos oprimidos que han vivido genocidio, se las hace el pueblo mapuche, se las hace cada día el pueblo palestino, por ejemplo. Respecto a resolver nuestros propios asuntos, estoy diciendo que nuestra sociedad es compleja, y necesita una mirada compleja también, una mirada autocrítica, no autocomplaciente, sino cruda, a veces brutal, que nos permita vernos en toda esa magnitud, y que problematice el romanticismo occidental con que muchas veces nos entendemos y autocomplacemos.

Y sobre la opinión pública, bueno, es una fuerza demasiado moldeable y manipulable, ya lo dijo Chomsky, cierto, esta “manufactura del consenso”, en el caso Chile, cruzada por los mitos e imaginarios del poder colonial, en cuyo feudo lo mapuche es aquello que hay usar, esclavizar, servilizar, extraer, y si se permite su existencia, puede ser bajo el dominio bajo el control, bajo la folcklorización, como “adornos de sus mesas”, como diría Aura Cumes, pero sin los mapuche. Todo su arte, su literatura, pero sin los sujetos políticos. Mapuche en integración, en sumisión está permitido, que no interrumpa el *status quo*, que no sea escollo al progreso ilimitado, imaginario, que está tallado en todos los medios masivos de comunicación, esos mismos que sostienen los poderes omnipotentes del mundo de hoy, opinión masiva esclavizada a un capital que parece infranqueable, una sique colonizada hasta la médula y un patriarcado naturalizado en la sangre, por lo que

es muy difícil que esta opinión pública logre a corto plazo, dejar de ser lo que ha sido desde la fundación de su “Chile”, una opinión colectiva en su mayoría, racista, clasista y oprimida, una opinión que nace y se cría en las matrices coloniales de producción masiva del capitalismo, ya lo dijo un patriarca Matte:

“Los dueños de Chile somos nosotros,  
 los dueños del capital y del suelo.  
 Lo demás es masa influenciable y vendible;  
 ella no pesa ni como opinión ni como prestigio”  
 Eduardo Matte Pérez, parlamentario, ministro e hijo del fundador del Banco  
 Matte (1892).

- *En uno de sus ensayos<sup>3</sup> menciona la importancia de que los pueblos se nombren a sí mismos, con sus propios saberes. ¿Usted ha enfrentado desafíos en este proceso en los espacios que están dominados por epistemologías occidentales, como la universidad y la academia?*

En realidad, me encontré con un mundo donde hay muchas voces. No toda la academia es una, también hay una heterogeneidad de voces y personas que, quizás, se acercan mucho más a la comprensión de nuestro mundo, como también existen otras que no lo van a entender. Lo que más me molesta de la academia es que nunca ha renunciado a este afán de la verdad, a este afán del dominio epistémico. Siempre está siendo la legitimación de ese conocimiento que es escolarizado, institucionalizado y, finalmente, lo otro puede estar, pero nunca va a estar al mismo nivel. Y, claro, a veces son sutilezas, a veces ni siquiera es algo declarado, pero siempre está esa asimetría, lo que sucede en el mundo de hoy, el encubrimiento, el disfraz, el enmascaramiento, el doble vínculo, el edulcoramiento del lenguaje que sigue siendo en lo profundo un lenguaje racista colonialista, un lenguaje de dominio.

Lo que pasa con las universidades es que pueden aceptar la diversidad hasta cierto punto, la inclusión hasta cierto punto, los pueblos indígenas hasta cierto punto, siempre que eso no irrumpa sus ritos academicistas y sus paradigmas de verdad. Finalmente, las universidades cumplen su rol nomás, su rol catalizador de todas las ciencias hegemónicas universales, su rol catalizador del saber permitido, del saber más saber que los otros, el gran saber, en ese paradigma no se logra entrar, sino en pequeñas grietas, muy diminutas y a costa de muchos sacrificios. Esas pequeñas grietas hacen pensar a veces que se puede

---

<sup>3</sup> El texto se titula “Imaginando una Hermenéutica mapuche que converse con nuestras literaturas contemporáneas” y es parte del libro *Hacer cantar la maravilla. Plantas medicinales en poemas de mujeres Chile-Wallmapu XX-XXI*, editado por Rubí Carreño Bolívar, Claudia Rodríguez Monarca y Estela Imigo Gueregat-Txipailafquen.

cambiar, yo lo creía cuando comencé a trabajar en la universidad, ya sé que no es posible. La universidad occidental no dejará de ser lo que es, porque si va contra sí misma dejaría de ser y eso no van a permitirlo los señores y dueños del mundo pues, no les sirve a sus intereses de control y dominio.

- *¿Cómo ha influido el multiculturalismo promovido por el Estado y el mercado en ese reconocimiento del conocimiento indígena dentro de universidades y otros espacios académicos?*

El multiculturalismo no nos asegura el respeto a nuestros derechos, no nos asegura ni siquiera la existencia de los pueblos y de sus conceptos políticos básicos como la autonomía y la autodeterminación. Entonces, para mí es una gran mentira. En el fondo es lo que promueven también las universidades.

Respecto a lo mapuche, particularmente en la academia, no es sólo la exotización del mundo mapuche, o es otra dimensión de la misma exotización, un fenómeno que vengo observando hace tiempo, que yo llamaría la “conversión de la academia multicultural en su otredad”, por decirlo en su lenguaje. Lo explico como ese anhelo de encontrar algo que se considera casi intocado, lo puro, lo ancestralmente incorrupto, como si algo así existiera, y este deseo tan avaricioso a mi entender, genera en la mente de algunas personas que constituyen el mundo del saber hegemónico, una especie de locura, de doble vínculo, de esquizofrenia, algunos se vuelven chamanes. Creo que ahí hay un afán de extractivismo, de poseerlo todo. No basta con que te estudien, eso no es suficiente. También tienen que ser tú; o sea, no basta con estudiar la poesía de personas con roles tradicionales, sino que se convierten en esos roles en una sociedad imaginaria que sólo puede existir en sus mentes colonialistas, puro extractivismo disfrazado de seudochamanismo. Incluso algunos más avezados hacen de este tipo de academicismo una cruzada seudochamánica, y se vuelven referentes socioculturales, con manta y trarilonko en su país imaginario, haciendo gala de dones ancestrales. Los hay en todas partes son como una plaga, una especie de circo multicultural.

Es la codicia de occidente, la gula de occidente, la obsesión de poseerlo todo que se encarna por supuesto en sus academias colonialistas, quizá la obsesión por la universalización de toda manifestación humana, que se enmascara de este modo, a nivel psíquico y hasta inconsciente, hay, creo, un delirio seudochamánico académico que puede entenderse como producto o mercancía de este capitalismo colonial patriarcal, criminal y seductor. Por eso digo que hay una especie de esquizofrenia, de doble vínculo, de bipolaridad. Yo digo: no tienen que convertirse en el pueblo que estudian, no tienen que ser esa otredad que tanto estudian, basta que sean ellos y ellas mismas. Ahora, ¿la espiritualidad puede ser universal? Sí, por supuesto, pero una cosa es reconocer eso y otra es decir que cualquier persona puede adquirir la conformación espiritual de una cultura. Eso es otra cosa, eso es colonialismo. Es la apropiación de episteme, al grado de impostar una construcción

sociocultural a la que nunca van a pertenecer. Es un modo moderno de saqueo colonial, es multiculturalismo, una ilusión nefasta del poder.

- *Y con respecto a esta exotización, también hay una autoexotización de algunas facciones del pueblo indígena...*

Sobre eso, creo que todos los fenómenos que suceden responden a algo. Todo lo que se hace como sujeto político mapuche, en este caso, tiene un origen, una causa, un por qué. Los lamuen que están en estas dinámicas, no quiero hacer juicio de ello, porque creo que es una respuesta al colonialismo y puede ser también una manera de sobrevivir. Y mucha necesidad también de reconocimiento de un pueblo que ha sido saqueado y despojado. Como dice Aura Cumes, los pueblos originarios vivimos en un saqueo permanente y la civilización occidental eurocéntrica se alimenta del saqueo y se alimenta como una rapiña de nuestras entrañas, y de la extracción de los minerales, las hidroeléctricas, pero también de la extracción de las mentes del pensamiento. Todos los proyectos extractivistas en el territorio están saqueando las entrañas del mapu y, por lo tanto, están destruyendo nuestras vidas, nuestras almas, nuestra salud, y el colonialismo se reconoce además de un sistema de dominación, como una enfermedad crónica e histórica que se arraiga en nuestro ser. Esta autoexotización es también enfermedad sistémica, manifestación de los traumas coloniales, porque no son sólo traumas históricos, son traumas coloniales, por tanto, son traumas patriarcales, el despojo crea traumatización crónica y busca posibilidades de sobrevivencia, incluso las más cuestionadas, perdiendo nuestra calidad de che.

- *¿Qué opina sobre la mercantilización de saberes indígenas en el contexto del turismo y la conservación de la naturaleza?*

Escuchamos con mayor frecuencia en estos días, “el derecho de la gente a la naturaleza”. Es tragicómico, como si nuestros pueblos no han vivido siempre, históricamente, por milenios, cuidando la naturaleza y sabiendo que sin naturaleza nunca vamos a existir. No existimos como che si no hay un mapu, un espacio cosmogónico, que no es solo esto que usted ve, es también lo invisible, lo espiritual, es todo. A mí esos conceptos me parecen súper violentos. Que se hable de “baños de bosques”, de “eco depresión”, y nosotros como pueblos originarios, toda la vida hemos hablado de la defensa de los ecosistemas, de la biodiversidad. El modelo de salud mapuche enfatiza con contundencia la enfermedad sistémica que provoca en el ser humano la transgresión de la naturaleza, la ruptura del buen vivir, porque somos una sociedad que cuida que protege que equilibra. Entonces, ¿cómo me vienen a hablar a mí de baños de bosque? Es violento para mí, es mercantilización de los saberes propios de los pueblos que aún con todo el colonialismo, perviven a sus tradiciones y formas de relacionarse con la naturaleza. Es saqueo, ultraje, como si nada pudiera escapar a las redes pestilentes del capitalismo colonialista. Y claramente vendrán este tipo de expertos, pseudochamanes, estudiosos, empresarios, en fin,



con todos estos conceptos saqueados y muchas veces tergiversados, conocimientos que pertenecen por milenios a los pueblos originarios, ahora con este valor de mercado este valor de mercancía universalista al alcance de todos, eso es lo que hace el capitalismo, la promesa salvacionista, la promesa ilusionista, mercado diverso y multicultural al alcance de todos, falacia, la gran mentira. Hay que mirar como el mundo se desmorona para entender si esta promesa ha sido cumplida y a costa de qué.

La verdad es que yo tampoco demonizo el turismo. Sé que hay mucha gente mapuche que tiene que hacer turismo para sobrevivir. Yo no tengo nada que decir al respecto. Yo estoy en contra del turismo de élite, del turismo de masas. Si es una ñaña que tiene un emprendimiento, si ella tendrá que sobrevivir de alguna manera. Por lo demás, hay territorios mapuche que han encontrado en un tipo de turismo familiar y colectivo, una forma de preservar y defender su espacio. Pero cuando el turismo se vuelve invasivo, se vuelve extractivista, se vuelve atentatorio contra los derechos de la vida de los habitantes del territorio y del mapu, y de los que lo habitamos, ahí yo voy a estar siempre en contra.

- *Dado que estábamos hablando de la exotización, ¿Cómo se relaciona esta idea con la visión romántica del colectivismo mapuche?*

Creo que es un automito también, ya que hay una visión muy colectivista de lo mapuche ancestral. Creo que no es verdad ni mentira, es heterogéneo. Hay matices, sí. En la memoria mapuche está el concepto de lof, por ejemplo, ya que el lof no es solo la reunión de gente de familias emparentadas, sino que es esta conjunción y este encuentro de la gente con el espacio territorial, incluido los cerros, el agua, los espíritus, la lluvia, el viento, la madera, el árbol, el bosque, lo cultural. En el fondo, ahí se cruza todo en este lof. Si usted me pregunta, no es solamente mis hijos, mi hija, mi nieta, mi lof son esos cerros, ese bosque, los menoko, el mallín, todo eso es mi lof, no son personas humanas, pero son personas del mapu, para mí son che, son gente. Entonces, lo colectivo no es solo lo humano, pero claramente hay también una romantización y una necesidad esencialista mapuche de romantizar lo comunitario. Entiendo que también es por el colonialismo, por el despojo, por el saqueo y porque de algún modo son los motivos fundacionales que generan resistencia. O sea, un discurso político mapuche jamás va a aglutinar gente si no habla de eso, porque aquello que reúne es precisamente lo que se considera común, eso que se considera intransable y digno de preservar a costa de lo que sea.

Y no es que no exista, puede existir, puede haber lof, pueden haber territorios que tengan esa visión comunitaria todavía. De hecho, las hay, pero no es algo ideal. Son territorios que también están cruzados por múltiples dinámicas colonialistas, de saqueo, de destrucción, de depredación, que acentúan brutaemente la condición humana que de por sí, es compleja y nada esencialista. Creo que el mapuche se entiende todavía, o se necesita mirar ontológicamente puro, más allá de la mezcla genealógica, en términos socioculturales, epistémicos y espirituales, porque esa es una necesidad de los tiempos, porque así se salva de la autodestrucción. Pero si hacemos una mirada crítica, vamos a entender

que no existe nada puro, no hay un ser mapuche puro, porque lo que somos es indecible. Estamos cruzados por el colonialismo. Ahora, ¿qué de lo que somos es resultado del colonialismo y qué no?, no tengo esa respuesta, pero creo que sí hay un anhelo colectivista en los discursos políticos mapuche que, creo, tienden a ser bastante mesiánicos a veces, porque es una necesidad frente al fascismo, frente al colonialismo recalcitrante, frente a la embestida brutal del extractivismo, discursos que dan esperanza y crean sentido de algún horizonte distinto al actual.

También en los pueblos originarios hay liderazgos mesiánicos. Es una visión que no muchos comparten conmigo. Hay liderazgos mesiánicos en el mundo mapuche que responden a un cristianismo tácito que no se reconoce. Está esta figura salvacionista que llama a la unidad, porque son tiempos de peligro. Hay tiempos críticos en donde la gente cree que solo uniéndose va a poder reconstruirse como mapuche y va a poder sostener el mapu. Yo creo que esos discursos también son necesarios en esta heterogeneidad que somos. No son ni buenos ni malos, tienen matices, pero sí creo que todo fanatismo es destructivo. Cuando estos discursos se nutren del fanatismo, creo que son tremendamente peligrosos en cualquier parte, tremendamente peligrosos. Es porque creo que el fanatismo es un gran mal. Es una gangrena, una peste. Te come por dentro, no te permite pensar, no te permite ver, no te permite entender la realidad. Ahora que se necesita unirnos para enfrentar grandes males no carece de verdad, así se ha hecho históricamente, pero entender esta “unidad” como una necesidad estratégica y política, es distinto a entenderla como una construcción esencialista portadora de verdad absoluta o de solución inmutable y eterna, eso es puro colonialismo, y no responde a lo que ha sido la forma de resolver y de construir acuerdos en la sociedad mapuche, tampoco responde a la constitución de su propio az mapu y de sus formas de organización.

Entonces, si me preguntas si creo en el lof, sí, sí creo en el lof, está aquí, lo estoy mirando aquí donde estamos conversando usted y yo. Si creo en lo colectivo humano, la verdad, no creo mucho en lo colectivo antropocéntrico, porque la noción de sacrificio, a costa de lo que sea, que está implícita en estas construcciones no me parecen tan éticas, me parecen cuestionables. Pero sí puede haber personas, familias y espacios que traten de vivir colectivamente. Si el pueblo mapuche tiene una memoria colectiva, está claro que la tiene, aunque tampoco nunca vamos a saber si lo que se cuenta era tan real, o es nuestra propia necesidad de resistir ante el despojo ancestral, que es lo más cierto, de que fuimos despojados, es el gran debate, ¿y qué es la misma condición humana más allá de la cultura específica? Creo que la condición humana, busca la posibilidad de amar más allá de su sí misma, busca desesperadamente el vínculo seguro, porque el mundo es aterrador, que eso se logre o no, es otra cosa.

- *¿Cuál es su visión sobre el rol político actual de las mujeres mapuche en las demandas del territorio?*

Creo que la sociedad mapuche es patriarcal, lo creo y lo digo. ¿Es patriarcal desde la llegada del winka? No lo tengo tan claro, no podría asegurarlo. Yo creo que ya estaba, ¿por qué? Observando la condición humana, nada más y analizando un poco los contextos históricos en que nacen las culturas. No creo que haya sido solo algo que trajo el winka, como dicen. Que se profundizó, sí lo creo. Se profundizó, porque las condiciones de dominio y de sometimiento que genera el colonialismo profundizan también el patriarcado. Entonces, creo que esta visibilización de las luchas de mujeres de los pueblos originarios, en general, es algo que está pasando en todo Abya Yala, no es solo acá. Son procesos concomitantes, interseccionales, siempre se están cruzando y se retroalimentan. Y creo que ha sido principalmente por ese cruce de pueblos, de sociedad y de generaciones que está ocurriendo esto, porque no es sólo que las mujeres mapuche saquen la voz, es que todas las mujeres de los pueblos originarios lo están haciendo hace un buen rato para replantearse a sí mismas y problematizar nuestra realidad.

- *Aura Cumes se refiere a la comodidad de algunos sectores indígenas en Guatemala, específicamente de hombres, que prefieren no alterar el sistema de subordinación de la mujer indígena; sobre todo cuando se mencionan conceptos como género o feminismos ¿Cuál es la situación en el pueblo mapuche?*

Eso se debate subrepticamente, más que con seriedad creo yo, todo el tiempo en el mundo mapuche: «es que esos conceptos foráneos que traen ustedes», «no es que la machi tiene el rol», «la mujer tiene poder en el mundo mapuche», «el lonko tiene lo político». Así se justifican muchas cosas, muchas dinámicas de opresión hacia la mujer. He observado que el discurso político plagado de igualdad, reciprocidad, respeto, etc., es una cosa, pero la realidad cotidiana de muchas ñañas es otra. El maltrato, el abuso, la violencia física, emocional y simbólica hacia la mujer está muy presente en la sociedad mapuche todavía; o sea, no es sólo de hace cuarenta, cincuenta, cien años atrás, fue y sigue siendo. Por lo tanto, la visión de que la mujer es casi un ser sacrificial, una llanka piwke, un objeto del sacrificio, está presente en el mundo mapuche y yo me rebelo a esa visión, no la comparto, y mucho menos comparto el doble vínculo moral de decir una cosa y hacer otra.

No estoy diciendo con esto, que no existan espacios de respeto y valoración hacia la mujer mapuche en nuestra sociedad, los hay, pero no los considero mayoritarios, en ninguna sociedad la mujer parece escapar al escrutinio moral, al juicio público, a la condena y a la calumnia, como mecanismos de control y de opresión patriarcal.

- *¿Cómo dialoga esa realidad con su rol como machi?*

Aquí me dejó el pu lonko, en este mapu Riñinawe, del Awka Lafken, pero yo nací despojada, sin territorio. Por eso digo que lo que una es, nadie lo puede jamás saber ni describir, porque la verdad del ser no es describible, es indecible. No saben quién soy y nunca lo van a saber, solamente inventan, crean, debaten, susurran posibles identidades de esta machi que contradice su imaginario ancestralista. Yo vivo en mi mogen mapuche haciendo poesía, docencia, ejerciendo mi medicina, mis trabajos, mi kusow de machi, mi trabajo ceremonial, existo porque es necesaria mi existencia también, y mi relación con todo esto es claramente paradójal.

- *Esta contradicción tiene que ver con la impureza, ¿de qué manera su ser champurria ha influido en su escritura académica y literaria?*

Yo soy lo menos puro que existe, soy hija de madre mapuche y padre winka. La impureza cruza todo, porque es mi condición ontológica. Yo creo que soy una quimera, estos seres que no se sabe qué son. No me siento winka, me siento una quimera mapuche, condición que va contra esta tradición estática, poco reflexiva. Como me dice mi hija, soy una machi disruptiva, pero no es que yo quiera serlo, me tocó por mi condición y desde aquí me reconstruí. Me siento fuerte. Me siento poderosa. Puedo hacer reflexión de todo esto. Puedo convertirlo en lenguaje, en poesía, en pensamiento, para ayudar a otras personas, porque no soy la única mujer mapuche en esta condición. Hace algunos años decidí que yo iba ayudar a abrir un mundo para aquellas personas que habían sido despojadas de todo, como yo. Y yo decidí que iba a escribir, que iba a hablar, que iba a decir, intencionando, para que otras mujeres como yo sientan que tienen un lugar y un espacio para habitar, y que no están solas, que, pese a la aterradora soledad humana, de vez en cuando, podemos encontrarnos en algún punto del cosmos. Eso es lo que intento hacer.

Desde el mundo mapuche, lo champurria está muy estigmatizado y despreciado. Ser champurria es como no ser gente. Yo he escuchado a ancianas mapuches, papay, decir que los champurria son polillas, pero resulta que las polillas también tienen una función en el ecosistema y son súper importantes. La polilla es tan importante como aquello que es puro y brillante. A mí me llama la atención este despojo de la reflexión mapuche, esta incapacidad, a veces, de ver con profundidad las cosas. Es tan simple decir: esto es polilla, esto es desechable. Estos días me he estado preguntando por los límites éticos de mi propia sociedad mapuche, porque cuando una mujer cae en el mundo mapuche, ¿quién le da la mano?, yo quiero dar esa mano, quiero que mi espacio vital sea solidario con aquellas mujeres que no han logrado encontrarse en la mirada de otras y otros, que sepan que conmigo que en mi ruka sí pueden hacer este trafkin.

- *¿Cree que la lengua champurria puede transmitir el mapuche kimün?*

Le voy a responder con una pregunta que me hizo mi nieta hace unos meses. Mi nieta tiene seis años, ella es el sol de mi vida. Se nutre del mapu, de su lof, de su territorio. Ella sabe más que yo. Un día estábamos afuera, cerca de mi kemukemu y ella me dice: “Chuchu, yo quiero hacerte una pregunta, estoy preocupada, ¿el wenu mapu escucha sólo en mapuzungun? ¿Si yo no hablo mi kewvn no me va a escuchar?” No se imagina la carita de pena que tenía. Entonces, le dije: “Sabes, chuchu, yo creo que el wenu mapu escucha en todas las lenguas, pero si hablas en mapuzungun va a estar más contento o contenta, porque es kushe y fücha, pero no es que no te escuche”. Su carita se iluminó. Le pregunté: “¿Qué es lo que escucha el wenu mapu?” Me respondió: “Mi piuke”. Y le dije: “Sí, pero si aprendes y recuerdas mapuzungun, se va a poner más feliz”.

Yo creo que el mapu habla en todas las lenguas, porque a pesar de lo derribadora de mitos que soy, tengo una visión ontológica del mapuzungun. Yo creo que tiene ngen, no está solo, tiene espíritu, tiene su dueño, existe un vínculo espiritual entre la lengua, la naturaleza y el che. El espacio que habito habla todo el tiempo en mapuzungun

También está la visión política de la diglosia, de la asimetría con el castellano. Y de pensar que, en el fondo, si no le damos el lugar a la lengua, la vamos a ir perdiendo. Eso es muy trágico. Es muy trágico pensar que se deje de decir y pensar el mundo en mapuzungun. Entonces, no basta que hable el winkull, no basta que hable el menoko, no basta que hable el ko, el che también tiene que volver a hablar su lengua. Lo que no significa que las divinidades o que la espiritualidad, o lo que sea que exista, no sea capaz de escuchar en otras lenguas, escucha en todas las lenguas, porque si no, nuestra visión sería súper antropocéntrica y etnocéntrica también.

- *En relación con el mapuzungun y su literatura, usted decide no traducir sus textos ¿Podría profundizar en esta decisión?*

Yo creo que es una decisión política. ¿Por qué tengo que traducir? De algún modo, es un espacio de clausura interno para lo mapuche. Existe la interpretación de las lenguas y es necesaria para comprender los mundos, de otra forma nadie se podría entender; o sea, desde siempre nos hemos ido traduciendo e interpretando. Entonces, en mi literatura interactúan dos contenidos, no sólo uno: el mapuzungun habla y el castellano habla. Hay un espacio entre ambos, no son sólo dos lenguas, son tres. Y el espacio que está entre ambos es lo que se traduce y se interpreta. Entonces, no tengo por qué traducir.

Además, ¿por qué tienen que entrar en todo? ¿Por qué el colonialismo quiere la extracción absoluta? La entraña, la tripa, todo te quiere sacar, no se le pierde coma. Lo tiene que entender todo. Yo me rebelo. ¿Por qué tienen que entender todo? ¿Por qué? Que haya un espacio de clausura. Y si quieren, que investiguen, que averigüen. Será un crecimiento personal también.

- *¿Qué la llevó a dedicarse a la literatura? ¿Qué le motivó a explorar la narrativa después de haber trabajado la poesía?*

Yo empecé a escribir a los ocho años y empecé a escribir porque soñé, tuve *pewma*. Yo no escribí simplemente porque quise. Hubo un impulso poético en mí de pronto, pero yo soñé, yo soñé escribiendo en una corteza de canelo en mapuzungun mi nombre, que no es el nombre que llevo, y escribí versos. Ahí se me dijo que ese era mi mandato: escribir. Entonces, para mí la escritura también es mi mandato de *machi*, porque tiene poder. Las letras no son letras muertas para mí, son espíritus, apariciones. Empecé a escribir como posesa, casi en estado de éxtasis. Para mí la escritura no es puramente literaria, escapa a lo literario, es total, es transversal a mi vida. Ahí se cruza todo lo que yo soy, no se puede separar. También escribo para no morir, escribo para arraigarme a la vida. Escribo para sobrevivir al horror del mundo y al horror de mi propio mundo *mapuche*. Es una escritura que arraiga, porque cuando no hay un territorio donde mirar, cuando no hay un territorio que te reconozca, cuando no hay un territorio que te acune y que te abraza, está la escritura. Ese, finalmente, es mi único territorio.

¿Y por qué la narrativa? De repente empecé a soñar con estas mujeres. Me empezaron a hablar, me hablan todo el tiempo, me interpelan a escribir y a contar las historias. Un día desperté y dije: no, esto que tengo que contar es como un gran árbol de muchas ramas, no puedo hacerlo de la misma forma que antes, pero tampoco puedo renunciar a lo poético. Creo que, de repente, *Llanka Piwke* es una novela que no es novela, es un poema novelado. Es como una quimera, igual que yo. De hecho, se está escribiendo el segundo retazo.

- *Su novela es polifónica, no sólo en cuanto a las voces narrativas, sino que también a nivel de registros históricos, relatos, archivos ¿Por qué organizar la obra de esta forma?*

No quise, se dio. Los archivos tenían que ver con lo que iba soñando también, y lo que me iban diciendo estas mujeres, porque yo creo que lo histórico está muy conectado a la literatura. Hay que entender también que todo, de alguna forma, es como un sistema orgánico de voces; por lo tanto, no podía solo hablar de los *pewma*, tenía que también buscar registros que de algún modo dialogaran con estos *pewma*. ¿Y por qué el niño sacrificado? Porque cuando yo supe esa historia, la conocí de joven, cuando estudiaba en la UFRO, quedé súper impactada, no tanto por el sacrificio, porque en mi visión, que igual es antropocéntrica, aunque intento cuestionármela, yo pensé: “Si sacrificamos animales, también puede ser un humano, ¿por qué no?” Claro, la gente se horroriza, es un niño, pero a mí no me horrorizaba tanto. Después empecé a profundizar en esto y dije: “Si fuera mi hijo, sí me horrorizaría”. También me impactó mucho saber quién era Juanito: el *champurria*. Era un niño *champurria*, como yo. Era un niño paraguay, le decían en esa zona, *kuñifal*, sin familia *mapuche*, su mamá trabajaba en Concepción de asesora de hogar, de empleada doméstica, rol histórico de las mujeres *mapuche*, migrantes despojadas. Él estaba al cuidado de su abuelo y su mamá no estaba cuando él fue sacrificado. Siempre

me pregunté por qué fue Juanito y no otro. Y me pregunté por los límites morales de mi sociedad. ¿Por qué no eligieron a un niño puro? ¿Por qué eligieron a un niño champurria despojado? Siempre me hice esa pregunta. Claro, el pu lonko, la machi lo eligió, pero ¿por qué? Me hice esa pregunta muchos años de mi vida. Me rondó como una obsesión.

Un día me soñé escribiendo esta historia. El llanka piwke se le dice a los corazones del sacrificio, en términos rituales mapuche. Es el piwke que se entrega en la ceremonia. Entonces, a medida que fui escribiendo, fui soñando a estas mujeres, no sólo soñando, viéndolas en todas partes como visiones. Para mí existen, no son personajes, son seres como yo, que habitan en algún espacio donde nos comunicamos. A medida que escribía, me di cuenta que llanka piwke no era sólo Juanito, también era yo y eran todas las mujeres mapuche. Era nuestro pueblo, nuestra sociedad mapuche. En algún punto, todo puede ser sacrificado. Vivimos en sociedades sacrificiales: todos éramos el llanka piwke. Sigo escribiendo. Estas mujeres siguen develándose, siguen mostrándome sus historias. A veces no sé cuándo van a terminar. No sé cuándo voy a terminar de escribir. Probablemente, la corte en un punto y después venga el tercer retazo. Es una historia de vida. Creo que la voy a escribir hasta que ya no esté en este mapu, me vaya para otro espacio, al ka mapu, es una historia inmortal y quizá desde el ka mapu se siga escribiendo.

- En *Llanka Piwke*, su novela, *el encuentro final entre las dos mujeres parece reflejar un retorno o una reparación dentro de esta genealogía de mujeres marcada por el despojo. ¿Podría profundizar en esas ideas?*

La novela tiene mucho de mí, porque todo lo que escribimos siempre tiene algo nuestro, pero no es sólo de mí. Creo que hay un punto en que también hablo de otras. En esa otredad de mujeres que nos convocamos, en este llanka piwke me doy cuenta de que todas y todos somos al final tan semejantes. El encuentro de Kaypillan con la loca puede ser una reparación. Me pregunto si acaso es patriarcal esta hostilidad entre mujeres que hay muchas veces. Puede que sea patriarcal, pero también es muy humano también. Decimos que las energías son opuestas, complementarias. Por lo tanto, no siempre vamos a ser todas amigas o ñañas, yo lo entiendo, pero creo que también hay una necesidad humana de reencuentro.

Además, la Kaypillan, que es una de las figuras más cuestionadas de la historia, porque es kalku, que se encuentre con esta mujer delirante y loca que es otra forma de auto marginación, de ostracismo también y de despojo, da cuenta de esta necesidad humana de reencuentro. Es un encuentro de dos seres que son de tiempos distintos, de espacios distintos, y que sean capaces de encontrarse y de darse calidez, aunque sea un instante, es suficiente para mí para resarcir el daño. Es un encuentro entre mujeres que han sido despojadas y que son vistas como “despojables”, como dice Aura Cumes, porque se nos concibe como sujetos despojables todo el tiempo. Eso sí, nunca va a ser eterno, porque pareciera que no hay afectos eternos ni inmutables.

- *En su ensayo autobiográfico, Aura Cumes menciona su preocupación por cómo hablar de sus experiencias sin que sean percibidas como exóticas o sólo como denuncias. ¿Usted ha percibido una interpretación similar de su obra en torno a ser reducida a estereotipos, exotización de su escritura o no valoración de su propuesta estética?*

Hay harta exotización, a veces, en la interpretación que se hace de mi obra, pero así se ha construido la academia. Creo que la va a haber por mucho tiempo, porque hay mucho de enfermedad también en eso, en ese anhelo exotista. Existe una desesperación, una necesidad de encontrar una respuesta en un mundo que se está destruyendo, descomponiendo. Un mundo putrefacto en donde se tiende a ver que los pueblos originarios como el mesías, vienen aquí a salvar el mundo que se autodestruyó. Es mucha desfachatez.

Creo que también responde al contexto histórico y político. Por una parte, pienso en múltiples redes, eso también es muy paternalista y colonialista: “Es que es mapuche, está bueno, está bueno el trabajo, es que es mapuche, ¿Cómo lo voy a hallar malo?”, eso es muy paternalista y colonialista, porque no te sitúa en la igualdad con otros escritores. Ahí también hay saqueo y despojo. No me parece correcto. Por otra parte, mi lonko pensante dice: ¿Será que la estética mapuche es distinta o se tiene que medir de otra forma? No tengo esa respuesta. ¿O qué es lo poético? ¿Qué es lo literario? Sé que lo poético es el mundo. Lo único que tengo claro, lo trágico es el mundo, lo cómico es el mundo. Ahora, ¿qué es lo literario en la literatura mapuche? No lo sé. Creo que esos son los debates. No hay una respuesta ni una receta y creo que eso es lo interesante. ¿Por qué yo voy a decir que este texto es más malo o más bueno que otro, según los cánones occidentales? En *Hacer canta la maravilla* (2023), hablo de la necesidad de una hermenéutica mapuche, un concepto occidental. Es interesante que en la interpretación mapuche vayan surgiendo críticas, críticos mapuche, que sean capaces de dialogar en paradojas, en contradicción y en acuerdos, y en intercambios con estos textos poéticos. Creo que eso es lo que hace falta, hay poca crítica mapuche todavía, esa otra forma en que el texto sigue viviendo sigue impactando el mundo, esa conversación que se abre en la crítica también, nunca se cierra, como nunca se deja de escribir, de conversar.

Por último, decir que la escritura es un don y todo don tiene su precio, su belleza, su tragedia, su imposibilidad.



LLANKA PIWKE (II RETAZO):

“Indias jamás somos nosotras”

(Inédito, fragmento)

Pascuala Antipan González era el nombre de la abuela materna de la Loca, hermana de Eduvina, eran 15 hermanas y un solo hermano hombre, el que no logró respirar, nació y se devolvió de dónde vino, lo habían nombrado Evaristo de Dios, porque la madre de las 15, lo había soñado como un ángel toro que bajaba de las estrellas y le resollaba en la nuca para anunciarle que el padre estaba por regresar de sus lujurias y venganzas contra la vida miserable que le dieron, y que luego él mismo dio a su familia —ya viene el Kollekolle— le sopló el ángel toro, —no estarás más sola mujer— y allí mismo despertó para escuchar la funesta noticia, el padre de sus hijas y del ángel, jugador empedernido, borracho y lujurioso, se había perdido en el río Damas, nunca lo encontraron.

Pascuala, la hija mayor, decía escuchar bramar un toro en el río cuando la mandaban lavar toneladas de ropas de las hermanas, madre y parientes, desde los 8 años, Pascuala escuchaba bramar el toro y pensaba, —ese es mi padre que anda jugando en el casino de abajo del río y seguro que volvió a perder...

Por alguna razón, Pascuala Antipan sentía una insondable alegría al pensar que el hombre toro descarriado y maldito por la vida, que la había engendrado, seguía perdiendo.

Pascuala Antipan González prefería ir al río a lavar ropa por las tardes, alguna mujer vieja le había advertido: —no vaiga tan tarde hija, se va enfermar— pero qué sabía Pascuala de trafentu y perrimontu si la habían criado como española pobre, que por casualidad un Antipan se le cruzó en los genes, —seguro que ni Antipan era éste —le dijeron—, adoptado sería, indias jamás somos nosotras.

Las tardes en el río eran largas y solitarias, el río espejo donde decían, muchas mujeres bajaban a peinarse los cabellos, antes en otro tiempo, en otro mundo, un mundo que Pascuala no conocía, un tiempo que, sin saberlo, iba masticando el gran olvido, cuando coser y descoser recuerdos, es la letanía predilecta de una memoria hecha pedazos por las halagüeñas fauces de la civilización, y que ocultaba sus humores enfermizos, deseos y obsesiones inconfesables.

Los viernes solía acudir al barrio un padrecito, enjuto, de ojos vivaces, con una voz hilarante y melodiosa, era aficionado a recitar poemas en el río, y cada vez que Pascuala lavaba ropa, allí llegaba él, recitando y tarareando, la niña ni siquiera lo miraba, y pasaba junto a él, con su batea llena de ropa mojada, sin siquiera inmutarse, Pascuala Antipan tenía un presagio en el cuerpo que le avisaba cuando un demonio quería devorarla.

Muchos años el padrecito iba y venía por el río Damas a la misma hora cada viernes, cuando Pascuala Antipan cumplía 13 años, dicen que el cura se ahogó en el río.

—Que se vaya a jugar cartas con mi padre —que dijo Pascuala, así se acompañan los dos trauko.

Cuando Pascuala se sintió libre del asedio del hombre santo, volvió a conversar con las aves del Damas, los zarapitos y garzas chicas, tan propias del río, regresaron a hacerle compañía, o quizá nunca se fueron, sólo que ella volvió a escucharlas.

La casa patronal donde la fueron a dejar poco después, le parecía un mausoleo, fría y demasiado pétrea para sus rodillas, que pasaban en las baldosas del caserón gran parte del día, la lengua áspera y pesada con la que se comunicaban las dueñas de casa, pasaba serpenteando por sobre su cabeza, como un río de oro inalcanzable, ese oro que caía a sus huesos como látigo ardiente, cada vez que las baldosas no lograban relucir.

Era un palacio, pensaba Pascuala, el palacio de los “leupe lonko”, el brillante palacio de los saqueadores.

Este palacio estaba conformado por tres pisos, con muros perimetrales de hormigón y revestimiento interior de pellín y laurel, con un enorme zócalo a la entrada donde los patrones comerciaban todo tipo de artefactos mágicos arrebatados a los bosques y antepasados de Pascuala Antipan, entre los más codiciados por la alta y rancia elite del lugar, estaban la joyería mapuche, platería y todo tipo de piedras preciosas, prendedores tupu, svkil, keltatuwe, el tejido, mantas y pontros gigantes, monturas y espuelas alhajadas de oro, iluminando todo a su alrededor: —¿de dónde habrán sacado tanta riqueza estos?— solía preguntarse Pascuala, mientras escudriñaba con sus uñas las vitrinas y postigos de la mansión, cada vez que tenía que hacer relucir sus vidrios y ventanales.

Lo que no sabía aún era que tanta riqueza nunca les perteneció.

Una madrugada, recién había llegado al caserón la niña Pascuala, se encontró con un antiguo escaparate que lucía, ostentosamente, un cráneo humano, no pudo evitar gritar cuando lo vio, era una cabeza humana, allí reposando sobre la vitrina, como si fuera un trofeo de guerra, con unas letras incrustadas en ella: —“**aquí muere el cacique**”—.

Por Pindatray, Pindapichvn

## BIBLIOGRAFÍA

- Catrileo, Daniela. *Sutura de las aguas. Un viaje especulativo por la impureza*. Santiago: Kikuyo Editorial, 2024.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal, 2009.
- González Casanova, Pablo. *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*. México: Edicionesakal, 2017.
- Leiva Salamanca, Ronny Alejandro. “Maremoto de 1960, sacrificio humano y restablecimiento del equilibrio en el Wallmapu”. *Investigaciones Sociales*, vol. 17, núm. 30 (2013): 35-45.
- Moraga, Fernanda. “Políticas de la vergüenza y la exclusión: el sujeto mestizo en *Parías zugun* de Adriana Pinda”. *Estudios Filológicos*, vol. 58 (2016): 161-186.

Pinda, Adriana. *Cartas al país mapuche*. *Arqueología Callejera*, 2014. <https://arqueologiaca-llejera.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/09/cartas-al-pais-mapuche.pdf>. Accedido el 26 de septiembre, 2024.

