



## Katrúlaf y Cañicul: contestaciones biopoéticas a la necropolítica (neo)liberal

### *Katrúlaf and Cañicul: biopoetic Replies to (neo)liberal Necropolitics*

**Jorge Spíndola**

Centro de Estudios de Lenguas y Literaturas Patagónicas y Andinas  
Universidad Nacional de la Patagonia  
[cellpa.unpsjb@gmail.com](mailto:cellpa.unpsjb@gmail.com)  
Argentina

**Melisa Stocco**

Centro de Estudios de Lenguas y Literaturas Patagónicas y Andinas  
Universidad Nacional de la Patagonia  
[cellpa.unpsjb@gmail.com](mailto:cellpa.unpsjb@gmail.com)  
Argentina

### Resumen

Este trabajo presenta una definición de la matriz racial-biopolítica del estado-nación liberal argentino surgido en el siglo XIX y sus persistencias neoliberales en el presente para luego exponer nuestro concepto de biopoética, noción que se enmarca dentro de una perspectiva descolonizadora y de comparatismo imparativo, para pensar, en relatos de archivos historiográficos y textos literarios contemporáneos, las resistencias y divergencias políticas, corporales y culturales que confrontan el biopoder estatal liberal y sus consecuencias. Finalmente, se realiza un acercamiento a los testimonios-memorias de Katrúlaf, sobreviviente del genocidio mapuche-tewelche en Wallmapu, y a la poesía de Maitén Cañicul Quilaleo, poeta mapuche contemporánea, en tanto reivindicación de la memoria social y los modos de vida del pueblo mapuche.

**Palabras clave:** biopolítica; biopoética; genocidio mapuche-tewelche; archivo; poesía mapuche; Katrülaf; Cañicul Quilaleo

**Abstract**

This paper presents a definition of the racial-biopolitical matrix of the 19th century Argentine liberal nation-state and its neoliberal persistence in the present to later develop our concept of biopoetics. This notion is framed within a decolonizing and imparative comparatist perspectives in order to think, in historiographical archives and contemporary literary texts, the forms of resistance and political, physical and cultural divergence that confront the liberal state biopower and its consequences. Finally, an approach is made to the testimonies-memoirs of Katrülaf, a survivor of the Mapuche-Tewelche genocide in Wallmapu, and the poetry of Maitén Cañicul Quilaleo, a contemporary Mapuche poet, in its biopoetic mode of reclaiming the social memory and the epistemic and linguistic force of Mapuche culture.

**Keywords:** biopolitics; biopoetics; Mapuche-Tewelche genocide; archive; Mapuche poetry; Katrülaf; Cañicul Quilaleo

## **1. Algunas consideraciones previas: liberalismo y biopoder racial en la Argentina y su literatura fundacional**

El presente trabajo se apoya en dos ideas o preguntas centrales. La primera se cuestiona el carácter racial-biopolítico inscripto en la génesis del estado-nación liberal argentino en el siglo XIX y sus persistencias en el presente. La segunda se pregunta por la emergencia de contestaciones, resistencias y divergencias políticas, corporales y culturales locales que lo confrontan, cuyo estudio y definición llamaremos *biopoéticas* y en el caso específico que aquí se estudia: *biopoéticas mapuche*.

En términos de la caracterización política del liberalismo, adherimos a la definición de Claudio Katz (2015) de una doctrina económica y política estable pero también mutable en su constante readecuación ante las resistencias sociales al modelo capitalista. Así, el neoliberalismo extractivista que actualmente predomina en nuestra región se mostraría,

siempre según Katz, como heredero de un ideario de la modernidad sostenido en el relato de la supremacía de Occidente en contraposición a una supuesta inferioridad de los nativos y un inherente atraso cultural sudamericano. En otras palabras, sostendremos aquí que, desde sus raíces ideológicas regionales, el neoliberalismo retoma y recrea constantemente los mitos liberales fundantes del estado nación moderno-colonial, incluidos los de superioridad del colonizador europeo sobre las poblaciones nativas, mestizas y populares. A estas definiciones sobre el sub-desarrollo por causa biológico-cultural de la población, debe agregarse una concepción determinista de la naturaleza y de la región “estructuralmente atrasada por la gravitación de imperativos climáticos adversos” (Katz, 2015, p. 13), cuyas condiciones de barbarie serían superables solo a través del padrinazgo civilizatorio externo. Así, las transformaciones biopolíticas del territorio son visibles en Argentina desde la modificación del “desierto” en “pampa húmeda” y “granero del mundo” hacia finales del XIX y principios del XX y tienen continuidad en la actual reconversión del monte chaqueño-santafecino en “patria sojera” y de la estepa patagónica en “zona de sacrificio” para la actividad megaminera.

Este es, sin duda, un acotado acercamiento al carácter biopolítico del estado liberal y de su actual etapa neoliberal extractivista en la región. Es necesaria aquí esta primera caracterización para hacer visible la dimensión necropolítica (Mbembe, 2011) de su biopoder, tanto sobre los territorios como en su vinculación con las poblaciones pre-existentes que los habitan. ¿Cómo es que el biopoder estatal, que tomó el principio de “hacer vivir” a su población a través de instituciones como la salud y la escuela públicas, porta también

en su seno el “hacer morir”? Más expresamente, siguiendo a Michel Foucault:

¿Cómo es posible que ese poder político mate, reclame la muerte, la demande, haga matar, dé la orden de hacerlo, exponga a la muerte no solo a sus enemigos sino aún a sus propios ciudadanos? Ese es el punto, creo, donde interviene el racismo (2010, p. 230).

Foucault, en sus primeras clases sobre el estado biopolítico moderno, sostiene que el racismo no nació en ese momento histórico, sino que “funcionaba en otra parte” (p. 230) y que fue el surgimiento del biopoder lo que inscribió al racismo dentro de sus mecanismos. A diferencia del lugar de enunciación eurocentrado de Foucault, afirmaremos que, en América Latina, el estado moderno liberal nace como un biopoder en el que el racismo interviene de forma decisiva en la demarcación del “hacer vivir” y de un específico “hacer morir”. La idea de “propios ciudadanos” en los estados sudamericanos está atravesada en su origen por una delimitación racial que determina cuerpos y saberes de ciudadanía y cuerpos-saberes otros, difusos, degenerados, anormales o derechamente no aptos para configurar la biomasa del cuerpo de la nación.

Tras la segregación racial heredada de la colonia, el modelo de nación que emerge tras los enfrentamientos de Caseros y Pavón, inscribe el biopoder en su régimen de legalidad y verdad jurídica desde las bases constitucionales de Juan Bautista Alberdi (1852), cuyo ideario puede leerse como plan maestro de organización jurídica y como un programa regenerativo de la población expresado en su máxima “gobernar es poblar”. Desde ese programa se instaló y desarrolló una biopolítica de estado racista, tendiente a a la

eliminación del otro y a la efectiva configuración de una población nacional con una marcada influencia cultural y biológica europea. De forma elocuente, este “nosotros” de una nación blanca puede leerse en el Capítulo XIV de las Bases: “Hoy mismo, bajo la independencia, el indígena no figura ni compone mundo en nuestra sociedad política y civil. Nosotros, los que nos llamaos americanos, no somos otra cosa que europeos nacidos en América. Cráneo, sangre, color, todo es de fuera” (Alberdi, 1998, p. 56).

Ahora bien, las construcciones segregacionistas del biopoder racial, aún antes de Alberdi, habían sido largamente prefiguradas por prestigiosos dispositivos literarios de sus contemporáneos de la Generación del '37, como *La Cautiva* (1837) y *El Matadero* (1839) de Esteban Echeverría, o *Facundo: Civilización y barbarie en las Pampas Argentinas* de Domingo F. Sarmiento (1845). El tridente del canon literario decimonónico que constituye *La Cautiva* y *El Facundo* junto con *El Gaucho Martín Fierro* de José Hernández (1872), en tanto textos previos a la consolidación y expansión del estado argentino con la Conquista del Desierto, modelan un imaginario de nación y de territorio en la representación discursiva del paisaje y sus habitantes en directa relación con su ensalzamiento o estigmatización, dependiendo de qué lado de la frontera cultural se encuentren.

En este dilema del adentro y del afuera de la nación, no ignoramos que resultará siempre compleja la imagen del gaucho en tanto modelo racial del mestizaje nacional; esa gran metáfora del sujeto fronterizo en términos fisiológicos, culturales y, sobre todo, simbólicos. La configuración y apropiación de la voz de ese subalterno, las escrituras y des-escrituras del Martín Fierro realizadas por el propio Hernández

(Lois, 2003), o los históricos usos de la gauchesca por parte del poder letrado hasta modelar simbólicamente la “gauchización de la cultura nacional” (Jitrik, 1971), dan cuenta de la persistencia del modelo liberal criollista pero también de su plasticidad para reinventar una supuesta unidad identitaria y de sentidos teleológicos de la nación que debe ser administrada y preservada desde una autoridad que solo posee y agencia aquel “nosotros” alberdiano. Sentidos históricamente conservadores revitalizados y utilizados, ya en la Década Infame o en la última dictadura cívico-militar, como una suerte de esencia de la nación que encarnaría en ese “ser nacional” que tiene en el gaucho su personificación simbólica, siempre invocada como fuente de última razón ante la emergencia de diversos “otros” que amenazan con mover o cruzar los límites biopolíticos de la nación.

Al decir de Viñas (2003), aquel sujeto fronterizo, tras su “extravío” Tierra Adentro, se ha reintegrado a la Nación como emblema de la sumisión de clase y como voz liminar desde la que se proclama el horror a la alteridad:

La palabra clave de Martín Fierro es el “pero”, la del indio es el “no”. Es la diferencia que existe entre la *adversidad* y la *contienda* [...] de ahí que al gaucho se lo persiga, se lo humille, se lo condene o se lo exilie; al indio lisa y llanamente se lo elimina. Se trata, bien visto, del espacio que se abre entre el Código Penal y el Código de Guerra. Al gaucho jamás se lo conquista, se lo somete a la leva; el indio en cambio está condenado al genocidio. (Viñas, 2003, p. 170)

Así, a pesar de los matices, civilización y barbarie se construyen como binomio irreductible que distribuye calificaciones: civilizado-blanco-metrópolis vs. bárbaro-indio-desierto. Estos límites, que pueden verse con claridad en los tres textos

mencionados, construyen una “colonización literaria” que, tal como afirma Fernández Bravo (1994), establece fronteras culturales que coinciden con los límites geográficos de las nuevas naciones y ordena la espacialidad simbólica hacia su interior. La dualidad propuesta en estos términos fundacionales dictamina quién está dentro y quién fuera de la legalidad del estado.

Existe una coherencia eugenésica indisoluble entre la configuración discursiva del “desierto” como tierra prometida para la nación y la efectiva ocupación del territorio por las armas en el período comprendido entre 1879 a 1855. Discursos y armas trazan la institucionalidad genética del racismo dentro del biopoder estatal liberal argentino y sus lógicas de vida y muerte. Al decir de Foucault: “La muerte de otro no es simplemente mi vida, considerada como mi seguridad personal; la muerte del otro, la muerte de la mala raza [...] es lo que va a hacer que la vida general sea más sana y más pura” (2010, p. 231). La particularidad local que resaltamos en relación al estudio foucaultiano sobre el régimen del biopoder, es que aquí el racismo hace parte del nacimiento mismo de la biopolítica estatal. En síntesis, la perspectiva biopolítica nos permite afirmar que el racismo no es algo que intervenga de forma externa o excepcional dentro del estado-nación sino que es su forma constitutiva, en tanto biopoder que organiza el hacer vivir y el hacer morir poblacional. Desde nuestra perspectiva, la persistencia de este régimen racial—configurado desde la misma interioridad jurídico-biologicista de la nación liberal—instituye, determina y reitera su demanda de “imágenes de blanquitud” (Echeverría, 2010) en relación con la legalidad o ilegalidad de los sujetos, saberes y formas de relación con la tierra y su administración territorial.

A pesar de los revisionismos críticos, las demandas de interculturalidad y diversidad, o los derechos de preexistencia de los pueblos originarios consagrados en la reforma constitucional de 1994 y tratados internacionales con rango constitucional como el Convenio 169 de OIT, la biopolítica poblacional continúa anclada al régimen de verdad racial demarcado en las Bases de 1852. Como el golem borgeano, en la actualidad, asistimos a la reiteración del hálito alberdiano en la promulgación de leyes que rigen esa persistencia racial, como es el caso de la reciente Resolución 1390 de la Cámara de Diputados de la Provincia de Mendoza.<sup>1</sup>

Resulta muy vasta la red de discursos y actos re-instituyentes del principio racial del régimen bio-necro-político liberal. Un ejemplo es la figura de Francisco Pascasio Moreno, representante de la dimensión científicista de la nación. Colegios, glaciares, ciudades, panteones, parques nacionales, exhiben su nombre a pesar de sus prácticas necrológicas, luego institucionalizadas en el Museo de La Plata. En carta a su padre, fechada en Azul el 5 de abril de 1875, escribía:

Aunque creo que no podré completar el número de cráneos que yo deseaba, estoy seguro de que mañana tendré 70. Hoy remito por la diligencia 17 en un cajón, los que harás recoger lo más pronto posible, pues el agente de ella no sabe la clase de mercancías que envío. [...] La cabeza de

---

<sup>1</sup> “La Honorable Cámara de Diputados de la Provincia de Mendoza resuelve: Art. 1. Afirmar con base en los aportes científicos, históricos, antropológicos aportados al momento del tratamiento en comisión por especialistas en el tema indígena, que los mapuches no deben ser considerados pueblos originarios argentinos en los términos del art. 75 inc. 17 de la Constitución Nacional y Tratados Internacionales” (Diario de Sesiones- 29 de marzo 2023-HCD de Mendoza).



Catriel sigue aquí conmigo; hace un rato que la revisé pero aunque la he limpiado un poco, sigue siempre con bastante mal olor. Me acompañará al Tandil porque no quiero separarme de esa joya, la que me es bastante envidiada. (Moreno, 2004, pp. 65-66).

## 2. La construcción de la categoría *biopoética*

El objetivo central de nuestra investigación ha sido desarrollar los conceptos de *biopoiesis* y *biopoética* como categorías para pensar prácticas y discursos de resistencia y transformaciones locales de las condiciones de vida/muerte que impone la biopolítica, siempre desde una perspectiva decolonial. Definir el elemento del *bios*, ya aunado a la “política”, ya a los discursos del biopoder es relevante para discernir nuestra perspectiva de trabajo. Es a partir de las definiciones de Foucault que la categoría de *biopolítica* entra con fuerza en la escena de la filosofía política contemporánea para comprender la sujeción, conservación, desarrollo y administración de las vidas y muertes por los poderes estatales, médicos y jurídicos en la modernidad y en el actual contexto de capitalismo global.

Recuperar la categoría biopolítica foucaultiana y algunas de sus derivas filosóficas requiere una revisión que, sobre todo, implica situar el lugar de una nueva enunciación, una reapropiación del término en función de nuestra perspectiva local y decolonial. Cierta ambigüedad en los enunciados foucaultianos acerca de la biopolítica permite restablecer, actualizar y poner en disputa sus horizontes de sentido. Se hace necesario notar que la experiencia del nazismo ha sido preeminente en la comprensión de la categoría por parte de filósofos como Agamben (2006) y Espósito (2010). El impacto y la magnitud histórica de ese acontecimiento, donde la muerte

se enseñoreó como proyecto y régimen político racial, es visible particularmente en la teoría del estado de excepción que Agamben desarrolla en *Homo Sacer* (2006). Desde nuestra perspectiva decolonial local, sin embargo, consideramos necesario hacer visible que la desechabilidad de la vida y la violación de los derechos humanos propios de la experiencia del Holocausto son parte de una larga cadena de hechos mundiales que no puede ignorar la historia de la explotación, esclavización y genocidio de vastas poblaciones en América, África y Asia por parte de los poderes coloniales europeos (Mignolo, 2010). Políticas de muerte que, lejos de interrumpirse, han tenido profundas derivas y continuidades en nuestros estados nacionales modernos.

Siguiendo a Espósito (2010), entendemos que a través de la noción griega de *bios*, considerada durante siglos como aquello que sitúa a los seres humanos por encima de la *zoé*, es decir, de la simple vida común a las otras especies y cargada, precisamente por ello, de un valor político especial, la humanidad no ha cesado de adherirse cada vez más a su propia materia biológica en tanto tecnología de poder. Por cierto, la biopolítica se presenta como una cifra ambigua que, en su interfaz o doble rostro, es capaz de “preservar la vida” y “proponer-hacer morir”. Entenderemos esa irreductibilidad como aquello que nos permite estudiar y analizar de forma crítica y compleja dicha ambigüedad en discursos y prácticas sociales y políticas de la dialéctica de hegemonía y contrahegemonía. En línea con estos planteos, entenderemos a la *biopoética* como el estudio de aquellas acciones y discursos donde emergen contestaciones, resistencias y divergencias frente a las lógicas del biopoder estatal liberal.

En tal sentido la categoría *biopoética* y los alcances que aquí proponemos no tratan exactamente de un reverso de la noción de *biopolítica*, sino de un particular enfoque sobre el *hacer creativo y adherido a la preservación de la vida* que se encuentra presente de múltiples formas en discursos y prácticas de resistencia y divergencia frente al biopoder estatal liberal. Entenderemos a la *biopoética* como el conjunto de *discursividades* intrínsecas a la *bio-poiesis*, es decir, como una categoría que hace foco en los modos en que los discursos constituyen modos de hacer y preservar vida, formas de producir y disputar sentido desde la potencia creativa de la palabra.

En esta línea, aunque especialmente abocada a los estudios de la animalidad en la literatura latinoamericana, Julieta Yelin ha realizado una elaboración teórica en torno a la noción de *biopoética* que constituye un antecedente de gran importancia para nuestro planteo. En sus consideraciones, Yelin afirma:

Así como la vida es política porque no hay en ella más que voluntad de poder, así también se podría decir que la vida es artística en tanto no hay en ella más que voluntad de creación. El arte no es, entonces, una zona deslindada de la vida que actúa sobre o se deja inseminar por ella, sino más bien su modo particular de existencia. [...] si la *biopolítica* es la perspectiva de análisis que afirma la dimensión política de la vida, *la biopoética sería aquella que es capaz de comprender su dimensión artística, creadora* (2020, p. 9).<sup>2</sup>

Esta reflexión nos permite pensar que la construcción y delimitación de las nociones de *biopoiesis* y *biopoética*

---

<sup>2</sup> El resaltado es nuestro.

necesariamente implican una economía de contrastes y diálogos con la categoría seminal de “biopolítica” foucaultiana y post- foucaultiana, en tanto dispositivo de regulación del vivir y el morir. Luego, nuestras categorías deben ser también sometidas a una metodología de contrastes y delimitaciones frente a las prácticas bio-discursivas de resistencias contrahegemónicas a la gubernamentalidad de la vida y de la muerte en el régimen biopolítico. En otras palabras, la configuración de las categorías de *biopoiesis* y *biopoética* debe darse en un riguroso diálogo con las prácticas y discursos que develan tanto el saber/poder como las prácticas y discursos que revelan las resistencias.

A su vez, en correspondencia con la agencia decolonial que persigue nuestro posicionamiento político-epistémico y sus prácticas teórico-críticas, la metodología de lecturas biopoéticas se proyecta aquí como una actividad intercultural que busca revelar la presencia y agencia de aquellos discursos, prácticas y corporalidades, que no solo fueron clasificadas, archivadas o silenciadas por la colonialidad de saber, sino también producidas como ausentes, arrojadas fuera del ámbito del ser, sin agencia ni performatividad política para el presente. Una metodología que interrumpa aquellas prácticas de disección o negación eurocentradas y persiga las visibilidad y problematización de las resistencias a las lógicas biopolíticas, necesariamente debe abrirse, “dejarse herir” por la co-presencia de aquellas formas de ser y estar en el mundo que fueron capturadas y/o producidas como inválidas.

Por otra parte, desde una perspectiva que busca aunar la teoría decolonial con los desarrollos más recientes en el ámbito de la Literatura Comparada, nuestro trabajo se encuadra dentro de los esfuerzos por pluralizar las estrategias

metodológicas del comparatismo literario frente a la difuminación de las fronteras nacionales, canónicas y disciplinares y en favor de parámetros culturales regionales y una creciente intertextualidad transcultural. Como señala Jan Walsh Hokenson, en la *Literatura Comparada* la consciencia retórica está limitada a un número reducido de lenguas que demanda una revisión crítica de sus métodos y categorías de análisis (2000: 5). Asimismo, y como sugieren Domínguez, Saussy y Villanueva (2015), ante el proyecto de los Estudios Poscoloniales que aun se instala en la fórmula “Europa y el resto”, la *Literatura Comparada* puede aportar análisis de mayor alcance a partir del diálogo con la Teoría Decolonial que permitan un cuestionamiento autorreflexivo de la disciplina, así como la superación del creciente monolingüismo de la academia global y la ampliación del número y localización de lenguas y prácticas discursivas dentro de su campo de estudios. Tal proyecto programático de una “literatura comparada imparativa” (del latín *imparare*, “hablar abiertamente”, “negociar”) no se detendría “al deconstruir y superar el eurocentrismo, sino que se ocupará de todo tipo de etnocentrismos alrededor del mundo, así como de imperialismos no europeos” (2015: 54).

En el ámbito de Argentina y Chile, los discursos de la memoria y la literatura mapuche provocan la búsqueda de nuevos enfoques de estudio y modos de lectura que se enlazan con la idea de una “literatura comparada imparativa”: cuestionadora y crítica de sus raíces eurocéntricas y en vínculo con el pensamiento decolonial. Los desplazamientos entre lenguas – mapuzungun y español–, entre fronteras nacionales y entre oralidad y escritura que presentan las discursividades mapuche invitan a pensar en un enfoque posmonolingüe y transfronterizo para los estudios literarios de la región y a

reexaminar nuestro posicionamiento como lectores. El desarrollo de las categorías de biopoiesis y biopoética apunta a elaborar un análisis discursivo de textualidades mapuche en tanto construyen resistencia y activan memorias sensibles. Se busca identificar las características propias de la construcción de memoria y la elaboración del trauma histórico en y desde biopoéticas que desclasifican y recuperan relatos impugnados por la historiografía oficial y representaciones discursivas contemporáneas de resistencia a las continuidades del programa biopolítico-racial.

### **3. Contestaciones biopoéticas mapuche en el archivo y la literatura: las memorias de Katrülaf y la poesía de Maitén Cañicul Quilaleo**

#### **3.1. Katrülaf: el nütram<sup>3</sup> y el archivo colonial**

La memoria social de episodios históricos como el genocidio indígena en Argentina pesa en el inconsciente de una nación que actúa y ritualiza el ejercicio del olvido. Sin embargo “la memoria de los vencidos” (Walter Benjamin en Löwy, 2003, pp. 100-110) se infiltra a veces en textualidades disidentes. A raíz de los estudios llevados adelante en el marco de las investigaciones sobre Genocidio y Violencia de Estado hacia personas y comunidades mapuche en Argentina durante la llamada “Conquista del Desierto” y años posteriores (Bayer et. al, 2012; Delrio, 2010; Moyano, 2013), emergen testimonios en diversos soportes que se resisten al orden clasificatorio de las

---

<sup>3</sup> “Narración realizada por un hombre o una mujer, junto a uno o más interlocutores, acerca de un acontecimiento histórico, un evento ritual, un tema sobre sucesos actuales de la comunidad o experiencias de la vida diaria”. (Catrileo 1992, p. 65)

llamadas ciencias humanas. Son evidencias, relatos, que forman parte de la memoria social más dolorosa pero también de una memoria en pleno proceso de rearticulación política en el presente.

Entre esos diversos testimonios fragmentarios, emergen los relatos de Katrülaf acerca del campo de prisión y tortura situado en el Valle Inferior del río Chubut, Fortín Villegas, también nombrado Rincón Santa Cruz o Corral Charmata<sup>4</sup>, distante a unos setenta kilómetros de la actual ciudad de Trelew. Sus testimonios en mapudungun junto al de otros sobrevivientes del genocidio recientemente traducidos al castellano dan cuenta de los encierros, torturas, trabajos forzados y traslados compulsivos a los que fueron sometidas personas mapuche tras la presentación que realizaron los lonko Foyel e Inacayal ante el Teniente Coronel Lasciar en octubre de 1884 y principios de 1885.

Hacia 1902, Katrülaf -también conocido como Juan Castro-, tras sobrevivir a esos crímenes, entregó sus testimonios en forma de autobiografía al investigador alemán Robert Lehmann-Nitsche, mientras éste era director del Museo de La Plata. El documento transcrito en lengua mapuche, junto a otras entrevistas, cartas, relatos y grabaciones de cantos, estuvo durante años inédito en el Instituto Ibero-Americano de Berlín bajo el título “Textos Araucanos” hasta ser analizado y traducido al castellano en dos versiones. Una es *Mongeleluchi zungu- Los textos araucanos documentados por Roberto*

---

4 Corral Charmata, antiguo nombre o topónimo del lugar, por tratarse de Corrales de la Comunidad Sacamata, sobre los cuales se instala el Fortín Villegas en 1884, a orillas del río Chubut, en su margen sur.

*Lehmann-Nitsche* (Malvestitti, 2011): se trata de un texto que, tras un trabajo de análisis morfológico e interpretación de la grafía del investigador alemán, realiza una rigurosa transcripción fonemática al Alfabeto Unificado<sup>5</sup>. El otro libro de referencia es *Historia y Conocimiento Oral Mapuche. Sobrevivientes de la "Campaña del Desierto" y "Ocupación de la Araucanía" 1899-1926*. (Canío y Pozo, 2013). Este último presenta, a dos columnas, la versión original de las transcripciones en mapuzungun de Lehmann-Nitsche y sus correspondientes traducciones al castellano. Además incluye fotografías que se hallaron junto a los archivos y un CD, "Fonogramas Araucanos", conservados originalmente en cilindros de cera. A continuación presentamos un breve estudio de algunos de los testimonios de Katrülaf dictados entre el 10 y el 16 de diciembre de 1902 a Lehmann-Nitsche, a partir de las traducciones de Canío y Pozo.

La narración de Katrülaf refiere las circunstancias en que fuera sometida la gente Foyel e Inakayal hacia finales de 1884 por el Ejército Argentino en el contexto de las últimas presentaciones de comunidades mapuche-tewelche ante las fuerzas del estado nacional. Efectivamente, tras la presentación del lonko Saiweke y de su gente en el Fortín de Junín de los Andes, Inakayal y Foyel deciden presentarse con sus *kona* (hombres de lanza) buscando la mediación de los colonos galeses asentados sobre el río Chubut desde 1865, con quienes tenían un largo vínculo. Sin embargo, poco antes de llegar a la colonia, son sorprendidos por las fuerzas del Comandante Lasciar y, mediante engaños, despojados de sus lanzas y pertenencias,

---

5 El Alfabeto Unificado es uno de los grafemarios en que hoy se escribe la lengua mapuche.



para luego ser arreados y encerrados “como ovejas” en los corrales del Fortín Villegas:

Así fue lo que íbamos donde los galeses. De esa forma apresaron al pobre Foyel. Entonces cuando nos hicieron eso a nosotros todos levábamos nuestras cosas, los soldados nos llevaban arreando como animales. Entonces cuando entramos en el corral “¡que dejen aquí todas sus cosas!”, nos dijeron aquella vez, entonces lo dejamos todo, entonces cuando dejamos las cosas en el corral, a todos nos tenían agrupados en círculo, todos estábamos presos aquella vez. [...] De esa forma nos tenían amarrados aquel día. Por las noches nos traían lazos para dejarnos amarrados, así como las ovejas estábamos atados, de los pies, de los dos pies nos tenían atados con un largo lazo, estábamos uno al lado del otro, uno tras otro. (Katrülaf en Canío y Pozo, 2013, pp. 403-404)

La memoria de esos acontecimientos durante y tras la campaña militar, emerge nítida en este *nüttram*, como en distintos relatos de la memoria oral mapuche que ancianos y ancianas relatan en la intimidad con cláusulas de inicio como: “cuando se perdió el mundo”, “cuando nos arrearon como animales”, “cuando nos trataron como perros los winka”, y otros. No se trata ya de “enfrentamientos armados” entre el ejército y los hombres de lanza sino de la dimensión necropolítica del naciente estado liberal hacia las poblaciones indígenas y el vaciamiento de sus territorios cultural e históricamente habitados:

De esa manera nos traían esa vez. Las pobres mujeres, los niños pequeños, pues gritaban porque tenían sed [...] Nosotros sentíamos sed pero no dijimos ninguna cosa. “El castigo que nos dan estos malditos wingka”, decíamos nosotros, “qué sufrimiento el de nosotros, por lo que

andamos pasando”, decían las personas esa vez. Yo aquella vez no decía nada. “¿Qué se puede hacer?” decía solamente esa vez. “No solo yo ando así, sino que todas las personas, incluso las pobres mujeres andan como si fuesen perros”, solo eso decía en mi pensamiento aquella vez, yo en ese tiempo. (Katrülaf en Canío y Pozo, 2013, pp. 414-415).

La narración de Katrülaf hace referencia al largo arreo de las familias mapuche- tewelche primero desde Aldea Apeleg hasta Fortín Villegas y luego hacia los campos de encierro de Valcheta, Chichinales y otros, hasta llegar a la isla Martín García. Además de los documentos historiográficos del estado o de la Iglesia, existen otros testimonios no-mapuche de la época.<sup>6</sup> Las memorias de los traslados forzosos cruzando grandes extensiones de Pampa y Patagonia tras la Campaña del Desierto tienen varios puntos de llegada. El lonko Pascual Coña (2010), en las memorias de su viaje al Puel Mapu, Argentina, relata la visita a prisioneros en Junín de los Andes y luego el encuentro entre el lonko Painemilla y el lonko Saiweke a orillas del Río Negro (Chichinales), donde este se hallaba prisionero con gran parte de su gente.<sup>7</sup> Otros documentos,

---

<sup>6</sup>Un texto clave entre esos es el colono galés John Daniel Evans (1888), quien relata así los hechos: “El camino que recorriamos era entre los toldos que el gobierno había recludo en un reformatorio. En esa reducción creo que se encontraba la mayoría de los indios de la Patagonia. El núcleo más importante estaba en las cercanías de Valcheta. Estaban cercados por alambre tejido de gran altura, en ese patio los indios deambulaban, trataban de reconocernos, ellos sabían que éramos galeses del Valle del Chubut. Algunos aferrados del alambre con sus grandes manos huesudas y reseca por el viento, intentaban hacerse entender hablando un poco de castellano y un poco de galés: “poco bara chiñor, poco bara chiñor” (un poco de pan señor)”. (John Evans en Clery Evans, 1999, p. 92).

<sup>7</sup>Chaiuque aprobó su resolución y contestó: “Con tantos mocetones me han hecho prisionero, y hasta con las mujeres de mis kona” (...) Yo me puse a contar esas mujeres... eran, creo que unas trescientas. Respecto de los

indagados por la Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena registran detalles de los Corrales de Retiro o el campo de reclusión de la Isla Martín García, frente a las costas de Buenos Aires.<sup>8</sup>

La integración de los testimonios de Katrūlaf a otras memorias y documentos historiográficos es parte de una tarea colectiva en curso, junto a preguntas fundamentales acerca del genocidio fundante de la nación. El darwinismo social, la ontología del progreso, la tesis “civilización o barbarie”, la eugenesia poblacional, son solo algunos de los dispositivos biopolíticos de otredad racial que perduraron y se institucionalizaron en nuestros estados y sociedades nacionales surgidos en el siglo XIX. Sin embargo, para el horizonte de comprensión que aquí intentamos, nos parece necesario enlazar el análisis de estas formaciones discursivas del biopoder con sus fundamentos de origen, esto es, la apropiación y configuración del espacio desde y para las lógicas liberales, la incorporación del territorio al sistema mundo de la propiedad y el capital. En otras palabras, “el espacio como materia prima de la soberanía y de la violencia”, tal como lo

---

varones, bien creo que se hablaba de seiscientos. A éstos no los conté; ¡eran tantos! (Coña, 2010, p. 324).

<sup>8</sup> “Llegan los indios prisioneros con sus familias a los cuales los trajeron caminando en su mayor parte o en carros, la desesperación, el llanto no cesa, se les quita a las madres sus hijos para en su presencia regalarlos a pesar de los gritos, los alaridos y las súplicas que con los brazos al cielo dirigen las mujeres indias. En aquel marco humano los hombres indios se tapan la cara, otros miran resignadamente al suelo, la madre aprieta contra el seno al hijo de sus entrañas, el padre indio se cruza por delante para defender a su familia de los avances de la civilización”. (Diario *El Nacional*, 21 de enero de 1879).

define Achille Mbembe para otras experiencias históricas semejantes:

La propia ocupación colonial es una cuestión de adquisición, de delimitación y de hacerse con el control físico y geográfico: se trata de inscribir sobre el terreno un nuevo conjunto de relaciones sociales y espaciales. La inscripción de nuevas relaciones espaciales (“territorialización”) consiste finalmente en producir líneas de demarcación y de jerarquías, de zonas y enclaves; el cuestionamiento de la propiedad; la clasificación de personas según diferentes categorías; la extracción de recursos y, finalmente, la producción de una amplia reserva de imaginarios culturales. Estos imaginarios han dado sentido al establecimiento de los derechos diferenciales para diferentes categorías de personas, con objetivos diferentes, en el interior de un mismo espacio; en resumen, al ejercicio de la soberanía. El espacio era, por tanto, la materia prima de la soberanía y de la violencia que acarrea. La soberanía significa ocupación, y la ocupación significa relegar a los colonizados a una tercera zona, entre el estatus del sujeto y el del objeto (Mbembe, 2006, p. 43).

En el caso específico del sur argentino, la construcción del “desierto patagónico” obedeció a un vaciamiento étnico-poblacional selectivo con miras a incorporar territorios a la nación y al modelo agro-exportador inglés por parte de la oligarquía cívico-militar. Un biopoder que aún actúa desde esas lógicas sobre los cuerpos, las subjetividades y los territorios como enclaves de su actual dimensión extractivista.

### 3.2. Voz y canto en resistencia: la biopoética en *Rayün* de Maitén Cañicul Quilaleo

Maitén Cañicul Quilaleo forma parte de diversos colectivos de comunicación y organizaciones del pueblo mapuche en Junín y San Martín de los Andes, dos localidades de Neuquén, Puel Mapu. Participa en medios alternativos como la FM Che Comunitaria, la FM Pocahullo y el colectivo *Txafkuleiñ*. Su trabajo en el periodismo comunitario se inicia en 2004 y, más recientemente, ha incursionado en el documentalismo con su proyecto audiovisual *Inchiñ* (2022). Su poemario *Rayün*, el único editado hasta el momento por la autora, fue presentado el 12 de noviembre de 2020 en la Feria Regional del Libro de San Martín de los Andes como “un poemario personal que se construyó a raíz de vivencias colectivas y que pone en palabras varios aspectos de la crianza y vida mapuche. Está muy presente una narrativa que ancla en lo histórico, en la memoria como herencia, como legado de un pueblo y también sobre lo histórico-familiar-territorial” (Secretaría de Cultura de San Martín de los Andes).

El espíritu de acción colectiva como modo de vida y lucha, y la postulación de la escritura poética como plataforma para la imaginación política de nuevos presentes y futuros, se hace evidente desde el prólogo del poemario, escrito “a cuatro manos” por “Malena, Malén, Martín y Lilén”, compañeros de Cañicul Quilaleo en los espacios de militancia. Allí se adelanta que el poemario “propone dimensiones emocionales que nos transforman [...] con condimentos de educación popular, el quehacer colectivo, la circularidad de la palabra”. Para los cuatro prologuistas, la poesía de Cañicul Quilaleo es “la provocación directa al activismo” (2020, p. 5).

El activismo artístico contemporáneo supone un conjunto de prácticas que señala y subvierte las lógicas heteropatriarcales y antidemocráticas del neoliberalismo, con una fuerte presencia en el espacio público y de carácter marcadamente anti-institucional (Verzero 185). La obra poética de Maitén Cañicul Quilaleo, en línea con estas características, se publica de manera autogestiva en la editorial Cordillera Rebelde, por fuera de los circuitos del mercado editorial dominante y en el marco de un proyecto comunitario y situado en la zona cordillerana de San Martín de los Andes, que tiene por objetivo la divulgación del conocimiento y las artes en aquel espacio territorial. Pero, además del marco editorial donde el poemario se difunde, su contenido compone un posicionamiento “sobre la función de la literatura, donde transversalmente se puede apreciar una dimensión ética que observa a la sociedad colonial desde el Az Mapu<sup>9</sup>” (García Barrera, 2021, p.70) que entra en tensión con los modos de vida y muerte impuestos por el capitalismo tardío y en el que

---

<sup>9</sup> “El Az Mapu tiene principalmente que ver con cómo el mapuche a través de siglos ha ido ordenando su vivir de acuerdo a la relación que ha establecido con la naturaleza, principalmente, con la Ñuke Mapu, con la madre. Y ese ordenamiento, esa relación ha ido dando paso a cómo hemos ido recibiendo la lengua de la tierra que es el mapuzungun en todas sus variantes (che zugun, mapuchezugun), cómo el mapuche a través de su historia ha ido recibiendo este lenguaje de la tierra. Aquello que reconocemos como el habla -el zugun- de los pájaros, las aguas, los animales, cómo habla todo lo que existe; de alguna manera lo ha ido recibiendo y así se ha ido ordenando el idioma mapuche pero también tiene que ver en cómo creemos, cómo soñamos, cómo sentimos. Y en ese creer, en ese sentir tenemos una relación muy particular con la memoria, con los ancestros, cosa que muchas veces desde el mundo no mapuche no se logra comprender” (Machi Pinda, en Spíndola, 2021, p. 170).

la presencia del mapudungun como modo de expresión es crucial.

*Rayün* consta de treinta y dos poemas, de los cuales diecinueve incluyen porciones de texto en mapudungun. La extensión de dichos fragmentos es variable y se caracterizan en todos los casos— salvo uno que constituye una autotraducción completa—como instancias de alternancia de código con el español, es decir, como irrupciones de la lengua ancestral sin traducción ni glosarios que acompañen para clarificar al lector no hablante. La interrupción en la interpretación que instaura el significante en mapudungun propone así una brecha metonímica, es decir, siguiendo la conceptualización de Bill Ashcroft:

The metonymic gap is that cultural gap formed when appropriations of a colonial language insert un glossed words, phrases or passages from a first language, or concepts, allusions or references that may be unknown to the reader. Such words become synecdochic of the writer's culture – the part that stands for the whole – rather than representations of the world, as the colonial language might. Thus the inserted language 'stands for' the colonized culture in a metonymic way, and its very resistance to interpretation constructs a 'gap' between the writer's culture and the colonial culture (2007, pp. 122-123).<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> La brecha metonímica es esa brecha cultural que se forma cuando las apropiaciones de una lengua colonial insertan palabras, frases o pasajes sin glosar de una primera lengua, o conceptos, alusiones o referencias que pueden ser desconocidos para el lector. Tales palabras se vuelven sinécdoquicas de la cultura del autor, la parte que representa el todo, en lugar de representaciones del mundo, como podría hacerlo la lengua colonial. Así, la lengua insertada 'representa' la cultura colonizada de una

Entendemos que esta estrategia de inserción multilingüe puede ser comprendida como una operación de *resistencia biopoética* al tensionar y subrayar la diferencia cultural entre el mundo mapuche y el sistema mundo colonial capitalista como modo de denuncia al régimen de muerte del segundo y reivindicación de los modos de vida inscriptos en el primero. “Tayül” (Cañicul, 2020, p. 40) es uno de los poemas que más claramente refiere estas tensiones en *Rayün*, a través del uso del mapudungun y en directa relación con el tema de la resistencia cultural. El *tayül*, primera palabra mapuche que emerge sin traducción en el poema, es el canto de carácter sagrado.

En el texto se establece un vínculo entre la práctica de los cantos ceremoniales y las mujeres mapuche, encargadas de portar y transmitir la memoria guardada en ellos: “El *tayül* como fortaleza de las mujeres mapuche,/ esa memoria hecha voz, /esa resistencia fuerte pero tierna al mismo tiempo”. La memoria articulada en el canto ancestral está asociada a los orígenes filiales y territoriales: el texto menciona que el *tayül* “nos recuerda el *kümpen*”. Así, el poema plantea una característica particular del canto sagrado mapuche: siguiendo a Cañumil y Ramos (2018) los cantos *kümpen* son los que se entregan a los recién nacidos y establecen el lazo de éstos con su *tuwun*, es decir, su origen territorial.

El canto es también una vía de aprendizaje de una sensibilidad y una forma de resistencia. Así, el poema plantea que en el *tayül* las mujeres establecen el vínculo de reciprocidad con el

---

manera metonímica, y su resistencia a la interpretación construye una “brecha” entre la cultura del escritor y la cultura colonial (La traducción es nuestra).



territorio y sus seres: “Aprendemos a cantar junto a otras fuerzas,/ que nos hacen ser mujeres mapuche./ Esa resistencia que en voz baja,/ nos transmitieron y transmiten, abuelas y madres” (Cañicul, 2020, p. 40). De esta manera, las formas de hacer comunidad que la transmisión de la memoria oral y el canto producen en su performatividad, habilitan la reactualización de los vínculos vitales del *che*, es decir, la persona mapuche en su integralidad<sup>11</sup>, con las fuerzas y entidades de la naturaleza: “Esa resistencia hecha carne en nuestra voz,/ que hace eco con la *mawiza*,/ danza con el *kvrvf*,/ canta a la par del *leufu*” (p. 40). *Mawiza* (montaña), *kvrvf* (viento) y *leufu* (río) son bio-entidades no humanas que, desde una perspectiva epistémica mapuche, hacen parte del mismo lenguaje-mundo del *che*. Entidades dichas en mapudungun, nuevamente sin traducción, que instalan la diferencia como modo de resistencia biopoética y como reivindicación epistémico-lingüística de la cultura mapuche: “Porque podemos no “hablar bien” o “escribir bien”,/ sin embargo, podemos cantar como lo hace el río, /los pájaros,/ la lluvia o la luna. / Eso sí que es importante”.

El diálogo con los seres no humanos y las fuerzas del *wallmapu* que el poema nombra y el canto de las mujeres mapuche habilita, se presenta como “legado de un pueblo” y como “arma básica de resistencia”. Son los cuerpos, en particular los

---

<sup>11</sup> Concepto mapuche de “persona”, siempre en relación de integralidad con otras entidades del mundo, visibles e invisibles: “Según el conocimiento cultural mapuche, en todas las dimensiones espaciales existen infinitudes de elementos que poseen vida que son posibles de identificar, cada uno de los cuales cumplen funciones específicas, en el contexto del espacio universal y cada uno contiene energías, *nepen*, aportando al equilibrio armónico integral del universo. Estos espacios a su vez contienen las diversas especies de vida, entre ellas, al *che*”. (COTAM, 2003, p. 605)

de las mujeres mapuche, sus voces encarnadas, los que vuelven posible la (re)creación de mundos bajo amenaza en el marco del sistema colonial-capitalístico: políticas de la vida, contestaciones biopoéticas que producen una realidad actualizada de la cultura mapuche en cada canto compartido en grupo. Ante esta resistencia, el biopoder estatal aparece en una pregunta: “¿Por qué nos mandan a morir a las instituciones?”. Las políticas de estado, en particular, las educativas, son aquí señaladas en su carácter totalizante y monocultural como silenciadoras de las voces mapuche.

#### **4. A modo de cierre: “El corazón es capaz de sobrevivir”**

Los testimonios de Katrülaf en clave de *nüttram*, que aquí muy brevemente expusimos y cotejamos, nos permiten pensar en un conjunto de contra-memorias aún archivadas bajo las lógicas del registro colonial que lentamente van rompiendo el orden clasificatorio para incorporarse, junto a las memorias de la tradición oral, a los actuales procesos de rememoración del pueblo mapuche-tewelche que confrontan la historiografía instituyente de la nación y sus rituales mnemónicos. Por otra parte, hemos descrito la poesía de Cañicul Quilaleo como una práctica multilingüe y disruptiva del monolingüismo de la nación, enlazada a un artivismo político fuertemente territorializado y corporalizado.

La noción de biopoética, que proponemos parte de una agenda decolonial y de comparatismo imparativo, nos permite vincular ambas prácticas discursivas desde un presente, donde se hace visible la extensión no solo temporal de la violencia necropolítica del biopoder sino también sus alcances y las resistencias en múltiples planos del vivir: territoriales, lingüísticos, subjetivos, mnemónicos. Visualizamos aquí una

performatividad biopoética de cuerpos y saberes que se rehacen en el entremedio de las resistencias y las aniquilaciones, los desplazamientos forzados y los regresos, las asimilaciones y las reconstrucciones identitarias, las zonas de sacrificio y los territorios físicos y simbólicos recuperados. Es en esa interfaz donde las biopoéticas de Katrülaf y Cañicul enlazan memoria y presente; vislumbran un ser y hacer mapuche que se actualizan desde sus propios códigos culturales ligados al Az Mapu, en tanto paradigma teleológico que confronta las lógicas del biopoder.

Al decir de Katrülaf:

En mi corazón, pues antiguamente, cuando yo era un jovencito pequeño, pues ahí no conocía las desgracias. Cuando yo crecí, recién hubo desgracias, todos los buenos hijos e hijas pasaron a ser igual que perros. Ya no estaban igual que personas como aquellos buenos hijos e hijas que eran, los buenos hombres que eran, todos los que eran personas ya no había más, pues porque había desgracia allí. Como perros son tratados los buenos hijos e hijas allí, queridas ancianas. Pues yo he vivido por mucho tiempo como un perro. Pues porque Wekufü me ayudó, fui salvado allí. Fue allí que maltrataron mi corazón los wingka, en mi tierra. Por ningún motivo yo pensaba que me iba a pasar algo así. Fue allí. Pues, donde crecí, crecí. Pero es así, pero es así, yo digo: “el corazón es capaz de sobrevivir”. (Katrülaf en Canío y Pozo, 2013, pp. 441-442)

El canto y su corazón “capaz de sobrevivir” no serían aquí la expresión aislada de un sujeto etnografiado y clasificado dentro del archivo colonial, sino parte de un movimiento sociodiscursivo mayor del sujeto mapuche en tanto actor político que, junto a la poesía mapuche, interactúa en el espacio público. Sin embargo, a la par de esa dimensión

pública, consideramos que también está en proceso una expansión y reconstrucción biopoética hacia y en el interior de la subjetividad y de la afectividad de cada quien. Una micropolítica de la memoria y de las identidades que es parte de la íntima (re)construcción de un “nosotros” enlazado a unos territorios de pertenencia. Y es allí donde las biopoéticas mapuche y su hilvanamiento político-afectivo asumen, tal vez, su mayor desafío. Las acciones biopoéticas abren múltiples pasajes para comprender ese extenso entramado de resistencias divergentes donde se re-hacen y enlazan las vidas que, desde las lógicas del biopoder liberal, aparecen como aisladas, inconexas, carentes de unidad y de sentido.

## Bibliografía

Agamben, Giorgio (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pretextos.

Alberdi, Juan Bautista (1998). *Bases y puntos de partida para la organización de la política de la República Argentina*. Buenos Aires: Ciudad Argentina - Editorial de Ciencia y Cultura.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths y Helen Tiffin (2007). *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. 2 ed. Nueva York: Routledge.

Bayer, Osvaldo, et. al. (2012). *Historia de la crueldad argentina*. Buenos Aires: El Tugurio.

Canío Llanquinao, Margarita y Gabriel Pozo (Eds.) (2013). *Historia y conocimiento mapuche. Sobrevivientes de la “Campaña del Desierto” y “Ocupación de la Araucanía” (1899-1926)*. Santiago: LOM.

Cañumil, Pablo y Ana Ramos (2018). Algunas reflexiones sobre los procesos de formación del lof. En C. Briones y S. Kradolfer (Eds.) *Dinámicas políticas e identitarias de pueblos indígenas: pertenencias, límites y fronteras*. Berlin: Mann.

Catrileo, María. (1992). “Tipos de Discurso y texto en mapudungun”. *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*. Nº 5. Universidad de la Frontera. Consultadas el 08 de diciembre de 2017. Versión facsimilar. Recuperado de: <https://revistas.ufro.cl/ojs/index.php/indoamericana/article/view/326>

Cecchi, Paula (2020). La recuperación mapuche del kūpalme como “aprender a vivir”. Conflictos ideológicos y ontológicos con la categoría “descendiente”. *Corpus*, 10(2). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4043>

Coña, Pascual (2010). *Testimonios de un cacique mapuche*. Santiago: Pehuén, 2010.

COTAM- Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (2003). *Informe Final Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con Los Pueblos Indígenas*. Santiago: Comisión Presidencial de Asuntos Indígenas.

Delrio, Walter (2010). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943*. Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.

Domínguez César, Haun Saussy y Darío Villanueva. (2015). *Introducing Comparative Literature. New trends and applications*. Londres/Nueva York: Routledge.

Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Era.

Espósito, Roberto (2010). *Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Evans, Clery (1999). John Daniel Evans, El Molinero. Una historia entre galeses y la Colonia 16 de octubre. Rawson: Ediciones Lahuan.

Fernández Bravo, Álvaro (1994). *Literatura y frontera. Procesos de territorialización en las culturas argentina y chilena del siglo XIX*. Buenos Aires: Sudamericana.

Foucault, Michel (2010). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

García Barrera, Mabel (2021). Transformaciones estéticas en la poesía Mapuche contemporánea. *Revista Chilena De Literatura* 104, pp. 47-72.

Hokenson, Jan (2000) "Comparative Literature and the Culture of the Context". *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 2.4.

Jitrik, Noé (1971). *El fuego de la especie. Ensayos sobre seis escritores argentinos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Katz, Claudio (2015). "Peculiaridades del neoliberalismo en América Latina". *Pacarina del Sur* 25, 1-18.

Lois, Élida (2003). "Cómo se escribió el "Martín Fierro". En Noé Jitrik (Dir.). *Historia de la literatura argentina. La lucha de los lenguajes*. Vol. II, Buenos Aires: Emecé Editores, pp. 193-224

Löwy, Michael (2003). *Walter Benjamin: Aviso de Incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Malvestitti, Marisa (2012). *Mongeluchi zungu. Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche*. Berlín: Mann.

Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Del Signo.

Moyano, Adrián (2013). *Komutüan. Descolonizar la historia mapuche en Patagonia*. Bariloche: Alum Mapu.

Spíndola, Jorge. (2021). *El Az Mapu: poética y políticas del Buen Vivir*. Potsdam: INOLAS.

Viñas, David (2003). *Indios, ejércitos y fronteras*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor.

Yelin, Julieta (2020). *Biopoéticas para las biopolíticas. El pensamiento literario latinoamericano ante la cuestión animal*. Pittsburgh: Latin America Research Commons. DOI: <https://10.25154/book4>.

---

**Jorge Spíndola** es escritor, investigador y docente de las cátedras de Literatura Argentina y Literatura Latinoamericana en la carrera de Letras de la Universidad Nacional de la Patagonia (UNPSJB). Doctor en Ciencias Humanas por la Universidad Austral de Chile. Licenciado en Letras por la UNPSJB. Co-Director del Centro de Estudios de Lenguas y Literaturas Patagónicas y Andinas (CELLPA). Su investigación desarrolla perspectivas epistemológicas interculturales, en línea con los estudios decoloniales del saber y del ser en América del Sur. Estudia la cultura y la poesía mapuche contemporánea y tradicional, sus contextos de producción y recepción y la rearticulación política de memorias y saberes mapuche inscriptos en ellas. Autor de *El Az Mapu: poética y políticas del Buen Vivir* (INOLAS, 2021).

**Melisa Stocco** es Investigadora Asistente en CONICET. Miembro del Centro de Estudios de Lenguas y Literaturas Patagónicas y Andinas (CELLPA) de la Universidad Nacional de la Patagonia (UNPSJB). Miembro Asociado del Centro de Literatura Comparada de la UNCuyo. Doctora en Letras por la UNCuyo. Su tema central de investigación y docencia es la autotraducción y las prácticas multilingües en las literaturas en lenguas indígenas y de inmigración en Argentina. Autora de *La autotraducción en la Poesía Mapuche* (Peter Lang, 2021). Autora y editora del volumen bilingüe *Literary Self-Translation in Hispanophone Contexts: Europe and the Americas / La autotraducción literaria en contextos de habla hispana: Europa y América* (Palgrave Macmillan, 2019).