

Capítulo 19

Viviana Ayilef y Klaura Anchio. La resistencia alegre contra todas las violencias

Javier Aguirre Ortiz

Aguirre Ortiz, J. (2026). Viviana Ayilef y Klaura Anchio. La resistencia alegre contra todas las violencias. En A. B. Benalcázar (Coord). *Ciencias sociales y humanidades en América Latina. Investigaciones disciplinares e interdisciplinarias desde la región* (Vol. III). (pp. 465-482). Religación Press. <http://doi.org/10.46652/religacionpress.469.c973>



Viviana Ayilef y Klaura Anchio. La resistencia alegre contra todas las violencias

Resumen

Viviana Ayilef (Trelew, 1981) y Klaura Anchio (Forowe, Temuco, 1983) coinciden en expresar desde su poesía una resistencia activa frente a múltiples violencias. Herederas desde Puelmapu (incorporado hoy a Argentina) y Gulumapu (incorporado a Chile) del despojo que siguió a las campañas militares genocidas de fines del siglo XIX, ambas poetisas desde uno y otro lado de la cordillera reivindican la solidaridad de mujeres que luchan contra el silenciamiento, y contra todas las violencias patriarcales y coloniales que siguen vigentes. La decisión de avanzar en la recuperación del mapuzugun es también una señal identitaria común que caracteriza su lucha.

Palabras clave: Resistencia; Poesía mapuche; Revitalización lingüística; Feminismo; antipatriarcal; anticolonial.

Introducción: la emergencia de las voces de mujeres mapuche.

La visibilización de la poesía mapuche, a partir sobre todo de principios de los años 90, partió desde voces masculinas: Chihuailaf, Lienlaf, Huenún. Pero desde el principio las mujeres mapuche estuvieron presentes, aunque el reconocimiento no fuera siempre parejo, dado que tenían que luchar contra una doble invisibilización: la de ser mujeres y la de ser mapuche (Bacigalupo, 2003). Su aparición, por tanto, fue más paulatina, pero de gran significación. En 1998, Graciela Huinao, que después sería la primera mujer mapuche en integrar la academia chilena de la lengua, se incorpora al triunvirato mencionado en una resonante antología internacional publicada en Estados Unidos por Cecilia Vicuña. Autoras como María Teresa Panchillo comenzaron a escribir poesía en los años 80, pero su visibilización no ha sido tan destellante como su calidad poética merece. Muchas mujeres poetas mapuche se dieron a conocer a través de antologías, algunas de ellas dedicadas solamente a poetas mujeres, como *Hilando en la memoria* (Falabella et al., 2006; Falabella et al., 2009). Hoy la lista de las mujeres mapuche reconocibles en el panorama literario es rica en calidad y diversidad: a las ya mencionadas Graciela Huinao (Chawrakawin, Osorno, 1956) y María Teresa Panchillo (Cholchol, 1958) podemos sumar los nombres de Eufemia Ñonque (Lof Peñeipil, Galvarino, 1929-2006), Sonia Caicheo (Castro, Chiloé, 1943), Marta Trecaman (Llamuco, 1959), Faumelisa Manquepillan (Lanco, 1960), Liliana Ancalao (Comodoro Rivadavia, 1961), Eliana Pulquillanca (San José de la Mariquina, 1963), Cecilia Nahuelquin (1963), María Huenuñir (Panguipulli, 1968), Gloria Lepilaf (Lof Antonio Peñeipil, Galvarino, 1968), Libertad Manque (Santiago, 1969), Adriana Pinda (Osorno, 1970), Jaqueline Caniguan (Rulu Mapu, 1970), Maribel Mora Curriao (Panguipulli, 1970), María Isabel Lara Millapan (Chihuimpilli, Quepe, 1979), Karla Guaquin (Chiloé, 1981), Viviana Ayilef (Trelew, Chubut, 1981), Roxana Miranda Rupailaf (Osorno, 1982), Daniela Catrileo (Santiago, 1987), Carla Llamunao (Temuco, 1991), Sara Aucapan (Osorno, 1996), entre otras. El reconocimiento crítico de este grupo de poetas es variado; la visibilización e invisibilización no son compartimentos estancos; alguna de ellas ha sido publicada tan solo en antologías; otras cuentan con una vasta

trayectoria de publicaciones y premios, como Roxana Miranda Rupailaf, ganadora en dos ocasiones del Municipal de Poesía de Santiago (2012, 2023), o Daniela Catrileo, que lo ganó en otras dos ocasiones (2019, 2024), primero como poeta y después como narradora.

Viviana Ayilef (Trelew, Puelmapu, 1981) cuenta con una importante trayectoria de publicaciones (2011, 2013, 2017, 2020, 2023) y reconocimiento. En uno de sus libros más recientes, *Choz rayen* (2024), incorpora poemas de obras anteriores, en un proceso de actualización de su poética, donde va desechando textos e incorporando otros más afines a su mirada actual, algo que también ha realizado en la última reedición de su libro *Ayün* (2026).

Klaura Anchio Boroa (Folleko, Temuko, 1983), se encuentra entre las poetas mapuche que tienen al menos una publicación propia, y cuya obra ha recibido una respuesta crítica (Chavez, 2025), además de haber sido también antologada (Yañez, 2018, pp. 18-27), no solo como poeta, sino también con un texto de crítica feminista mapuche sobre “partos reprimidos”, en el que se reclama el derecho a dar a luz siguiendo las tradiciones propias de las mujeres mapuche. Su poesía también ha sido registrada y está disponible online en el sitio “Escritoresindigenas.cl”.

En este capítulo veremos cómo Ayilef y Anchio han expresado en su poesía la resistencia desde el punto de vista de la mujer mapuche, frente a diversas formas de opresión colonial y patriarcal.

Defender la alegría contra toda violencia. La poesía de Viviana Ayilef

El nombre de Viviana Ayilef (Trelew, 1981), ella lo cuenta, consta de dos lexemas: *ayün*, que puede significar amor y también alegría, y *lef*, que significa veloz. Su poesía da la impresión de estar hondamente emparentada con estas características, de ser un brote alegre, como la flor amarilla, *choz rayen*, que da título a su último libro, aunque este brotar y su conciencia ya estuvieran presentes en su obra: “Y les diremos a los hijos nuestros / que incluso entre las ruinas crecen verdes /

y florecen / siempre” (Ayilef en Aliaga y Huirimilla, 2014, p. 123). La alegría, nos dice Viviana Ayilef, prevalece frente a las ruinas –“Alegría alegría / aquí estamos” (2024, p. 98)–, frente a la muerte física y espiritual consecuencia de un genocidio (la campaña militar de mediados a finales del siglo XIX que en Argentina se denominó infamantemente “Conquista del Desierto” y que en Chile tuvo la simultánea “Pacificación de la Araucanía”). En el saludo del Colectivo Mapuche Rangintulewfü (entre ríos) a la poeta esto se expresa de manera inequívoca:

Y como flores amarillas que porfiadamente irrumpen en el cementerio genocida, brotamos en el aquí y en el ahora, en el aquí donde nunca hubo tal desierto, ni pacificación, democracia, verdad, justicia ni reparación. (Colectivo Mapuche Rangintulewfü en Ayilef, 2024, pp. 12-13)

Aunque, nos dice la autora, “hay que ser muy cuidadoso / la palabra cementerio no alcanza para traducir / al español estos sitios nuestros” (p. 114). Viviana Ayilef, como todos los Mapuche, es superviviente (Canío y Pozo, 2013): “Soy Viviana Ayilef. / Nací en Trelew. / Sigo viva.” (2024, p. 100), tal como lo refiere en un mensaje telegráfico, urgente, autoafirmativo: somos alegres porque estamos vivos, nos dice. Su lucha por la memoria es una reconstrucción, después del exterminio, del olvido forzoso, del despojo. Sin embargo, a pesar de la violencia colonial histórica que fue y perdura en lo cotidiano, la resistencia a todas las violencias está siempre encendida por la alegría de seguir siguiendo, por la posibilidad de ampliar esa memoria borrada que sorprendentemente rebrota, y que la poeta cifra precisamente en esa flor humilde y asombrosa: “¿Y cómo sobrevivió, / de qué manera corrió el tallo a la pala encarnizada?” (2024, p. 47). Por ese adjetivo, “encarnizada”, sabemos que está hablando de carne viva superviviente que evitó la masacre, la carnicería. También nos encontramos otra flor amarilla que fue arrancada y vuelve: “El sentido de mi vida esta mañana (...) / es ese tulipán / amarillo / en el patio / el año pasado lo arrancaron a un día de florecer / ahora vuelve” (2024, p. 108), que recuerda también un poema

de Klaura Anchío dedicado a la mala hierba: “aunque me arranques / el cuerpo / la raíz se queda, / les guste o no” (Anchio, 2024, p. 15).

Al exterminio físico sucedió la asimilación, el encierro en las ciudades, la pérdida forzada de la lengua, de la espiritualidad mapuche, que debía disimularse. De todo ello nos habla esta gran poeta, y de cómo su resistencia floreciente va horadando el silencio con preguntas, oponiendo a la violencia colonial abrazos de mujeres que se reconocen, se lloran y se alientan, argumentando lúcidamente en contra de las violencias ajenas y también de las que llegan desde el interior de la sociedad mapuche, como el esencialismo. Vayamos desgranando todos esos aspectos de una palabra que invita a conversar y fluye en rauda corriente.

Nacer es rebelión

Desde su nacimiento, Viviana Ayilef se vio enfrentada a la violencia epistémica, ya que nació un 24 de junio, fecha que para los mapuche es de celebración del *We txipantu*, nueva salida del sol, inicio del ciclo solar; sin embargo, nos relata, al haber sido borrada la espiritualidad mapuche, quedó bajo la denominación de San Juan (algo parecido a lo que ocurre en Europa con la celebración de San Juan que oculta, sin mucho éxito, el equinoccio de verano). Su abuelo, que se vio forzado a vivir en la ciudad y a perder el contacto con la tierra, hizo en aquella ocasión, tras el nacimiento de su nieta, “una ofrenda por San Juan”. Sin embargo, la lectura que hace la poeta de los hechos es reveladora de su resistencia: “Estoy convencida de que nací ese día para darle a mi abuelo el permiso de ceremoniar” (p. 27). Su nacimiento, por tanto, se constituye en un acto de rebeldía. Esta conexión con los ancestros es fundamental para los mapuche para recuperar la memoria y el conocimiento (Quilaqueo & Quintriqueo, 2010; González, 2015); Ayilef (2024, pp. 99-100), cuenta otro recuerdo relacionado con su abuelo que refiere tanto la desconexión del territorio como la persistencia de la memoria: su abuelo derramaba vino en el suelo de la cocina del apartamento en que vivían, ya que no podía compartirlo directamente con

la *mapu* (la tierra) como se hace tradicionalmente entre los mapuche, costumbre que sigue plenamente vigente hoy en día.

Resistencia al olvido

Pero antes del nacimiento de Viviana fue el genocidio. Fue el borrado de las huellas, del idioma, de la espiritualidad, como decíamos. La escuela, que fue una herramienta fundamental para la asimilación (Dunstan & Peñaloza, 2017; Delrio et al., 2010), cien años después del exterminio lo seguía siendo, y aún hoy no es lugar propicio para el rescate de los saberes originarios (Hecht et al., 2016). Así lo manifiesta la autora:

Este es el testimonio de cómo fue nacer en tierra cristianizada, adentro de la lengua española, y con varios escarmientos en lo cotidiano y en la escolaridad. Crecer como niño mapuche en un tiempo en el que no era moda ni prestigio hablar de interculturalidades, ni era algo que los maestros se plantearan en su planificación anual. (2024, p. 25)

La educación asimilacionista negaba la existencia a los mapuche: “En la escuela se hablaba en pasado de nosotros. Cazadores y recolectores vivían en el pretérito imperfecto o bien se habían incorporado al proyecto civilizatorio nacional” (p. 28), y también: “En cada historia personal se refleja su experiencia: el desarraigo, el exilio, un despojo espiritual” (p. 29). Viviana Ayilef nunca se conforma con la injusticia, con la inhumanidad, y se rebela también frente a un sistema de educación que humilla y miente: “En ese regreso se endereza nuestra historia / para que nunca más / el recuerdo de una niña tenga / sobre todo / hitos / que le agravien” (p. 64). Su propuesta es construir, recomponer: “aquí se rehace un territorio que va y viene desde lejos” (Spíndola en Ayilef, 2024, p. 13), y la herencia de olvido es respondida desde una propuesta de memoria, la constatación de la presencia, la reafirmación: “Estamos por todos lados, no habitamos el pasado” (p. 35).

El silenciamiento del genocidio supuso darle continuidad,

El primer genocidio no se nombra, / no existían expresiones que pudieran designar / el arreo de personas / o la profanación de los cuerpos en el desmenuzamiento / nunca se nos hubiera ocurrido sacar de la tierra / las cabezas de los muertos / para hervirlas / en beneficio de la ciencia. (p. 67)

Las preguntas, de nuevo, van en busca de la historia escatimada, del horror que acabó reproduciéndose contra el propio pueblo argentino en la dictadura de Videla. Por eso las preguntas a aquellos que fueron los primeros desaparecidos, los mapuche, resuenan más allá de aquellas fechas. “¿Chew müleymün? (¿Dónde están?) (..) ¿qué corral de la muerte escuchó su nombre / verdadero por última vez? (p. 65). Preguntas para recuperar, adivinar la memoria de lo perdido, de lo arrebatado. Y de nuevo, la palabra, como un arma contra el olvido: “No están desaparecidas / si las podemos nombrar” (p. 66).

La lengua cortada despierta preguntas: “Y nuestros nombres, ¿dónde están?” (p. 32), en abierta contradicción con los galeses, dominados lingüísticamente por Inglaterra, que no supieron ser empáticos con los mapuche. A veces, se reivindica la toponimia invisibilizada por la colonización:

Este lago no es Mascardi, es RELMU LAFKEN;/ el Fitz Roy es CHALTÉN / este curso de agua es el KURU LEUFU / el árbol que dicen sagrado es PEWEN, / se dice LAWEN a esa planta que alivia, sin ningún latinismo / nuestros muertos son los KUIFIKECHEYEM que nos guían. (p. 68)

El borrado de los nombres de los lugares, su reemplazo por topónimos coloniales, es parte crucial de la asimilación cultural (Friel, 1995). Y ese avanzar en el aprendizaje de la lengua materna perdida es también ilusionante: “Hace un tiempo / pu zomo / íbamos en la ruta /

y nos preguntamos / cómo se dirá en mapudungun lo que ahora somos / ni joven ni anciana / mujeres en medio / del río” (p. 50). “Los kuifi (antepasados) esperan” (p. 139), nos dice la poeta, a que puedan expresarse en mapuzugun; o dicho de otro modo: “Hablamos en campurria / por ahora” (Quintupil en Colipan, 2022).

Otras veces la resistencia puede ejercerse contra constricciones que pueden provenir de la misma cultura mapuche, como el esencialismo: “La etnicidad ya no se mide con sus varas / esencialistas / extremíferos / disuelven / flacos guardianes de la raza / y qué me importa / soy ayilef / vengo veloz porque hay urgencia / vengo feliz porque estoy viva” (p. 82); o contra los prejuicios de la sociedad argentina que repite estereotipos como el del mapuche terrorista:

“Los mapuche queman” Esa es la impunidad de la violencia discursiva que instala sus formas en un auditorio obligado. En el antiguo territorio de los longko domina una voz que nos marca frente a nuestra propia cara y genera un estigma vehementemente. (p. 34)

Las herramientas de Viviana Ayilef son las palabras, que a veces sirven también para dar testimonio de otras luchas, de otras resistencias que se desarrollan desde la acción directa, como puede ser el regreso al territorio, no exento de peligro, pues a quienes resistieron la expulsión de su tierra por parte del estado o de furiosos terratenientes les tienen “la bala preparada” (p. 37). Sin embargo, se adivina la admiración de la poeta por la valentía de los retornados: “imagínate que no te vas más. Así suceden los regresos” (p. 73).

Concluiremos este repaso a las resistencias que detalla la poeta de Trelew aludiendo a una red colectiva de ternura y solidaridad: “las mujeres de mi pueblo / ese abrazo / que teje” (p. 95), en el que se expresan todas las luchas, y también la victoria frente al genocidio, la de un “único útero (...) un niño nace por acá / otro más allá” (p. 93), en el que parece confirmarse la profecía del lonko Kallfükura, “ka antü tañi

yall ñi pu yall mew witxapürapayan” (un día me levantaré en los hijos de los hijos de mis hijos). Si bien es cierto que “las experiencias indígenas urbanas signadas, en la mayor parte de los casos, por el despojo, el dolor y la discriminación” (Sarra & dos Santos, 2024, p.11), la propuesta de Viviana Ayilef pone el acento en el presente gozoso, en la alegría de seguir vivos como pueblo y en las posibilidades de reconocimiento que se abren desde la resistencia cotidiana a todas las violencias, desde la recuperación de la memoria, desde una fe que reniega de esencialismos y que cree en la palabra como lawen, como remedio para infiltrarse, como un hilillo de agua, en el corazón común que late con todas las vidas y que simplemente brota.

“A nosotras se nos respeta, ¿oyeron?” La resistencia a la colonización y al patriarcado en la poesía de Klaura Anchio Boroa

La expresión de la resistencia antipatriarcal y anticolonial en la poesía de Klaura Anchio se expresa de múltiples formas. Uno de sus poemas más divulgados, “En nombre del movimiento”, analiza precisamente la contradicción que existe entre formas aparentemente liberadoras (se está refiriendo al movimiento mapuche) que no obstante perpetúan formas de opresión: “Y cuándo sanaremos nuestras heridas y prácticas coloniales si en la cotidianeidad vamos reproduciendo lo mismo que afectó a nuestro pueblo?” (2024, p. 42). El cuestionamiento a cierta intelectualidad mapuche o luchadores es frontal: “No queremos ni weichafe ni intelectuales que menoscaben nuestro sentir como mujeres mapuche” (Anchio, 2024, p. 41).

Esta crítica interna va más allá de lo que Richards y Morales (2018), identifican como la protesta de las mujeres mapuche por no ser integradas en la narrativa de la lucha colectiva, sino que cuestiona las contradicciones de unas dinámicas de opresión todavía no resueltas, en la que la mujer puede seguir siendo la depositaria de la violencia colonial heredada.

El feminismo de Anchío es situado. Esto podemos percibirlo en sus referentes, como Carmen Boroa Ñanco, “Pvñeñelchefe” (partera)

“ella que sin sospecharlo / ha sido la feminista mapuche / más antigua de mi linaje” (p. 51), que escapaba una y otra vez de su maltrato hasta ser despreciada y devuelta por su resistencia a someterse, o como su madre, “He aprendido de ella / a tener un sentido crítico / frente a esta sociedad, / andar siempre de frente, / no bajar la mirada, / no avergonzarse por ser pobre, / menos por ser mapuche”. (p. 24), o como las “papay tukukafe” (p. 65) (hortalicerías), que eran fuertemente reprimidas por la autoridad local por ejercer un derecho reconocido por el artículo 169 de la OIT (ILO, 2013). Estos referentes la arraigan en una red de resistencia que puede extenderse hasta la propia naturaleza:

Cómo podemos ser tantas al mismo tiempo,
hablo de ser flores, aves, mariposas, zorras, perras, gatas, cer-
das, árboles, frutas, semillas, maduras, ingenuas, inteligentes,
bellas todas. Mientras pienso en este poema me pregunto,
¿cómo es que podemos hacer tantas cosas al mismo tiempo? A
nosotras se nos respeta, ¿oyeron?”

Tal y como expresa en el poema registrado en la web *Escritoresindigenas.cl* y no incluido en su libro. Es importante advertir que todos los términos de la larga enumeración son femeninos (salvo árboles), de modo que se continúa naturalmente esa coalición de fuerzas naturales ligadas a la femineidad o percibidas como femeninas. También es pertinente advertir que esa hermandad incluye términos a menudo utilizados como insultos desde el machismo, tales como “zorra” o “cerda”, que aquí son subvertidos y puestos en valor, lo que Natividad (2014), ha denominado “walking of words”, tal y como sucede también con la palabra “india”: “la maldición de la india / puede robarte el aliento”(p. 28), que responde a la intimidación con la amenaza, a través del poder que le otorga el temor del opresor, en una retórica de supervivencia que convierte el desprecio en orgullo como una forma de resistencia (Wieskamp y Smith, 2020).

La impresión, como también sucede en el poema “Gelay ko” (no hay agua), es que no hay luchas compartimentadas, sino que todas las

luchas por la vida están comunicadas, son parte de la misma lucha, weican (término escrito en el alfabeto ideado por el lingüista mapuche Alselmo Raguileo): “Weican de los animales / Weican de las aves / weican de las montañas / weican de las aguas” (p. 48). Esta interconexión de seres y saberes es nuclear en el Mapuche kimün (conocimiento mapuche), tal y como expresa Juan Ñanculef (2015, p.21):

Tanto la lengua mapuche, como la filosofía, el pensamiento, la religiosidad y la cultura mapuche, constituyen un gran todo inseparable, que no se puede dividir, ni separar sus contenidos por materia, y menos en ramos a estudiar o aprender como lo hacen desde occidente.

Esta comunicación con la naturaleza llega a su identificación a través de símbolos como la mala hierba (p. 16) o la piedra fortalecida (pp. 54-58), que también da título al poemario. La mala hierba es la que mejor expresa ese arraigo en la rebeldía que caracteriza a Klaura Anchío: “Vuelvo a brotar. Soy la mala hierba, vengo a echar mis raíces por donde quiera, que, aunque me arranques el cuerpo, la raíz se queda, les guste o no” (p. 16). La “mala hierba”, del mismo modo que las palabras “india” o “zorra” que hemos visto anteriormente, sigue subvirtiendo el desprecio y convirtiéndolo en orgullo y rebeldía.

Y llegamos finalmente al que la poeta ha elegido como poema central del libro: “Kura Newen”, que es probablemente el que mejor concentra su trayectoria y su reacción frente a las diversas opresiones que la acechan: “Me han dicho tantos descalificativos, digan lo que digan estas palabras no me definen. He decidido ser piedra, Kura Newen (poder de la piedra) Piedra viva y fortalecida” (Anchio, 2024, p. 58).

Y llegamos finalmente al que la poeta ha elegido como poema central del libro: “Kura Newen”, que es probablemente el que mejor concentra su trayectoria y su reacción frente a las diversas opresiones que la acechan: “Me han dicho tantos descalificativos, digan lo que digan estas palabras no me definen. He decidido ser piedra, Kura Newen

(poder de la piedra) Piedra viva y fortalecida” (p. 58) Aquí vemos cómo la poeta se erige en protagonista de su propia existencia y decide oponerse a todas las opresiones. Sin embargo, contrariamente a lo que sucede en la visión occidental, las piedras no son insensibles, sino que están vivas, formando parte del *itxofill mogen*; este endurecimiento, por lo tanto, es defensa, pero no es insensibilidad, es decisión de seguir viviendo a pesar de las ofensas, desde la dignidad del propio orgullo.

La poesía de Klaura es un brote, un florecimiento, un estallido. No obedece a un plan previo, a un ordenamiento preconcebido, surge de su propia experiencia, de su emocionalidad reflexiva (siente el pensamiento, piensa el sentimiento) y se va adentrando en su conciencia de ser mujer, de ser mapuche, de ser poeta, de ser madre, de ser naturaleza, de ser viento, de ser espíritu, de ser *weichan*, de no estar sola. Su conciencia frente a los desprecios la hace valorarse, convertirse en piedra, pero no una piedra insensible, como la visión occidental cree que son las piedras, sino “*kura newen*, piedra fortalecida”. La lucha de Klaura no es una lucha programática, no es tampoco un panfleto, sino más bien una necesidad, y que se expresa con naturalidad y musicalidad conmovedora. Es una poesía más de incertidumbres que de certezas, que asume también con humor y ternura sus propias contradicciones y tiende así la mano al encuentro. Leer la poesía de Klaura es escuchar a una mujer profundamente libre, que ha trabajado por cada milímetro de esa libertad tan retrocedida, tan arrinconada, que con tanto esfuerzo ha logrado recuperar y debe seguirse recuperando. Por eso, porque sabe que no está sola, que comprende el *weichan* de los animales, de las montañas, de las aguas, de las *tukukafe*, de las mujeres que la precedieron y abrieron el camino de la resistencia, y se suma con su canto a todas las músicas, a todas las voces, mala hierba rebelde, combativa, “mala hierba que nunca muere”.

Conclusión

Más allá de la coincidencia ya señalada entre la flor amarilla, *choz rayen*, de Viviana Ayilef, y la mala hierba de Klaura Anchio, la impresión al leer a estas dos poetisas mapuche es que a pesar de la distancia (solo aparente) de sus historias, están tejiendo resistencias similares. Si Klaura se fija en las hortaliceras que luchan por su dignidad, Viviana se fija en las miradas en las que rebrota la ternura, la solidaridad y los abrazos de las mujeres de su pueblo. Tenemos la impresión, como alguna vez comentara Bernardo Colipan, de asistir a la urdimbre paulatina de un poema colectivo, un poema en el que el mapuzugun también va paso a paso recobrando el lugar que le fue arrebatado, y que también florece iluminando el paisaje, desde el piwke, el corazón mismo de la Nación Mapuche.

Referencias

- Aliaga, C. y Huirimilla, J. P. (2014). *Reuëmn. Poesía de mujeres mapuche, selknam y yámana*. Espacio Hudson.
- Anchio, K. (2024). *Kura newen*. Mallolafken.
- Ayilef, V. (2011). *Agua de otoño / Kelleñu*. FEP.
- Ayilef, V. (2013). *Cautivos*. Mandala.
- Ayilef, V. (2017). *Meulen, Lo que puede un cuerpo*. Espacio Hudson.
- Ayilef, V. (2020). *Mailen*.
- Ayilef, V. (2023). *Ayün. / Memorias del agua*. Espacio Hudson.
- Ayilef, V. (2024). *Choz rayen*. Las Guachas.
- Ayilef, V. (2026). *Ayün*. Las guachas.
- Bacigalupo, A. M. (2003). Rethinking Identity and Feminism: Contributions of Mapuche Women and Machi from Southern Chile. *Hypatia*, 18(2), 32–57.
- Canio, M., Pozo, G. (2013). *Historia y conocimiento oral mapuche. Sobrevivientes de la “Campaña del Desierto” y “Ocupación de la Araucanía” (1899-1926)*. LOM.
- Chavez, K. (2025). Kura Newen de Klaura Anchio: Respiro, lamento y grito. In Jara, C and Gaete, C. *Revisando la Frontera. Taller de Periodismo Literario*. Ediciones Perro de Puerto.
- Colipan, B. (2022). *Wajmapu ñi wixal. El tejido poético de Wajmapu. Antología ciudadana de voces mapuche*. Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.
- Delrio, W., Lenton, D., Musante, M., Nagy, M., Papazian, A., & Pérez, P. (2010). Discussing Indigenous Genocide in Argentina: Past, Present, and Consequences of Argentinean State Policies toward Native Peoples. *Genocide Studies and Prevention*, 5(2), 138–159.

- Dunstan, I & Peñaloza, F. (2017). The problem of assimilation in the aftermath of conquest: a comparison between Argentina and Australia (1879-1938). *History of Australia*, 14(4), pp. 607-625. DOI: 10.1080/14490854.2017.1372083
- Falabella, S., Huinao, G.; y Ramay, A. (2006): *Hilando en la memoria. 7 mujeres mapuche*. Cuarto Propio.
- Falabella, S., Huinao, G., Miranda, R. (2009). *Hilando en la memoria. Epu rupa. 14 mujeres mapuche*. Cuarto Propio.
- Friel, B. (1995). *Translations*. Faber and Faber.
- González, M. (2015). The truth of experience and its communication: Reflections on Mapuche epistemology. *Anthropological Theory*, 15(2), 141-157.
- Hecht, A. C., Enriz, N., & García Palacios, M. (2016). Reflections on the concept of interculturality in the current educational debate in Argentina. *Intercultural Education*, 27(3), 231-244. <https://doi.org/10.1080/14675986.2016.1150651>
- International Labour Organization. (2013). *Understanding the Indigenous and Tribal People Convention, 1989 (No. 169): Handbook for ILO tripartite constituents*. International Labour Standards Department.
- Natividad, N. D. (2014). The Walking of Words: Third World feminism and the reimagining of resistance by indigenous communities. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 10(3), 232-247 DOI: 10.1177/117718011401000303
- Quilaqueo R, D., & Quintriqueo M, S. (2010). Saberes educativos mapuches: un análisis desde la perspectiva de los kimches. *Polis (Santiago)*, 9(26), 337-360.
- Richards, P., & Morales, A. M. P. (2018). The Life Histories of Mapuche Women Elders as Protest. *WSQ: Women's Studies Quarterly*, 46(3-4), 31-48.

- Sarra, S., & dos Santos, A. (2024). Poéticas de los desvíos. La fluidez de las pertenencias étnicas y sexo-genéricas en algunas narrativas indígenas. *Papeles De Trabajo. Centro De Estudios Interdisciplinarios En Etnolingüística Y Antropología Socio-Cultural*, (46). <https://doi.org/10.35305/revista.vi46.237>
- Wieskamp, V. N., & Smith, C. (2020). “What to do when you’re raped”: Indigenous women critiquing and coping through a rhetoric of survivance. *Quarterly Journal of Speech*, 106(1), 72–94.
- Yáñez, A. (2018). *Yafuluwaiñ. Mujeres mapuche en resistencia*. Fondo Nacional del Libro y la Lectura.

Javier Aguirre Ortiz

Universidad Católica de Temuco | Temuco | Chile

<https://orcid.org/0000-0001-5996-0987>

jaguirre@uct.cl

jagirreortiz@gmail.com

Javier Aguirre Ortiz (Bilbao, 1973). Licenciado en Filología Hispánica (U Deusto, 1997) y Filología Inglesa (UNED, 2006). Doctor en Estudios Interculturales (Universidad Católica de Temuco, 2022) con una tesis sobre el rol del mapuzugun en poesía mapuche, tema que sigue investigando.

Viviana Ayilef and Klaura Anchio. Joyful resistance against all forms of violence

Abstract

Viviana Ayilef (Trelew, 1981) and Klaura Anchio (Forowe, Temuco, 1983) coincide in expressing, through their poetry, an active resistance against multiple forms of violence. Heirs, from Puelmapu (now incorporated into Argentina) and Gulumapu (incorporated into Chile), of the dispossession that followed the genocidal military campaigns of the late 19th century, both poets, from either side of the Andes, reclaim the solidarity of women who fight against silencing, and against all patriarchal and colonial forms of violence that remain in force. The decision to advance in the recovery of Mapuzugun is also a common identity marker that characterizes their struggle.

Keywords: Resistance; Mapuche poetry; Linguistic revitalization; Feminism; Anti-patriarchal; Anti-colonial.

Viviana Ayilef e Klaura Anchio. A resistência alegre contra todas as violências

Resumo

Viviana Ayilef (Trelew, 1981) e Klaura Anchio (Forowe, Temuco, 1983) coincidem em expressar, por meio de sua poesia, uma resistência ativa contra múltiplas violências. Herdeiras, desde Puelmapu (hoje incorporado à Argentina) e Gulumapu (incorporado ao Chile), do despojamento que se seguiu às campanhas militares genocidas do final do século XIX, ambas as poetisas, de ambos os lados da cordilheira, reivindicam a solidariedade de mulheres que lutam contra o silenciamento e contra todas as violências patriarcais e coloniais que permanecem vigentes. A decisão de avançar na recuperação do mapuzugun é também um sinal identitário comum que caracteriza sua luta.

Palavras-chave: Resistência; Poesia mapuche; Revitalização linguística; Feminismo; Antipatriarcal; Anticolonial.