

DESATANDO LAS AGUAS PROFUNDAS. UN ÑÜTRAM DESCOLONIZADOR ENTRE ADRIANA PINDA, GABRIELA MISTRAL Y SABINA SPIELREIN¹

*Unleashing the Deep Waters. A Decolonizing Ñütram between
Adriana Pinda, Gabriela Mistral and Sabina Spielrein*

MARTINA BORTIGNON
UNIVERSIDAD ADOLFO IBÁÑEZ (CHILE)
MARTINA.BORTIGNON@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-9774-8095

DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/mitologias.975>
vol. 28 | julio 2023 | 50-62

Recibido: 14/03/2023 | Aceptado: 14/06/2023

Resumen

Este artículo relaciona *Üi* (2005) de Adriana Pinda con *Poema de Chile* (1967) de Gabriela Mistral y la teoría psicoanalítica de Sabina Spielrein (2019) desde una lectura que identifica, por debajo de la reivindicación de descolonización territorial, una valencia psíquica en las aguas que hay que “desatar”. Se detectan fuerzas psíquicas luminosas y oscuras que, a través de la destrucción, movilizan una toma de conciencia del individuo hacia su existencia. La adopción de posturas gestuales, vocales y maternas hacia las aguas, distintas a las normativizadas por el patriarcado y la colonialidad, guían los siguientes pasos de una descolonización ante todo psíquica.

¹ Este artículo es producto del Proyecto Anid Fondecyt Regular n.º 1230246, titulado “Locas madres. Un estudio comparado de autoras del siglo XX sobre ambivalencia y creación en el nudo maternidad-psiquiatría”, del que soy investigadora responsable. Asimismo, se inscribe en la línea de investigación “Fronteras” del Centro de Estudios Americanos de la Universidad Adolfo Ibáñez.

Palabras clave

Psique, aguas, maternidad, descolonización

Abstract

This article relates *Üi* (2005) by Adriana Pinda with *Poema de Chile* (1967) by Gabriela Mistral and the psychoanalytic theory by Sabina Spielrein (2019) through a reading that identifies, beneath the claim of territorial decolonization, a psychic valence in the waters that must be “unleashed”. Luminous and dark psychic forces are detected which, through destruction, mobilize an awareness of the individual towards his existence. The adoption of gestural, vocal and maternal postures towards the waters, different from those normativized by patriarchy and coloniality, guides the next steps of a first and foremost psychic decolonization.

Keywords

Psyche, Waters, Maternity, Decolonization

Pase a descansar junto a nosotros, me dijeron, junto al fuego son más dulces las palabras.

Punalka, *El alto Biobío* (1996)

En su relato de vida titulado “La pluma del picaflor del agua”, la machi, poeta y profesora williche Adriana Pinda² afirma que existimos “en un mundo en crisis de sentido, en un mundo en crisis epistémica, en crisis de formas de vivir y en una crisis, a su vez, completamente íntima” (Pinda, 2018: 199). Según ella explica, esta situación afecta tanto a la sociedad mapuche como a la winka (occidental) y se debe a la “transgresión con nuestro propio ser y nuestra vida” (Pinda, 2018: 194). Una aseveración, sin duda, consonante con el diagnóstico que muchos estudiosos de la descolonización³ han hecho acerca de las marcas tóxicas que la colonialidad, de la mano del neoliberalismo y su lógica financiera y extractivista, deja en territorios, comunidades, biodiversidades, cuerpos y subjetividades, especialmente en los países del Sur global (Machado, 2012); así como también en el inconsciente de los individuos (Rolnik, 2019). La visión que nos restituye Adriana Pinda destaca por un aspecto que no es tan común encontrar en dichos análisis: la mención a la afectación de la dimensión espiritual e “íntima” del ser humano y la traición de la verdad profunda del sí mismo que reduciría a las personas a “*nuitranalwe* [...] muertos y muertas vivientes” (Pinda, 2005: 9). Llámese *nwen*, espíritu o psique: según Pinda, este ámbito o elemento que la colonialidad ha asfixiado, sin lograr matarlo, está pujando para brotar en un despertar colectivo y personal. En la tercera y cuarta sección del primer poemario de esta autora, titulado *Üi* y aparecido en 2005, se describe cómo el tuétano de esta energía abreva en el agua: “vive el agua que sana con su fuerza. / Las mariposas de las aguas suben sobre las estrellas. / En esta noche sube la mariposa. / Pero yo estoy enfermo y triste. / La sombra huinca ha llegado, / mala cosa / para la raíz del agua / que, sin embargo, vive / en mi sangre, mi lengua, mi pelo // la raíz del agua vive en los territorios del agua” (Pinda, 2005: 96). Aquí, el elemento del agua no se limita a ser una metáfora, sino que es una fuerza generadora, sanadora y a la vez destructiva que habita la interioridad de un territorio, un pueblo y un individuo. Hay una vinculación ineludible entre, por un lado, la exterioridad del vivir común, correspondiente al terreno de la política humana y del *ixofillmogen* —el conjunto de todas las formas de vida existentes en la *mapu*, la tierra (Melín et al., 2019: 47)—; y, por el otro, la vivencia psíquica personal en sus meandros internos y sus rizomas familiares. Ambos elementos son como líquidos con distintos grados de concentración, a partir de lo cual una dimensión va confluyendo osmóticamente en la otra de manera continua y necesaria. Es por eso que la “mirada profunda, muy profunda” con que cada uno es invitado por Pinda a dirigirse a los *kijpan* y *tumiin* propios —la genealogía personal— “es fundamental para sanar, porque tu genealogía es tu territorio y tú eres tu territorio, y sanar el territorio es recuperarlo políticamente, pero a su vez,

² Si bien el apellido completo de esta autora es Paredes Pinda, bajo el cual ha publicado sus libros, preferí referir solamente el segundo apellido, según lo requerido por ella en una presentación académica por mí coordinada.

³ Respecto del uso del concepto teórico de “descolonización”, así como de los demás que de él derivan o con él se vinculan y aparecen en este artículo, preciso que mi postura se alinea con la crítica, ya bastante instalada, de la historiadora Claudia Zapata, quien visibiliza las dinámicas muchas veces endogámicas y en busca de rentabilidad académica en que se ha fundado un círculo de producción intelectual principalmente norteamericano liderado por Walter Dignolo, por medio del binomio colonialidad-modernidad; y su precipitado crítico-teórico, la “decolonialidad”. En palabras de Zapata, “la mencionada corriente ha logrado canalizar las críticas a la modernidad en el continente, un debate anterior que parece subsumirse en la opción decolonial y, sobre todo, llenar las expectativas de crítica radical que mantienen ciertos auditorios académicos” (Zapata, 2018: 53). La académica chilena identifica en voces femeninas del continente, como Silvia Rivera Cusicanqui (Bolivia), Ochy Curiel (República Dominicana) y Aura Cumes (Guatemala), una alternativa crítica más situada y profunda al monopolio preponderantemente blanco y masculino. En particular, me parece muy interesante y suscribo la postura que Silvia Rivera Cusicanqui desarrolla en su obra *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* respecto de la descolonización (como se ve, la “s” marca una diferencia con respecto a la más conocida decolonización sin “s”), toda vez que, por medio de su conocido concepto de *ch'ixi* (un color jaspeado, resultado de una mezcla de colores que sin embargo no llegan a fundirse), identifica potencialidades descolonizadoras en el asumir y acoger la contradicción, la contienda, la reactualización del pasado y la complementariedad sin síntesis en la subjetividad, la mente y la psique de los sujetos mestizos latinoamericano (Rivera Cusicanqui, 2010).

recuperarlo simbólica y espiritualmente” (Pinda, 2018: 195). No hay posibilidad de rescatar un aspecto sin trabajar con o influir también en otros, tal como nos lo representa precisamente la materia viviente del agua, elemento que permea y acomuna cualquier forma de vida terrestre.

A la luz de estos antecedentes, la idea de fondo que quisiera plantear es que, en las secciones “Bío-Bío III” y “Gen Ko” del poemario *Ūi* de Adriana Pinda, se pone en ser un doble registro poético que aúna la reivindicación política —expresada en la referencia histórica a la lucha colectiva mapuche en defensa de las aguas contra la represa Ralco en los noventa y la primera década del siglo XXI—⁴ con una exploración y sanación de las aguas profundas de la psique, ya que no puede darse una descolonización de los territorios y de sus elementos vitales sin un correlato descolonizador asociado a la mente y al corazón. En particular, hay un reconocimiento de cómo se van trenzando fuerzas psíquicas luminosas y oscuras tanto para que el individuo acceda a una percepción más profunda de sí mismo como para que, a través de la destrucción de ciertos aspectos, se inaugure una nueva etapa vital. A partir de dicho estado psicológico magmático, la búsqueda germinativa se realiza a través de la adopción de posturas gestuales, vocales y maternas hacia las aguas, distintas a las normativizadas por el patriarcado y la colonialidad. De esta manera, se hace posible desandar el olvido impuesto, reconocer la verdad psíquica personal y colectiva, y afirmarla creativamente haciendo florecer al individuo y a su comunidad.

En la búsqueda y hallazgo de una postura corporal y vocal sanadoras que lo vincule a las aguas, el viaje de Gen Ko, el espíritu del agua, a los cuatro ríos fundantes de la cultura mapuche y de la biografía de la autora recuerda vívidamente otro viaje: el que lleva a cabo, tocando las olas de ríos, lagos y mar, la madre fantasma acompañada por un huemul y un niño atacameño a través de los paisajes de Chile en *Poema de Chile* de Gabriela Mistral. Al considerar esta confluencia entre textualidades y sensibilidades poéticas femeninas, me fascina la posibilidad de que se entable un *ñütram* descolonizador entre Adriana Pinda y Gabriela Mistral. En otros términos, me pregunto cómo la intensidad paradójica y carnal de la una ilumina y es iluminada por la aparentemente pausada versificación con que la otra encauza los sufridos amores por su patria y por su pasado rememorado, en un común (des)andar las aguas de un territorio que resulta ocupado por la colonialidad del neoliberalismo en un caso; y por una nación miope y sorda en el otro. Efectivamente, las premisas ético-relacionales del *ñütram* —la conversación mapuche— suponen que cada participante en la conversación tenga algo que aportar y enseñar al otro, en una comunión en que las palabras ponen al desnudo las almas. En cuanto se trata de un diálogo que tiene un calado psicológico además que poético, me gustaría invitar al *ñütram* también a la psicoanalista rusa de origen hebreo Sabina Spielrein, cuya figura sufrió una “remoción” por parte de la historia del psicoanálisis (Richebächer, 2003: 246) debido a su compleja y posteriormente vulgarizada relación con Freud y Jung. Spielrein tuvo que enfrentarse a un ambiente intelectual típicamente embebido de misoginia, a la represión del régimen de Stalin y finalmente a la masacre de los hebreos por mano de los nazis, momento en que es asesinada junto con sus hijas. La oportunidad de recuperar su figura y reposicionarla en la genealogía del psicoanálisis es sin duda “a matter of ethics, as well as of intellectual interest and utility” (Harris, 2019: 155), pero también es parte de una tarea de descolonización del pensamiento en general que aquí nos ocupa.

En particular, la convocación al calor de un único fogón del verso de Pinda, del verso de Mistral y de la reflexión teórica de Spielrein responde al propósito de ensayar una descolonización en tanto “desprendimiento epistémico” (Moore, 2018: 242) respecto del sustrato colonial, patriarcal, pero también de disputas ideológicamente puristas. Se trata de avalar una comunicación subterránea entre distintos mundos y circunstancias en que el sujeto creador femenino se vio enfrentado a poderes que

⁴ La central hidroeléctrica Ralco, realizada por la empresa chileno-española Endesa, se sitúa en la cuenca del río Bío Bío. Los trabajos, autorizados en 1990, fueron llevados a cabo solo entre 1998 y 2004 debido a la oposición al proyecto por parte de las comunidades pehuenche asentadas en la zona, quienes presentaron peticiones ante organismos nacionales e internacionales como Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Sin embargo, finalmente el conflicto se asentó con una compensación y las familias fueron relocalizadas.

obstaculizaban su desenvolvimiento, lo cual, sin embargo, no le impidió encontrar soluciones a la altura de su deseo. En palabras de Catherine Moore, la descolonización como desprendimiento epistémico haría “posible pensar no solo la modificación de los enunciados sino, sobre todo, la subversión y transformación de los términos de la conversación” (Moore, 2018: 245): el énfasis se trasladaría así a las formas, los rituales, las reglas e incluso a las posturas corporales de un intercambio que es definido también aquí como “conversación”. Junto con las invitadas mujeres, irrumpen los niños: reales, fantaseados o mesiánicos. Ellos no pueden ser dejados de lado si queremos ser coherentes con las prácticas de la Psicología de la Descolonización, que en una “postura epistemológica y metodológica [...] promueve las relaciones intergeneracionales” (Parra-Valencia 2021: 17), bajo el entendido de que las mujeres “además de mujeres, también son madres, abuelas, tías, cuidadoras y están a cargo de la crianza” (16). Por ende, en el análisis que sigue, la introyección fecundante y la “inclinación materna”, en tanto “nuevo modo para medir la tierra del encuentro” (Cavarero, 2022: 209), serán unos componentes fundamentales de la postura de los sujetos en el paisaje acuático observado.

Nos sustraeremos a la tríada de los enfoques dominantes con los que se tiende a conceptualizar el agua en los estudios socio-políticos decoloniales —“el agua como mercancía, como derecho humano y como bien común” (Roca-Servat et al., 2021: 4)—, y adheriremos más bien a una visión de esta como una “fuerza vital capaz de conectar las distintas dimensiones que estructuran el mundo” (Linslata citada en Roca-Servat et al., 2021: 9) —tal como la representan muchos pueblos originarios—. Se suma a ello el elemento arquetipal del inconsciente, en tanto para la psicología junguiana “la renovación, la vivificación, tiene lugar en el agua, en el redescubrimiento de lo que realmente consideramos verdadero, de lo que realmente consideramos sagrado” (Pinkola, 2001: 80). A partir de dicha base, en este escrito reconocemos que las aguas profundas fueron represadas y entregamos a la palabra creadora y sanadora la tarea de desatarlas.

Primera escena del *ñütram*: el despojo es también psíquico y un maremoto puede despertar la conciencia sobre aquello

Con su primer libro *Piel negra, máscaras blancas*, Franz Fanon sentaba las bases de un pensamiento descolonizador a ejercer, antes que nada, en la psique y la mente de los sujetos colonizados. A través de métodos procedentes del psicoanálisis, en tanto él mismo era psiquiatra, Fanon observaba las consecuencias en la psique del negro asociadas a la introyección de la mirada del blanco hacia él; el colonizado terminaba por verse a través de los ojos del dominador (Fanon, 1973). En América Latina, un pensador como Franz Tamayo, según la reflexión de Silvia Rivera Cusicanqui, llevaba a cabo un análisis similar de la intelectualidad boliviana de su tiempo, a la que acusaba de bovarysta, es decir, importadora e imitadora de ideas e incluso actitudes corporales europeas “de la boca para afuera, con gesto reverencial o plagiarlo” (Rivera Cusicanqui, 2018: 29), mientras al real intelectual mestizo lo intuía como un “esquizofrénico bipolar” (30) que, sin embargo, incubaba la potencialidad de la ambivalencia. En diálogo con ambos referentes, Silvia Rivera Cusicanqui nos invita a explorar, acoger y amar nuestra identidad mestiza, nuestro cuerpo y psique de entraña dividida, reconociendo que estamos fundados en un *double-bind*, es decir, una alternativa excluyente. Precisamente, la capacidad de vivir creativamente esta doblez psíquica abriría, según Rivera Cusicanqui, un camino hacia la descolonización de las subjetividades (Rivera Cusicanqui, 2018). Si consideramos la envergadura de dichas propuestas descolonizadoras llevadas al nivel psicológico e identitario de las personas, aparece un tanto reductiva una declaración como la siguiente, situada en la línea crítica del feminismo comunitario del Sur del mundo: “la descolonización de los pueblos es impensable sin la despatriarcalización tanto del territorio-cuerpo como del territorio-tierra” (Moore, 2018: 254), debido a que el sujeto es mirado en “su corporalidad extensa” (249). Si bien la idea de una coincidencia del territorio con el cuerpo es fértil en consecuencias teóricas, precisamente desde una perspectiva feminista descolonial, llama la atención que se enfatice el factor

corpóreo-territorial y no se haga mención —o muy limitadamente— a la dimensión emocional, psíquica y psicológica de las personas que sí saldrían a la palestra desde el enfoque recién recordado. Sin embargo, si miramos a la literatura, vemos cómo el cuerpo se convierte en la escritura taquigráfica de los conflictos y de los anhelos psicológicos. Proponer una descolonización del cuerpo-territorio implica siempre operar en su anverso, que es la psique. Para citar nada menos que a Mistral, y si nos limitamos a un poema sobre las aguas titulado “Aguas andinas” presente en *Poema de Chile*, la asociación que se establece entre el agua y la mujer inmediatamente arrastra consigo toda una biografía existencial, corporal y psíquica cuyas distintas hebras no se pueden desenmarañar. La sombra de una violencia masculina que originó la fuga de la mujer queda atrás en la prisa de unos saltos arremolinados de la energía psíquico-corpórea líquida que se excede a sí misma en el alivio de un des-cauzamiento:

Mujer y agua escapadas,
que van perdidas
estando rotas
de sienes y rodillas.

Despeñando los pedazos
pechos y costillas,
llevando juntas
la carne y las cuchillas.

Ya se acaba la ruta
de la agonía.
¡Ya se acaban, Dios Padre,
lecho y orillas! (Mistral, 2013: 237-238)

El paso a la libertad supone, de parte del sujeto femenino, una disponibilidad a romperse, tanto a nivel corporal como psicológico: el corte no es solamente respecto de una sujeción anterior y externa, sino de condicionamientos psicológicos internos. Es por eso que el sujeto se despeña como el agua, deshaciéndose y recomponiéndose, y corre hacia un desenlace ambivalente en que la fuga para salvar su autonomía personal es asimilada a una agonía. Y, así, la llegada al territorio franco del mar equivale a su disolución en lo indistinto, a la pérdida de sí misma.

También la poesía de Pinda parece corregir la visión escasamente psicológica del enunciado teórico arriba mencionado toda vez que el sueño y la psique son integrados a la dimensión corpórea y viceversa, con lo cual arrastran consigo la realidad externa: “Soñé / que / caía la represa / padre / el viento con su fuerza la arrastraba / al fondo de mi pewma / pero mi piwke se encontró con el mal / en su camino / entonces / sucedió / que / desperté” (Pinda, 2005: 61). La represa real de Ralco en el alto Bío Bío, que el viento en su mugir parece derribar, se transforma, dentro del sueño, en el símbolo de un derrumbe que se lleva a cabo en el corazón de la sujeto, lo cual la lleva a enfrentarse con el mal. El estremecimiento psíquico es tan grande que la hablante despierta tanto en su cuerpo como en su conciencia. El deseo por la destrucción de la represa remueve unas aguas más profundas que también se encuentran amordazadas, represadas, pero cuyo poder puede ser a su vez destructor y que hay que saber conocer y enfrentar. Es por eso que las proyecciones lustrales de inmersión en las aguas fértiles del mar, en que transitoriamente reside Punalka, el señor de las aguas que ha dejado la fuente del río pero que un día volverá —“esperamos el mar que nos desbordará / como antes/ con peces / rulamas / luches / collofes / los corderos marinos” (Pinda, 2005: 64)—, se alternan con visiones cronológicamente remotas pero aterradoras de terremotos y maremotos, cuando “el mar / se salía entonces con bravura de kona [...] miles de nosotros estuvimos allí” (Pinda, 2005: 79) y cuando la destrucción retumbaba “en los ritmos de la sangre” (Pinda, 2005: 79). La lucha entre Kai-Kai y Xen-Xen, el suceso fundacional de la cultura mapuche, es interrogada y auscultada en los versos finales de la sección Gen Ko: “Pero me pregunto: — ¿Vive Kai-Kai? / Palpita la culebra del agua bajo el mar. / Palpita la culebra de la tierra” (Pinda, 2005:

96). Más que opuestas, las dos culebras son complementarias, ya que una cuida las aguas del mundo y la otra la tierra de abajo: ambos ámbitos con evidente carga psíquica de tipo arquetípico. En la vocación profética que asume este texto, la sensible pero algo titubeante búsqueda de Gen Ko de una señal de vida y redención de parte del poder del agua palidece frente al arrasamiento del sueño, o de la alucinación, con su evidencia y su carnalidad que imponen un destino más que indicarlo: “la sangre / que retorna / alumbra / socava” (Pinda, 2005: 79). Quisiera llevar la atención a los tres verbos, en cuanto índices de momentos clave del trabajo psíquico, aunque no necesariamente en el mismo orden: el retorno de lo reprimido (“retorna”); el alumbramiento en tanto acto que disipa la tiniebla que embota la conciencia y, a la vez, acto que da a luz un nuevo ser (“alumbra”); y la destrucción de lo antiguo desde los cimientos (“socava”). Como en el caso del poema de Mistral anteriormente revisado, la destrucción parece ser no solamente una suerte de contracara del devenir del sujeto, sino que la *conditio sine qua non* de su transformación psíquica. En la introducción a *Üi*, Pinda sostiene que

el derrumbe de un mundo probablemente no es un hecho abrupto sino dialéctico; por ende, caer-levantar, caer-levantar... La tragedia no sería sino un proceso de vida y muerte al mismo tiempo y en los tiempos y espacios diversos en que se gesta nuestro vivir; nuestra tragedia entonces ha permitido la reconstrucción de un mundo no idéntico en sí; “Nadie se baña dos veces en el mismo río”, el río fluye y nunca es el mismo y sigue siendo río... (Pinda, 2005: 10)

Esta idea, concebida al calor de la dolorosa historia de despojo y resistencia, humillación y reafirmación del pueblo mapuche por parte de Pinda resuena potentemente con el concepto de destrucción que Sabine Spielrein formula en un ensayo publicado en 1912, titulado “La destrucción como causa del devenir”. Para Spielrein “death and destruction are not opposed to life, but are inherent in both pleasure and [...] in all psychic growth and development” (Spielrein, 2019a: 100): el instinto de preservación de la especie, que en su visión supone la disolución del “complejo del yo” en la pluralidad de un “nosotros”, es ambivalente por su misma naturaleza, ya que contiene elementos positivos y negativos. A diferencia del instinto de auto-preservación del ego, que es estático, el instinto de preservación de la especie “is a dynamic drive, aiming at the transformation, the ‘resurrection’ of the individual in a new form. Without the destruction of the old state, change cannot and will not happen” (Spielrein, 2019a: 234). Este patrón se observa en la vida psíquica individual, bajo los conceptos de psique egoica y psique colectiva: “[t]he collective psyche, which negates the current ego, creates anew through this negation, for the drowned ego-particle surfaces richer than before, adorned with new representations. We see this most beautifully in artistic creation” (Spielrein, 2019a: 219). En las aguas más profundas de la psique, que la autora asocia a las madres y al mar, Sabina Spielrein deposita un potencial de remodelación de la psique que se vale del estadio de la disolución del ego para resurgir con más vitalidad que nunca. Son las mismas aguas profundas que busca la mujer-río andino mistraliano y la hablante de los versos de Pinda azotada por visiones del pasado y del futuro en sus delirios de aprendiz machi. Spielrein llega a estas conclusiones gracias a la observación de mujeres esquizofrénicas, pero también de niños y de estados subjetivos como el sueño y la creación artística. Firma así una contra-narrativa desde la experiencia femenina que brilla por su genialidad en el escenario preponderantemente masculino del psicoanálisis incipiente de principios del siglo pasado, y sigue vigente en el escenario teórico actual, en la medida que dialoga muy finamente con las poetisas aquí convocadas.

Segunda escena del *ñütram*: al maternas las aguas, creamos nuevos gestos, posturas y genealogías con las aguas

El mito de Punalka, el espíritu protector del río, tiene rasgos mesiánicos para el pueblo mapuche. El documental *Punalka: El alto Biobío*, de la directora Jeannette Paillán, rodado contextualmente durante la construcción de la represa Ralco, termina con la imagen de niños bañándose en las aguas del río y el

mensaje de que Punalka fue avistado, deslizándose debajo del agua, mientras se dirigía más allá del mar para renovar sus fuerzas y volver un día a la cordillera: “lo iremos a esperar” (Paillán, 1996: 23:17), dice la voz narrante. Muy sintomáticamente, en la poesía de Pinda, Punalka aparece bajo las facciones de un niño, que en sueño le aparece a la sujeto, la pone frente a frente con su propia orfandad, y la re-liga desde posiciones parentales inéditas:

Xafia pewman Punalka, anay.
 Anoche
 lo soñé
 era un niño un pez un aliento
 brincaba
 olía a miel de triwe
 a mar enterrado [...]
 “Sólo eres una hoja en blanco” —me dijo.
 Y luego
 prosiguió danzando en los pezones de su madre.
 —“Bío-Bío
 se llama mi madre”
 me leyó
 el pensar
 y entonces
 lloré. (Pinda, 2005: 67)

El espíritu protector del río Bío-Bío, que como vimos encarna las esperanzas del pueblo mapuche en el imaginario colectivo, es paradójicamente representado como un niño, el ser más indefenso, y como hijo del mismo río. De tal modo, son invertidas las posiciones familiares y los géneros normalmente atribuidos a los elementos del territorio: el río es mujer y madre, la potencia del rescate es tierna y joven. Sin embargo, Punalka posee una penetración psicológica irresistible, ya que le permite a la sujeto visualizar el extravío de su propio origen, de su identidad, de su verdad interior —imposible no notar la consonancia entre la hoja en blanco y las máscaras blancas de Franz Fanon (1973). Desnuda frente a sí misma, nuevamente la hablante es instada a una toma de conciencia sobre el necesario trabajo de descolonización interior: “y entonces /lloré” (Pinda, 2005: 67).

En otro poema, el Bío-Bío es representado como un niño que cava dentro de su madre: “Ahora el Bío-Bío solloza / en el ciego eltue de mis cántaros / es un niño / buscando / la mollera de su madre / las mieles de su madre” (Pinda, 2005: 63). El río-niño es introyectado en el vientre de la hablante —su madre— en un movimiento parecido a la inseminación: hurga con sus deditos para encontrar la conciencia (la mollera) de su progenitora, su más nutricio secreto (la miel), pero también manifiesta su vulnerabilidad de infante con un llanto inconsolable en el vientre de la madre que es un cántaro fértil y, a la vez, un *eltue*: un cementerio en donde descansan los antepasados. Las isotopías de la maternidad y del lugar recogido y protegido —en que se fusiona la cuna con la tumba, la vida con la muerte— generan una percepción de posición física acorruada, redondeada, que circunda un vientre fecundado. Una postura ya no erguida y recta, sino inclinada, como propone la filósofa italiana Adriana Cavarero:

Encarnando la otra respecto al neonato al cual se presenta, ella [la madre] no solo confirma el carácter relacional y antiverticalista de la inclinación, sino que, predisponiéndolo a una ética altruista, nos obliga a entenderla en términos de dependencia. [...] Curvada, plegada, responsiva, esa es la típica postura de un sí mismo que se asoma sobre el otro, desequilibrándose de forma evidente. (Cavarero, 2022: 166-171)

El responderse y corresponderse de la madre respecto del hijo genera una dislocación del baricentro tanto físico como psíquico en la primera, un desliz de tierra —o un pequeño tsunami en las aguas profundas— que interpela y saca a la palestra la identidad personal, cultural e histórica de la sujeto.

De esta manera, si la relación de dependencia hídrica, ecosistémica y cultural de las comunidades pehuenche hacia el río Bío-Bío, cuyas fuentes están siendo represadas, se traslada, en la poesía de Pinda, a la relación madre-hijo, es decir, a una de las aventuras existenciales más radicalmente transformadoras para la mujer (Marchiano, 2021), la descolonización coincidirá evidentemente con una revolución del corazón y de la psique, no solamente con una consigna en el terreno de lo político.

Significativamente, en estas secciones del poemario, la metamorfosis se manifiesta como una suerte de bucle que se curva hacia atrás; un movimiento que, al seguir la metáfora líquida que nos convoca, se dirige río arriba, a las generaciones anteriores y a los tiempos genéticamente pretéritos. Abundan las posiciones invertidas que ponen de cabeza el orden de la parentalidad y del flujo cronológico de los eventos: la vuelta hacia el origen para enterrar al padre se hará bajo el auspicioso “oráculo carnal de nuestros hijos” (Pinda, 2005: 49). Asimismo, la miel se retrotrae al insecto que la produjo: “toda la miel de Ralco Lepoy se hizo / abeja / en tu resuello, madre” (Pinda, 2005: 56). Y el regreso de Punalka así lo anuncia “la joven anciana que besa el Bío-Bío” (Pinda, 2005: 92). La coincidencia del futuro con el pasado en las figuras de hijos y ancestros es ilustrada por Pinda también en su prosa, cuando escribe:

Mis hijos están viviendo el despertar de la tierra con mucha fuerza y una potencia extraordinaria para defender y levantarse desde lo mapuche. Cuando los escucho, tengo esperanza. Como ellos, hay muchos jóvenes y niños que viven las mismas cosas con la misma fuerza, con la misma pasión; son los ancestros que vienen cabalgando sin duda desde las pampas del cielo. (Pinda, 2018: 193)

Encontramos en estas intuiciones más de un punto de contacto con la teorización de Spielrein. En desacuerdo con C. G. Jung, para quien “our descendants become our most dangerous enemies” (citado en Spielrein, 2019a: 210), en tanto su nacimiento implica la muerte del sujeto, Spielrein no solamente propone una gozosa y creativa visión de la disolución del yo en la pluralidad tanto del subconsciente como de los hijos y las generaciones futuras, sino que observa “a most intense longing for a return to the original source, specifically, to dissolve oneself in the progenitors” (Spielrein, 2019a: 222). Spielrein apela a la afinidad con los padres y los ancestros para explicar la atracción que el sujeto experimenta hacia los estratos más profundos de su propia psique, ricos en material arquetípico y colectivo. Escribe Spielrein:

We seek what is similar to us (parents, ancestors), we seek to dissolve our own ego-particle, because the act of dissolving into what is similar is not brutal destruction but a process that goes almost unnoticed. And yet, what does this dissolution mean for the ego-particle, if not death? It returns, of course, in a new, perhaps more beautiful form, but it is not the same; it returns as an Other that came into being at the expense of that particle. (Spielrein, 2019a: 219)

En estas palabras es posible percibir una vibrante pasión por el devenir, la transformación, la metamorfosis, el mero goce por sentir la vida eclosionando, más allá del sacrificio individual, concebido como una etapa necesaria. El vínculo con los familiares no se limita a ser una metáfora, sino que se palpa en la relación con los hijos. Las teorizaciones que Spielrein deduce de sus observaciones sobre su hija Renata y otros niños por ella tratados traen una marca muy física y afectiva, como cuando ella retrotrae el placer sexual a la memoria del “once-beatific touch of the sister, of the mother” (Spielrein, 2019b: 254).

Es así como se hace posible percibir las implicaciones de una reescritura de la genealogía respecto de los ríos y de las aguas bajo un vínculo maternal, filial, o familiar en un sentido más extendido: lo que se va introduciendo es una lógica distinta en la visión del territorio —físico y psíquico— y sus elementos. En palabras de María José Barros, la apuesta es más bien por la “recomposición del vínculo filial y la vida” (Barros, 2020: 215). Otro paso en un sentido descolonizador que se cumple precisamente gracias a la introducción de la cuaternidad típicamente mapuche —“Despierta Bío-Bío, espíritu hombre y / espíritu hembra, joven y anciano a la vez” (Pinda, 2005: 92)— declinada en la fisicidad y la afectividad de los lazos de parentela.

Algo similar vemos en los poemas que Mistral dedica al Bío-Bío y los lagos en el sur de Chile. No solamente la trinidad de los personajes se estructura en el eje madre-hijos (humano y animal), sino que se atribuyen a las aguas roles paternos, maternos y ancestrales. El Bío-Bío es “el agua mayor que hubimos” (Mistral, 2013: 239), que sisea y murmura una canción de cuna, mientras los tres son “hijos amantes que beben / el tu pasar sempiterno” (Mistral, 2013: 243); al lago Ranco, en su calidad de “paterno”, la hablante lleva “a quien veo cuando sueño, / el último de mis rostros / porque no más nos veremos, / y que baje a sus entrañas / a flor de agua mi beso” (Mistral, 2013: 282), una clara alusión al suicidado hijo Yin. A estas aguas los personajes se acercan en una posición inclinada, tal como describe Cavarero, para envolverse, bautizarse e impregnarse en ellas (Mistral, 2013: 242). La actitud corpórea recogida se encuentra, por ejemplo, cuando el ciervo se tiene que agazapar entre los matorrales para escapar del “pobre-diablo pistolero” (Mistral, 2013: 240), en un evidente divorcio respecto de la lógica de la depredación. O bien, lo apreciamos cuando la madre-fantasma invita al niño a acercarse y mirar el río: “No haber miedo de allegarse; recibirle la mirada” (Mistral, 2013: 289), a partir de lo cual rememora cuando ella “como la muda quedé / para recibirle el agua / y lavar en él mis vistas / como niña avergonzada” (Mistral, 2013: 289). Como en el poema “Beber” de *Tala*, el gesto de tomar agua es el gesto de recibir y corresponder: manos en copa, caricia nutricia, forma redonda, vientre materno, bultito de niño.

Tercera escena del *ñütram*: transformar el lenguaje para sanar

Cultivada en la música y el canto, Spielrein fue desde siempre muy sensible al lado sonoro del lenguaje y a la prosodia del habla en su valor afectivo. En tanto psicoanalista infantil, Spielrein mantuvo un diario anotando la evolución del lenguaje de su hija mayor Renata. En el artículo “El origen de las palabras infantiles ‘papá’ y ‘mamá’” (1922), ella teoriza que, en una primera fase que denomina “autística”, el lenguaje del infante consiste en sonidos preformados por la posición de los labios en el acto de la succión del seno, mientras en una segunda, llamada “mágica”, el niño “sustituye la satisfacción que el acto de mamar provoca por los sonidos asociados al acto” (Simón, 2014: 288). En ambas fases hay una primacía de la melodía por sobre el significado y la experiencia de la repetición se resuelve en puro placer para el niño. La madre interviene repitiendo “los sonidos propios del bebé y, al hacerlo, [...] le dona palabra y amor” (Simón, 2014: 287). En este lenguaje, cuyos fundamentos son la relación interpersonal y el disfrute de la musicalidad, encontramos un indicio valioso del tipo de descolonización que Mistral y Pinda están llevando a cabo con el habla en sus poemas.

La presencia del río Bío-Bío se va señalando en *Poema de Chile* antes por el sonido de las aguas que por la vista: “El Bío-Bío ya se oye / dulce como un canturreo / como la canción de cuna / que adormece el Sur chileno. / Todo hombre que tuvo madre / por su camino la lleva / en un largo tarareo” (Mistral, 2013: 240). En estos versos se le reconoce al río un lenguaje secreto que desciende directamente de las melodías de las canciones de cuna que comparten madres y bebés. El lazo afectivo se vuelve a proponer en el tributo que la hablante les hace a los mapuche en relación al nombramiento del río: “el nombre bonito” suena tan dulce por el afecto que le llevan “nuestros indios” al río (Mistral, 2013: 241). Mistral se regodea en repetir varias veces el nombre del Bío-Bío como en un mantra, una reproducción fiel de su siseo de lentas corrientes, e invita al niño a repetirlo también, para internalizar su voz y su mensaje. “[L]a eterna canción de cuna / voz bajada a balbuceo” (Mistral, 2013: 242) del río es lo que la madre fantasma quiere entregarle en herencia a su hijito indígena, y apela al placer de la plenitud nutricia de los primeros balbuceos y a la memoria de las tiernas respuestas de la madre como antídoto contra el desprecio con que la sociedad chilena la discrimina. Magda Sepúlveda enfoca en el verso de *Poema de Chile* “No te digan indio pata-rajada” uno de los principales ejes de sentido del poemario. En el insulto racista, en la negación del lado indígena de los mestizos, ella percibe cómo “Mistral evidencia nuestra forma de maltratarnos dentro de la misma familia” (Sepúlveda, 2018: 145). Así, en una intervención sobre el

lenguaje a nivel de tono, de prosodia, de perfil rítmico de la frase, se abre el camino a una descolonización respecto del seco y vibrante descalificativo que Mistral denuncia. Claramente, no se trata de reivindicar lo femenino como lo pausado y lo amable, lo cual generaría una vuelta a los esencialismos de género, sino de pensar la escena vocal como intercambio desde el amor, independientemente de quienes sean los interlocutores. Pienso, por ejemplo, en términos de volumen de la voz, en la alternancia entre las risas fuertes y los susurros en los niños, y en las posturas convexas y cóncavas que estos tonos generan en los cuerpos de los adultos. Al respecto, Andrea Kottow recrea una escena altamente sensible al pliegue y despliegue de las formas y de las intensidades de la voz cuando nos dice que, en el momento en que confía un secreto, “[e]l niño hace que el adulto se arrodele a su lado, que se incline y adecue su tamaño corporal al suyo. ‘Baja, aquí ven’. Luego forma un embudo con sus dos manitos para acercarlo a la oreja del adulto” (Kottow, 2022: 69).

En suma, como propone la psicoanalista Constanza Michelson, se trata de rehabilitar como instrumento político “la gentileza o la dulzura [que] es una potencia muy seria a la hora de esquivar la injusticia. Se puede encontrar [...] bajo la forma de la clemencia y la cortesía que interrumpen el goce guerrero y la venganza” (Michelson, 2022: 197). Esto no excluye la justa ira de la *mater terribilis*, con su lado destructor que reestablece el equilibrio o su lado mortífero que reclama una vida en lugar de otra: “él [el Bío-Bío] ahoga, / a veces gentes y ganados” (Mistral, 2013: 242). Sin embargo, es más trascendente el poder sanador que Mistral deposita en el agua: “nos bautizas como Juan, / y nos llevas sobre el pecho. // Lava y lava piedrecilla, cabra herida, puma enfermo” (Mistral, 2013: 243). Por eso a la madre fantasma le importa tanto que el niño acceda al agua con respeto para recibir el “sorbo” y para escuchar en el siseo fluvial “el secreto de durar”, que le prometa “desagravio, amor y huertos” (Mistral, 2013: 243): el sonido gentil y serenado del río y la facultad sanadora de sus aguas son tales porque se insertan en la dinámica mesiánica de justicia social, comunión espiritual y reparto de tierra. En este escenario, la dulzura es sinónimo de fortaleza, el runrún del lenguaje compartido entre madre e hijo, entre pueblo y río es alianza inquebrantable, y la caricia vocal puede transformarse en grito guerrero si es provocada a aquello.

El poder paradójico del lenguaje, en la poesía de Pinda, entrelaza muy apretadamente el cariz nutricio con el defensivo. Por ejemplo, se representa a un sujeto femenino en un viaje iniciático, mientras absorbe el don del canto de parte de un caballo y de una vertiente. Esta última presiente algo poderoso gestándose en el vientre de la hablante: “musitó / su resuello por dentro de mí / como un canto [...] cantó la vertiente y hechizó” (Pinda, 2005: 59). Por otro lado, a Gen Ko se suma otro espíritu, Genpin, el dueño de la palabra, pero significativamente en varios poemas este tiene sexo femenino y se asocia a Panchita Curriao, una de las mujeres que dieron la pelea contra el proyecto hidroeléctrico Ralco. De su boca manan estrellas, hasta que “el mundo se sembraría / de bolas / ardiendo / de perlas y cuchillos / flotando por los cuatro cielos” (Pinda, 2005: 53). Las semillas de las palabras son sembradas en un acto vivificador, pero traen consigo la intensidad del fuego y de las cuchillas, es decir, la potencialidad de herir. Sin embargo, el poema termina constatando que “Nadie / entendería / que hablaste” (Pinda, 2005: 53). El trecho para que el mensaje surta su efecto es largo y accidentado. Finalmente, la primera parte del poema, ya analizado, que habla sobre la introyección de la destrucción de la represa en la psique de la sujeto, se encuentra redactada en mapudungún, lo cual permite percibir la fuerza del viento en los sonidos onomatopéyicos de las palabras y el mensaje surge como un mantra que se hará realidad: “tranay represa tranay [caerá represa caerá]” (61; la traducción es mía). El goce de lo vocal y de la repetición en Pinda no se puede desligar de un impulso abrasador y cortante. No hay soluciones endulzadas: para sanar la herida primero hay que sacar el pus y luego cauterizar con fuego. Posiblemente esta forma ambivalente de vivir el lenguaje deriva de su propia experiencia con la palabra *winka*. En su juventud, cuenta en su relato de vida, ella se sintió embrujada por la escritura alfabética occidental, aunque sin poder dejar de utilizarla. Odiaba el medio que le permitía expresarse en el arte que más amaba: la poesía. En su madurez, ella revirtió la situación: “soy yo la que hechizó la escritura. Yo hice el proceso inverso, me adueñé y me apoderé de la escritura, mi newen mapuche hizo eso, mi espíritu mapuche hizo eso” (Pinda, 2018: 201). Pinda visualiza la escritura como una de las voces de la madre tierra, que brota de lo más profundo, y

reconoce que se trata de “una hendidura porque duele, pero ese dolor es el florecimiento también, es el presagio de mejores tiempos, de un mundo que se tiene que sanar y que tiene que restituirse” (Pinda, 2018: 203). No hay pura positividad lisa y sin grieta, todo acarrea su gemelo contrario. Para invertir el curso de las aguas psíquicas y romper la represa del colonialismo escritural, se precisa una cantidad de energía enorme. Se trata de identificar y deponer a un dueño escritural colonizador, que acalló y humilló a la sujeto, para instituir a una reina Genpin cuya genealogía sea más coherente con su verdad íntima y sustente su florecimiento. Como en Spielrein, la destrucción se trenza con el devenir, la herida con el pimpollo, la memoria de la voz que acuna con la abrasión de la lejía que limpia hasta el hueso.

Cuarta escena del *ñütram*: nuestras aguas profundas...

En un *ñütram*, se espera que cada uno intervenga contando algo, compartiendo su visión. No es necesario recalcar lo ya dicho, sino crear espacio para que otra voz se exprese. Asimismo, en la Psicología de la Descolonización, se espera que el encuentro con las comunidades implique siempre la “transformación del sujeto [intelectual] que compromete el alma misma” (Parra-Valencia, 2021: 14). Escribí este texto en un estado torrentoso, experimentando también en mi redacción académica cascadas y remansos, porque estaba removiendo un agua que de alguna manera también me atañe e inevitablemente aceleraba el pulso de mi corazón. Ya han hablado Pinda, Mistral y Spielrein, al mostrarnos un camino descolonizador que abraza biografías, continentes y generaciones distintas, y se modula a través de dinámicas psíquicas, posturas y vocalidades peculiares. Ahora es el momento de que permitamos que ellas apoyen sus oídos en nuestros pechos para que escuchen el tronar de nuestras cataratas profundas.

Bibliografía

- BARROS, María José (2020), “Por una defensa de las aguas de Wallmapu en la poesía de mujeres: Kvyeh, Figueroa y Paredes Pinda”, en *Literatura y Lingüística*, n.º 42, pp. 197-221. DOI: <<http://doi.org/10.29344/0717621X.42.2593>>.
- CAVARERO, Adriana (2022), *Inclinaciones. Crítica de la rectitud*. Manuel Moyano (trad.). Barcelona, Fragmenta.
- FANON, Franz (1973), *Piel negra, máscaras blancas*. Angel Abad (trad.). Buenos Aires, Araxas.
- HARRIS, Adrienne (2019), “Language is there to bewilder itself and others”, en Cooper-White, Pamela; Brock, Felicity (eds.), *Sabina Spielrein and the Beginning of Psychoanalysis. Theoretical and clinical contributions of Sabina Spielrein*. New York, Routledge, pp. 151-194. DOI: <<https://doi.org/10.4324/9781315104324-6>>.
- KOTTOW, Andrea (2022), *Fronteras de lo real*. Santiago de Chile, Hueders.
- MACHADO, Horacio (2012), “Los dolores de nuestra América y la condición neocolonial. Extractivismo y biopolítica de la expropiación”, en Sader, Emir; Pablo Gentili (eds.), *Movimientos socioambientales en América Latina*. Buenos Aires, Clacso, pp. 51-66.
- MARCHIANO, Lisa (2021), *Motherhood. Facing and Finding Yourself*. Boulder, Sounds True.
- MELIN, Miguel; MANCILLA, Pablo; ROYO LETELIER, Manuela (2019), *Cartografía cultural del Wallmapu. Elementos para descolonizar el mapa en territorio mapuche*. Santiago de Chile, Lom.
- MICHELSON, Constanza (2022), *Hacer la noche. Dormir y despertar en un mundo que se pierde*. Santiago de Chile, Paidós.
- MISTRAL, Gabriela ([1967] 2013), *Poema de Chile*. Santiago de Chile, La Pollera.

- MOORE, Catherine (2018), “Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios”, en *Estudios Políticos*, n.º 53, pp. 237-259. DOI: <<http://doi.org/10.17533/udea.espo.n53a11>>.
- PAILLÁN, Jeannette (dir.) (1996), *Punalka: el alto Biobío*. Santiago de Chile, Lulul Mawidha (productora).
- PARRA-VALENCIA, Liliana; LÜDERS FERNANDES, Saulo; HÜNING, Simone Maria (2022), “Entrevista. Por una Psicología de la Descolonización – Entrevista con Liliana Parra-Valencia”, en *Revista Polis y Psique*, n.º 5, vol. 21, pp. 1-21. DOI: <<https://doi.org/10.22456/2238-152X.109552>>.
- PINDA, Adriana (2018), “La pluma del Picaflor del agua”, en García Mingo, Elisa (ed.), *Zomo newen. Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. Santiago de Chile, Lom, pp. 175-204.
- PINDA, Adriana (2005), *Üi*. Santiago de Chile, Lom.
- PINKOLA ESTÉS, Clarissa ([1992] 2001), *Mujeres que corren con los lobos*. Antonia Menini (trad.). México D. F., Sine qua non.
- RICHEBÄCHER, Sabine (2003), “‘In league with the devil, and yet you fear fire?’ Sabina Spielrein and C. G. Jung: A suppressed scandal from the early days of psychoanalysis”, en Covington, Coline; Bárbara Wharton (eds.), *Sabina Spielrein: forgotten pioneer of psychoanalysis*. New York, Brunner-Routledge, pp. 227-249. DOI: <<https://doi.org/10.4324/9780203499207-19>>.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010), *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2019), *Un mundo chi'xi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- ROCA-SERVAT, Denisse; ARIAS-HENAO, Juan David; BOTERO-MESA, María (2021), “Descolonizando las visiones hegemónicas del agua: propuestas latinoamericanas desde la comunalidad y los entramados comunitarios”, en *Ambiente y Sociedad*, vol. 24, pp. 1-20. DOI: <<http://doi.org/10.1590/1809-4422asoc20200096r1vu2021L4TD>>.
- ROLNIK, Suely (2019), *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- SEPÚLVEDA, Magda (2018), *Gabriela Mistral. Somos los andinos que fuimos*. Santiago de Chile, Cuarto Propio.
- SIMÓN, Trinidad (2014), *Juego limpio. Sabina Spielrein entre Jung y Freud*. Madrid, Psimática.
- SPIELREIN, Sabina (2019a), “Destruction as the Cause of Becoming”, en Cooper-White, Pamela y Brock, Felicity (eds.), *Sabina Spielrein and the Beginning of Psychoanalysis*. London, Routledge, pp. 209-253. DOI: <<https://doi.org/10.4324/9781315104324-8>>.
- SPIELREIN, Sabina (2019b), “Maternal Love”, en Cooper-White, Pamela y Brock, Felicity (eds.), *Sabina Spielrein and the Beginning of Psychoanalysis*. London, Routledge, pp. 254-255. DOI: <<https://doi.org/10.4324/9781315104324-9>>.
- ZAPATA, Claudia (2018), “El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina”, en *Pléyade*, n.º 21, pp. 49-71. DOI: <<https://doi.org/10.4067/S0719-36962018000100049>>.