ANALES DE LITERATURA CHILENA
Año 26, junio 2025, número 43, 193-213
ISSN 0717-6058

RELACIONARSE DISTINTO: POÉTICA ECO-ERÓTICA EN LA OBRA DE ROXANA MIRANDA RUPAILAF

RELATING OTHERWISE: ECOEROTIC POETICS IN THE WORK OF ROXANA MIRANDA RUPAILAF

Constanza Contreras
University of Michigan
cbcontre@umich.edu

ORCID: 0009-0008-4697-1853

RESUMEN

A través de un lente ecocrítico y ecoerótico, este artículo ofrece una lectura de la obra de la poeta mapuche Roxana Miranda Rupailaf a la luz de tres propuestas teóricas: el concepto del poder erótico de Audre Lorde, la raza como aparato somatosensorial según Sachi Sekimoto y Christopher Brown, y la idea del territorio cuerpo-tierras de la feminista comunitaria Maya Xinca Lorena Cabnal. Al localizar aquellas instancias en la poesía de Miranda Rupailaf donde el cuerpo se materializa a través de la experiencia erótica y somatosensorial del mundo, este trabajo aboga por aquellas desde la visión indígena, nuevas formas de relacionarse y de cuidado mutuo desde una visión indígena, incluyendo aquellas que se tejen entre humanos, no-humanos, y sujetos más allá de lo humano, y particularmente, con el territorio mismo.

Palabras clave: Ecoerótica, Poesía Mapuche, Territorio cuerpo-tierra, Relacionalidad indígena.

ABSTRACT

Through an ecocritical and ecoerotic lens, this article centers on the work of Mapuche poet Roxana Miranda Rupailaf and provides a reading of her work under three theoretical tenets: Audre Lorde's erotic power, race as a somatosensory apparatus as put forth by Sachi Sekimoto and Christopher Brown, and the concept of territorio cuerpo-tierra, or body land territory, as explained by Maya Xinca communitarian feminist Lorena Cabnal's. By locating the instances within Miranda Rupailaf's poetry where the body surfaces through the erotic (read: somatosensory) experience of the world, this article advocates for a space where new forms of indigenous

relationality and caretaking relations can emerge between human, non-human, and more-than-human subjects, and in particularly with the land.

Key Words: *Ecoerotics, Mapuche poetry, Body-land territory, Indigenous relationality.*

"Lo erótico es la nodriza que nutre todo nuestro conocimiento más profundo".
Audre Lorde

En su ensayo "Uses of the Erotic: The Erotic as Power", la poeta negra norteamericana Audre Lorde describe el erotismo o *lo erótico* como un recurso que yace "en un espacio profundamente femenino y espiritual", algo tan poderoso que se convierte en una amenaza revolucionaria para los sistemas de opresión que constantemente buscan corromper o distorsionar dicho poder (*Sister Outsider* 49). Lorde afirma que lo erótico como recurso ha sido vilificado y abusado dentro de la cultura occidental, asignándosele a aquella esfera *inferior* de lo femenino, y a la vez alabando su supresión como ejemplo de fuerza, de poder masculino. Por ende, a las mujeres se nos ha enseñado a "desconfiar de aquel poder que emerge de nuestro más profundo e irracional conocimiento" (49), un sentir que revela la naturaleza de las prácticas epistemológicas de occidente: un espacio donde el pensamiento intelectual y racional es puesto en la cúspide de la jerarquía del conocimiento, a la vez que la experiencia sensorial y emocional es degrada a un segundo plano subordinado y *afeminado.* El ensayo, que fuera presentado por primera vez en 1978 en una conferencia y luego publicado en *Sister Outsider*, una compilación de escrituras de la autora, ejemplifica aquello que Roderick A. Ferguson describe como "una rehabilitación de los sentidos con el fin de ejercer un cambio revolucionario" (295). Ferguson coloca de esta manera a Lorde y su escritura como parte de una visión progresista donde "la seriedad del trabajo intelectual yace en la activación crítica de la sensualidad" (300).

Activar críticamente la sensualidad —una sensualidad que no se remite simplemente al deseo sexual— nos insta a entender nuestra corporalidad de manera distinta, de manera intersticial, como un tejido biológico y cultural que trae consigo la capacidad no solo de percibir al otro y a nuestro entorno, sino también de comprender cómo dicha corporalidad está entretejida con la materialidad del otro, del espacio, de la tierra. Al comenzar mi proyecto de tesis tenía una idea vaga, algo así como un entendimiento de sentido común, en el sentido Gramsciano, de que la tierra y el territorio era de suma importancia en esta relación, y que existía una correlación entre la violencia ejercida sobre los cuerpos y culturas de personas indígenas, y la violencia estatal, extractivista ambiental y epistémica que es ejercida sobre la tierra. Si bien esto era principalmente una *tincada*, existía un sentir incómodo al navegar conceptos que transitan entre discursos esencialistas de los indígenas como "salvajes nobles" y los discursos de activistas medioambientales, en su mayoría indígenas y mujeres, que reconocían una conexión entre su territorio ancestral y sus propios cuerpos —cuerpos que muchas veces se encuentran en la primera línea de fuego, recibiendo directamente la violencia ya mencionada.

En la intersección entre estos cuestionamientos encontramos la escritura de la poeta mapuche Roxana Miranda Rupailaf, autora de los poemarios *Shumpall* (2018), *Las tentaciones de Eva* (2003), y *Pu llimeñ* ñi *rullpázuamelkaken/ La seducción de los venenos* (2008), *Trewa ko* (2018) y Kewakafe (2022). Este artículo busca demostrar que en la poesía de Miranda se materializa la porosa materialidad del cuerpo con su territorio, con la memoria, y el lenguaje, Miranda escribe el cuerpo femenino entre los hilos del patriarcado, la religión y asimilación forzada, y la resistencia de su identidad como mujer mapuche ante el continuo embate de la colonialidad. Para este fin, el artículo se organiza de la siguiente manera: primero, se ofrece una revisión de la teoría detrás de las ideas de lo erótico y de la sensualidad más allá del sexo y su poder revolucionario; acto seguido, se presenta una sección que conecta lo erótico con conceptos como la ecocrítica y la relacionalidad indígena (*indigenous relationality* en inglés), para así entender cómo se puede articular una relación con el otro y el entorno que vaya más allá de la división humano/no-humano. Finalmente, y con estos conceptos como lente teórico, se ofrece una lectura de la poesía de Miranda Rupailaf ejemplificando así las coyunturas en la escritura donde lo erótico, la ecocrítica y la relacionalidad emergen.

Al prestar atención a las ideas de Audre Lorde sobre la experiencia corporal vis a vis el poder de lo poético, se ofrece una lectura donde convergen ideas acerca de la fenomenología de la raza, la corporalidad, la ecocrítica y el feminismo materialista para así entender la conexión que existe entre el cuerpo y la tierra como un territorio en sí mismo, en disputa y violentado, imaginándolo así libre de las limitaciones impuestas por las epistemologías occidentales que subyacen en la separación entre lo humano y lo no-humano. Así, el fin de esta lectura es poder leer la eco-eroticidad que emerge de la experiencia somatosensorial del cuerpo y que, tal y como escribe Ferguson, hace posible un espacio para "la activación crítica de las cuestiones sensuales" (300). Es la poesía finalmente, me gustaría sostener, donde el *locus* de dicha rehabilitación de los sentidos y de lo sensorial puede lograrse a través del poder de lo erótico, no solo como un acto de liberación individual, sino también como una práctica decolonial que puede desenterrar nuevas formas de sentir, entender, y relacionarse con aquellos que nos rodean, ya sean humanos, no-humanos, o más que humanos.

LORDE Y EL PODER ERÓTICO DE LA ESCRITURA

No es coincidencia que cuando escribiera su reflexión acerca del trabajo de Lorde, Roderick Ferguson optó por juntar el famoso texto sobre lo erótico con otro importante ensayo de la autora, titulado "Poetry is not a Luxury". En él, Lorde argumenta que la poesía "is the way we help give name to the nameless so that it can be thought" (*Selected*

Works 4)[1], y que para las mujeres en particular esta práctica no es un lujo de la ociosidad, sino más bien una necesidad vital de nuestra existencia. Para ella, la poesía forma aquella "cualidad de luz" (4) que habita en la experiencia humana, sus esperanzas y sueños, que se mueve desde el campo del lenguaje al campo de las ideas, y finalmente se transforma en "una acción más tangible" (4). Es más, Lorde describe la poesía como una "destilación reveladora de la experiencia" (4), ya que, en palabras de Ferguson,

> For [her], poetry was a way to enact an intimate scrutiny needed for personal and social transformation, a way to critically engage the self to set the stage for new interventions and articulations. In this way, poetry would be the linchpin between the personal and the social, "[giving] name to those ideas which are —until the poem— nameless and formless, about to be birthed but already felt". (295)[2]

La poesía y lo erótico son lentes similares que responden al llamado de Lorde de centrar los aspectos sensuales y materiales en los orígenes del conocimiento mismo. En estos dos ensayos, la poeta nos presenta una teoría fenomenológica del conocimiento, un giro epistemológico que desvía nuestra atención hacia el cuerpo y su experiencia somatosensorial donde, como explica ella, "knowledge births (precedes) understanding" (*Selected Works* 3)[3]. Estas ideas establecen que la experiencia somatosensorial es una forma de conocimiento crucial en la que el cuerpo informa, transforma, y va más allá de las formas antropocéntricas de relacionarse con los seres que nos rodean. Es más, al volcar nuestra atención a la experiencia corporal, al conocer el mundo a través de los sentidos, me gustaría sugerir que nos abrimos a nuevas y diferentes sensibilidades afectivas —reconociendo así que el cuerpo puede ser un río, que el océano puede amar a una mujer, que podemos llevar nuestra historia en la cabellera—, sensibilidades que se perderían, pasando desapercibidas y encasilladas en la categoría de metáfora ante el miedo de los académicos de esencializar las identidades indígenas.

La poesía y lo erótico nos presentan así una fuerza revolucionaria cuyo poder habita en el campo de lo sensual y que es, por sobre todo, una fuerza que interrumpe la perpetuación de la opresión sobre los cuerpos. De tal manera, la propuesta de Lorde coincide con lo que los académicos Sachi Sakimoto y Christopher Brown llaman la politización de la

---

[1] Todas las traducciones son de la autora. "es la forma de ayudarnos a nombrar aquello que no puede ser nombrado para así poder pensarlo."

[2] "Para [ella], la poesía era una manera de poner en práctica un escrutinio íntimo necesario para la transformación personal y social, una forma crítica de abordar al yo para sentar las bases para nuevas intervenciones y articulaciones. Así, la poesía sería el eje entre lo personal y lo social, "[dándole] un nombre a aquellas ideas que—previo al poema—son indescriptibles y sin forma, a punto de ser paridas, pero ya siendo sentidas."

[3] "el saber da a luz (precede) al entendimiento"

experiencia sensorial de Marx (13). En su libro *Race and the Senses*, Sakimoto y Brown afirman que Marx veía el comunismo como "a form of sensory emancipation through the abolition of private property," y que por tanto era crítico del poder "of private property to reduce human sensory experience into that of material possession, consumption, and objectification" (13)[4]. Esta forma de alienación reduce el rico paisaje sensorial del ser humano a una "orientación unilateral hacia el objeto", donde los cuerpos, animados o inanimados, humanos o no, "exist insofar as they are directly possessed, used, and consumed" (13)[5]. Curiosamente, las relaciones de poder entre el opresor y el oprimido, para Lorde, tienen un efecto similar, ya que ella escribe que "[i]n order to perpetuate itself, every oppression must corrupt or disrupt those various sources of power within the culture of the oppressed that can provide energy for change", and that for women this corruption has meant suppressing the erotic —the senses and somatosensory experience as a source of power and knowledge (Lorde, *Sister Outsider* 53)[6].

De forma similar, en su artículo "*Erotic Power Futures/Relations that Matter*", Wanda S. Pillow entiende lo erótico como una ética del ser así como una reivindicación, una liberación de lo erótico del confinamiento antierótico que las instituciones sociales han impuesto:

> Antierotic tactics equate any physical sensation with the pornographic and thus something to be silenced, hidden, and surveilled. These tactics, formed through the needs of hegemonic colonialism, contain and perpetuate highly sexualized discourses. [...] Erotic power, then, is a challenge to colonial hegemonies and reclaiming erotic power will evoke change. (45)[7]

Así, Pillow se refiere al llamado de Lorde como una "ética del ser" y "del estar-con", una forma de relacionalidad que surge de compartir profundamente una meta, búsqueda

---

4 "una forma de emancipación sensorial a través de la abolición de la propiedad privada" y, por lo tanto, era "crítico del poder de la propiedad privada para reducir la experiencia sensorial humana a la posesión material, el consumo y la cosificación."

5 "existen en la medida en que son directamente poseídos, utilizados y consumidos."

6 "[p]ara perpetuarse, toda opresión debe corromper o interrumpir esas diversas fuentes de poder dentro de la cultura de los oprimidos que pueden proporcionar energía para el cambio", y que para las mujeres esta corrupción ha significado suprimir lo erótico —los sentidos y la experiencia somatosensorial como fuente de poder y conocimiento."

7 "Las tácticas antieróticas equiparan cualquier sensación física con lo pornográfico y, por lo tanto, con algo que debe ser silenciado, ocultado y vigilado. Estas tácticas, formadas a través de las necesidades del colonialismo hegemónico, contienen y perpetúan discursos altamente sexualizados. [...] El poder erótico, entonces, es un desafío a las hegemonías coloniales y reclamar el poder erótico evocará el cambio."

o afición con otro, así como de sentir abiertamente y sin miedo la "capacidad de alegría" (Lorde, "Uses of the Erotic" 33). De igual manera, Pillow hace hincapié en la manera en que instituciones opresivas, aquellas que ejercen la biopolítica del cuerpo, han enterrado este poder bajo el discurso de la sexualización, del exceso, alienando así al individuo de su propia capacidad de poder sensual, de su alegría y de la necesidad de extenderse hacia y en el otro. Las relaciones que se construyen bajo estas instituciones opresivas están, por lo tanto, mediadas sólo en términos de posesión —cual propiedad privada— donde el afecto surge como una forma de apropiación: de personas, de tierras, de seres. Lo que resulta de esto no es más que desposesión, de los demás y de nosotros mismos. Por otro lado, Pillow sugiere que el poder erótico

> aborda los afectos de la desposesión —resignación, desesperación, depresión, auto-negación— y recupera el poder reprimido. El poder erótico crea *afectos de conciencia*, posesiones afectivas practicadas éticamente, y una vez que tomamos consciencia de ello, tenemos tanto una responsabilidad como una demanda de ver y actuar de manera diferente. (45, énfasis de la autora)

La elección de palabras que Pillow hace aquí no es simplemente un capricho: al incluir el concepto del despojo en la conversación sobre lo erótico, además de afirmar los efectos negativos de la supresión de nuestra naturaleza sensual (en particular en nuestra capacidad de relacionarse con otros), considero que el análisis de Pillow traza una conexión entre el despojo material y afectivo del cuerpo, y una forma de despojo colonial mucho más amplia que abarca también las prácticas de colonialismo de asentamiento, el despojo territorial, y el genocidio cultural. La misma palabra *despojo* pareciera capturar esta interpretación: derivada del latín *despoilare*, que a su vez se compone del prefijo de- y la raíz *spolium*, la cual originalmente hacía referencia a la piel o el cuero de un animal siendo desgarrado. Despojar, de esta forma, es un desgarrar del órgano somatosensorial más grande, la piel, un deterioro y hurto del poder sensual no solo del territorio que nace del cuerpo humano, sino también de aquel que se extiende sobre la tierra que este habita. Lo erótico es una recuperación de estás relaciones, nos recuerda Pillow, y por ende mirar hacia un lado es parte del despojo mismo, "a colonial refusal […] to witness while taking another's affect" (45)[8]. Para Pillow, estos son los mecanismos de la colonialidad que perpetúan los parámetros para determinar quién o qué pertenece a la categoría humano, es decir, quién realmente importa, una interrogante que hace ya tiempo viene siendo discutida por los estudios indígenas, la ecocrítica, y el feminismo decolonial.

[8] "una negación colonial […] a ser testigo al mismo tiempo que se le quita el afecto al otro."

ECOCRÍTICA, RELACIONALIDAD Y ECOEROTISMO

Los discursos ecocríticos a menudo se han desplegado en las Américas como respuesta al continuo despojo capitalista y las formas neocoloniales de extracción que son claves para entender el origen de la desigualdad económica en la región, la que afecta principalmente las comunidades indígenas, afrodescendientes y pauperizadas. Por tanto, no es sorpresivo que gran parte del activismo y la lucha por el territorio y sus ecosistemas sean lideradas en gran parte por sujetos indígenas o mestizos, muy a menudo mujeres. Tampoco nos sorprende que lo anterior implique que las mujeres indígenas sean entonces blanco de violencia de mano del estado y los privados en la lucha por la defensa del territorio. A los mediáticos casos de Berta Cáceres, una mujer lenca asesinada el 2016 en Honduras, o el de Nicolasa Quintremán, mujer mapuche encontrada muerta en un lago en el sur de Chile en 2013, se le suman 41 defensores muertos en la región solo en el año 2024[9], además de la desaparición de Julia Chuñil, defensora ambiental mapuche, quien desapareció junto con su perro Cholito en un predio privado en disputa en noviembre de 2024. Si bien la violencia colonial que es ejercida en estos cuerpos de indígenas defensores ambientales emerge en conjunto con la violencia sistémica y extractivista que se despliega sobre sus territorios ancestrales, existe aún resquemor en la academia de trazar una línea directa entre el cuerpo indígena, casi siempre femenino, y la tierra. Académicos de diversos campos, desde el feminismo hasta la ecocrítica y los estudios poscoloniales y subalternos, a menudo han sido reacios a involucrarse con la comprensión indígena de la tierra, el cuerpo y la feminidad, por temor a esencializar al otro indígena.

Carol J. Adams y Lori Gruen explican que algunos académicos han respondido a estas complejidades a través de discursos ecofeministas que postulan un vínculo entre la dominación de las mujeres y la dominación de la naturaleza. Este postulado se desarrolla a su vez de la mano de la crítica a la estructura dualista del pensamiento occidental que construye "a devalued and sharply demarcated sphere of otherness" (Plumwood citado en Adams y Gruen 3)[10]. Según las autoras, resistir estas jerarquías dualistas es un principio central para las ecofeministas, ya que consideran que dichas jerarquías crean la condición de posibilidad desde donde surge la relación dialéctica entre la subyugación de las mujeres y la naturaleza (King citado en Adams y Gruen 3). Sin embargo, la crítica a estos dualismos no siempre ha tenido éxito, ya que el análisis ecofeminista a menudo ha sido visto como un favoritismo prescriptivo hacia las partes abyectas de estos dualismos, a saber, las mujeres y la naturaleza.

---

9 https://www.culturalsurvival.org/news/memoriam-remembering-41-indigenous-defenders-who-were-murdered-2024-latin-america

10 "una esfera de otredad desvalorizada y marcadamente delimitada"

En la introducción a la segunda edición de su colección editada, *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*, Adams y Gruen profundizan en el valor de este análisis dialéctico:

> Early on, there were some ecofeminists who sought to revalue women and nature by celebrating the constructed connection, while also critically analyzing the ways that this association justified domination. There isn't anything "essential" about these connections, and to think that elevating those who are devalued is perpetuating the dualism is one of the ways that dualistic thinking infects our imaginations. Value dualisms that empower one side and dominate the other are necessary for maintaining oppression, both because, as Warren suggested, they are exclusive and because they maintain fictitious binaries. (3)[11]

La sensibilidad a estos matices entre las académicas ecofeministas, sin embargo, queda corta a la hora de incluir las voces y los conocimientos de pensadores y activistas indígenas y afrodescendientes. Aunque Adams y Gruen advierten sobre las prácticas culturalmente apropiativas en los discursos ecofeministas (38), los movimientos ambientalistas tienen a su haber la reputación de usar estereotipos raciales como un recurso retórico esencialista. Tan solo hay que pensar en los estereotipos del "noble salvaje", o el *ecological Indian,* una especie de "indio bueno" que la tradición norteamericana fue construyendo y usando incluso en campañas ambientalistas. Esta es una imagen retórica poderosa que, como observa la académica indígena Kim TallBear (Sisseton Wahpeton Oyate), históricamente ha ofrecido representaciones de los nativos americanos como personas no contaminadas y "de voz suave" que rechazan "las leyes y prácticas del hombre blanco" y permanecen leales a los patrones "tradicionales" de uso de la tierra y el agua (citado en Smithers 84). Un resultado de lo que hasta ahora ha sido un campo de estudio tradicionalmente blanco es que los académicos a menudo hacen afirmaciones sobre el conocimiento negro e indígena "auténtico" o "tradicional" mientras silencian o no dan espacio a las voces indígenas para hablar sobre cuestiones ecológicas en sus territorios, a menudo colonizados. Como consecuencia, la feminización de la tierra, que es vista como central en diferentes cosmogonías de las Américas, es o reducida inmediatamente al esencialismo —alienando a quienes utilizan estas rúbricas y discursos identitarios/

[11] "Desde el principio, hubo algunas ecofeministas que buscaron revalorizar a las mujeres y la naturaleza celebrando la conexión construida, mientras analizaban críticamente las formas en que esta asociación justificaba la dominación. No hay nada "esencial" en estas conexiones, y pensar que elevar a quienes son desvalorizados perpetúa el dualismo es una de las formas en que el pensamiento dualista infecta nuestra imaginación. Los dualismos de valor que empoderan un lado y dominan el otro son necesarios para mantener la opresión, tanto porque, como sugirió Warren, son excluyentes, como porque mantienen binarios ficticios."

diferentes— o es apropiada por académicos, las ONG o incluso políticas estatales para ajustarse a su propia agenda y fines extractivistas, tanto materiales como epistemológicos.

Se vuelve, por lo tanto, urgente sacar a la luz las formas en que pensadores, activistas y pueblos indígenas, en sus territorios, se relacionan en sus propios términos con estas ideas. Es particularmente crucial prestar atención a cómo estas comprensiones del vínculo entre lo femenino y la naturaleza están impregnadas y sostenidas por las historias afectivas y las realidades corporales que muchas comunidades indígenas, mestizas y afrodescendientes experimentan en sus luchas contra el extractivismo neoliberal, la necropolítica ecológica y la desposesión estatal y colonial continua. Ejemplo de esto es el trabajo de Irune Gabiola, quien en su libro *Affect, Ecofeminism, and Intersectional Struggles in Latin America: A Tribute to Berta Cáceres* nos muestra la importancia de los afectos ante la violencia del capitalismo extractivista. Enfocándose en el caso de Berta Cáceres en Honduras, Gabiola explora las posibilidades políticas y ontológicas disponibles cuando lo sensorial abre caminos alternativos para relacionarnos con nuestro entorno. Sobre el rol de lo afectivo y los sentimientos en la interacción de las cosmovisiones de occidente y aquellas fuera del paradigma occidental, Gabiola describe estos paradigmas como dos entidades estructuradas de forma jerárquica donde el saber eurocéntrico siempre está por sobre el no-europeo (6). Pese a esto, Gabiola hace hincapié en cómo el pensar los afectos de forma distinta, como fuente de conocimiento válido entre otras cosas, abre la posibilidad a que éstos puedan ser imaginados "as a resistance tool in order to achieve political and societal change" (6)[12].

De forma similar a las ideas de Lorde, aunque esta vez vestidos bajo el discurso de los afectos, Gabiola describe estos últimos "not as a set of culturally expected emotional gestures but as a primordial orientation that is politically charged,"[13]"no como un sistema de gestos emocionales determinados culturalmente, sino como una orientación primordial políticamente cargada" (6). En otras palabras, se debe entender que dichos gestos y emociones están siempre entrelazados con procesos contemporáneos de crisis tanto medioambientales como de derechos humanos. Es más, al centrar su análisis en la comunidad Lenca a la cual Cáceres pertenecía, Gabiola revela la relación de ellos aquellos seres de la tierra que habitan en su territorio—lo que Marisol de la Cadena ha nombrado como *earth beings* en su análisis de los *tirakuna* en la cultura indígenas andina. De esta forma, Gabiola busca entender estas relaciones afectivas a través de las cosmogonías indígenas, un lente por el cual podemos encontrar nuevas aproximaciones ontológicas y nuevas avenidas democráticas para relacionarnos con el medio ambiente y con otros seres (6). Al contextualizar su trabajo a través de la historia del asesinato de Berta Cáceres,

---

12 "como una herramienta de resistencia en pos del cambio político y social"

13 "no como un sistema de gestos emocionales determinados culturalmente, sino como una orientación primordial políticamente cargada"

Gabiola ejemplifica la manera en que la atención a los afectos materializa una metodología ecocrítica basada en el poder de lo erótico, resultando así en una lente feminista donde la violencia de género, racial y ambiental, material y epistémica, se intersectan, resonando vibrantemente con el llamado de Lorde a sumergirse en el caos erótico—para desanclarse y luego surgir con nuevos puntos de vista.

Con estas complejidades en mente, quiero pasar ahora al concepto de *relationality*[14] tal como lo expresa Kim TallBear y que es el eje central para el análisis de la poesía de Miranda Rupailaf. La *relacionalidad*, como una forma de comprender nuestras relaciones con los demás desde el cuidado y la ética, me permite construir a partir de las ideas de Audre Lorde sobre lo erótico, extendiéndolo para incluir lo más-que-humano. El término relacionalidad toma prestado lo que TallBear describe como un rechazo de "the binaries of life versus not life and humans versus nature, as well as other more graduated Eurocentric hierarchies of life" ("Caretaking Relations, not American Dreaming," 25)[15], al destacar la comprensión Dakota de la existencia como "estar en buena relación con", que ella explica como una red relacional que nos exige prestar atención a nuestras relaciones y obligaciones aquí y ahora. Para TallBear, esta metáfora se convierte en

> an explicitly spatial narrative of caretaking relations —both human and other-than-human— as an alternative to the temporally progressive settler-colonial American Dreaming that is ever co-constituted with deadly hierarchies of life.… It is a narrative that can help us resist those dreams of progress toward a never-arriving future of tolerance and good that paradoxically requires ongoing genocidal and anti-Black violence, as well as violence toward many de-animated bodies. The path toward the supposed democratic promised land of settler mythology is in everyday life a nightmare for many around the globe. (25)[16]

---

[14] En inglés, el concepto de *relationality* deviene tanto de la idea de relacionarse como de *relaciones,* y que en la cosmovisión indígena se puede entender como relaciones o parentesco, o *kin*, tanto humano como no humano.

[15] "las dicotomías de vida versus no vida y humanos versus naturaleza, así como otras jerarquías de vida más graduadas y eurocéntricas"

[16] "una narrativa espacial explícita de relaciones de cuidado —tanto humanas como más-que-humanas— como alternativa al sueño americano colonial de asentamiento, siempre está co-constituido en base a mórbidas jerarquías de vidas.… Es una narrativa que puede ayudarnos a resistir esos sueños de progreso hacia un futuro de tolerancia y bondad que nunca llega, pero que paradójicamente requiere violencia genocida y antinegra continua, así como violencia hacia muchos cuerpos desanimados. El camino hacia la supuesta tierra prometida democrática de la mitología colonial es, en la vida cotidiana, una pesadilla para muchas personas en todo el mundo."

Esta metáfora en el centro de la crítica de TallBear al excepcionalismo estadounidense no es, sin embargo, exclusiva de su tradición indígena, ya que ella misma reconoce que puede traducirse —aunque siempre de manera imperfecta— entre diferentes tradiciones indígenas de las Américas. De hecho, el concepto de buen vivir, que surge en el contexto latinoamericano, es uno de los más relevantes a este respecto, constituyendo una alternativa vigente a los modelos de desarrollo neoliberal impuestos por las entidades monetarias internacionales en la región desde la segunda mitad del siglo XX (Marqués y Roldán 60).

Sin embargo, el Buen Vivir no está exento de problemas. Como ocurre con muchos saberes indígenas, esta praxis ha sufrido el impacto del extractivismo epistemológico, una forma de explotación que, como explica la poeta Daniela Catrileo, llena disertaciones, tesis, artículos y similares dentro de la academia neoliberal ("Aún existe una visión colonial...", *Revista Zánganos*), y a la vez cooptado por el Estado neoliberal en una versión blanqueada y multicultural. Esta es la crítica que la antropóloga Silvia Rivera Cusicanqui plantea sobre la incorporación del Buen Vivir, por ejemplo, en la constitución de Bolivia:

> Esta crítica se materializa en casos en que, bajo el "eslogan" del Buen Vivir, se han justificado prácticas de extracción de recursos naturales, como la megaminería y el fracking, porque permiten satisfacer las necesidades económicas de las personas a corto plazo, bajo la visión de que los recursos naturales sólo existen para su apropiación. (Rivera Cusicanqui en Marqués y Roldán 62)

Tanto para Rivera Cusicanqui como para TallBear y Catrileo, el sujeto del buen vivir es la comunidad, no las políticas públicas que puedan utilizar el concepto como lema. Es decir, podemos entender la relacionalidad como configuración epistemológica, una praxis arraigada en la cosmogonía particular de cada comunidad (Marqués y Roldán 63), o, en otras palabras, en la forma en que conciben sus relaciones con su entorno y con quienes lo habitan *de forma diferente*.

LAS CRIATURAS MARINAS Y REESCRITURAS DE ROXANA MIRANDA

Al principio del cortometraje *El Shumpall*, una niña vestida con un sencillo vestido negro camina a través de diversos paisajes (dunas, desierto, pradera florida, colinas) para finalmente llegar a su hogar en lo que parece ser un paisaje interior, a los pies de las montañas. Su etérea caminata se yuxtapone con escenas y sonidos del mar, aguas azules bordeadas por acantilados oscuros y rocosos, y el rompimiento de las olas. Parecen ser recuerdos, un anhelo por el mar de una niña que regresa hacia el este, de vuelta a casa, y lejos del océano. Las escenas se inundan con el sonido de las olas rompiendo, las gaviotas y la música del trompe, un instrumento típico de la música mapuche. El paisaje y los paisajes sonoros son de naturaleza sensorial: el trompe, una armónica de boca, necesita que la boca de su intérprete encarne el sonido, y las imágenes que vemos, colmadas de una niebla ruidosa, hablan de las texturas de los paisajes con los que nos enfrentamos,

una sensualidad que se nos invita a experimentar como si fuéramos la protagonista misma. Es, como escribe la académica Monserrat Madariaga, "una lírica y una política de 'recuperación territorial' que imagina una vida mapuche centrada en las sensibilidades somáticas de la Tierra y sus vidas" (93). Mientras observamos a la niña caminar por estos paisajes, escuchamos la voz del narrador recitando, aunque esta vez en Mapudungun, los versos que también comienzan el libro de poesía de Roxana Miranda Rupailaf *Shumpall* "Cuando llegaste, el mar detuvo su marea./ Los peces comenzaron a mirarme..." (11). El cortometraje, dirigido por Gerardo Quezada Richards y producido por la misma poeta, explora la leyenda del Shumpall, una criatura parecida a un hombre-pez que habita los mares que bordean el Wallmapu, las tierras ancestrales mapuches —y actualmente territorio en disputa— en el sur de Chile. El Shumpall, que puede adoptar forma femenina o masculina, es una forma de *ngen* o espíritu de la naturaleza que habita en las profundidades del mar y que, según cuenta la historia, se roba a las jóvenes que caminan en la orilla de la playa recolectando mariscos, arrebatándola a veces como en forma de ola o remolino, u otras como sireno. Tal y como escribe Hugo Carrasco, el Shumpall

> arrebata a la niña y la lleva hacia el centro de las aguas o hacia la profundidad de estas; allí se casa con ella, y la joven desaparece de las cercanías; sus padres, sobre todo la madre, quedan solos y tristes por la desaparición de su hija, lloran y esperan o la buscan, rezando y haciendo machitun para encontrarla; después de un tiempo, los padres sueñan con la joven, o ésta los va a visitar, por su voluntad o enviada por Shumpall, sola o acompañada de su pequeño hijo, (el que a veces, al ser destapado el canasto en que va, se convierte en agua, o se observa su apariencia de "lobito de mar") y les cuenta que está viva, casada, que habita bajo las aguas y que no la busquen más. (Carrasco citado en Moraga García 10)

La historia, que termina con la comunidad de la joven dejando el pago del matrimonio a orillas de la playa y realizando una fiesta ritual coronada donde el Shumpall repaga su dote con productos del mar, se considera un relato con un final feliz donde la ahora novia acepta su vida junto al espíritu marino, pese a la violencia del rapto. De la misma forma, la poesía de *Shumpall* narra el relato desde el punto de vista de la mujer raptada, quien ansía el contacto amoroso con el ser marino.

Como detalla Madariaga en su análisis fílmico de lo que ella llama "un videopoema", la traducción del libro de poesía *Shumpall* a este medio audiovisual "invita a una exploración del *küme az mogen* en cuadros poéticos donde el cuerpo de una domo o mujer Mapuche, un shumpall u hombre-pez y los cuerpos del territorio que habitan se afectan y (con)funden sensorial y espiritualmente" (92). Concuerdo aquí con las ideas de Madariaga sobre la existencia de una erótica del *mapu,* especialmente en su descripción de las sensibilidades somáticas de la Tierra y sus vidas, que a su parecer emergen de

forma particular en la visualidad del cortometraje. Sin embargo, quiero argumentar que lo que ella observa en la superficie del medio audiovisual es, en realidad, una constante en la poética de Miranda Rupailaf, que centra estas sensibilidades en sus poemas a través de una erótica que difumina las líneas entre las voces humanas y los otros que no son humanos, con los que se encuentran en carne propia.

Si nos enfocamos en el poema anterior, que abre la primera sección del libro titulada "Primer Oleaje/De la Invocación", nos enfrentamos de inmediato a un encuentro sensual donde la voz poética anhela a un amante cuyo cuerpo es descrito como "un cuerpo plateado entre las algas" (11). Este no es un encuentro temeroso, pues en el momento en que el shumpall aparece "como un faro" (11) e ilumina las noches en que ella lo ha estado esperando, se nos revela una espera aparentemente llena de deseo: ante la aparición, la mujer corre de inmediato hacia la orilla y se lanza a las sales en busca del cuerpo de su amado. La invocación del mar y su humedad, junto con la sensación salina de su sabor, surge en el poema como una experiencia sensorial del cuerpo que está impregnado y perdido en los elementos que lo rodean, dejando que el cuerpo de la mujer se convierta en uno con el de la criatura marina, y a su vez uno con la abundancia de vida marina que trae consigo el oleaje. Vemos así como Miranda Rupailaf escribe que "el mar se ha convertido en un jardín de estrellas/ sudadas de encenderse con el toque" (11), y la naturaleza háptica de estos versos sumerge al lector en un encuentro erótico donde el deseo es febril, empapado en la superficie de los territorios alrededor de los cuerpos, que se entremezclan con el cuerpo de agua en el mar. El reflejo del sol en el mar no es aquí un reflejo del cielo arriba y sus estrellas, sino las gotas de sudor que salpican los cuerpos de aguas donde ella se entrega al shumpall, quien puede estar tanto en su forma antropomórfica como aún más atado al territorio: una ola que rompe el cuerpo de la mujer en éxtasis.

El lenguaje de estos versos evidencia que el poder de lo erótico no está en la representación metafórica de este encuentro humano y más que humano; en cambio, está en el encuentro con el mar, el agua, y las olas donde la voz poética se hunde para consumir su deseo y placer; en otras palabras, es una sensibilidad somática en acción. De ahí el verso que canta "Me hundiré en esta ola que es tu nombre," donde la voz nos dice que no hay una relación metafórica entre su amante y el mar/olas que vienen; va más allá de la leyenda y desafía la representación, porque la ola es su nombre. En otras palabras, la ola y el shumpall, su amante, son lo mismo, o quizás una parte de él, una relación metonímica atada a una red más grande de relaciones; el mar, en el cual ella se hundirá y se convertirá en uno con él.

Como vemos, en esta obra el amor y el deseo no responden a las representaciones heteropatriarcales de lo erótico humano, sino que se prestan a todos los enredos y complicaciones de lo que Pinar Türer llama las "reimaginaciones eróticas de la relación entre el ser humano y la naturaleza" (4). En su artículo, que teorizan la ecosexualidad y los legados de la colonialidad en lo erótico, Türer reúne los nuevos materialismos, la ecocrítica y a académicos indígenas para desafiar la forma en que la lógica de la modernidad/

colonialidad occidental obstruye la posibilidad de relacionarse con los otros (tanto seres humanos como no humanos o materia) de otra manera, más allá de las binarias coloniales y las jerarquías de naturaleza/cultura y humano/no humano. Al revisar el término ecosexualidad, revela un marco conceptual en el que existe un tipo diferente de enredo entre el amor y el sexo: "uno en el que la sexualidad no se entiende como heteronormativa y reproductiva; donde lo erótico no sirve para este tipo específico de sexo; y donde el amor no se piensa en relación con la posesión y la apropiación, ni en una relación mononormativa" (4). Para Türer, repensar la naturaleza es clave para entender cómo la ecosexualidad puede ofrecerse como una herramienta conceptual crítica que puede ayudar a reimaginar el amor y las relaciones de manera responsable, no apropiativa y no jerárquica.

Estudiar estas intersecciones es, por lo tanto, un proyecto decolonial importante donde la poesía, en este caso la de Roxana Miranda, toma forma gracias a su elección de escribir el cuerpo a través de lo erótico, un erótico que no se reduce puramente a encuentros sexuales y esfuerzos reproductivos, o aquello que Türer llama un erótico "donde el amor no se piensa en relación con la posesión y la apropiación, ni en una relación mononormativa" (4). Para comprender los enredos y la profundidad de tal relación erótica, que va más allá del ser humano e implica la tierra como parte del cuerpo, debemos observar los territorios, corporales y otros, donde la ecocrítica, los nuevos materialismos y las teorías indígenas de la agencia no-humana se cruzan.

Especialmente crucial en mi enfoque de estas preguntas y preocupaciones es el concepto de territorio cuerpo-tierra, propuesto por la feminista comunitaria maya xinca Lorena Cabnal en Guatemala. Cabnal explica este concepto como una declaración política que "implica la recuperación consciente de nuestro primer territorio cuerpo, como un acto político emancipador y en la coherencia feminista de 'lo personal es político', 'lo que no se nombra no existe'" (Cabnal citado en Rodríguez Castro 341). Lorena Rodríguez Castro, quien utiliza el término en su análisis de feminismos decoloniales en Colombia, explica que la comprensión de Cabnal del cuerpo como un territorio "es despertar la conciencia de las experiencias históricas y las opresiones estructurales de ese cuerpo —que incluyen el patriarcado y la colonialidad", y que tales resistencias del territorio contribuyen a una lucha histórica y comunal por la tierra (341-342). Cabnal misma afirma que dicho despertar de conciencia

> Parte de la recuperación de la memoria cósmica corporal de las ancestras, para ir tejiendo su propia historia desde su memoria corporal particular, y como decide relacionarse con las otras y otros. (…) Siente, piensa, decide y acciona a partir de internalizar nuevas prácticas como el autoerotismo, el disfrute de la dimensionalidad sexual en libertad, el placer, el arte, la palabra, el ocio y descanso, la sanación interior, la rebeldía, la alegría.... (22)

Es bajo esta premisa que podemos leer la poesía de Roxana Miranda Rupailaf como un ejemplo donde la palabra y su materialidad reflejan esta memoria corporal y

construyen formas distintas de relacionarse con el entorno; con los cuerpos humanos y no-humanos que nos rodean, así como el territorio tierra que habitamos. Su trabajo poético no solo nos impulsa a desafiar y deshacer nuestras ideas esencialistas sobre las formas de conocimiento indígenas, sino que su poesía también elude la clasificación en los cánones ya aceptados de lo que se espera que los poetas indígenas —y en este caso, especialmente los poetas mapuche— escriban. Fernanda Moraga García argumenta que poetas como Miranda se desvían de los estereotipos asignados a los que tradicionalmente se han confinado los poetas indígenas o la "poesía étnica" (5). En su prólogo a la segunda colección de poesía de Miranda, *La Seducción de los Venenos*, Moraga García explica cómo la autora presenta una poesía que concibe, a la manera de Kristeva, la escritura como una praxis política del cuerpo, eludiendo así los estereotipos culturales y liberando las categorías a las que usualmente la escritura mapuche ha estado vinculada: una idea de un "origen" único y un anclaje "étnicamente" correcto (5). No existen formas únicas o auténticas de ser mapuche en la poesía de Miranda, sino más bien una pluralidad de cuerpos que, en el encuentro erótico, traen consigo referentes culturales tanto cristianos como mapuche. En una expresión que resuena con la herida de Gloria Anzaldúa, Moraga García sitúa a Miranda en una aguda mezcla cultural, "que se anuncia desde el borde de una potente hendidura de la experiencia y desde la cual la poeta asume su autoría" ("A modo de Prólogo" 5).

De esta manera, Miranda Rupailaf introduce en su imaginario poético figuras judeocristianas como Eva, o como la esposa de Lot, el Edén y la serpiente, así como María Magdalena, e impregna sus historias con una exuberancia erótica que está permeada por las historias de la cosmogonía mapuche, representada por el motivo que da nombre a su colección, *La Seducción de los Venenos*, y que hace referencia a las historias de las deidades mapuche *Trengtreng Filu* y *Kaykay Filu*, serpientes de la tierra y del mar respectivamente. Las mujeres representadas aquí, vilipendiadas en el cristianismo occidental, son leídas bajo una luz completamente diferente en la poética de Miranda Rupailaf. En *Las Tentaciones de Eva* el lector se encuentra con varios poemas entrelazados con dieciséis fotografías del fotógrafo Gerardo Quezada, que nos muestran vistas de distintos paisajes y de una figura femenina desnuda. Estas fotografías, presentadas en color completo y con un contraste elevado, subrayan los tonos y matices de la vegetación, el cielo, la niebla matutina y las curvas, rincones y recovecos del cuerpo femenino, centrándose en una relación inquietante, pero al mismo tiempo cómoda, entre los sujetos —humanos y no humanos— de las imágenes. Vemos aquí una disposición particular en este cuerpo desnudo, una sensibilidad especial que permite un movimiento sensual en las fotografías, y asumimos que esta mujer es Eva vagando por el terreno de su cuerpo, la tierra, mientras que explora tanto sus deseos como los de ésta última.

Asimismo, la poesía entre las fotografías utiliza lo erótico para sacar a la luz una relación palpable entre el paisaje del territorio y el territorio del cuerpo. Aquí, el sujeto fotográfico que personifica a Eva está desnudo, pero esta desnudez no aspira a un erotismo

puramente sexual. No es una concepción puramente judeocristiana de Eva, en la que el énfasis en su desnudez recae en su falta de vergüenza frente al pecado original, más bien es una Eva en la que la desnudez subraya su pertenencia a los territorios en los que está fotografiada. Al superponer el cuerpo humano desnudo, sin vestimentas artificiales, sobre el paisaje, las fotografías evocan la experiencia somatosensorial de Eva quien experimenta el paisaje que la rodea. Esta experiencia es erótica, sí, pero no de una manera reconocible según las formas tradicionales de relacionarse en la cultura occidental: aquí no se muestra el cuerpo humano en posesión del territorio, sino más bien es el cuerpo el cual se sublima en el paisaje. Es como si las fotografías nos susurran: Ella es Eva, ella es de la tierra, y el involucrarse y experimentar los saberes de esta no es castigado con la expulsión del Edén. Tal relación se ejemplifica aún más explícitamente en el poema "Árboles", donde la poeta escribe:

> Cuerpos desnudos por toda la ciudad.
> Con el cordón umbilical atado a la tierra.
> Con brazos abiertos al beso del agua
> y el éxtasis del viento que quiebra una a
> una las gargantas.
>
> Los árboles se mueren después de
> haber saciado los deseos de Eva. (20)

Aunque para muchos la muerte de los árboles podría resaltar un resultado bastante negativo —quizás incluso evocar una relación extractiva con la tierra—, a través del lente de la ecoerótica podríamos decir que esta muerte alude, en cambio, a la conexión Tánatos-Eros culturalmente asignada al momento del orgasmo, o como dicen los franceses, *le petit mort*. Los escritores psicoanalíticos han relacionado el orgasmo humano con un deseo de muerte, asignando una conexión con la reproducción a Eros, mientras dejan al Tánatos en el ámbito de lo erótico. Bataille, por ejemplo, explica que esta diferencia es lo que separa el erotismo humano del animal, lo que surge del conocimiento de nuestra propia mortalidad: "Es porque somos humanos y vivimos en la sobria perspectiva de la muerte que conocemos esta violencia exacerbada del erotismo" (33). La muerte aquí, y consecuentemente, lo erótico y su placer, no es un privilegio solo del hablante humano, sino algo en lo que los árboles también participan. La palabra *saciar* es de particular interés aquí, ya que implica una agencia activa por parte de su sujeto gramatical, en este caso los árboles. S*aciar* también podría ser reemplazada por su forma reflexiva, *saciarse*, una elección que centraría al sujeto humano y negaría la participación del actor no humano en el encuentro erótico. Sin embargo, esta no es la elección de Miranda Rupailaf, y los últimos versos subrayan una nivelación de los campos de juego para tanto lo humano como lo no humano en la experiencia erótica.

En su siguiente colección de poesía, *Pu llimeñ* ñi *rulpázuamelkaken / La Seducción de los Venenos*, la poeta también nos presenta una reinterpretación de historias judeocristianas de varias mujeres bíblicas. Como nos recuerda Fernanda Moraga en su prólogo, aquí la autora presenta un deseo que se mueve y permanece como un flujo de escritura, reuniendo "una comunidad de cuerpos femeninos indisciplinados" (6) que continúa el trabajo iniciado en *Las Tentaciones…* y que busca deshacer y desmantelar el "doble registro de la historia sagrada de Occidente" (6): la oposición binaria virgen/puta que ha sido construida dentro de las estructuras patriarcales occidentales. Moraga ve en la poesía de Miranda Rupailaf una incomodidad silenciada encarnada en las corporalidades bíblicas de Eva, de la esposa de Lot, de Dalila, de María Magdalena e incluso de la serpiente misma (8-9). En el poema "Evas", que comienza con una cita de *El Burlador de Sevilla* de Tirso de Molina, vemos una aparición de una pluralidad de Evas donde surge lo humano, lo animal y el territorio, y donde Eva es ahora no la culpable dominada por la vergüenza católica, sino que es la fuerza creativa que invoca la creación de la tierra en su propio cuerpo.

Hágase la tierra.
Le pondremos viento en el ombligo
y mar entre las piernas.

Hágase la luz y las estrellas.
En sueños celestes trasnocharé para no ser vista.

Háganse los peces, los animales, las aves.
Multiplíquense en el reino de mis caderas.

……

Hágase la mujer a mi imagen
con la divina dulzura del lenguaje.
("La Seducción…" 24)

En este poema, Miranda Rupailaf narra la historia de la creación no como aquella donde un dios omnipresente conjura a los diferentes habitantes de la tierra en siete días, sino a través de una voz femenina que habla tanto en primera persona singular como plural. Esta re-escritura presenta el momento de la creación como emergiendo del y en el cuerpo femenino (Le pondremos viento en el ombligo / y mar entre las piernas) al mismo tiempo que nos muestra la materialización misma del cuerpo femenino de la hablante misma, cuando escribe: "Háganse los peces, los animales, las aves. /Multiplíquense en el reino de mis caderas." El cuerpo del hombre es a su vez creado "del barro de mi garganta", nos cuenta el hablante, en una fiesta de frutos y flores que revierte la narrativa judeocristiana que describe a Eva saliendo de la costilla de Adán. No es coincidencia, entonces, que la

tierra se entienda a través del género femenino; su objetivo al yuxtaponer mujer y tierra es confundir aún más la enunciación de estos cuerpos que se tejen en conjunto a través de la naturaleza erótica del poema. El mar entre las piernas es por supuesto una alusión no solo a la excitación sexual de la mujer, sino que también nos apunta a otros flujos vitales, como la menstruación y las aguas del parto. El lugar de donde nacen los demás animales son sus caderas, mientras que las flores y frutos son convocados a "simular la fiesta", cada verso escrito en clave festiva y erótica. Podríamos argumentar que el poema funciona como un revertir de la heteronorma en la historia de la creación, donde los roles se revierten, pero continúan en clave binaria y donde el hablante invoca a que el hombre se levanta del barro de su garganta, un guiño tanto a otras mitologías de creación como a la importancia de la palabra y el canto en el proceso creativo. Sin embargo, al leerlo bajo el lente de la ecocrítica, podemos ver que no es imperativo entender esta historia en el confinamiento de oposiciones binarias, lo que tenemos aquí es más bien una historia de creación que enfatiza la relacionalidad entre todos los elementos de la tierra, abandonando así el enfoque antropocéntrico de la historia original. La última estrofa nos invoca a dejar que la mujer sea creada a su imagen y semejanza —lo que imaginamos ser una deidad femenina—, "con la dulzura divina del lenguaje". Justamente esta dulzura del lenguaje, en su intento de conjurar la ambigüedad de los distintos cuerpos en el poema, da paso a la dulzura de frutos y enredos carnales.

CONCLUSIONES

Lo que encontramos en la poética de Miranda Rupailaf es una reescritura reparativa de las historias judeo-cristianas sobre la creación y el rol de los femenino. Sin embargo, en lugar de descartar completamente el mito de Eva y la Serpiente, la autora se sumerge en lo que Fernanda Moraga llama la "potente experiencia de la hendidura" (5), es decir, en la mezcla cultural de las identidades chilena y mapuche y que permite un "exceso legítimo de deseo erótico" ("A modo de Prólogo" 5-6). Vemos esto en cómo la autora se deshace del cristianismo de la serpiente en el Edén, símbolo de la tentación y el mal, del desafío y la sed de conocimiento, y la reintroduce en cambio en la figura de dos deidades mapuches: las serpientes Trengtreng Filu y Kaykay Filu. A diferencia de la serpiente de la Biblia, estas dos deidades guardianas, que según la leyenda están en constante conflicto, no representan la expulsión y la escisión de un estado de conexión con lo no humano. Todo lo contrario, Trengtren Filu y Kaykay Filu viven en constante conexión y diálogo con sus relaciones humanas. La conexión entre el sujeto humano y lo más que humano, la tierra y el mar en particular, se construye por tanto sin los límites que implica una división ontológica/epistemológica occidental. En las colecciones de poesía de Miranda Rupailaf, *Las Tentaciones de Eva* y *Pu llimeñ* ñi *rlpázuamelkaken / La Seducción de los Venenos*, vemos esta forma de relación atravesada y expuesta por el encuentro erótico y la sensualidad del cuerpo femenino. Quizás en ningún lado está este

exceso de deseo erótico tan presente como en un poema titulado "Viajes de la esposa de Lot" (de *La Seducción de los Venenos*), donde la mujer bíblica —conocida solo a través de su relación con su esposo— expresa su arrepentimiento por no haber sido consumida por las llamas que devoran su ciudad: "¿No ves que cada vez/ que me vuelvo a mirarte/ y me deshago en sal/ al ver el fuego/ donde no fui consumida?" (34)

Lo que hace la poesía erótica de Miranda Rupailaf es deshacer la comprensión tradicional del mito y la leyenda, de las historias de origen y los saberes indígenas, que asigna estas narrativas a lo puramente folklórico. Vemos aquí una poesía que tiene como objetivo una rehabilitación de los sentidos con fines de cambio revolucionario, en los términos de Ferguson, un cambio revolucionario que permite al lector reimaginar nuevas formas de relacionarse con entidades no humanas. En este sentido, Melissa Nelson afirma que historias como estas "proporcionan perspectivas críticas sobre la relación eco-erótica de los humanos con los seres no humanos", y que por lo tanto "historias sobre el enamorarse de una estrella o un castor deben ser consideradas signos de inteligencia sobre la ética involucrada en el mantenimiento de relaciones de parentesco armoniosas y resilientes" (38).

Me gusta pensar que este tipo de escritura que emerge en la poesía de Miranda Rupailaf, tal como dice Fernanda Moraga, construye una comunidad de cuerpos femeninos indómitos, de territorios urgentes donde sus corporalidades, así como esos territorios cuerpo/tierra con los que se relacionan, ya sean animados o inanimados, ya no figuran solamente como las silenciadas desviaciones de una forma de relacionarse heteronormada y jerárquica con los demás. Al contrario, al profundizar en este tipo de poesía podemos explorar y traer a la palestra otras formas de relacionarse con nuestros propios cuerpos y con los cuerpos de los demás más allá de la matriz colonial, extractiva y heteronormativa que determina cómo nos relacionamos en un sistema antropocéntrico, de capitalismo racial. Es aquí, entre estos versos, donde el poder de lo erótico y de la poesía al que hace referencia Audre Lorde se materializa.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Carol J., y Lori Gruen. *Ecofeminism: feminist intersections with other animals and the earth*. Bloomsbury Academic, 2014.

Alaimo, Stacy, 1962-, y Susan J. Hekman. "Material Feminisms". *Material Feminisms*, Indiana University Press, 2008. U-M Catalog Search.

Bataille, Georges, 1897-1962. "Erotism: Death & Sensuality". *Erotism: Death & Sensuality*, 1st City lights ed., City Lights Books, 1986. U-M Catalog Search.

Cabnal, L. y Asociación para la Cooperación con el Sur-Las Segovias. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias Catalunya, 2012, https://books.google.cl/books?id=ZBKJzQEACAAJ.

Caro, Montserrat Madariaga. “La ‘eroticidad’ de la Mapu: poética-política de recuperaciónterritorial en Roxana Miranda Rupailaf y el video-poema El Shumpall”. *Taller de Letras*,nº 67, 67, diciembre de 2020, pp. 91–105. *ojs.uc.cl*, https://doi.org/10.7764/tl6791-105.

Catrileo, Daniela. *Entrevistas - Revista Zanganos*. Entrevistado por Pilar Villanueva-Martínez, Zanganos Activismos, July 19, 22018, https://zanganos.org/entrevistas/.

el shumpall (Cortometraje). Dirigido por Jauría Quezada Richards, Jauria Films, 2014. *Vimeo*, https://vimeo.com/84896309.

Ferguson, Roderick A. “Of Sensual Matters: On Audre Lorde’s ‘Poetry Is Not a Luxury’ and ‘Uses of the Erotic’”. *Women’s Studies Quarterly*, vol. 40, nº 3/4, 2012, pp. 295–300.

Gabiola, Irune. y Peter Lang Publishing. “Affect, Ecofeminism, and Intersectional Struggles in Latin America: A Tribute to Berta Cáceres”. *Affect, Ecofeminism, and Intersectional Struggles in Latin America: A Tribute to Berta Cáceres*, Peter Lang Publishing, Incorporated, 2020. U-M Catalog Search.

Lorde, Audre. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Crossing Press, 1984.

Lorde, Audre, y Roxane Gay. *The selected works of Audre Lorde*. First edition., W. W. Norton & Company, 2020.

Marqués, Tania, y Macarena Roldán. “Una Reflexión crítica acerca del paradigma del ‘Buen Vivir’ como alternativa al modelo de desarrollo.” *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 59, nº 154, 154, agosto de 2020, pp. 59–67.

Miranda Rupailaf, Roxana. *Las tentaciones de Eva*. Secretaria Ministerial de Educaci??n Regional de los Lagos, 2003.

Miranda Rupailaf, Roxana, Víctor Cifuentes Palacios, et al. *Pu llimeñ* ñi *rulpázuamelkaken = Seducción de los venenos*. 1. ed., LOM, 2008.

Miranda Rupailaf, Roxana, Fernando Pairican Padilla, et al. *Shumpall*. 2018.

Moraga-García, Fernanda. “A modo de prólogo”. *Pu llimeñ* ñi *rulpázuamelkaken = Seducción de los venenos*, de Roxana Miranda Rupailaf et al., 1. ed., LOM, 2008.

_____. “Políticas del cuerpo y subjetividades fronterizas en el libro Shumpall de Roxana Miranda Rupailaf: Body politics and border subjectivities in the book *Shumpall* of Roxana Miranda Rupailaf.” *Nomadías*, nº 17, julio de 2013, pp. 9–34. *EBSCOhost*, https://doi.org/10.5354/0719-0905.2013.29936.

Nelson, Melissa K. “Getting Dirty: The Eco-Eroticism of Women in Indigenous Oral Literatures”. *Critically Sovereign: Indigenous Gender, Sexuality, and Feminist Studies*. Duke University Press, 2017. *JSTOR*, https://doi.org/10.2307/j.ctv11smggj.

Pillow, Wanda S. “Erotic Power Futures/Relations That Matter”. *Departures in Critical Qualitative Research*, vol. 9, nº 2, mayo de 2020, pp. 40–52. *Silverchair*, https://doi.org/10.1525/dcqr.2020.9.2.40.

Rodriguez Castro, Laura. “‘We Are Not Poor Things’: Territorio Cuerpo-Tierra and Colombian Women’s Organised Struggles”. *Feminist Theory*, vol. 22, nº 3, agosto de 2021, pp. 339 59. *SAGE Journals*, https://doi.org/10.1177/1464700120909508.

Rosiek, Jerry Lee, et al. "The New Materialisms and Indigenous Theories of Non-Human Agency: Making the Case for Respectful Anti-Colonial Engagement". *Qualitative Inquiry*, vol. 26, nº 3–4, marzo de 2020, pp. 331–46. *SAGE Journals*, https://doi.org/10.1177/1077800419830135.

Sekimoto, Sachi, y Christopher Brown. *Race and the senses : the felt politics of racial embodiment*. First edition., Routledge, 2020.

Smithers, Gregory D. "Beyond the 'Ecological Indian': Environmental Politics and Traditional Ecological Knowledge in Modern North America". *Environmental History*, vol. 20, nº 1, 2015, pp. 83–111.

Tallbear, Kim. "Caretaking Relations, Not American Dreaming". *Kalfou*, 2019, https://api.semanticscholar.org/CorpusID:213828229.

Tallbear, Kim, y Angela Willey. "Critical Relationality: Queer, Indigenous, and Multispecies Belonging Beyond Settler Sex & Nature". *Imaginations: Journal of Cross-Cultural Image Studies*, vol. 10, nº 1, julio de 2019, pp. 5–15. *journals-library-ualberta ca.proxy.lib.umich.edu*, https://doi.org/10.17742/IMAGE.CR.10.1.1.

Türer, Pinar. "An Erotic Re-Imagination of Human/Nature Relationality: Ecosexuality and the Legacies of Coloniality in Love and Sex". *GEB-IDN/15443*. *geb.uni-giessen.de*, http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2020/15443/. Accedido 27 de septiembre de2021.

Watts, Vanessa. "Indigenous Place-Thought and Agency Amongst Humans and Non Humans (First Woman and Sky Woman Go On a European World Tour!)". *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 2, nº 1, 1, mayo de 2013. *jps.library.utoronto.ca*, https://jps.library.utoronto.ca/index.php/des/article/view/19145.