

<https://doi.org/10.32735/S0718-22012022000541026>

109-126

CONSTRUCCIÓN DE UNA SUJETO FEMENINA EN LA NARRATIVA AFROBRASILEÑA Y MAPUCHE A TRAVÉS DEL “ESPACIO SAGRADO” EN LAS NOVELAS *UM DEFEITO DE COR* DE ANA MARÍA GONÇALVES Y *CHERRUFE. LA BOLA DE FUEGO* DE RUTH FUENTEALBA MILLAGUIR

Creation of a female individual from the afro-Brazilian and Mapuche through the “holy space” in the novels at Ana María Gonçalves’ Um defeito de Cor and Ruth Fuentealba Millaguir’s Cherrufe. La Bola de Fuego.

PAOLA LIZANA-MIRANDA

Universidad de Playa Ancha (Chile)

plizanam5@hotmail.com

Resumen

Esta lectura propone abordar lo que hemos denominado espacio sagrado, entendiéndolo como la representación literaria de las creencias religiosas y sus manifestaciones rituales presentes en las obras *Cherrufe* (2008) de Ruth Fuentealba Millaguir y *Um defeito de cor* [2006] (2009) de Ana María Gonçalves. Planteamos que este espacio hace emerger dentro de la narrativa afrobrasileña y mapuche una sujeto femenina que en su relación con el sistema simbólico de su comunidad entreteje las marcas de género, raza y sexualidad en la constitución subjetiva. Afirmamos también que mediante el vínculo entre la mujeres y lo sagrado la subjetividad que emerge en las obras analizadas se presenta como presevadora y reproductora de la cultura y sus saberes más preciados, imprescindibles para la supervivencia individual y colectiva de sus pueblos.

Palabras claves: Literatura afrobrasileña; literatura mapuche; espacio sagrado; sujeto femenina.

Abstract

This reading suggests to deal with what has been denominated as holy space, understanding it as the literary representation of beliefs and and its ritual manifestations present in the works of Ruth Fuentealba Millaguir, *Cherrufe* (2008) and Ana Maria Gonçalves *Um defeito de cor* [2006] (2009). We propose that this space emerges within the Afro-Brazilian and Mapuche narrative a female individual that related with symbolic system of its community interweave the traces of genre, race and sexuality in the subjective constitution. In addition, we claim that through the link between women and the sacred, the subjectivity that emerges in the works analyzed is presented as preserving and reproducing the culture and their most precious knowledge, indispensable for the individual and collective survival of their peoples.

Key words: Afro-brazilian literature; mapuche literature; holy space; female individual.

Recibido: 17 diciembre 2020

Aceptado: 24 marzo 2021

LITERATURA AFROBRASILEÑA Y CANDOMBLÉ

En relación con la literatura afrobrasileña podemos señalar que esta alcanza visibilidad en la década de los setenta, obedeciendo a los cambios sociales de aquella época que llevan a la sociedad brasileña a reconocerse como un país mestizo. Respecto del impacto de esto Eduardo de Assis señala que a fines de los setenta un grupo importante de escritores asumen su pertenecimiento étnico, creciendo en volúmen las obras de autores y autoras que afirman este pertenecimiento, comenzando con ello a ocupar un espacio en la escena cultural, al mismo tiempo que el movimiento negro amplía su visibilidad (De Assis, 2008, p.1). Ahora bien, en este contexto también surge la designación de lo “afrobrasileño”, que conforme con los planteamientos De Assis remite al tenso proceso de mezcla cultural desde la llegada de los primeros esclavos al país y los procesos de hibridación étnica, lingüística, religiosa y cultural. Este investigador también precisa que la literatura afrobrasileña es sobre todo un discurso cuyo lugar de enunciación se conforma de un punto de vista político y cultural identificado con la afrodescendencia de principio a fin (pp.3-5). En este sentido, desde una enunciación explícitamente comprometida con las diferencias raciales y genéricas, Ana Maria Gonçalves, siguiendo el camino trazado por otras autoras que le precedieron, ha logrado situarse en un lugar de relevancia dentro de las letras de mujeres brasileñas, alcanzando notoriedad con la publicación de *Um defeito de cor*.

Ahora bien, conforme con los fines de este trabajo, que busca dar cuenta de la emergencia de una sujeto femenina por medio del espacio sagrado presente en la narrativa de Gonçalves, es oportuno referir al complejo sistema religioso del pueblo afrobrasileño. En un primer punto podemos precisar que las religiones afrobrasileñas están constituidas por un complejo universo de variantes y derivaciones del culto africano, heterogeneidad que responde a la diversidad de pueblos que, poseyendo diferentes categorías lingüísticas, culturales y políticas, una vez desembarcados en el continente, fueron unificados bajo la denominación de “naciones africanas”. En el caso de Brasil, tras la esclavización, un sistema diverso de creencias, con afinidades y diferencias convergió en las religiones afrobrasileñas. De acuerdo con Roger Bastide (1961) estos cultos reúnen a naciones diversas, por tanto tradiciones diferentes: Angola, Congo, Gege (esto es ewe), Nagô (término con que los franceses designaban a todos los negros de habla yoruba, Queto (o Ketu), Ijêxa; entre otros (p. 17). Lo anterior, nos permite aproximarnos a la complejidad que entraña intentar reconstruir el espacio simbólico-religioso del pueblo afrobrasileño, cuya diversidad y heterogeneidad desborda ampliamente los fines de este trabajo. Por lo pronto, atenderemos a los planteamientos de Rita Segato, quien señala que toda la tradición afrobrasileña se puede subdividir en dos grandes grupos: el culto a los orixás y los cultos de umbanda (1993, p. 138). La autora además señala que los candomblés, más cercanos a la tradición africana se caracteriza

por rendir culto a los orixás, divinidades de origen africano. Por otra parte, los cultos umbanda, adoran entidades espirituales autóctonas o aclimatadas al ambiente brasileño (Segato, pp.134-135). Es importante señalar que ambos cultos, es decir candomblé y umbanda, poseen sus especificidades regionales y locales, además, que en el transcurso de la historia del asentamiento en tierra brasileña han recibido la influencia sincrética del catolicismo y las religiones indígenas, por tanto, es imposible realizar respecto de estos una categorización absoluta. Sin embargo, siguiendo los planteamientos de Segato a los diferentes cultos africanos, una vez llegados al continente se agruparon en las dos vertientes antes señaladas. Considerando lo antes planteado en este análisis nos centraremos en la emergencia en la novela *Um defeito de cor* de una sujeto femenina que encuentra en lo ritual un lugar de resistencia a la violencia colonial.

LITERATURA Y COSMOVISIÓN DEL PUEBLO MAPUCHE

Ahora bien, respecto de la “poesía mapuche”, la década de los ochenta marcan un hito en términos de su desarrollo, así lo afirma Maribel Mora Curriao (2013), quien señala que en esa década comienza a desarrollarse con mayor notoriedad dicha poesía. Esta autora también plantea que la visibilización, en términos de crítica y público, acontecería en los noventa (p.23). Pues bien, es admirable señalar que este desarrollo y visibilización obedece a ciertas cuyunturas históricas y sociales que posibilitaron a la poesía mapuche sortear la marginalidad reservada anteriormente dentro del panorama literario. Entre estos cambios se encuentran las reivindicaciones étnicas en diversas partes del continente que potenciaron una nueva sensibilidad respecto del tema indígena en Latinoamérica.

Ahora bien, respecto de la poesía de autoría femenina y étnica, podemos afirmar que un punto de convergencia en las letras de diferentes escritoras es la textualización de subjetividades en tensión. Respecto de ello, Fernanda Moraga (2009) señala que en la escritura poética de mujeres mapuche, dentro de una perspectiva de las identidades, concurren cruces entre género y etnicidades que resultan fundamentales en su relación con la construcción de subjetividades “diferentes”, las que pervierten los estereotipos impuestos por el sistema occidental (p. 225). Conforme con lo anterior, es posible afirmar que estas poetas problematizan mediante distintas estrategias discursivas la homogeneidad subjetiva. Ahora bien, tal como profundizaremos más adelante en este análisis, la narrativa mapuche en general, ha sido menos desarrollada y estudiada que la poesía, pese a ello podemos afirmar que dentro de ella acontece la misma problematización de las subjetividades hegemónicas que es posible encontrar en la lírica. En este sentido planteamos que en la obra *Cherruve*, de Fuentealba Millaguir, la problematización subjetiva ocurre a causa de la vinculación de los personajes femeninos con lo sagrado, emergiendo con ello una sujeto detentadora de los conocimientos ancestrales.

En relación con el sistema de creencia mapuche, es oportuno señalar que su estudio, encierra dificultades para su abordaje teórico. De acuerdo con Domingo Curaqueo (1989), una de las principales de estas dificultades es la preeminencia de las interpretaciones fundadas en una visión de mundo occidental y cristiana, lo que conforme al autor impide construir categorías adecuadas para comprender prácticas religiosas establecidas sobre principios culturales diferentes (p. 27). Además, según algunos autores, otra de las dificultades que ha de enfrentar quien emprende este estudio, son las especificidades locales de ciertas creencias religiosas.

Teniendo en cuenta lo anterior, en este análisis hemos intentado entregar una visión muy general de la cosmogonía mapuche. Al respecto, Arturo Leiva (1991) nos recuerda la multiplicidad que conforma el panteón mapuche; en este sentido el autor señala que para este pueblo, junto con el Ser supremo o Ngenechén, también existirían entidades menores o Ngen, que son la expresión que todo tiene su espíritu, animales, vegetales y sustancias orgánicas, están controladas y protegidas por una deidad (pp. 59-60). Es importante mencionar que la palabra Ngen, designa genéricamente al dueño que manda y protege a determinado elemento natural. Respecto de ello, Ana Bacigalupo (1995) nos recuerda la importancia del Ngen en el mantenimiento de las cosas, porque este posibilita que las cosas no terminen. Sin ellos el agua se secaría, el viento no saldría, el cerro se bajaría. Y así la tierra desaparecería. El Ngen anima esas cosas, da vida a cada cosa. Esa vida lo hace seguir viviendo para siempre (p. 46). Por último, es esencial mencionar que para la cosmovisión mapuche los antepasados se integran al panteón de divinidades una vez que emprenden el viaje al *wenumapu* (tierra de arriba), de este modo cuando muere algún familiar, especialmente si es jefe, se le debe hacer invocaciones y rituales. Respecto de esto, Leiva (1991) señala que los espíritus de los antepasados se manifiestan por medio de diversas formas, son capaces de mover objetos, por ejemplo, o hacer ruidos y se expresan mediante los truenos, pero no se les teme ni se les evita. Aunque dichos espíritus reclaman constante atención, ya que su descuido puede tener nefastas consecuencias para la comunidad (p. 60)¹.

Considerando esta breve descripción de la compleja cosmogonía del pueblo mapuche, en este análisis nos hemos propuesto abordar el espacio sagrado presente en la novela *Cherrufe...* entendiendo esto como representación narrativa de los actos rituales que configuran la trama, en donde creemos emerge una sujeto femenina portadora del kimün o saber ancestral.

¹ Asimismo, Leiva (1991) menciona que las almas de los Machis muertos conforman una legión celestial conocido como “Machis celestes”, en constante auxilio de la acción sanadora de los Machis (pp. 61-60).

ESPACIO SAGRADO EN *UM DEFEITO DE COR*

Ana Maria Gonçalves en su segunda novela, *Um defeito de cor*, se consagró como una de las escritoras más relevantes de las letras brasileñas, la recepción crítica de esta obra la hizo merecedora de diversos reconocimientos en Brasil y en el extranjero, entre ellos el Premio Casas de las Américas en la categoría literatura brasileña el 2007. Respecto del origen de la misma, la autora establece que dicha obra tiene como punto de partida una “serendipidade”, que en palabras de Gonçalves se trataría de un encuentro casual de *alguma coisa enquanto estávamos procurando outra*. Respecto de ello, en el prólogo de la novela que es parte de nuestro corpus, la escritora señala que esta afortunada casualidad fue el encuentro de un manuscrito que da cuenta de la historia que constituye la trama (2009, p. 7). De este modo, como señala Daiana Nascimento (2016) “desde un comienzo el lector se encuentra con un texto en el que no queda claro el límite entre la ficción y la realidad del personaje de Luisa Gama/Mahim que en la novela prefiere el nombre africano Kehinde” (2016, p.164). Asimismo, es oportuno señalar que el núcleo temático de la obra gira en torno a la travesía de la protagonista, que comienza cuando siendo una niña es arrancada forzosamente de África, llegando como esclava a América. Ya anciana Kehinde o Luisa, como es bautizada a su llegada a Brasil, retorna a su tierra natal, buscando reunir los fragmentos de su desperdigada vida. De este modo, la obra *Um defeito de cor*, desde el punto de vista temático, ficcionaliza el imaginario cotidiano de una esclava liberta mediante una recreación literaria que abarca casi cien años de historia individual y colectiva de Brasil (Nascimento, 2016, p. 163). En este sentido afirmamos que el trayecto de la protagonista por la historia colonial brasileña, está acompañada por un sinnúmero de referencias a manifestaciones rituales y religiosas, las que planteamos construyen narrativamente el espacio sagrado afrobrasileño, como forma de resistencia a la homogeneización identitaria impuesta por el proceso colonizador. Además, creemos que por medio de este espacio se consagra en el texto una sujeto femenina. Respecto de esto último, se señala que desde el inicio de la narración a lo femenino se le atribuye el manejo de las fuerzas del bien y del mal, atribución que en la obra da origen a la historia cuando la abuela de Kehinde es acusada de hechicería:

Os guerreiros conversavam depressa e aos gritos, decerto resolvendo o que fazer, enquanto eu e a Taiwo nos demos as mãos, sem entendermos direito o que estava acontecendo. A minha avó atirou ao chão diante deles, implorando que fossem embora, que levassem tudo o que quisessem levar, que Olurum (Olurum: corresponde à idéia de Deus) os acompanhasse. Eles não a ouviam e falavam de feitiços, das pragas e de Agotimé (Agotimé: uma das rainhas de Daomé, acusada de feiteiceira pelo rei Adandozan e vendida como escrava (...)) Como si já não houvesse sombra sob o iroco, uma sombra ainda mas escura e no formato de asas de um grande pássaro passou sobre a cabeça de minha avó. Eu já tinha ouvido falar

daquele tipo de pássaro, era uma das lydms, uma das sete mulheres -pássaros que sempre carregam mâs notícias (pp. 14-15).²

Desde el punto de vista de la trama, la acusación de hechicería dará comienzo a la acción, determinando “el destino”, como de hecho se titula este capítulo, de la protagonista. Además de las alusiones a Olurum o Olódùmarè, Dios supremo, cuya veracidad como ser que existe por sí mismo es acreditada por distintas naciones africanas³, en el párrafo anterior también se menciona a las lydms o Iyámis, divinidades que, como evidenciaremos más adelante, vuelven a estar presentes en otros momentos del relato. Ahora bien, respecto de las Iyámis Carlos Marcondes (1994) señala que estos son espíritus de reverencia y humildad, ya que ellas representan los poderes míticos de las mujeres en su aspecto más peligroso y destructivo (p. 16). Es este aspecto, es decir el destructivo, el que se recrea en la cita, señalándose su presencia como signo de mal augurio. Por otra parte, a partir del texto citado, es posible inferir los conflictos políticos y sociales que enfrentaban a distintas etnias africanas, disputas señaladas en diversas fuentes históricas. Respecto de esta escena inicial, Paulo Thomaz (2015) plantea que al margen de cualquier fetichismo de origen, emerge la compleja y conflictiva trama identitaria y política de Benin en el siglo XIX (p. 27). Asimismo, lejos de cualquier fetichismo, en el espacio narrativo de *Um defeito de cor* la subjetividad femenina aparece intersectada por el poder político mediante sus marcas de género, raza, sexualidad y clase. Debido a esta intersección “el destino” de Kehinde se inicia a partir de acontecimientos violentos la muerte de su hermano y la violación de su madre. Con lo anterior decimos que la obra establece un vínculo entre la violencia patriarcal en distintas organizaciones sociales, la de los pueblos africanos y la del sistema colonial esclavista, como se desarrollará en el transcurso del relato. Asimismo afirmamos que esta sujeto femenina aparece prontamente en la narración relacionada a las dimensiones sagradas, lo que también lejos de concepciones dicotómicas implica el despliegue de fuerzas benéficas y

² Los guerreros conversaban deprisa y gritando, ciertamente resolviendo qué hacer, en cuanto yo y Taiwo nos dimos las manos, sin entender claramente lo que estaba pasando. Mi abuela se tiró en el piso delante de ellos, implorando que se fuesen ahora, que llevasen todo lo que se quisieran llevar, que Olurum (Olurum: corresponde a la idea de Dios) los acompañase. Ellos no oían y hablaban de hechizos, de plagas y de Agotimé (Agotimé: una de las reinas de Daomé, acusada de hechicería por el rey Adandozan y vendida como esclava (...)) Como si ya no hubiese sombra sobre el iroco, una sombra todavía más oscura en forma de alas de un gran pájaro, pasó sobre la cabeza de mi abuela. Yo ya había oído hablar de ese tipo de pájaros, era una de las lydms, una de las siete mujeres-pájaro que siempre cargaban con malas noticias (La traducción es mía).

³ Respecto de esta deidad Carlos Cardoso (2015) señala. “Desde tiempos inmemoriales, el nativo Yorùbá cree en la existencia de un ser que existe por sí mismo, y al que considera responsable de la Creación. De sostener el Cielo y la Tierra, de los hombres y las mujeres. Quien, además, creó divinidades y espíritus a los que consideran sus funcionarios en el mundo teocrático, además de intermediarios entre la humanidad y el Ser que existe por sí mismo. Las principales palabras Yorùbá que significan Dios son: Olódùmarè y Olorun. No cabe duda que los africanos ya concebían la existencia de un Dios Único, antes de recibir la influencia ajena exterior” (p. 11).

otras que no lo son, como queda expresado en la cita con las mujeres-pájaros anunciadoras de pesares e infortunios. En este sentido nos mostramos de acuerdo con Eduardo De Assis, quien señala que el texto descarta la existencia de una verdad única, primera o eterna, descentramiento que se aplica, entre otros aspectos, al perfil de la protagonista, marcada por las identidad rizomática y también al discurso religioso, presente en diferentes manifestaciones (De Assis, 2009, p. 12). En nuestro análisis intentamos dar cuenta de cómo en el discurso religioso y sus manifestaciones, es decir el espacio sagrado, emerge una sujeto femenina fundada en la diferencia, la multiplicidad y colectivo, esto creemos se manifiesta gracias a una relación que vincula a los personajes femeninos con la ritualidad originaria, como se expresa en el siguiente párrafo perteneciente a la novela en análisis:

A minha avó saúdo primero a minha mãe e o Kokumo, depois as a Ibêjis e Nanã, e então pegou a minha mão e a da Taiwo e as levou ao unjebe (Unjebe: collar de contas dos iniciados no culto dos voduns), pendurado no pescoço, pedindo a proteção e a ajuda de Ayzan, Sobô, Aguê e Loko (Ayzan Sobô, Aguê e Loko: respectivamente, voduns da nata de terra, do trovão, da folhagem e do tempo⁴ (p. 33).

Según lo anterior, afirmamos que en la obra los personajes femeninos se presentan como mediadoras y reproductoras del discurso religioso, como ocurre en la cita con la abuela quien saluda a los muertos dejados en África, en calidad de eguns. Luego, las rogativas de protección de la anciana se dirige a los vodúns o divinidades. En este sentido también planteamos que este ritual llevado en pleno océano, dentro de la embarcación esclavista que trae a nuestro continente a la protagonista, así como también a otros cientos de hombres y mujeres provenientes de diversos territorios africanos, configura un espacio liminal dentro de la trama. Planteamos entonces que en el barco negrero comienzan a borrarse las diferencias étnicas y desestabilizarse las jerarquías de género. Respecto de la homogeneización étnica, Thomaz señala que las denominadas “naciones” africanas reunían a pueblos de complejas y diferentes categorías lingüísticas, culturales y políticas⁵ (2015, p. 26). Diferencias que encontraron un espacio de tolerancia en la estructura sincrética de los cultos umbanda y candomblés⁶. Ahora bien, centrándonos en los fines

⁴ Mi abuela saludó primero a mi mamá y a Kokumo, después a Ibêjis y Nanã, y entonces tomó mi mano y la de Taiwo y las llevó al unjebe (Unjebe: collar de cuentas de los iniciados en los cultos voduns) colgado en el cuello, pidiendo la protección y ayuda de Ayzan, Sogbô, Aguê e Loko (Ayzan, Sogbô, Aguê e Loko: respectivamente voduns del barro, del trueno, del follaje y del tiempo). (La traducción es mía).

⁵ Según este investigador dichas naciones fueron unificadas inicialmente para obedecer a los intereses comerciales de los traficantes de esclavos, aunque eso no significa que no tuvieran afinidades en diferentes ámbitos. Sin embargo, los vínculos entre sí, reales o imaginados, estuvieron entre los motivos que hicieron acabar a hombres y mujeres africanos siendo reunidos de modo similar en diferentes países, como en Haití, en Cuba y en Brasil (Thomaz, 2015,p.26)

⁶ Según Gonçalves da Silva (1994), en este sentido este autor plantea que históricamente, la asociación entre los dioses de varias etnias de negros ya ocurría antes de que ellos fueran traídos a Brasil, entre los varios factores

de este análisis, esto es la emergencia de una sujeto femenina en el espacio sagrado, planteamos que para el caso de *Um defeito de cor*, la subjetividad femenina surge en un contexto en el que se desestabiliza las jerarquías genericas unificando a hombres negros y mujeres negras en la opresión. Respecto de ello Ángela Davis (2016) precisa que el sistema esclavista definía al pueblo negro como propiedad, en este sentido las mujeres eran vistas, no menos que los hombres, como unidades de trabajo lucrativas, para los propietarios, ellas podían ser desprovistas de género. Según esta autora, bajo este sistema las mujeres negras no fueron vistas en el sentido corriente del término, es decir como “frágiles” o el “sexo débil”, en tanto se incorporaron, en igual medida que sus compañeros, a las penosas labores para ellos reservadas. Asimismo, Davis plantea que el sistema esclavista desanimaba la supremacía masculina, una vez que maridos, esposas, padres e hijas eran sometidos a la autoridad absoluta de los señores. En este sentido el fortalecimiento de la superioridad de los hombres entre la población esclava podía llevar a una peligrosa ruptura en la cadena de comando (pp. 24-26). Atendiendo a lo anterior, planteamos que la subyugación esclavista significó la radical reconfiguración de la organización social originaria de los pueblos africanos, haciendo que una vez llegados a América, tanto hombres y mujeres quedaran supeditados y supeditadas al poder colonial, el que los reducía a mercancía y mano de obra. Ahora bien, en este sentido, es decir de la desestabilización de las jerarquías sexuales entre hombres negros y mujeres negras significativa es la escena, extremadamente violenta por cierto, donde se narra la violación de Kehinde y Lourenço por parte del señor José Carlos:

Me lembrava da minha mãe debaixo do guerreiro, em Savalu, desejando que ela, e o Kokumo e seus amigos aparecessem naquele momento e nos levassem, a mim e ao Lourenço, para brincar com eles, mesmo sem sermos abikus. Mas eles não apareceram, e nem mesmo consegui ter visão dos olhos da Taiwo sorrindo para mim. Eu olhava aquilo e não conseguia acreditar que estava acontecendo de verdade, que o Lourenço, o meu Lourenço, o meu noivo, também tinha as entranhas rasgada pelo membro de nosso dono (...) O monstro se acabou novamente dentro de Lourenço, uivando e dizendo que aquilo era para terminar com macheza dele⁷(pp. 121-122).

que contribuirían para esa asociación está la semejanza existente entre el concepto de orixás de iorubás, de vuduns de jejes, y de inuince de bantos (p. 69).

⁷ Me acordaba de mi madre debajo del guerrero, en Savalu, deseando que ella, y Kokumo y sus amigos apareciesen en aquel momento y nos llevasen, a mí y a Lourenço, para saltar con ellos, aunque no fuéramos abikus. Pero ello no aparecieron, y tampoco conseguí tener la visión de los ojos de Taiwo sonriéndome. Yo miraba aquello y no conseguía creer lo que estaba pasando, que Lourenço, mi Lourenço, mi novio, también tenía las entrañas rasgadas por el miembro de nuestro dueño (...) El monstruo acabó nuevamente dentro Lourenço diciendo que aquello era para terminar con su valentía de macho (La traducción es mía).

Como se establece en el párrafo anterior, por el recuerdo de Kehinde de la violación colectiva a su madre, queda establecido en la obra que la violencia sexual hacia las mujeres, implica la manifestación de la imposición del poder masculino y de un orden político o social, en este caso el del rey Adandozan al que obedecían los guerreros estupradores, los que reconociendo en la familia de la protagonista los signos de adherencia al del linaje Daomé, llevan a cabo el ultraje que es recordado por Kehinde al enfrentarse nuevamente a la bestialidad de la agresión sexual, esta vez la suya y su joven prometido. Ahora bien, relacionado con lo anterior, Davis plantea que bajo el sistema de esclavitud colonial la opresión de las mujeres era idéntica a la de los hombres, sin embargo, también estas sufrían de forma diferente, porque eran víctimas de abuso sexual y otros malos tratos al que solo a ellas se les podía infringir. La autora también plantea que la violación, en dicho sistema, era una expresión ostensiva del dominio económico y el control del propietario sobre las mujeres negras en su condición de esclavas (Davis, 2016, pp. 25-26). Considerando los dichos anteriores, planteamos que desde el punto de vista del relato, la violación conjunta de los adolescentes es una brutal representación del ilimitado poder que llegaba a tener el señor sobre sus esclavos, además de cómo los géneros son relativizados bajo un régimen de explotación absoluta como el esclavista. Conforme con ello, afirmamos que los personajes de Lourenço y Kehinde se pueden entender como representaciones arquetípicas del devenir de lo masculino y lo femenino dentro de la historia de la colonización. En este sentido, decimos que para Lourenço la violación en tanto “feminización” simbólica se traduce en impotencia, resentimiento y frustración, lo que se refuerza con la castración que condena al joven a la infertilidad. Masculinidad feminizada que lo transforma en lo *otro*, impotente y sometido del poder. En tanto para Kehinde este ataque va a tener como consecuencia el embarazo de su primer hijo, un hijo mestizo, representación metafórica de la resistencia de la vida que se impone a la muerte y el horror. Ahora bien, nosotros planteamos que la subjetividad que emerge en la obra se configura por la relación de lo femenino con lo sagrado, en este sentido nos parece relevante la mención que en la cita anterior se hace de los abikus y de Taiwo, la gemela muerta de Kehinde. Respecto de los ibeji (gemelos) y los abikus, Marcondes indica que estos conforman la cofradía mística del candomblé. Según el autor estas entidades nos recuerdan que la alteridad es el núcleo deconstitutivo del yo, los ibekis o gemelos como encarnación del otro que vive en el yo, en tanto los abikus, como niños nacidos para morir, representan la muerte como el otro absoluto que también es parte del ser (Marcondes, 1994, p. 77). Según lo anterior afirmamos que la subjetividad femenina que emerge en *Um defeito de cor* se configura a través de la integración de la alteridad, de lo múltiple y colectivo y en este sentido el espacio ritual funciona como alegorización de esa zona liminal donde se reúnen las diferencias subjetivas. Lo anterior, es decir la afirmación de una sujeto femenina fundada en la diferencia y lo colectivo, creemos se

consagra en la ritualidad por ejemplo por medio de un nuevo encuentro de Kehinde con las Iydmis, esta vez en su dimensión benéfica, es decir, como energía generadora de vida:

Com o poder dos pássaros, as mulheres receberam de graça e de nascimento o axé, que é uma energia que os homens têm que cativar. Não me lembro direito da explicação para este poder estar desde sempre com as mulheres, mas acho que está relacionado o ninho, representado pela cabaça, ou ao ovo, gerado pelo pássaro. Só sei que, por meio dele, as mulheres passaram a ser as que geram, as que fertilizam, as donas da barriga, que é por onde circula toda a energia e a vida do corpo, através do sangue. É por isso que as mulheres têm a regras, porque o grande poder feminino segue o rastro do sangue⁸ (p. 402)

Relacionado con lo anterior, Davis (2016) plantea que una de las grandes ironías del sistema esclavista, es que por medio de la sumisión de las mujeres, y la explotación más cruel posible, la que no hacía distinción de sexo, creó las bases sobre las cuales las mujeres no solo afirmaron la condición de igualdad en sus relaciones sociales como acto de resistencia. En palabras de la autora esto significó un terrible descubrimiento para los propietarios de esclavos, que intentaron quebrar esa cadena de igualdad por medio de la represión particularmente brutal reservada a las mujeres (p. 39). En este sentido, atendiendo al espacio sagrado, como representación en el texto de las creencias religiosas y sus manifestaciones, podemos señalar que en el párrafo anterior la alusión a las Iyámis o Iydmis, manifiesta la afirmación de una sujeto femenina fundada en lo múltiple y lo colectivo, esto considerando que dicha deidad expresa el poder de las grandes madres, las cuales guardan los secretos de la creación, es decir, las Iyámis refieren al arquetipo colectivo de la figura materna. En este sentido nos mostramos de acuerdo con el planteamiento de Nascimento, quien señala que por medio del personaje de Kehinde, se representa la idea abstracta de emancipación del colectivo femenino (2016, p. 168). Emancipación construida por mujeres que aprendieron a extraer de las circunstancias opresoras la fuerza necesaria para resistir a la muerte y la deshumanización, lo que creemos queda metafórico en el fragmento mediante la energía arquetípica de las grandes madres, que posibilitan la continuidad de la vida en medio de la brutalidad. Respecto de ello, la misma Davis, señala que esas mujeres negras conscientes de sus capacidades de producir y crear transmitieron a sus descendientes de sexo femenino, un legado de trabajo duro, perseverancia y autosuficiencia, un legado de tenacidad, resistencia e insistencia en la igualdad sexual, en resumen, un legado que explicita los

⁸ Con el poder de los pájaros, las mujeres recibieron de gracia y de nacimiento el axé, que es una energía que los hombres deben cultivar. No me recuerdo claramente de la explicación porque este poder está siempre presente con las mujeres, pero pienso que está relacionado con el nido, las mujeres pasan a ser las que generan, las que fertilizan, las dueñas de la barriga, que donde circula toda la energía de vida del cuerpo, a través de la sangre. Es por eso que las mujeres tienen las reglas, porque el gran poder femenino sigue el rastro de sangre (La traducción es mía).

parámetros de una nueva condición de mujer (Davis, 2016, p. 44). Nosotros decimos que dentro del ámbito de lo mágico y de lo religioso se configura una sujeto femenina que reproduce los saberes ancestrales, fundamentales para la sobrevivencia identitaria de su pueblo, saberes que además desestabilizan las jerarquías patriarcales dentro de su comunidad. Según lo anterior, afirmamos que por el vínculo entre las mujeres y lo sagrado en *Um defeito de cor* emerge una sujeto femenina fundada en la diferencia, la multiplicidad y lo colectivo.

ESPACIO RITUAL EN *CHERRUFE. LA BOLA DE FUEGO* (NOVELA MAPUCHE).

La obra de Ruth Fuentealba Millaguir titulada *Cherrufe* (2008). *La bola de fuego* (novela mapuche), es considerada por Iván Carrasco (2010) como la primera novela mapuche. Este crítico señala que la aparición de este texto narrativo constituye un hecho significativo porque se presenta expresamente como relato contemporáneo de carácter literario. Según Carrasco, *Cherrufe...*, siendo la primera novela mapuche, irrumpe en la tradición conformada por diversos géneros orales. Asimismo esta irrupción ocurre dentro de un panorama literario preeminentemente poético, donde la narrativa ha tenido escaso desarrollo. Respecto de esto último, el autor señala que la narrativa mapuche es inferior en cantidad y desarrollo artístico que la poesía y otros géneros como el ensayo (p. 27). Dentro de este incipiente escenario narrativo, Mabel García (2011) menciona unos cuantos autores de novelas y cuentos, entre ellos Graciela Huinao, Ruth Fuentealba Millaguir, Miguel Ángel Antipan y Jorge Quelepam (p.1). Con lo que, la investigadora configura el panorama de la escritura en prosa mapuche. Pues bien, desde el punto de vista de la trama de *Cherrufe...*, podemos señalar que gira en torno al aparición del Cherrufe y los oscuros presagios que este trae para el linaje de la protagonista, Charito, una niña mestiza de nueve años, la que por medio de los relatos de su abuelo y sus sueños o pewmas, va reconstruyendo la historia de despojo del pueblo mapuche. De allí que la estructura de la obra, en apariencia sencilla, en un análisis más acabado va revelando una complejidad devenida de su disposición narrativa, donde el presente de la protagonista se entrelaza con el pasado de otros personajes. Así como también las anécdotas cotidianas transcurren junto con las visiones oníricas. Considerando lo anterior, nos hemos propuesto abordar la novela a partir de la caracterización del espacio sagrado, entendiendo esto como la representación literaria de las creencias religiosas y sus manifestaciones rituales presentes en la trama de la novela, espacio que es posible evidenciar por ejemplo en el capítulo titulado “Pelón”:

La sensación de realidad era increíble, mis narices percibían el olor a ruka, a sangre, mis sentidos estaban tan dispuestos que veía a Millaguir tirado sobre el piso. No sabía qué hora era la noche ni siquiera daba lugar para imaginar cuánto tiempo pasé dormida. Un nudo en mi garganta no me dejaba en paz, quería llorar, tenía

certeza que conocía a Millaguir y a la vieja Antonia, pero de dónde, no sabía, simplemente eran parte de mí (p. 29).

Es importante señalar que para la cosmovisión mapuche lo sagrado es sinónimo de poder (de don) y lo profano es sinónimo de carencia, de conflicto, de lucha entre el bien y el mal, de precariedad. En este escenario los ritos como el Nguillatun, son fundamentales y también lo son las instancias más personales de acceso a lo sagrado como el peuma (sueño) y los perimontum (visiones) (Foerster, 1993, p. 56). Respecto de esta dimensión personal de acceso a lo sagrado se refiere la cita anterior, en donde la protagonista presencia por medio de un sueño con el cherrufe un acontecimiento del pasado, la muerte del Lonko Tadeo Millaguir, asesinado a traición, según se establece en el relato. También es posible señalar que la palabra en mapudungun “Pelón”, que titula el capítulo, se puede traducir como adivino que interpreta los sueños o peumas. Considerando lo anterior, decimos que mediante la protagonista como poseedora del don de los sueños en la obra queda establecida la relación de la mujer mapuche con lo sagrado. Respecto de esto, Sonia Montecino (1984) señala que dentro de la constitución como sujeto, la mujer mapuche transita los territorios del bien y del mal, grandes categorías ubicadas a la derecha y a la izquierda de la cosmovisión de esta etnia. La machi (shamana) y la kalku (bruja) serán los polos que producirán la escisión de la ubicación de lo femenino situado a la izquierda. El primero asociado al bien, el otro al mal, bien/mal opuestos complementarios que se unen para confirmar en este caso la unidad de lo femenino. En este sentido, la autora agrega que para el *ethos* mapuche el poder femenino se va constituyendo en un sujeto que domina el bien y el mal, esferas donde se debate y se dinamiza la vida natural y cultural (p. 58). Conforme con lo anterior, afirmamos que el espacio sagrado se configura por la relación entre lo femenino y lo religioso, en tanto las mujeres se presentan como poseedoras y transmisoras de dones sobrenaturales:

Los árboles comenzaron a tener una nueva fuerza en su interior, un permanente movimiento ondulaba las copas de los añosos coihues y raulíes, Antonia percibió que la miraban con pena, que conversaban entre sí: susurraban un secreto que ya se había hecho eco en cada animal del bosque. La mujer observaba atenta, respiraba muy suavemente para no interrumpir aquella charla de seres de otro mundo que se dignaban a visitarla. No emitía ruido alguno, respiraba tan lento que su concentración, con sus antepasados parecía infinita .

Las mujeres que la acompañaban no lograron percibir aquella comunicación entre Antonia y los gnen pues continuaron su rutina de cosechar alegremente (p. 24).

Como es posible constatar en el párrafo anterior, para el pueblo mapuche la naturaleza está colmada de fuerzas espirituales, las que además se comunican con los seres humanos, como ocurre en el texto donde los gnen del bosque le hablan a Antonia. Respecto de los gnen esta palabra en mapudungun se puede traducir como hálito o

aliento, aunque muchos autores se inclinan por definirla como ser o dueño. Lo cierto que en todos los casos se presenta como entidad rectora y protectora de los elementos naturales. Respecto de ello, Foerster señala que para la cosmovisión mapuche el universo en su totalidad es producto de la creación de una entidad dual, Futa-Chachai y Nuke Papai, pareja que simboliza lo masculino y lo femenino respectivamente. Según este autor, en conjunto ambos dejaron cada cosa en su lugar y en cada cosa dejaron un NGEN, entidades cuya función es velar por la preservación del medio ambiente natural (1993, p. 77). Ahora bien, esta estrecha relación que en la obra los personajes femeninos tienen con los aspectos divinos de la vida, que en la cita se expresa en la comunicación de Antonia con los Ngen, nos permite afirmar que en *Cherrufe...* se configura una sujeto que se activa en su relación con lo sagrado, es decir, en su poder de transmisión y conservación del kimün o conocimiento ancestral. En este sentido Montecino (1984) nos recuerda que la nuke (madre) portadora del silencio en otros ámbitos de la vida de la comunidad, solo en el ámbito de lo mágico, de lo religioso, y de la transmisión del mapudungun verbaliza y hace carne el lenguaje, la posesión de un sistema simbólico que permite el acceso de una forma definida de percibir el mundo: el ser mapuche (p.40). En este sentido planteamos, que por medio del espacio sagrado, entendido como representación literaria de las creencias religiosas y sus manifestaciones rituales, se constituye una sujeto que entrama género y etnia. Esto queda reforzado en otros momentos de la trama como por ejemplo en Silvia, madre de la protagonista, la que también se presenta relacionada con la sacralidad originaria:

El resplandor que dio a su cuerpo casi enceguecía al viejo, pero él no apartó la vista, Silvia comenzó a elevarse poco a poco de la piedra como elevada por miles de pajarillos invisibles, flotó, suspendida en el aire quedó unos segundos hasta que exclamó: ¡Akutuyüm walüing ayüwküleketuy ta che! (Al comenzar la cosecha se alegra la gente).

Sin abrir los ojos volvió a su estado, el abuelo esbozó una gran sonrisa de orgullo, su pecho inflado no daba más de tamaña alegría y emoción. Su amada Silvia se había conectado con su pensamiento y su corazón (...) Peuma le llaman al don de los sueños, y fue lo que recibió quien, a los veintidós años, sería su madre (p. 75).

Resulta interesante señalar que la organización social mapuche se estructura en torno a los *lof*, es decir, un grupo de familias que poseen un antepasado común. En este sentido se puede señalar que la sociedad mapuche prerreduccional se configuraba como familia extendida en torno a los descendientes masculinos o jefes de familia, los que se ampliaban por la integración de mujeres de otras familias. Respecto de este sistema patrilineal, José Bengoa señala que la sociedad mapuche del siglo XIX estaba constituida por complejos sistemas de alianzas matrimoniales entre los principales cabecillas de las grandes familias. Según el autor, en este sistema de matrimonios cada hombre busca una mujer en otra familia, permitiéndose también la poligamia como una forma de establecer

alianzas con familias de otras regiones (1996, p. 69). Los planteamientos anteriores describen entonces la organización tradicional de la familia mapuche. Además, de ello se logra inferir que dicho sistema de organización social está focalizada en el poder masculino, donde los hombres son agentes en búsqueda de las mujeres de otros grupos familiares. Así lo confirma Montecino (1984) señalando que con la filiación patrilínea el sujeto (mujer y hombre) se va constituyendo en un núcleo que, ya sea en su vertiente monogámica o poligámica, descansa en un sistema de poder masculino (p. 36). En este sentido, esta autora da cuenta de la doble opresión que las mujeres de este pueblo han sufrido en el transcurso del tiempo, tanto en lo patriarcal de su organización como en la incorporación a la cultura foránea. Ahora bien, Montecino también nos recuerda que “junto a esta opresión ellas también encuentran espacios de resistencia en el territorio que las recibe como esposas” (1984, p. 23). Considerando esto último, afirmamos la novela *Cherrufe...* ese lugar de resistencia al que refiere la investigadora antes citada, es configurado en el espacio sagrado, en donde los personajes femeninos se presentan como poseedoras del sistema simbólico originario, como se expresa en la cita anterior, donde Antonia recibe el don de los sueños. De este modo afirmamos que dentro del ámbito de lo mágico y de lo religioso se configura un sujeto femenina que detenta los saberes ancestrales, fundamentales para la sobrevivencia identitaria de su pueblo. Conocimientos que además vinculan generaciones diferentes, donde las exclusiones patriarcales pierden toda vigencia. Lo anterior, decimos, en la cita se manifiesta en la estrecha relación entre Antonia y su abuelo paterno, de quien hereda la visión de los peuma. De este modo, también es posible observar que hacia el final de la obra Charito y su madre se unen por un poder que han recibido de sus antepasados:

Salí de mi cuerpo subiendo poco a poco como una chispa del fogón, los colores se me confundían, el arcoíris en toda plenitud estaba fente a mí, desde lo alto pude ver a los demás en un frenético baile alrededor del fuego; ya no sentía ni piernas, ni brazos, parecía haber perdido todos mis huesos, no estaba atada a cuerpo alguno. Flotando a mi lado veía a mi madre en ese viaje astral (...) Esos ojos no me engañaban, yo los conocía, mamá también se había transformado, yo sabía que ella sentía admiración de verme así en aquel estado de animales totémicos (p. 102).

A partir de la cita anterior, planteamos que en el espacio sagrado de la novela de Fuentealba Millaguir se va gestando un sujeto que se realiza por medio de su relación con lo atávico y lo ritual. En este sentido creemos que en la cita la imagen onírica del vuelo astral de la madre y la hija, niega el “aplastamiento” que a las mujeres de la tierra les significa un sino invariable de subordinación, tanto dentro de su propio pueblo, así como también el impuesto por el extranjero usurpador. En este sentido es posible señalar que reconstruir la huella histórica de subalternización del pueblo mapuche es transitar un devenir que choca con las reducciones territoriales del Wallmapu. Respecto de ello

Bengoa señala que los mapuches vivieron en estado de libertad hasta 1881, en ese entonces eran ganaderos y comerciantes de animales, generalmente muy ricos. Según el autor estos se empobrecieron por la fuerza del Estado, convertidos en campesinos pobres, colmaron su memoria de recuerdos y nostalgias del pasado que habían sido obligados a dejar (2010, p. 2). Dentro de esta historia de subalternización las mujeres tienen la suya propia: “de la otra de lo otro”. Respecto de ello podemos referirnos a los planteamientos de Montecino, quien señala que para las mujeres mapuche la guerra contra el Estado chileno fue otra amenaza a su vulnerabilidad social, ellas no actuaron como guerreras, sino que fueron parte del botín del bandidaje huinca (1984, p. 27). Conforme con lo anterior planteamos que en *Cherrufe...*, se niega la doble marca de subordinación de la mujer mapuche. Plantemos también, que esto se lleva a cabo por la relación de lo femenino con el espacio sagrado, donde creemos ver la emergencia de una sujeto femenina, dominadora de las fuerzas naturales y espirituales, las que le permiten “elevarse” sobre las condiciones de opresión que amenazan históricamente con fijarla en un destino de objeto y presa, lo que en la cita anterior se representa en el vuelo astral de Charito y su madre.

CONCLUSIONES

En este artículo nos hemos propuesto abordar lo que hemos denominado *espacio sagrado*, entendiéndolo como la representación literaria de las creencias religiosas y sus manifestaciones rituales presentes en las obras *Cherrufe. La bola de fuego* (novela mapuche) de Ruth Fuentealba Millaguir y *Um defeito de cor* de Ana Maria Gonçalves.

Para llevar a cabo este trabajo hemos abordado sintéticamente las características escriturales tanto del sistema literario afrobrasileño y la literatura mapuche. Constatando ciertos hitos que configuraron el desarrollo y consolidación de las letras con marca étnica en Latinoamérica. Asimismo, realizamos un recorrido general por algunos elementos que conforman la cosmogonía afrobrasileña y la del pueblo mapuche, mencionando cultos y manifestaciones rituales relevantes, dejando consignadas además las dificultades que entrama el estudio de estas cosmovisiones por su heterogeneidad y complejidad.

Considerando lo anterior, hemos logrado evidenciar que en ambas obras emerge una sujeto femenina que en su relación con el sistema simbólico de su comunidad entrama las marcas de género, raza y sexualidad en la constitución subjetiva. Afirmamos también que debido al vínculo entre las mujeres y lo sagrado estas se presentan como preservadoras y reproductoras de la cultura y los saberes imprescindibles para la supervivencia individual y colectiva de sus pueblos.

En este sentido, hemos logrado evidenciar que para el caso de *Um defeito de cor* el espacio de lo sagrado se constituye como una zona liminal donde se encuentran y relacionan las diferencias étnicas de las distintas naciones africanas que desembarcaron en el continente, negando con ello la homogeneización impuesta por la condición de

esclavos. Asimismo, creemos que dicho espacio, por los vínculos que se establecen entre las mujeres y lo sagrado, conforman un lugar de resistencia individual y colectiva, que logra desestabilizar la jerarquías genéricas entre hombres y mujeres negras. Conforme con lo anterior, nos atrevemos a afirmar la emergencia de una sujeto femenina, considerando lo femenino como una fuerza arquetípica, pero también en su relación concreta con las mujeres negras, en tanto preservadoras y reproductoras de los saberes culturales. Además planteamos que esta sujeto femenina que decimos emerge en la novela se configura en la alteridad, lo múltiple y lo colectivo, como queda expresado mediante distintos dispositivos simbólicos que aluden a la idea abstracta de emancipación del colectivo femenino. Emancipación que en la obra es metaforizada por el personaje de Kehinde, cuya travesía da cuenta del conjunto de mujeres esclavizadas y sus descendientes, las que aprendieron a extraer de las circunstancias opresoras las fuerzas necesarias para resistir a la muerte y la deshumanización.

Respecto de la novela *Cherrufe...* de Ruth Fuentealba Millaguir, planteamos que la complejidad devenida de su disposición narrativa configura el espacio sagrado como representación literaria de las creencias religiosas y manifestaciones rituales dentro de la trama. En este sentido pudimos evidenciar que en la obra los personajes femeninos se presentan como preservadoras y reproductoras del saber originario o kimün, según lo afirmamos, emerge dentro del relato una sujeto femenina que entreteje las marcas de etnia y de género.

En este sentido nos fue posible constatar que el espacio de lo sagrado es parte fundamental de la trama, y que además en dicho espacio las mujeres aparecen como poseedoras de dones especiales. Ejemplo de lo anterior es Charito, su protagonista, la que se conecta con la historia de su linaje por medio de un sueño con el cherrufe, el que carga malos augurios. A partir de esta visión, en la obra se va reconstituyendo la historia de reducción material y cultural del pueblo mapuche. De igual modo, otros personajes femeninos establecen comunicación directa con las deidades, como es el caso de la madre de la protagonista, la que hereda sus dones de su abuelo paterno. Planteamos que de este modo el espacio sagrado dentro de la novela establece vínculos entre generaciones diferentes, donde las exclusiones patriarcales pierden toda vigencia.

En el desarrollo de este análisis también pudimos constatar que la configuración de una sujeto femenina a partir de la vinculación con el espacio sagrado, implica un acto de resistencia de la doble marca de subordinación con el que cargan las mujeres mapuche, es decir, contra la organización patriarcal de sus propias comunidades, y la subalternización con que fueron incorporadas al poder colonial. De este modo, decimos los dispositivos simbólicos desplegados en la obra dan cuenta de un poder femenino que se impone a esta marca dual de subyugación, “elevándose” de este doble aplastamiento, según queda representado hacia el final de la obra por el vuelo astral de Charito y su madre.

Según lo antes planteado afirmamos que en este análisis hemos podido evidenciar que en las obras *Um defeito de cor* y *Cherrufe...*, la emergencia literaria de una sujeto femenina se configura en su relación con el espacio sagrado. En este sentido entendemos lo femenino en sus dimensiones arquetípicas, donde según las cosmovisiones ancestrales confluyen las potencias creadoras y destructoras de la vida, asociándose de este modo a las mujeres con la fertilidad, pero también con la muerte. También consideramos a esta sujeto, en relación con la mujeres concretas mapuche y afrobrasileñas, en este sentido las protagonistas de ambas obras, constituyen metáforas del devenir colectivo de sus respectivas comunidades, las que encuentran en lo sagrado un espacio para sobreponerse a las condiciones de opresión que recaen doblemente sobre ellas.

Respecto de las proyecciones de este trabajo, es importante señalar que nos parecería importante considerar en el estudio de las obras que conformaron el corpus, o bien en otras obras escritas por autoras afrobrasileñas y mapuche, la reconfiguración del espacio sagrado afrobrasileño y mapuche a partir de las influencias del cristianismo impuesto a estos pueblos por el poder hegemónico, aspecto que supera el alcance de esta investigación, por ello no lo hemos considerado en el presente artículo. Dicho sincretismo religioso y sus asimilaciones transculturales, creemos sería una temática interesante de abordar en una investigación futura.

Este artículo fue financiado por el Fondo de Cultura y las Artes, Fondo de Fomento del Libro y la Lectura, línea de Becas Chile Crea, 2020.

OBRAS CITADAS

- Bacigalupo, Ana (1995). “Ngünechen’ el concepto del dios mapuche”. *Historia*. Vol. 29: 43-68.
- Bastide, Roger (1961). *O candomblé da Bahia. (Rito Nagô)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Bengoa, José (2010). “Los Mapuches: historia, cultura, y conflicto”. En: *Cahiers Des-Amériques Latines. Le Chili “déconcerte”*. Disponible en: <https://journals.openedition.org/cal/118>
- (1996). *Historia del pueblo mapuche siglo XIX y XX*. Santiago: Ediciones Sur.
- Cardoso, Carlos (2015). “La poética adivinatoria de Ifá. Transculturación Yóruba en la escritura caribeña”. Tesis Doctoral. Universidad de las Palmas de la Gran Canaria.
- Carrasco, Iván (2010). “Cherruve...¿Primera novela mapuche?. *Lengua y Literatura Mapuche*. Nº 14: 27-35.
- Curaqueo, Domingo (1989). “Creencias religiosas mapuche. Revisión crítica de interpretaciones vigentes”. *Revista Chilena de Antropología*. Nº 8: 27-33.

- Davis, Ángela (2016). *Mulheres, raça e classe*. Sao Paulo: Boitempo.
- De Assis, Eduardo (2009). “Na cartografia do romance afro-brasileiro, Um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves”. *Literafro*. Disponible en: www.letras.ufmg.br/literafro/arquivos/autoras/anamariacritica03.pdf.
- (2008). “Literatura afro-brasileira: um conceito em construção.” *Estudos de Literatura*: 11-33.
- Foerster, Rolf (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Universitaria.
- García, Mabel (2011). “La actual narrativa mapuche: testimonio, memoria y repetición”. Disponible en: www.academia.edu/6495677/La_actual_narrativa_mapuche_testimonio_memoria_y_repetición
- Gonçalves da Silva, Vagner (1994). *Candomblé e Umbanda*. São Paulo: Atica.
- Gonçalves, Ana Maria (2009). *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Record.
- Leiva, Arturo (1991). “El chamanismo y la medicina entre los araucanos”. Amonio, Emanuel & Juncosa, José (Recopiladores). *Los espíritus aliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*. Cayambe: ABYA-YALA: 11-79
- Marcondes, Carlos (1994). *As senhoras do pássaro da noite*. São Paulo: Editora da Universidad.
- Mora Curriao, Maribel (2013). “Poesía mapuche: la instalación de uma mismidad étnica em la literatura chilena”. *A contra corriente*, Vol. 10. Nº 3: 21-53.
- Moraga, Fernanda (2009). “A propósito de la ‘diferencia’: poesía de mujeres mapuche”. *Revista chilena de literatura*, Nº 74: 225-239.
- Montecino, Sonia (1984). *Mujeres de la Tierra*. Disponible en: <https://doi.org/10.34720/ftwz-bc65>
- Nascimento, Daiana (2016). “Historia e memoria no romance Um defeito de cor”. *Izquierdas*. Nº 31: 162-171.
- Fuentealba, Ruth (2008). *Cherrufe, La bola de fuego (Novela mapuche)*. Valdivia: Conadi.
- Segato, Rita (1993). “La religiosidad candomblé en la tradición afro-brasileña”. *Perfiles Latinoamericanos*, Nº 2: 133-164.
- Thomaz, Paulo (2015). “Des-territorialización: percursos possíveis do romance afro-brasileiro recente”, *Estudos de literatura brasileira contemporânea* Nº 45: 21-35.