

SENDEROS INTERDISCIPLINARIOS HACIA TERRITORIOS POÉTICOS SUR PATAGÓNICOS DEL BUTAHUILLIMAPU

Interdisciplinary Trails in Three Southern Patagonian Territories
of the Butahuillimapu Poetic

Paula Tesche Roa¹, C. Henríquez Z.² y R. Casas T.³
Recibido: Septiembre, 2013 // Aceptado: Marzo, 2014

RESUMEN

Este artículo propone la hipótesis de la construcción de identidad textual en tres territorios poéticos sur patagónicos del Butahuillimapu, a saber, Bernardo Colipán, Jaime Huenún y Clemente Riedemann. La geografía identitaria revela zonas negadas o clausuradas que proyectan un modo de existir. La presencia de estas zonas en el discurso poético interroga la representación de la geografía y la diferencia del territorio el que considera las relaciones sociales, culturales y políticas que confluyen en el proceso de construcción de identidades.

Palabras clave: Identidad, territorio, poesía sur patagónica.

ABSTRACT

This article proposes the hypothesis of textual identity construction in three southern Patagonian territories of the Butahuillimapu poetic, namely Benardo Colipán, Jaime Huenún and Clemente Riedemann. The identity geography reveals denied or closed areas that project, through their poetics, a way to exist. The presence of these areas in the poetic discourse interrogates the representation of geography and the difference of the territory that considers the social, cultural and political relations that converge in the process of identities construction.

Key words: identity, territory, south patagonian poetry.

¹ Magíster en Psicología Clínica mención Psicoanálisis, Magíster en Literatura Hispanoamericana Contemporánea, Dr. © Ciencias Humanas mención Discurso y Cultura en la Universidad Austral de Chile. Líneas de Investigación: Psicoanálisis, literatura chilena, ciencias humanas. Dirección: Bueras 1090. Valdivia. Teléfono: 9 – 3341270. E-mail: paulatesche@yahoo.com

² Administrador de Empresa Turística, Magíster en Desarrollo Regional, Dr (c) en Ciencias Humanas mención Discurso y Cultura en la Universidad Austral de Chile. Líneas de Investigación: Medioambiente y procesos de desarrollo territorial, investigación acción participante, ciencias humanas. Dirección: Centro de Estudios Ambientales casa 4 A Campus Isla Teja, Universidad Austral de Chile. Teléfono: 063-2-221915. E-mail: christianhen@gmail.com

³ Licenciado en Comunicación Social, Magíster en Comunicación Social, Doctorando en Ciencia Humanas, mención Discurso y Cultura en la Universidad Austral de Chile. Líneas de Investigación: Semiótica, estudios culturales, interculturalidad, ciencias humanas. Dirección: Arturo Prat 574 – Purranque – Región de Los Lagos. Teléfono: 064 – 2350237. E-mail: ricardo.casas@gmail.com

INTRODUCCIÓN

En este artículo abordamos la noción de territorio desde perspectivas críticas e interdisciplinarias, que comprenden la literatura y los estudios culturales. Para ello, consideramos la noción de imaginario territorial, que entendemos como la construcción de significaciones respecto a la identidad construida discursivamente desde el territorio.

La hipótesis de nuestro artículo es que el proceso de construcción de identidad puede ser interpretado como un territorio donde existen zonas negadas o clausuradas, que se resignifican en la lectura crítica de tres territorios poéticos sur patagónicos del territorio denominado como Butahuillimapu⁴ o “Grandes Tierras del Sur”, en este caso, las escrituras de Colipán, Huenún y Riedemann.

En atención a los aportes de Castoriadis (1997) y Montañez y Delgado (1998), entendemos el territorio como el escenario donde se articulan las relaciones sociales que hacen posible la interacción entre psique y sociedad, dimensiones que se encuentran interrelacionadas en el discurso poético. Nos interesa la relación entre sujeto, territorio e identidad siendo la geografía la infraestructura de lugar en la que el sujeto se sitúa, se constituye y proyecta un modo de existir en un lugar y tiempo determinado y a su vez, va modificando esa infraestructura de lugar.

Los territorios poéticos comprenden las significaciones poéticas que transitan entre historicidad y memoria en la poesía de Bernardo Colipán; las metáforas hipertextuales del campo y la ciudad en la poesía de Jaime Huenún; y la contaminación entendida como mutación de un territorio en Clemente Riedemann. De esta manera, abordamos el problema de la memoria como configuradora del territorio en el texto *Arco de Interrogaciones* de Bernardo Colipán (2005), la subversión estética de reconstruir la memoria a partir de una intertextualidad con la cultura popular masiva en el libro *Ceremonias* de Jaime Huenún Villa (1999) y la confrontación entre discursos oficiales de la historia

⁴ La denominación Butahuillimapu, Butawillimpau o Fütahuillimapu, es recogida por el historiador Eugenio Alcaman en 1993 durante su ponencia “Los Mapuche Huilliche del Futahuillimapu Septentrional: Expansión colonial, guerras internas y Alianzas políticas (1750-1792)” en el III Congreso Internacional de Etnohistoria, El Quisco, 19-23 de Julio de 1993, publicada en "Revista de Historia Indígena", N° 2, Diciembre 1997, Pag 21-75. Universidad de Chile.

chilena y las voces marginales que no fueron consideradas para tal narración en el texto de *Karra Maw'n* de Clemente Riedeman (1984). Finalmente, presentamos a manera de conclusión, algunas consideraciones convergentes de estos tres senderos interpretativos.

EL DESPLIEGUE DE LA MEMORIA EN ARCOS DE INTERROGACIONES DE BERNARDO COLIPÁN

Esta sección analiza el poemario *Arco de Interrogaciones* (2005) de Bernardo Colipán, que ha sido considerado por la crítica literaria como un texto original y complejo (Contreras, 2000). Estas consideraciones surgen por la condición heterogénea del texto que si bien, al utilizar elementos de la tradición y memoria propias de la cultura mapuche se distancia del registro oral, mediante la escritura amplía la temática de lo temporal, reformulando las dimensiones de lo cotidiano y la memoria. Para ello, el texto despliega una amplia variabilidad de recursos y técnicas poéticas como; enunciación sincrética, intertextualidad transliteraria, doble codificación del texto, y estrategias como los paratextos. Estos procedimientos que constituyen fenómenos de metatextualidad son característicos de la poesía mapuche vigente del país (Carrasco, Melgarejo y Véliz: 2011).

Los antecedentes del problema respecto a la noción de memoria y su resignificación en la poética mapuche – huilliche de Colipán se pueden encontrar en el concepto de rememorización (Forester, 1998), donde la memoria permitiría articular una nueva propuesta discursiva que se realizaría de tres maneras. Se trataría de una poética donde el sujeto se constituye en referencia a los símbolos sagrados de la cultura; rescata la polisemia de acontecimientos históricos creando en el lenguaje un nuevo sentido y se identifica al lugar del otro resemantizando el discurso. Estos elementos se rearticulan en *Arco de Interrogaciones* como un territorio fronterizo, un umbral por donde transitan las significaciones entre la historicidad y la memoria, re – escribiendo el sentido. La noción de historicidad permite que la voz poética se transfigure a medida que circunda estos territorios.

La imagen del arco es un territorio que articula una interrogación y señala el despliegue de la memoria. Es función del texto permitir la articulación y el intercambio entre la memoria y la historicidad, mediante la reescritura que es el territorio de producción subjetiva.

Las interrogaciones nos permiten reflexionar respecto a la posibilidad de resignificar nociones como la historia única, lineal, con carácter de verdad y ligada al acontecimiento. Las nociones de memoria e historia, entendidas como

dicotomías producidas por dos discursos culturales en oposición, son superadas con la propuesta de la noción de historicidad que rescata la condición de sujeto mestizo que se produce, en la actualidad y en la diferencia. Esta diferencia la podemos entender como la producción de un sujeto textual en tránsito permanente entre construcciones discursivas propias de determinados territorios culturales, donde el objetivo es resignificar el sentido de pertenencia. La producción de sujeto acontece en el discurso poético, que no solo trata de expresar un contenido ideológico de una cultura, sino de re – escribirlo, para producir un texto diverso dirigido a toda la comunidad (Mansilla, 2001).

Arco de Interrogaciones se inicia con la dedicatoria del autor, que como discurso complementario tiene el doble valor de vincular “discurso real con ficticio y texto con sujeto histórico” (Carrasco, 1979: 133). Por una parte, refiere a sujetos a los que el autor identifica, reales aunque ajenos al texto, pertenecientes a la comunidad huilliche, por lo tanto, de expresa referencia intracultural. Por otra, se trata de sujetos definidos según una relación al espacio temporal, pertenecientes a un trayecto histórico: los antepasados en la figura ancestral del padre o la madre, y las “apariciones” en la figura de los hijos que proyectan la voz lírica al presente y al futuro.

Posteriormente, el texto instala la temática de la memoria como eje central del poemario mediante un epígrafe, ahora de tipo intercultural, de la última chamán selknam “A de vez en cuando camino al revés / es mi modo de recordar... / si caminara hacia adelante / te podría contar cómo es el olvido... (Colipán, 2005: 6)”. La memoria aparece entonces, en la referencia al recuerdo, que se liga una dimensión atemporal y no lineal de los hechos (análoga al sentido contrario de las agujas del reloj). El olvido está en función de la historia que corresponde al discurso del tiempo lineal en que se producen los hechos.

Desde estos dos primeros textos, la dedicatoria y el epígrafe, el sujeto textual comienza a articular las temáticas que sostienen las interrogaciones. Estas refieren al cuestionamiento respecto a la identidad que transita entre los territorios de lo individual y colectivo y la diferencia temporal entre recuerdo y olvido, distinciones que en el prólogo se asocian a memoria, historicidad e historia.

En el prólogo, el sujeto textual delimita el territorio poético, que remite a un lugar geográfico donde cruzan diversas significaciones enunciadas en la figura del “arco”. Por una parte, este espacio delimita el lugar de ingreso al

ceremonial del nguillatún⁵. El autor lo señala afirmando que: “El arco de interrogaciones es un lugar señalado por un colihue, tensado como un arco en la rogativa huilliche” (Colipán, 2005:9). Además, este es el terreno sagrado que está cercado por un círculo que divide un espacio interior de uno exterior. “Al interior del círculo sagrado, el tiempo de la memoria con su transparencia; al exterior, la historicidad con su tiempo cotidiano” (Colipán, 2005: 9). Por otra parte, este territorio también podría interpretarse como una metáfora de los arcos presentes en el Kultrún o instrumento sagrado usado por la machi durante la ceremonia del Nguillatun. En este caso, los significados asociados a los arcos se corresponden con los puntos cardinales ligados a la armonía cósmica, los grupos de espíritus que comandan la acción de las fuerzas naturales y el arco iris que representa la presencia integral de dos elementos contrarios como el agua y la luz solar.

Para efectos de este artículo hemos considerado pertinente situarnos en el territorio del arco, entendido como un espacio donde se presentan enunciaciones de diversas voces que permiten relacionar y diferenciar las dimensiones de: lo sagrado, la memoria, la historicidad y la historia.

Si definimos la memoria como una construcción discursiva social permanente que se realiza en base a materiales propios y códigos de cada cultura, se puede pensar que la memoria es un acontecer que refiere a una cierta materialidad cultural y territorial (Fauré: 2008). Sin embargo, la materialidad de la memoria es la permanente producción o reconstrucción en la palabra. A diferencia de la memoria, la historia ordena y fija los hechos cronológicamente y así legitima el acontecer. Lo anterior, nos permite diferenciar en la narración, sujeto empírico y sujeto del discurso (Alvarez, 2002). El sujeto empírico al que refiere *Arco de Interrogaciones* es el sujeto mestizo, bilingüe, vinculado al lugar que habita la comunidad mapuche huilliche y que sostiene la memoria cultural en rituales sagrados como el Nguillatun. En este sentido, la función del texto sería rescatar lo sagrado en lo poético. Una interpretación distinta surge al considerar al sujeto del discurso poético, que enuncia una representación del mundo como imagen de referencia que se produce y reproduce como discurso.

En el prólogo, las representaciones del tiempo que se ligan a la cultura son: la noción del tiempo circular, móvil, la repetición del ritual cuyo sentido último es la referencia a lo espiritual. El sujeto de la enunciación condensa esta representación en la alegoría del arco de interrogaciones. El prólogo refiere que “... el Arco deviene en la ventana, por medio de la cual salimos de los tiempos.

⁵ Ritual de fertilidad (Grebe, María Ester, Sergio Pacheco y José Segura. *Cosmovisión mapuche*. Cuadernos de la realidad nacional, N°14, pp. 46-73, 1972).

En los pliegues que se abren en el adentro se juega su sentido la memoria, en los pliegues que se abren en el afuera, se juega su sentido nuestra historicidad” (Colipán, 2005: 9). Entonces, la memoria aparece como la significación del acontecimiento posible de ser re-escrito mediante la imagen de un arco. Es decir, la imagen del arco es un territorio que representa el tiempo hecho discurso poético.

Arco de Interrogaciones se compone de nueve secciones, denominadas de igual manera “Arcos”, donde lo que varía es la interrogación en las temáticas que abren un sentido hacia “adentro” o hacia “fuera”.

El primer y último poema del texto es la rogativa del Nguillatun a nueve divinidades huilliche, que podemos entender no como una repetición, sino como un retorno. Esta diferencia se manifiesta en los títulos de los poemas que abren y concluyen el texto, “Arco de interrogaciones” y “Arco y sus interrogaciones”, que permiten cuestionar la noción de círculo perfecto. Es decir, el texto enfrenta al lector a un ritual que formula interrogaciones, donde el propósito del recorrido poético es acceder a otras dimensiones del territorio

Sin embargo, cabe preguntar por el sentido de escribir la rogativa en tanto palabras que producen el ritual. Se puede pensar que este escribir es más bien un re – escribir, porque implica una transformación epistemológica (García, 2007) al replantear otro discurso, en este caso escrito, sobre el mismo objeto. La memoria como registro escrito tiene consecuencias diversas en la construcción de la identidad cultural a la sostenida en lo oral.

Arco de Interrogaciones, no es tan solo un cuestionamiento por la propia existencia que se sostiene en la tensión entre lo oral y escrito, sino que es abrir también una pregunta respecto al ser, desde lo que la cultura pudo haber sido (Ricoeur, 1983). Tal como se afirma en el prólogo “Las interrogaciones son los espejos que nos reflejan las primeras formas de nombrar al mundo” (Colipán, 2005: 9). Es decir, no se trata tan solo de cuestionar la temática identitaria, sino también de volver a nombrar la existencia que pudo haber sido, desde la actualidad.

Esta re – escritura tiene, además, una doble significación: Arco como acontecimiento que participa del discurso oral, donde la dimensión de lo temporal se fractura por la referencia a lo sagrado. Arco como palabra que ressignifica territorio del círculo del lugar de la rogativa, donde “el tercer arco se ubica al norte, recibe el nombre de puerta de interrogación y es el único que se encuentra cerrado” (Moulián, 2005: 58).

Es decir, el texto re – construye en lo poético, desde el presente la salida y entrada hacia el lugar de lo ancestral, que se ubica en la dimensión temporal del pasado remoto, tiempo de la creación, y del pasado lejano mediato o tiempo de los antepasados (Huenchulaf, 2004).

La primera sección “Arco de Interrogaciones”, única que titula todos los poemas mapundungún, hace presente la dimensión de lo temporal a propósito de lo sagrado en rituales propios de la cultura mapuche. La resignificación de lo sagrado se expresa en la reactualización de esta dimensión en la palabra escrita. El Nguillatun es entonces, “una página en blanco” o el lugar donde “nuevamente la palabra traduce / la reunión de las cosas” (Colipán, 2005: 15). En el poema “Nguillatun con un corazón en el centro”, el poeta se aproxima al recuerdo, en un sentido etimológico. Es el escritor el que vuelve al recuerdo: “Tomo nota. / Pero me abstengo de opinar” (Colipán, 2005: 24). El carácter heterogéneo del texto propone la intertextualidad como una multidiscursividad, un cruce de tiempos y culturas, que permite también cuestionar la identificación de lo sagrado a lo pasado, a lo ajeno o inaccesible y la poesía como creación nueva en la actualidad permite regenerar el tiempo y abolir la historia (Eliade, 1993). En este sentido, las estrategias textuales poéticas como los discursos complementarios y el relato testimonial de tradición oral re – producen lo sagrado en el sentido que todo ritual posee la propiedad de volver a regenerar tiempo y espacio, re – crear un acto originario y reunir distintas dimensiones.

El contrapunto respecto a la memoria se presenta en primer término en “Arco del vacío”, donde la temática es expuesta en toda su complejidad al hacer del vacío algo material y presentar una página en blanco. La interrogación es la pregunta por el origen asociado a figuras patriarcales. Uno de los discursos complementarios es una crónica policial periodística, fechada, que se titula “Desconocido pereció al caer de una altura superior a 5 metros” (Colipán, 2005: 37) donde la ficción es nombrar al “desconocido” y resemantizar su muerte en el título del poema “Del caballo caí al suelo la otra noche”, aboliendo el acontecimiento e identificando la muerte al sueño. El poema siguiente, no titulado, es dedicado al padre y algunas de sus representaciones son; mudez del padre, abandono, vacío y versos como: “náufrago de mí mismo en tu geometría de voces enterradas” (Colipán, 2005: 40). Los poemas tienen el sentido de construir la memoria de lo ancestral y la filiación. En segundo término, en “Arco de la negación” el sujeto oscila entre lo rural y lo urbano, lo sagrado y profano, lo natural y lo artificial, el abandono y el retorno, la presencia y ausencia. Esto ha permitido sostener a Contreras que “la imagen de un doble cultural o doble cuerpo se volverá eje en la constitución discursiva” en el poemario de *Arco de Interrogaciones* (2000: 75). Consideramos que lo

relevante de esta dualidad, es cómo el sujeto puede transitar por territorios que se configuran como diversos tiempos y culturas, movilizándolo el sentido del discurso desde un interior hacia un exterior o a la inversa y ubicarse en la medianía, en el despliegue de la memoria, al permitir el diálogo intercultural en los textos poéticos.

En “Arco del silencio”, la palabra circula por territorios cotidianos, el silencio inunda al poeta como un habitante más de la naturaleza: “la tierra en que anduvo el poeta está llena de cerros y montañas de difícil acceso como aquí” (Colipán, 2005: 57).

En “Arco de la memoria” la palabra interviene activamente en rituales e hitos propios de la cultura mapuche. Los poemas son también efecto del registro textual de documentos históricos, que presentifican la voz mapuche con una sintaxis y semántica ya mestiza, pronunciándose respecto de su lugar en esos registros. De esta manera, la guerra, se recontextualiza como: “Vinieron por nosotros, palabras / de levantamiento nos trajeron” (Colipán, 2005: 88) lo que imprime una marca inversa al discurso de violencia y dominación. “Arco de la memoria” es la re – escritura de textos históricos, testimoniales o de tipo oral, que permite anudar narración y temporalidad. La potencialidad⁶ en esta sección del poemario es re - escribir lo que no ha tenido posibilidad de ser palabra: “Confusa es la palabra del cuchillo / clavado en la tierra” (Colipán, 2005: 85). La misma propuesta se expone en “Arco de la historia y sus pliegues”. El pliegue de la historia es en un sentido discursivo, el silencio, lo innombrado: “palabras / para no ser dichas”/ “Y fue difícil leer el lenguaje / oculto / detrás de lo nombrado” (Colipán, 2005: 107).

El vacío insiste en los diversos Arcos, se repite como herencia, traza el destino, pero se abre o despliega en la poética. Esta re - construcción escritural es la historicidad del relato, donde al narrar lo no dicho abre la interrogación, propone una ventana al tiempo y el espacio y crea un sentido distinto del existir en la actualidad. “Arco de la historia y sus pliegues” despliega la memoria que constituye la historicidad en la heterogeneidad discursiva, las voces y discursos intra e interculturales, así como literarios y extraliterarios. Esta vez, el sujeto textual se sitúa en la voz del cronista al que desafía desde su propio discurso, sosteniendo finalmente que: “Y el testimonio es el olvido” (Colipán: 2005: 109). La re – escritura poética subvierte el discurso de las culturas

⁶Según Ricoeur, la repetición se puede entender como “retomar nuestras potencialidades más adecuadas, tales como son heredadas de nuestro pasado, bajo la forma de un destino personal y un destino colectivo.” (Ricoeur, 1983: 79).

“hegemónicas” respecto a la cultura mapuche. La historia se representa en objetos visibles, lo instantáneo, el desecho, la recolección de lo falso, la mudez y lo que no es posible de leer. Como se sostiene en un verso del poema “Ese difícil oficio de leer a Encina”: Misma Transparencia “la historia es un ojo / sumergido en la noche” (Colipán, 2005: 107). El despliegue de la memoria legitima el propio discurso existencial: “Aunque estas palabras / no tengan ningún sentido / ni oculten ninguna clave de lectura / o refieran solamente a sí mismas / o aunque simplemente / yo las callase, las escribo / suponiendo que sin ellas / habría sido imposible / permanecer / de pie en esta vida” (Colipán, 2005: 97).

En “Arco del amor y su figura recortada”, la temática amorosa está ligada a la soledad en imágenes cotidianas que también participan de la memoria sagrada al vincularse a divinidades mapuches. Estas imágenes siguen coexistiendo en “Arco de mis abrazos”, donde lo sagrado es parte de lo profano, como en los versos: “Escribo este poema para ti. / Es también mi trabajo” (Colipán, 2005: 71). Así, el texto como ritual poético es inscrito en un discurso que puede transitar también hacia el pliegue exterior, el tiempo cotidiano.

Finalmente, “Arco de mis apariciones” sitúa al sujeto en el lugar del cuestionamiento por el origen y destino de la palabra. Llama la atención una dedicatoria de los poemas: “a Kavafis, en la memoria” (Colipán, 2005: 78). La memoria no se limita a lo intracultural, sino que es también un arco para el discurso poético occidental.

Arco de Interrogaciones de Bernardo Colipán configura la re-producción de un nuevo territorio configurado como un discurso que consiste en actualizar un despliegue de la memoria. La reescritura es historicidad, entendida como narración poética, que crea la dimensión de la sospecha, donde el sentido no puede ser predicho, porque se produce a posteriori. De esta forma, el desenlace y el regreso al origen se retienen en una permanente búsqueda de libertad (Ricoeur, 1983). Tal como se afirma en el último verso del último arco, Arco del retorno: “Solo el tiempo dirá si el fundamento / de lo que fuimos / siguió siendo el mismo” (Colipán, 2005: 111).

METÁFORAS HIPERTEXTUALES DEL CAMPO Y LA CIUDAD EN LA POESÍA DE JAIME HUENÚN

Raymond Williams sostiene que las obras de arte constituyen fuentes que evidencian los procesos activos y formativos de lo hegemónico y que nos desafían a identificar las “iniciativas o contribuciones alternativas o de oposición” (2000: 135) a las hegemonías en un cultura. En el caso de la poesía

de Jaime Huenún, particularmente su libro *Ceremonias*, la trama de textos se dispone como un territorio donde tradiciones, residuos y emergencias se entretejen para ofrecer resistencia ante las hegemonías de la cultura no huilliche, en este caso la reconstrucción de una memoria territorial que subvierte la tradición al insertar textos no literarios. En concreto nos referimos a letras del cancionero popular mexicano. Se trata de una intertextualidad “mestiza”, coherente con una posición estética y política que se ha calificado como “insubordinación” (Mansilla, 2001). Para demostrar nuestra hipótesis identificamos algunas zonas del texto literario donde estos procedimientos estéticos de resistencia a lo dominante dan cuenta de elementos alternativos opuestos, residuales y/o emergentes (Williams, 2000).

Huenún enarbola el mestizaje como una condición desde la que reivindica una construcción dinámica de la identidad mapuche-huilliche. Para él no es posible afirmar una pureza étnica originaria, tajante y exclusiva, después de más de 500 años de mestizaje, despojo y transculturización. Reivindica la condición del mestizo como el fundamento de una estrategia de resistencia y alternativa a lo dominante, que podría ser interpretada como un esfuerzo por “separar aguas” respecto de otras propuestas estéticas que suelen representar al indígena como a un otro “exótico”, concordante con el “orientalismo” predominante en la literatura occidental (Said, 2007). Huenún incorpora a la cultura popular urbana y campesina como parte de una identidad mapuche williche, que no se restringe a la adscripción museológica del rescate y puesta en valor de un “patrimonio cultural”.

Si entendemos el imaginario poético como un territorio multidimensional, podemos reconocer en la propuesta estética de Huenún procedimientos y estrategias textuales, a través de las cuales las metáforas del campo y la ciudad del sur mapuche-huilliche configuran una red de referencias a la cotidianidad que son reconocibles por un lector, cuyo capital cultural se ha construido casi exclusivamente a partir de un corpus literario “culto”, en un contexto escolar moderno donde el “kimun” ha sido ignorado (Quilaleo, 2012). Nos encontramos con un tejido intertextual o urdimbre de lugares, obras y personas que configuran la trama de lo que contemporáneamente es la identidad mapuche-huilliche “mestiza”.

El procedimiento sintáctico a través del cual se alterna la memoria local, la memoria ancestral y la memoria estética popular, es simultáneamente un manifiesto estético que cuestiona los cánones hegemónicos que pretenden construir una memoria única para cada cultura. La reflexión crítica sobre aquel procedimiento de reconstrucción de esa memoria es una tarea que el poeta reconoce y reivindica abiertamente para sí:

“Quiero por último decir que lo indígena mío emerge como un diálogo conflictivo entre sangres y culturas diversas, esto es, como un torrente textual híbrido que pretende hacerse cargo tanto de fragmentos de pulsiones y contradicciones universales contemporáneas, como asimismo de las potencias del sueño, la magia, el mito y la tragedia que sostienen la cotidianeidad, los imaginarios y las utopías del pueblo al cual una parte de mi destino y de mi memoria pertenecen” (Huenún, 2003: 5).

Es en ese sentido que la presencia del “nüttram” en la poesía de Huenún (Mansilla, 2001) va más allá de la referencia a esa ceremonia cotidiana de comunicación y educación, que tenía lugar en aquel “lof” mapuche de antaño, que los williche denominaban como “müchulla”⁷. La conversación emerge como una propuesta estética orientada a construir un tejido poético que presenta un territorio pleno de rutas por descubrir. Su estrategia considera el registro de la cultura popular, ajena a una ciudad letrada que es hegemónica en nuestras academias latinoamericanas, que no rehúye el contexto de la cantina, ni la vida campesina enfrentada a una urbe agresiva donde las temporalidades son otras. En ese cruce emergen los residuos de una cultura ancestral prácticamente extinguida, signada por la tragedia del exterminio silenciado, tragedia que los habitantes del territorio parecen forcluir como sucede con los traumas de la infancia. Es allí donde elementos alternativos opuestos, tales como la ranchera mexicana, funcionan como parte de un procedimiento estético que echa mano de la cultura popular de quienes habitan los márgenes de la cultura hegemónica.

Las hebras de su discurso poético proponen y provocan la consulta de diversas “enciclopedias”, desde las cuales es posible recuperar la experiencia estética de una cultura mestiza y el acceso a una memoria devastada que hoy lucha por su supervivencia. Como dice Eco: “Esta latencia está representada en el fondo por el modelo de la biblioteca y del archivo como contenedores de un

7 “En tanto, como muestra Latcham (1924), las unidades sociales básicas son los grupos familiares localizados, que en el dialecto williche se denominan 'müchulla' o mochuela en la versión hispana. Estos se componían de un número variable de hogares o *ruka*, que explotaban colectivamente los recursos de un área residencial. Sus unidades nucleares eran familias polígamas extensas integradas por el marido, sus esposas, hijos e hijas solteros.” en MOULIAN TESMER, Rodrigo. Ailla & Rewe: La mediación ritual de la sociedad mapuche williche. *Rev. austral cienc. soc.* [online]. 2009, no.17 [citado 07 Abril 2014], p.57-74. Disponible en la World Wide Web: <http://mingaonline.uach.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-17952009000200004&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0718-1795.

saber siempre actualizable, aunque nadie lo esté actualizando o haya dejado de actualizarse hace siglos” (Eco, 2009: 44).

El hablante poético es la mano que teje y entrelaza aquellas hebras y el lector es el invitado a quien se interpela para asumir la tarea de desplegar ese tejido, a reconocer las hebras, que abren sentidos ignorados y que lo envían hacia el territorio de una identidad mestiza, donde el orden de lo imaginario y lo simbólico actúan como vasos comunicantes que permiten compartir una red de referencias que sobrepasan a los textos poéticos o a la literatura, incluyendo a la cultura popular.

La posibilidad de acceder con mayor o menor facilidad a dichas hebras delimita un lector modelo (Eco, 1993) que permite establecer conexiones con la territorialidad (Montañez y Delgado, 1998) a la que estos poemas aluden y en ese sentido la noción de “nüttram”, entendida como diálogo (Mansilla, 2001) adquiere además el sentido de comunicación intercultural al complementarla con esta noción de trama textual, que imbrica elementos de la cultura hegemónica libresca con elementos de la cultura popular masiva.

En el libro *Ceremonias*, se entretajan lugares de infancia, con la evocación de ceremonias cotidianas y paradigmáticas de la cultura mapuche-huilliche, dispuestas en tonos de amor, muerte y memoria. Esta disposición vincula experiencias cognitivas que trascienden el “espacio geográfico”; recuerdos de sabores, lugares, cursos de agua, los bosques, de la costa, que se superponen con una “cultura popular mestiza” compuesta de cantos, invocaciones mágico-religiosas y música ranchera mexicana. Así la poesía de Huenún deambula por los territorios cotidianos de la solemnidad, la ternura y la ironía. Y ese deambular es lo que distingue su estilo poético: una mirada irónica sobre el mestizaje. Realizar una lectura fuerte nos impide suscribir el estereotipo occidental que se conduce del indígena despojado de su tierra bajo un tópico meramente lárco, como señala Bloom (2000). El contraste de esta propuesta subversiva se advierte además en el uso de la intertextualidad con una enciclopedia “libresca”, como sucede en el poema “Hermana”, donde urde sus versos con los del poeta Pablo de Rokha.

Cuando una “cita” alude no solo a otra obra literaria, sino también a una obra musical, plástica o incluso a una obra teórica o filosófica, creemos pertinente considerar que se trata de un cierto tipo de hipertextualidad (Landow, 2009), pues alude a obras de diversos géneros que ocupan un lugar en la enciclopedia cultural y otorga mayor espesor a un registro poético pluricultural que se declara mestizo. En este sentido *Ceremonias*, en lo concerniente al uso de la intertextualidad propone una estrategia donde se vincula tanto a textos

literarios como a obras musicales, asumiendo en este último caso un tipo de intertextualidad hipertextual.

La urdimbre gruesa la dan los lugares del territorio

En el libro *Ceremonias*, los lugares se alternan y circulan por los poemas como naipes de una misma baraja. Ríos, poblados, ciudades, calles; lugares urbanos y rurales, a orillas de río y de océano, unos nombrados con mayor recurrencia que otros, ya sea por más queridos o sagrados para quien habla en aquellos versos. Los lugares nombrados entregan testimonio de sí mismos y de la historia que guardan sus nombres, se amarran a las voces que los cuentan como territorios de vida y de muerte. La toponimia da cuenta de una lengua que le canta no solo a lo que salta a los sentidos, sino también a todo aquello que los habitantes han hecho del lugar y en el lugar, son nombres que dan testimonio del paso originario de los huilliche, de españoles conquistando y misionando, de chilenos e inmigrantes europeos despojando el espacio geográfico a través del mecanismo de la resignificación del lugar en su lengua, desplazando los toponímicos huilliche. A la manera de capas sedimentarias, los lugares nos reenvían a un pasado marcado por memorias y el poeta deja esas puertas entreabiertas para que el lector pueda atisbar ese “algo más”: hitos de una memoria rural y urbana, donde los “espacios geográficos” (Montañez y Delgado, 1998) de la Butahullimapu se constituyen como una huella. En tal sentido, la comunicación intercultural apela a la reconstrucción de una memoria enterrada por el crimen de quien pretende escribir la versión oficial de la historia.

Los lugares y los nombres se despliegan en estos versos como otro tipo de intertextualidad hipertextual, que reenvía hacia otros imaginarios culturales mestizos y son reconocibles en otros territorios del tiempo y la memoria. Nos proponen una mirada sobre la condición desterritorializada de un hablante exiliado del territorio de origen, despojado de una soberanía territorial inherente a su propia identidad mapuche, que deambula en los márgenes del campo y la ciudad, territorios distintos de aquel donde solía ejercer soberanía el huilliche en una cotidianeidad perdida, entendida aquí como un resabio. Se expresa así un exilio interior que se hermana con otros exilios, de otros pueblos originarios, que viven el mestizaje sobre un imaginario territorial fragmentado.

Tocar las cuerdas antiguas del relato bíblico y las rancheras mexicanas

Como hemos señalado, en *Ceremonias* se pueden hallar alusiones directas a la ranchera mexicana, como sucede en la última estrofa del poema “Cisnes de Rauquemó”: “Nos marchamos borrachos, emplumados de muerte,/

cantando unas rancheras y orinando en el viento./ En mitad de la pampa nos quedamos dormidos/ cubriéndonos de escarcha, de hierba y maleficios” (Huenún, 2003: 38).

Pero es en el poema “Dos (Misión de la Costa)” donde creemos se materializa con mayor claridad la propuesta estética subversiva del hablante poético. La alusión a la ranchera de Cuco Sánchez “*Grítenme piedras del campo*”⁸ en el poema que narra la tragedia de un jinete que vuelve a su hogar, cantando borracho tras comprar víveres en Rahue. Nos habla de la muerte, pero sobretodo de la lenta agonía de una cultura que no tiene relatos “oficiales” para dar cuenta de sus tragedias y echa mano de trozos de la cultura popular para expresarlas.

El vínculo entre ambos textos es el ánimo melancólico y autodestructivo, que habla sobre un amor trágico en la ranchera y la tragedia del despojo en el poema, como un procedimiento metafórico hipertextual anclado en la memoria de las comunidades mapuche-huilliche. La ranchera remite a una época de mestizaje y despojo, forma parte de la cultura popular de los habitantes de la Butahuillimapu, donde la pérdida de la tierra es signada como el inicio temprano de una muerte cultural que precede a la muerte física. Hay además en el verso “háblenme montes y valles, grítenme piedras del campo” una alusión al texto bíblico que señala «Si éstos callan, *gritarán las piedras*» (Lc 19, 40), invocando con ello una suerte de manifiesto que llama a contar lo que otros no quieren que se conozca, pero expresando a su vez una ironía donde subvierte el sentido del texto bíblico original que alude a la inevitabilidad de los hombres para acallar la buena nueva de la entrada del mesías en Jerusalén, colocando el texto en una posición donde se alude a la inevitable emergencia de la historia como mecanismo para develar el crimen y el despojo del chileno sobre el mapuche.

LA CONTAMINACIÓN COMO MUTACIÓN TERRITORIAL INESPERADA EN *KARRA MAW’N* DE CLEMENTE RIEDEMANN

En este texto se trata la confrontación bélica, religiosa y cultural de la conquista española y la colonización alemana en el Butahuillimapu. Es un texto que testimonia relaciones entre humanos y no humanos, incorporando elementos mitológicos, relatos orales e interpretación de textos históricos

⁸“Grítenme piedras del campo”, Cuco Sanchez.

http://www.sacm.org.mx/archivos/rep_iswc_ora.asp?iswc=T0350062439&cerrar=True. Se puede buscar el tema musical en Youtube.

(Hermosilla, 2008), estos elementos a su vez son utilizados por el autor como despliegues y saltos cuánticos de temporalidad que permiten situar al lector en un contexto de crítica a una modernidad impuesta.

Podemos leer en *Karra Maw'n* una territorialidad de cruces históricos, étnicos y lingüísticos. Mapuches, españoles, alemanes son entre otras, las voces posibles de rastrear en el texto donde el autor teje un entramado que interroga la historia establecida, buscando una reinterpretación del devenir histórico de las voces subalternas en territorios del sur de Chile. Para ello se hace necesario leer e ilustrar elementos del discurso poético de *Karra Maw'n* que lo convierten en un escenario donde se confrontan discursos oficiales de la historia chilena y las voces marginales que no fueron consideradas para tal narración.

A lo largo de los textos muchas son las denuncias del autor, que vienen de las voces del entramado cultural que configura al sur de Chile en cinco siglos de historia oficial y cinco siglos de historia no contada. Así, en algunos momentos el texto se convierte en crónicas de siglos y siglos de hechos que configuran un trauma en los territorios y en la cultura local, una contaminación como mutación territorial inesperada.

“Pasó otro siglo por el Karra Maw'n, más rápido que lo previsto” (1984: 35), nos relata Clemente Riedemann haciendo referencia a cómo la modernidad, que demoró tanto en manifestarse en otros lugares del mundo, llega con imprudencia e imposición discursiva a tierras del Butahuillimapu. Estas imposiciones se dan por la vía del lenguaje, la religión y la idea de modernidad que se tenía en Europa de aquellos años.

En el Butahuillimapu se visualiza una tensión constitutiva en materia de identidad y mutación territorial que derivada de estas imposiciones discursivas, donde la cultural vernacula es constantemente hostigada por la cultura de occidente. Se trata de un constante conflicto secular entre un proyecto modernizador que se empeña en la necesidad de reformular aquello encontrado en el nuevo mundo. La geografía y las resistencias culturales de pueblos originarios impidieron que la modernidad llegue en un mismo tiempo a todo el territorio.

La “modernidad” llega con los españoles (descubrimiento y conquista) y se acelera a pasos agigantados con la llegada de colonos alemanes (colonización). Ciudades como Valdivia, Osorno, Puerto Varas y la Isla de Chiloé son testimonios elocuentes que apuntan a una contaminación y mutación territorial y cultural. La historia de este territorio, al igual que gran parte de América del sur es difícil de rastrear, pues ella se ha construido y constituido

con base en abruptas y sucesivas superposiciones que han hecho difícil seguir el rastro, las huellas se han hecho borrosas, y se padece de una tensión constitutiva por las imposiciones discursivas.

Desde el punto de vista de Augé (1992) esto se presenta como transformación de lugares en no lugares. Si todo acontecer requiere un testigo, o como plantea Augé (1992) toda etnología supone un testigo directo de una actualidad presente, entonces este planteamiento se puede abordar y encontrar en la poesía, donde el testigo es el sujeto que denuncia esa realidad presente. Es en la denuncia por la transformación del espacio entendida como contaminación o mutación territorial no esperada, donde Clemente Riedemann, versa sobre el “aquí” y el “ahora”, recurriendo al imaginario social del poeta. La construcción del pensamiento es principalmente histórica y se encadena con otras expresiones que a su vez entienden el pensamiento como esencialmente social, lo que nos facilita la tarea de identificar las contaminaciones y mutaciones en el territorio poético del autor.

Sabemos que antes de la llegada de españoles y alemanes, el territorio era distinto, al igual que el imaginario social que traían consigo lo colonos, tema que el autor presenta en su poesía:

“Al llegar, solo la niebla, pañal de maíz para envolver los viejos barcos de madera: la “Steinward”, el “Hermann”: el bergantin “Susanne” y el “Alfred? Todos buscando el paraíso. Para todos, desengaño y selva” (Riedemann, 1984:29).

De esta estrofa extraemos dos imaginarios territoriales de los conquistadores y colonos alemanes, la búsqueda de ese paraíso, de esa promesa y búsqueda de mejorar en la pirámide social elitista de aquellos años, de ascender en la modernidad impuesta a imagen y semejanza de la Europa racional y mercantil. Pero la realidad fue otra, la selva dificulta la entrada y pasa a ser un enemigo al cual se debía vencer para así poder habitar. Desde una racionalidad ajena se apuesta por “domar” la tierra y se inicia la contaminación y la mutación del Butahuillimapu.

La identidad está engarzada en el territorio. En este último, reconocemos que todas las relaciones sociales ocurren en un territorio dado, pero más relevante aun es precisar que: “el territorio es un espacio de poder, de gestión y de dominio del Estado, de individuos, de grupos y organizaciones y de empresas locales, nacionales y multinacionales” (Montañez y Delgado 1998: 122). El territorio no es el que determina un modo de ser, sino un sinnúmero de interacciones que posibilitan que sujeto, territorio e identidad estén en una

metamorfosis continua, el sujeto interfiere en el espacio como el espacio interfiere en el sujeto.

En esa dirección los conflictos ambientales contemporáneos en el sur de Chile dan cuenta de tensiones entre comunidades locales y empresas que ven en los recursos naturales tanto un medio de vida como uno de lucro. En estos casos el discurso y la praxis de la llamada modernidad y el desarrollo abren los flancos de la naturaleza como recurso, por una parte, y de la sociedad, como continuidad de la existencia social, por otro (Castillo et al., 2012). En el caso de pequeñas localidades ubicadas al sur de Chile, hoy observamos casos elocuentes en que los territorios abren una brecha entre aquellos intereses que en la poesía de Riedemann son evidentes y donde se denuncia la violencia con la cual se llega impositivamente al *Karra Maw'n*:

“Con suave risa complaciente planifica el hombre las guerras de exterminio. Miles de cerebros ocupados en hallar la más obscena fórmula para matar al hombre que ama al sol...” (Riedemann, 1984: 44).

En este sentido Castoriadis (1997) apunta que la lógica ensídica social, o sea, el modo en que las significaciones imaginarias instituidas cada vez más le son impuestas a la psique durante el largo y penoso proceso de fabricación del individuo social.

“Fueron cuatro siglos
y no cuatro páginas de papel roneo...
100+100+100+100,
años de matanza;
cuatro ríos de amor mapuche
sangre pura, sangre virgen...”
(Riedemann, 1984: 24)

La poesía denuncia la imposición y la contaminación que hace surgir la sangre, matanza tras matanza, contaminación tras contaminación, mutación tras mutación, lugares transformados, sociedades e imaginarios transformados.

“y desapareció la maleza
y germinaron los cercos
Karra Maw'n se pobló de cercos
con alambres de púas
y grandes rukas blancas

con techos de color purpura y paredes de
mazapán
y vacunos celestes que otorgaban
bifes estelares”
(Riedemann, 1984: 33)

El texto da cuenta de esta transformación del paisaje como un resultado de generar una sociedad egocéntrica (¿o antropocéntrica?), centrada en el cálculo de consecuencias meramente utilitarista e individualista que separa medio ambiente de sociedad y cultura. Esta sociedad, creemos, viene de una contaminación e imaginarios que se vislumbra en el territorio signado por la poesía de Riedemann.

“Pasó otro siglo por el valle de Karra Maw’n
(más rápido que lo previsto)
Había tanta gente que algunos no se saludaban entre sí.
Primero estuvo el barro, después hubo adoquines:
miles de esos cuadrados impertérritos
que aún perviven en las calles más oscuras”
(Riedemann, 1984: 35)

Las continuas mutaciones acaecidas han producido una gran cantidad de la población viviendo en metrópolis, o en el mejor de los casos, en ciudades más pequeñas pero altamente tecnificadas. Las ciudades crecen año a año, convirtiendo al ser humano en un ser primordialmente urbano. Lo que vemos en la poesía de Riedemann es que el hombre deja de dialogar en la naturaleza a no ser que busque apropiársela.

El actual escenario de la problemática socioambiental nos obliga a soluciones que transformen el cuadro global de nuestra vida en la tierra. En este sentido, las ciencias humanas juegan un rol importantísimo en los procesos de (re) construcción y/o fortalecimiento de identidad(es), rescate de memorias y culturas. Concordamos con el planteamiento propuesto por Carrasco, cuando señala: “si no se defiende lo esencial, que es la vida humana, ¿tiene algún sentido dedicarse a la música, a la literatura o a cualquier arte...”? (Carrasco, 1990: 239). A este imperativo habría que señalar que sin la defensa de la tierra, de la naturaleza, cualquier defensa de la vida humana carece de sentido, pues en el imaginario territorial ancestral de la Ñuke Mapu subyace como premisa fundamental que el hombre pertenece a la tierra y no al revés como lo ha entendido la modernidad.

CONSIDERACIONES FINALES

En los tres territorios poéticos del Butahuillimapu encontramos una superposición de imaginarios territoriales que denuncian y plantean la necesidad de resignificar la infraestructura de lugar. En el caso de Colipán esta resignificación se da por vía de la reescritura de los lugares que se constituyen como sagrado y propone acceder a diversas dimensiones del territorio en forma simultánea. En el caso de Huenún, a través de una propuesta estética establece la posibilidad de superar las dicotomías y configurar zonas de interculturalidad que no signifiquen la pérdida o la exclusión entre territorios comunes, sino el fortalecimiento de las raíces de un territorio mestizo. En el caso de Riedemann plantea una polifonía de denuncias que dan cuenta de una contaminación, un pasado que remite al presente en la forma de habitar el territorio donde se impone un discurso y ocultan otros.

Lo que hace comparable estas tres obras sería su carácter de huella. La huella representa simultáneamente la idea de sendero, indicio y marca de identidad; es una trayectoria que en el contexto territorial donde nos situamos se refiere al camino que han trazado los desplazamientos de los habitantes en el suelo común. Es también la evidencia de que los habitantes existen y circulan en el territorio. Una tercera acepción se refiere a la marca de identidad que permanece y da cuenta de una impronta particular de uno o más sujetos, lo cual la hace reconocible. En el caso de Colipán la huella configura mediante la representación de un arco que opera como un territorio de medianía que permite transitar por diversas historicidades. En Huenún la huella es la evidencia de senderos que se cruzan y que permiten recorrer territorios mucho más amplios si se comprende que allí, donde ya no existe acceso directo a la memoria es posible enlazar circuitos nuevos con antiguas huellas fragmentadas para acceder a territorios que han sido clausurados por la memoria oficial impuesta. Por último en el caso de Riedemann las huellas se borran y se superponen, en diversos momentos de la conquista y colonización, voces hegemónicas que ocultan voces locales.

La aproximación realizada en este trabajo permite abrir senderos exploratorios sobre la territorialidad en la obra de tres diferentes poetas que comparten un espacio geográfico, pero que ponen en entredicho la noción hegemónica que pretende homologar la geografía con el territorio, vaciando esta última noción de las relaciones sociales, culturales y políticas que confluyen en el proceso de construcción de identidad. Entregamos por lo tanto estos tres “senderos” como un primer intento de dar cuenta de una lectura mucho más fuerte que nos permita valorar desde diversos ángulos disciplinarios la obra poética contemporánea en el sur de Chile.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarez, G. (2002). La determinación de los sujetos del discurso. *Revista de lingüística teórica y aplicada*, 40, 25-40.
- Augé, M. (1992). *Los "No Lugares" espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa
- Bloom, H. (2000). *Cómo leer y por qué*. Bogotá: Norma.
- Carrasco, Iván. (1979). Dos discursos Complementarios: las dedicatorias y las notas. *Estudios Filológicos*, 14, 129-137.
- Carrasco, I. (1990). *La escritura antipoética*. Santiago de Chile: Universitaria
- Carrasco, H., Melgarejo, S. y Véliz, L. (2011). Discursos y metadiscursos mapuches: 3. *Arco de Interrogaciones* de Bernardo Colipán. *Estudios Filológicos*, 47, 23-43.
- Castoriadis, C. (1997). "El imaginario social instituyente". En *Zona erógena*, no 35. [documento en línea]. Disponible desde Internet en: Formato rtf. También disponible en formato HTML en: < <http://www.edu.ar>.>
- Castillo Y., Henríquez, C., Skewes, J. (2012). Propuesta de indicadores locales Participativos para la sustentabilidad. En: *Colonialidad Decolonialidad del poder/saber: miradas desde el sur*, 157-168. Ediciones Universidad Austral.
- Colipán, B. (2005). *Arco de Interrogaciones*. Santiago de Chile: Ediciones Lom
- Contreras, V. (2000). La muldiscursividad: un caso en la escritura poética de Bernardo Colipán. *Pentukun*, 10(11), 71-87.
- Eco, U. (2009). *Cultura y Semiótica*. Madrid: Pensamiento, Circulo de Bellas Artes.
- Eco U. (1993). *Lector in Fábula: La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Barcelona. Lumen.
- Eliade, M. (1993). *El mito del eterno retorno*. Barcelona: Alianza Editorial
- García, N. (2007). Qué son los imaginarios y cómo actúan en la ciudad?. *Revista eure*, 23(99), 89-99.
- Fauré, D. (2008). "Los caminos de la memoria (y de la historia)" en *Memorias del siglo xx. Participación social y rescate patrimonial*. Santiago: Centro de Educación y Comunicaciones
- Forester, R. (1998). La poética mapuche - huilliche como procedimiento de re – memorización. *Lengua y Literatura Mapuche*, 8, 85-99.
- Huenchulaf, E. (2004). *Nociones de tiempo y espacio en la cultura mapuche*. Temuco: Ediciones Lom
- Huenún, J. (1999). *Ceremonias*. Santiago: Universidad de Santiago.
- Landow, G. (2009). *Hipertexto 3.0: Teoría crítica y nuevos medios en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Mansilla, S. (2001). “Escrituras etnoculturales: ¿escribir con o contra el otro? (en torno a la poesía etnocultural en la Xa. Región de Los Lagos)”. En *Fütawillimapu. Grandes Tierras del Sur* (pp. 83-103). Alvarez – Santullano, P. y Forno, A. (Editores). Osorno: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.
- Montañez Gómez, G. y Delgado, O. (1998). “Espacio, territorio región: conceptos básicos para un proyecto nacional”. *Cuadernos de Geografía*. Revista del Departamento de Geografía de la Universidad Nacional de Colombia. V. VII, Nros. 1-2: 120-134.
- Moulian, R. (2005). *Tiempo de Lepün*. Valdivia: Ediciones U. Austral de Chile
- Quilaqueo R, D. (2012). Saberes educativos mapuches: Racionalidad apoyada en la memoria social de los kimches. *Atenea*, 505, 79-102. Recuperado en 07 de abril de 2014, de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-04622012000100004&lng=es&tlng=es. 10.4067/S0718-04622012000100004.
- Ricoeur, P. (1983). *Texto, Testimonio y Narración*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Riedemann, C. (1984). *Karra Maw'n*. Valdivia: Editorial Alborada.
- Said, E. (2007). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Williams, R. (2000). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.