

## **El arte de la conversación.**

### **Proximidad, interculturalidad, y democracia en**

### ***Recado confidencial a los chilenos de Elicura Chihuilaf.***

Sergio Holas

University of Queensland

#### **Abstract**

#### **Resumen**

**Palabras clave:** *Recado confidencial a los chilenos*, Elicura Chihuilaf, interculturalidad, democracia, Chile, Mapuche, desterritorialización.

**Key Words:** *Recado confidencial a los chilenos*, Elicura Chihuilaf, interculturality, democracy, Chile, Mapuche, deterritorialization.

*If the doors of perception were cleansed/everything will appear  
to man as it is, infinite.*

William Blake, *The Doors of Perception*.

*No man is an island entire of itself; every man is a piece of the  
continent, a part of the main.*

John Donne, *Devotions upon emergent occasions*. Meditation 17.

*Todo vivir humano se da en redes de conversaciones.*

Humberto Maturana, *La democracia es una obra de arte*.

#### ***Introducción.***

En los primeros años del siglo XXI, en Chile, y desde mucho antes del comienzo de la transición a la democracia hasta el momento actual, el pueblo Mapuche<sup>1</sup> ha vuelto a levantar sus voces, a hecho visible su morenidad y reclamado su derecho de convertirse en agente de su propia historia. Esto no significa que no lo haya sido en el pasado, que sí

lo ha sido (Mallon; Alwyn), si no que este agenciamiento ya no puede ser evitado por los chilenos, que ya no nos podemos cerrar a la demanda que nos llega del rostro del Mapuche en el espejo de la negación en el que nos hemos construido. Como Borges señaló en su alegoría (Borges, pp. 26-27), aquellos a los cuales hemos condenado a repetirnos en el espejo de nuestra mismidad, en las imágenes de lo abyecto y contra los que nos definimos, un día comenzarán a tocar los tambores que afirman su diferencia para evitar la negación y esclavitud identitaria a que los hemos sometido, y, en el retumbar de éstos, podremos escuchar los murmullos de sus voces que entonces demandarán el derecho de articular las imágenes de su territorio identitario, y, con ellas, los recorridos discursivos, las conversaciones y las historias en las que éstas se fundan, afirmando, así, creativamente, su existencia. De ese entonces que no es más que el hoy y el ayer y su futuro fluirán las líneas de desterritorialización y de escape al monologismo negador de la reflexión sobre la identidad chilena ya que los Mapuche resisten la esclavitud de la repetición afirmando su morenidad y su diferencia en las historias contadas alrededor del fogón.

Estos procesos desterritorializantes son inevitables ya que la participación de Chile en la integración económica del modelo capitalista global, forzado por la dictadura y continuado por la postdictadura, ha tenido efectos devastadores en lo local, en términos humanos, y, por ende, culturales, en el pueblo Mapuche en general, y, en específico, en las comunidades del alto Bío Bío. En los últimos quince años, el Estado chileno, bajo los tres gobiernos de la Concertación –Alwin, Frei-Tagle y Lagos- , ha llevado adelante, en nombre del progreso, la construcción de dos represas –Pangue y Ralco- en territorios Pehuenche-Mapuche. Wallerstein afirma correctamente que la idea de progreso “quiebra

toda oposición a la comodificación de todo y tiende a eliminar todos los aspectos negativos del capitalismo enfatizando que sus beneficios son mucho mayores que el daño” (Wallerstein, p. 97). Para Wallerstein, este concepto es el fundamento tanto de la ideología liberal, y, por ende, del neoliberalismo actual, como también de las ideologías socialistas y marxistas de la historia, demostrando su eurocentrismo y negando otros proyectos históricos y visiones de mundo, como las indígenas, que es lo que aquí nos interesa, y, que Wallerstein señala de la siguiente manera, aunque sin referir en específico a los saberes negados en las culturas indígenas: “Nunca hemos discutido seriamente cuanto conocimiento hemos perdido en el mundo a consecuencia de esta ideología del universalismo” (p. 99) del proyecto eurocéntrico.

De esta manera se ha continuado con la desterritorialización y separación del Mapuche con respecto de sus tierras, y todas las consecuencias que esto genera en la modelización y manifestación de la(s) subjetividad(es) Mapuche y su cosmovisión. Esta desterritorialización busca, en consecuencia, actualizar la flotación cultural necesaria al sujeto occidental: la ruptura con las raíces para que así se habilite la competición por los lugares de privilegio en el panteón de los nuevos dioses. Se trata de que todos los territorios sean clareados de raíces, o cosmovisiones que las legitimen, de modo de que la nación-estado haga esos territorios accesibles a ese particular desarrollo de raíz europea que nos ha sido impuesto, con el beneplácito de las elites, desde siempre. Acordamos con Foucault cuando señala que la política es un estado de guerra permanente (Castro, p. 154; Foucault). Esta situación ha traído consigo una movilización Mapuche por recuperar estos territorios ya que las fuerzas conservadoras y de los nuevos grupos de poder, fundamentalmente de la derecha chilena neoliberal y militarizante, se niegan a reconocer

en los Mapuche el ser agentes que articulen la construcción de las imágenes de su propia historia. Es este agenciamiento el que molesta a la cómoda subjetividad monológica de muchos. Es que los Mapuche ya no pueden ser fácilmente pacificados<sup>ii</sup>, como lo fueron, como otros muchos chilenos, especialmente durante la última dictadura. Esto ha llevado a esta estrecha mentalidad hasta el extremo de exigir que se apliquen la “Ley de Seguridad Interior del Estado” y la “Ley Antiterrorista”, esta última consecuencia de los microfascismos de turno, en este nuevo intento de amordazamiento y pacificación para así silenciar, ya que no participarían en la articulación discursiva articulada en los términos del gobierno, las voces Mapuche.

*Posicionamiento geo-cultural y punto de hablada.*

Entre otras muchas prácticas, por ejemplo, el internet y el video (Salazar, pp. 61-80), la literatura ha sido uno de los instrumentos destacados que los Mapuche han utilizado para buscar producir un quiebre a esta situación de estancamiento o simulacro de diálogo con el Estado chileno. La publicación en 1999, durante uno de los momentos álgidos del conflicto, de *Recado confidencial a los chilenos* de Elicura Chihuailaf, demanda un cambio estratégico en la forma de la relación que chilenos y Mapuche han mantenido durante la historia de sus desiguales encuentros y desencuentros. Chihuailaf usa la escritura para desplazar el terreno de estos encuentros hacia la oralidad mapuche, abriendo un nuevo lugar de enunciación y, por ende, epistemológico, en los márgenes de la racionalidad occidental. Aquí quisiera enfatizar que la supuesta prioridad de la escritura sobre la oralidad es una ficción ya que la escritura es una tecnología más, ni superior ni mejor, puesto que se encuentra inmersa en el proceso mismo de la comunicación. La prioridad que se le da es ideológica ya que es una atribución jerárquica

desde la perspectiva occidental, que legitima el poder desterritorializante y a la vez molar que esta tecnología ha tomado en cuanto instrumento de penetración y colonización cultural, tal cual Antonio de Antonio de Nebrija se lo indicara a la reina Isabel la Católica hace ya 503 años, destacando la importancia de la formalización de la lengua en la colonización de la mentalidad vernacular. Todo esto sin considerarse que la escritura no corresponde al fenómeno concreto de la comunicación: en la que la oralidad tienen prioridad sobre la escritura puesto que la escritura es también dependiente de la oralidad, ya que se inserta en ella, para su circulación. A la inversa de lo que se enseña y remarca, la oralidad es el corazón que nutre la vida cultural y la escritura es sólo otra tecnología dentro de ésta. Esto ha sido estudiado con gran paciencia y precisión por Havelock, quien señala que:

[the] habit of using written symbols to represent such speech is just a useful trick which has existed over too short a span of time to have been built into our genes, whether or not this may appear half a million years hence... In short, reading man, as opposed to speaking man, is not biologically determined. He wears the appearance of recent historical accident, and the same can be said of whatever written symbols he may choose to use" (Havelock, p. 12).

La idea de la aparición de la escritura como un accidente que saca al hombre/mujer de la atadura biológica a la naturaleza abre una línea de escape hacia el terreno de la implantación, clonización y de la máquina en general, posibilitando, con esta separación, la construcción de una subjetividad que se sitúa por sobre la naturaleza abriéndose hacia la posicionalidad post-humana del ciborg. Este accidente al que se

refiere Havelock, cambia completamente los procesos perceptivos y de intersubjetividad del ser humano, volviéndolo hacia adentro y rompiendo la continuidad.

La cultura oral funda su *loci* de enunciación en la íntima relación entre el que habla y la Tierra, como resultante de ese diálogo intersubjetivo que surge de la conversación misma. En este sentido es relacional: se constituye en este escuchar y responder a la Tierra, y, cómo en esta conversación toma forma el saber de la comunidad toda de un territorio, de la Tierra, el Mapu: "...all aspects of the culture were impressed upon the collective psyche of the community, which can be regarded as an elaborate mnemonic archive" (Tofts, p. 40). La palabra llama a aquél que apela a la existencia, lo hace emerger del silencio, le da un rostro y un nombre: la palabra insufla vida. Esta vivencia de la palabra es la que desaparece con la aparición de la escritura, que viene a realinear la conciencia y el cuerpo con respecto de la naturaleza. Se produce un quiasma generando la aparición de las dicotomías (sujeto/objeto) que fundan nuestro lenguaje. La escritura, en consecuencia, es vista como una tecnología que aliena, separa, con respecto de la comunidad de voces humanas y de la naturaleza. La separación toma lugar introduciendo un suplemento (Derrida) en la relación del signo con el significante. Este suplemento, a su vez, viene a mediar, intervenir, en la continuidad de la presencia de la voces del universo. La escritura separa, distancia la relación y la hace flotante, sin raíces, por ende las culturas sufren una descontextualización para que puedan entrar en el proceso de flotación global que es la globalización neoliberal:

Con la globalización, como uniformización de los contextos de las culturas en una contextualidad estructural perfectamente identificable en cualquier parte del mundo, las culturas de la humanidad pierden, de hecho, su base

material, su materialidad, su “territorio”, porque se les roba la posibilidad de disponer de su tiempo y espacio, es decir, de configurarlos según sus propios valores y fines. La globalización, sobre todo como expansión del mercado neoliberal, es, literalmente, una ocupación de tiempos y espacios culturales. Así, las culturas quedan, literalmente “en el aire”. (Fornet-Betancourt, p. 84)

Es importante, en este momento de mi argumento, pasar a precisar el punto de hablada desde el que se enuncia la Palabra Mapuche, y, por ende, los discursos Mapuche. Walter Mignolo, quien refiriéndose al giro de tuerca posicional que la filosofía de Roberto Kush hace cuando define a los Andes como axis geopolítico que define el lugar de enunciación propio de América, afirma que:

In Kush’s formulation, imaginary constructions and loci of enunciation operate in a specific spatiotemporal context: the Andes, as constructed from and within a Western discursive formations at the margins of the West and on the groundless ground of immigrant families. Such a focus permits Kush to evacuate the space traditionally occupied by centuries of intellectual colonization, leaving it filled by self-identifying agencies and by the constitution of new loci of enunciation emerging from the fragmented memories and ruins of ancient Amerindian civilizations, rather than filling it with its own anthropological discursive representations of the other. (Mignolo, p. 154).

*Las historias “alrededor del fogón”, del koyagtún.*

Si dejamos de lado la imaginación de las ruinas en la que Mignolo se inscribe fuertemente, se puede señalar que los Mapuche, sin menospreciar la inmensa carga destructiva que Occidente ha volcado en ellos, han persistido sin disminuir en el desarrollo de su riqueza y de sus habilidades de sobrevivencia, es decir, en su autopoiesis. Por supuesto, no han podido desplazarse por el camino de otra persistencia, ajena a la negatividad y violencia de raíz europea y también criolla, sino que, aún con toda esta problemática, han sabido persistir como sociedades y comunidades emergentes de su propio quehacer y en permanente negociación con el universo chileno. La invitación de Chihuailaf busca precisamente desplazar la conversación según la manera Occidental, más monólogo que diálogo, más fonológica que dialógica, y, replantearla “al lado del fogón”, el koyagtún, en la ruca Mapuche, es decir, en el contexto de la cultura oral y en todo lo que ella implica. Este no es un desplazamiento cualquiera, sino que es fundamental en la constitución de la subjetividad Mapuche ya que la “identidad se entiende como esencia temporal, situada en un espacio y un tiempo, construida por nodos de sentido que, articulados, van haciendo de la memoria un espacio habitable” (Colipán, p. 462). El koyagtún, el fogón, es el centro forjador de la subjetividad Mapuche, más rica y democrática que la democracia parlamentaria actual, ya que

En torno al fogón, los ancianos (kimches) transmitían a las nuevas generaciones las historias y relatos de quienes les precedían. La experiencia de estar sentados en círculos en torno al fuego los situaba en una misma distancia el uno del otro. Sus respectivos horizontes de percepción, siendo distintos partían desde una misma distancia... (Colipán, p. 462).



De allí que las conversaciones y relatos sobre la historia emergen, al calor del fogón, del koyagtún, asumiéndose ésta en íntima relación de proximidad social en la que la memoria es transmitida y recreada en historias vivas, puesto que nos competen íntimamente, contadas al calor vital del fogón, del koyagtún, inscritas en la memoria por ese fuego amistoso, protector, que funda las raíces y funde a los que escuchan en el mundo emocional y racional común que es la base, el calorcito, el tiempo vital que constituye la historia. No hay distancia aquí, en el sentido propuesto por Derrida. La distancia, la mediación de la letra, es decir, de la muerte, no tienen cabida en la proximidad, en la co-presencia, de los que se encuentran para escuchar historias alrededor del fogón, del koyagtún. Proximidad máxima, cercanía, que hace emergente un espacio social peculiar que es metáfora de las relaciones sociales que allí toman lugar. No hay entonces mediación libresca. La Palabra no está muerta, ya que es Palabra viva, encarnada. Las historias contadas alrededor del fogón, del koyagtún, han ocurrido en el cuerpo de los que las cuentan o de aquellos cuyas voces resuenan en la voz del werkén y también, he aquí otro elemento clave, en su gestualidad. La acción se torna visible ya que los gestos, la visibilidad del cuerpo, la despliegan en toda su riqueza. Dice Colipán con toda certeza y razón que “(e)l fogón, en tanto espacio que funda ‘un ser en común’, revela un lugar en donde se funde el tiempo cotidiano con la memoria” (Colipán, p. 462). Como consecuencia, la historia no es un texto lejano, sino una experiencia vital, del cuerpo, no una materia de escritura alfabética, sino que está inscrita con fuego, si se acepta esta expresión, en la memoria de aquellos que escuchan las palabras de los mayores, es decir, las historias que han constituido la experiencia, y perdónese la redundancia, experiencia de vida. Así, la historia no es materia de libros, sino vida misma. El archivo no es la cosa

misma. La cosa misma está impresa en el cuerpo y su memoria. Esto responde con un no certero a la conocida propuesta de Derrida que reconoce a la escritura como muerte. Contra esta reducción de la comunicación a escritura, la palabra hablada en la conversación sostenida en la oralidad Mapuche demanda respeto por las voces que hablan por la boca del *werkén*, en cuanto éste es como una caja de resonancia en la que se escuchan las voces de los vivos como también de los antepasados y de las conversaciones mantenidas con la naturaleza. La subjetividad Mapuche está marcada por este carácter agencial colectivo; por el contrario, el énfasis en el individuo es un fenómeno muy fuerte en las sociedades capitalistas donde todo ocurre en el imaginario de la sociedad en permanente estado de guerra. Pero esto no significa que la persona Mapuche no sea responsable de su hablar, todo lo contrario, el *werkén* está en posición de responsabilidad, es decir, ética. Se debe respeto a la Palabra, con mayúscula, ya que ésta tiene un origen social. El habitat natural del que surge y en el que se transmite la Palabra, por tanto el pensamiento Mapuche, está en íntima relación con el espacio de proximidad generado alrededor del fogón, del koyagtún. Y estas historias constituyen las herramientas más importantes en la formalización de la memoria vital de la subjetividad Mapuche: son expresión del pensamiento que “operates as an instrument of mind in the construction of reality” (Bruner, p. 6). En las culturas chilenas, por el contrario, la prioridad dada a la escritura niega este fluir colectivo de las voces, y, por ende, la subjetividad es concebida problemáticamente como producto de un quehacer o maestría individual que pone al individuo por sobre la herencia cultural y social que lo sostiene y engendra. En esta posición, la palabra, por su reducción a la escritura, recibe énfasis en cuanto signo flotante. Con ello entra en juego la mentira y el engaño. La palabra está desprovista del

decir verdad necesario para mantener las coherencias sociales. Este quiebre, en Chile, ha sido la resultante de la fragmentación de la sociedad que la dictadura enfatizó para poder mantener y fortalecer sus estructuras de poder. Debemos entender, de tal manera, que la prioridad que atribuimos a la escritura no destruye el respeto Mapuche por la palabra en cuanto posición del hablante que al hablar dice verdad, puesto que su voz no sólo es propia, sino, y sobre todo, es de la comunidad a la que se pertenece, la tradición viva que se transmite junto al fogón, al koyagtún, y, ésta, a su vez, surge de su acoplamiento sistémico a la tierra en la que se vive. Con esto quiero decir que el Mapuche incluye en sus conversaciones al universo natural del territorio al que pertenece (Colipán, pp.458-459). La relación Mapuche-naturaleza es intersubjetiva, es decir, la naturaleza no es objeto bajo el control y dominio del sujeto ya que el Mapuche se construye en la conversación con el territorio del que es parte. En consecuencia, la/s cultura/s Mapuche, es decir, de “la gente de la tierra”, dan forma a la experiencia y son el marco de su biografía. Esta “cultura de origen”, como lo señala Fornet-Betancourt, es el “punto de apoyo para el diálogo”. De esta manera, la supuesta prioridad de la escritura es cuestionada y la conversación toma la posición que le corresponde en el marco general de la comunicación. Chihuailaf nos invita “a conversar sentados alrededor del fogón”, del koyagtún, es decir, a hacer posible la emergencia de una esfera conversacional en la que tenga lugar un diálogo intercultural: a saber, un espacio en el que los Mapuche puedan contar sus historias, y, los chilenos escuchen esas voces de la medicina, de la tradición, de la cosmovisión Mapuche de boca de sus mismos agentes. Muchos Mapuche son monolingües en castellano (en las zonas urbanas), bilingües Mapuche y castellano (caso creciente de jóvenes que se sitúan en la coyuntura de la interculturalidad o que han

decidido volver su mirada hacia su cultura Mapuche) o monolingües en Mapuche (unos pocos ubicados especialmente en zonas donde aún hay comunidades alejadas de los centros urbanos). Los chilenos, en cambio, son en su gran mayoría monolingües que se abren hacia las lenguas como el inglés y otras lenguas europeas que han aumentado su prestigio en los círculos económicos debido a la globalización. Aún no se piensa en el gran beneficio social que implicaría para la sociedad chilena el promover el aprendizaje del lenguaje Mapudungun, la lengua de la gente de la tierra. Como nación Chile aún no asume con madurez su propia identidad y sigue mirando hacia otras regiones, antes Francia e Inglaterra y de allí la importancia del francés y del inglés, hoy Estados Unidos, en vez de reconocerse en las lenguas de su espejo interior. Este es un problema generalizado de los países colonizados que no reconocen la inmensa riqueza del caudal cultural indígena del que brota su identidad. Daré un ejemplo sobre Australia -para que no creamos que éste es caso que sólo acontece en América- donde este problema es clarísimo. Charles Perkins, un notable luchador aborigen australiano, ha dicho esto con gran perspicacia y lucidez:

Una buena Australia sería aquella en la que las personas blancas se sintieran orgullosas de hablar un lenguaje aborigen, y se dieran cuenta de que todo lo que va con su filosofía, arte, lenguaje, moralidad y sociedad, es todo parte de nuestra herencia. Y, la cosa más increíble de todas, es que todo está allí esperándonos a todos nosotros. La gente blanca puede heredar 40.000 o 60.000 años de cultura, todo lo que tienen que hacer es acercarse a la gente aborigen y pedir ser parte de esa herencia. (Newbury, p. xi).

*Saber escuchar, querer escuchar.*

Lo anteriormente reseñado implica un reformular las posiciones desde las que se habla, haciendo posible la superación de la dialéctica hegeliana del amo/esclavo, o la corriente hoy en uso de ganadores/perdedores, y “la política como *antagonismo*” (Richard, p.27), política en la que se funda y legitima la negación del otro, la política de los enfrentamientos desplegada por la dictadura, la que es reelaborada durante la postdictadura<sup>iii</sup> como una “política de la *transacción*” basada en “(l)a ‘democracia de los acuerdos’ (que) hizo del consenso su garantía normativa, su clave operacional, su ideología desideologizante, su rito institucional, su trofeo discursivo” (Richard), para en su reemplazo hacer emergente un *loci* de enunciación que incorpore formas genéricas correspondientes a la cultura oral Mapuche. Esta es una práctica revolucionaria del canon de la literatura nacional chilena: la tradición de la letra se nutre de la oralidad. Esta escritura, en consecuencia, conlleva un desplazamiento posicional que desarticula la problemática hegemónica de la letra en la escritura resituándola en el borde en que ésta se vuelve oralidad. Esta práctica escritural, que Chihuailaf llama con el término “oralitura”<sup>iv</sup> (Chihuailaf, pp. 8-9), en consecuencia, está impulsada por la necesidad de superar tanto la resistencia al cambio del discurso oficial del estado chileno, como la monologización del discurso del espejo obnubilado de los chilenos que no reconocen su morenidad, y, como un gozne, abrirse conectando multiversos y enactuando un desplazamiento hacia otro lugar epistemológico desde donde pensar. Este espacio liminar -en términos geopolíticos- toma lugar en la ciudad de Temuko, capital de la IX Región de la Araucanía, en el Sur de Chile: llamada también “zona de la frontera”. Un lugar en el que se transponen al menos dos lógicas y que no está, por consiguiente, sólo en Occidente. En ese límite se juega la interculturalidad. Reconocer esta heterogeneidad

cultural implica situarse en una posición tanto post-nacional como también post-racional, ya que allí se abre una esfera en la que se puede escuchar a las culturas orales. Este escuchar hace posible reinventar la memoria cultural Amerindia, ese no-lugar de la negación especular a la que la hemos sometido en más de 500 años de colonización que aún no terminan, e implica un desplazar la capacidad perceptiva desde lo visual a lo auditivo, desde el ojo al oído, desde el yo al otro, haciendo posible la aceptación de la invitación al *notram*, el conversar las historia, sus testimonios, sus *epew*, sus rogativas, sus *ül* y las muchas otras prácticas socio-estéticas que han sido negadas por nuestra comprensión del espacio conversacional como resultante de una cultura que niega la legitimidad del Mapuche como Mapuche. El propósito de este trabajo es dar cuenta de este desplazamiento o proceso de transformación que va desde un discurso monocultural hacia un discurso intercultural, ya que sólo allí toma lugar la conversación con el otro, y, en segundo lugar, hace posible formalizar el lugar de esta enunciación desde donde se invita a participar en "el arte de la conversación", el *notram*, según lo propone la cultura Mapuche. Esto constituye una propuesta radical, lo sé, pero también hace posible hacer emergente una voluntad de apertura necesaria en el gesto intercultural, a saber, gesto que nos desplaza hacia el lugar del que escucha. De esta manera, y con Raúl Fonet-Betancourt, quien profundizando la propuesta de José Martí hace posible entender "la interculturalidad como correctivo de la barbarie":

Nosotros tenemos nuestra propia 'Barbarie'; una 'Barbarie' postcivilizadora que se patentiza en la destrucción de las culturas, en la exclusión social, en la destrucción ecológica, en el racismo, en el reduccionismo de nuestra visión de la creación, en el desequilibrio cósmico que genera el modelo de

vida propagado por nuestros medios de publicidad, en el hambre y la desnutrición, etc.

La disyuntiva propuesta en la dicotomía racista de Sarmiento, “civilización o barbarie”, es cuestionada por Fonet-Betancourt, lo que, en consecuencia, le lleva a comprender la dinámica actual del proyecto global neoliberal como “una fuerza destructora que asfixia las diferencias culturales y ataca la sustancia misma de la vida en sus más diversos órdenes, desde el personal hasta el ecológico”. Con Fonet-Betancourt, pienso que es urgente corregir la dirección del proceso histórico, orientándolo con definición hacia el diálogo intercultural crítico con las naciones y pueblos indígenas de todas de las Américas para hacer emerger de este diálogo “una estrategia común de vida para todos” (Fonet-Betancourt). ¿Por qué es esto así? Esto es así ya que, para hacer posible la interculturalidad, es absolutamente necesario avanzar hacia la posición del otro y devenir con él/ella: a saber, aprender a escuchar. De más está el decir que esta posición ha sido, a lo largo de la historia de las relaciones entre chilenos y Mapuche, una historia en la que el estado y los grupos de interés siempre han ocupado la posición hegemónica del productor del discurso. Posición ésta fundamentalmente monológica, unidimensional y dicotómica en que los Mapuche han sido representados estereotípicamente como el polo receptivo y pasivo de la relación. Este polo ha recibido siempre los atributos axiológicos negativos como pasividad y receptividad. Las relaciones en la práctica son muchísimo más complejas, pero han sido inscrita en el discurso oficial de la historia en los términos mencionados. Esto ha simplificado y arrebatado vitalidad a los representación de los encuentros entre chilenos y Mapuche. Esta reducción del discurso de la historia no da cuenta de la complejidad de estas relaciones y requiere de una re-

interpretación que ya ha comenzado a tomar lugar en los trabajos de José Bengoa y al interior de la cultura Mapuche misma. El reposicionamiento que aquí se propone, hará posible superar, al menos en cuanto práctica lingüística y pragmática en su principio, esta monológica.

El proceso cognitivo intercultural actualiza un devenir menor (Deleuze y Guattari), y, en este caso lo llamaré “devenir Mapuche”, de la misma manera que el Mapuche es también habitado por la cultura chilena, es decir, ha tenido, para persistir como Mapuche, que “devenir chileno”, y vive en esta cohabitación. Este permanente procesamiento del sujeto mapuche hace que la constitución de los procesos identitarios siempre sean problemáticos, que el sujeto se encuentre en la situación de tener que cooptar por uno u otro aspecto, generando conflictos muy dolorosos al interior del sujeto en proceso. Pero el proceso de síntesis no necesariamente tiene que ser de pérdida total. La pérdida no necesariamente implica muerte, puede también ser transformación. En este sentido los procesos lingüísticos, como también identitarios, hacen evidente un sujeto en proceso, en consecuencia vivo, cambiante, multifacético. El sujeto monológico sí es, por el contrario, la muerte. En la sociedad globalizada en la que nos vemos envueltos por muy diferentes razones, “devenir Mapuche” no necesariamente implica la muerte de lo chileno, sino que hace posible la revitalización por hibridación. Es, en este sentido, que pienso que quien sufre gran peligro de transformación por copia es la sociedad chilena, y no así la Mapuche, que está demostrando una vitalidad única en la reafirmación, reinterpretación, rearticulación de su identidad ahora de una manera más que nunca antes relacional y compleja. Esta debería ser, nuestra utopía: volver la mirada hacia el futuro reconociendo la verdad a medias de nuestras fundaciones como nación. La utopía, según



mi interpretación, debe ser entendida más allá del modelo clásico que la veía como un estado final afuera del tiempo o átopos. Esto debe ser reinterpretado de acuerdo a una perspectiva sistémica: es decir, en cuanto proceso. La utopía, en nuestro tiempo debería ser una dirección, no un afuera del tiempo. Hay, me parece, que reinsertarla en el proceso mismo de la vida, en cuando motor director, en cuanto inconformidad e instancia que haga posible un cuestionamiento del estado de cosas. La utopía es, en consecuencia, el proceso mismo de inconformidad que impulsa al sujeto a revisar tradición y actualidad en vistas de un equilibrio en la diferencia, o como Chuihuailaf dice, en el diálogo intercultural. La utopía debe ser considerada como una línea de escape a la Totalidad. El chileno, por lo tanto, en este procesamiento intercultural necesitará “devenir Mapuche”, es decir, deberá ser capaz de aprender la destreza de escuchar, abrirse al mundo, a los mundos, a través del oído. Esto no es un imposible ya que es Chihuilaf, el werkén, quien invita a entrar en este terreno privado siempre que se acepte participar “(d)el arte de la conversación” Mapuche, lo que requiere necesariamente desarrollar la facultad del escuchar para que se produzca el desplazamiento cognitivo que requiere el acto intercultural: movimiento que va desde el parámetro occidental de productor discursivo a otro no occidental e indígena, donde se preferencia el saber escuchar. Los Mapuche han escuchado, y hablado también, consistentemente durante todos estos años de duras historias de represión y negación en el espejo a que hace referencia Borges. Corresponde, en consecuencia, aceptar la invitación a “devenir minoría” y sentarnos a escuchar las historias que transformarán los parámetros cognitivos de nuestra identidad social de tal manera de abrimos a la interculturalidad. De esta manera empieza tomar a forma la conversación, que constituye el ámbito fundamental sin el cual no hay democracia

(Maturana). Esto implica aceptar que el Mapuche piensa por sí mismo, desde los parámetros cognitivos y epistémicos de su cultura de origen, y que, como consecuencia, debe ser aceptado y escuchado como legítimo otro. Es en este sentido que la conversación en la que acepto al otro como legítimo otro configura el espacio relacional que llamamos democracia. La democracia, por lo tanto, no es un modelo fijo ni, como lo estableció Pinochet en Chile o Bush en los momentos actuales, un modelo que debe ser vigilado, sino "(u)na obra de arte que se crea cotidianamente. No se puede defender, solamente se puede vivir; en el momento que usted la defiende genera una tiranía". La democracia no es

un estado estacionario. Es algo que se configura día a día en el convivir y al mismo tiempo es una oposición y negación del propio Estado, porque es una ruptura con los sistemas jerárquicos. Se funda en el mutuo respeto. Por lo tanto es una oposición al sistema de manipulación de las relaciones y es un espacio de honestidad en donde se pueden cometer errores. Por lo tanto no se funda ni se apoya en la mentira. (Maturana, pp. 82-83)

*Recado confidencial a los chilenos* requiere que el/la lector/a agudice su oído para escuchar el recado "llenos de voces que quizás me 'avalen'..." (Chihuailaf, *Recado*, p. 11), ya que "intento situarme a orillas de la oralidad", por ello "recojo también textos que pertenecen a nuestra tradición literaria, es decir a la memoria de nuestra gente." (Vicuña, p. 27). En este sentido estas historias dan testimonio de lo que ocurre al cruzar la barrera de la escritura hacia la oralidad, haciendo emergente en la escritura otra versión de lo que llamamos 'realidad'. El poeta mapuche se ve ante una doble situación: en primer lugar, utiliza el recurso de la escritura, una importación de la cultura chileno-occidental, para

actualizar su invitación; y, en segundo lugar, esta invitación necesariamente se actualiza en la emergencia de un texto construido con discursos de la oralidad mapuche. Con este guiño de generosidad intercultural el *werkén* abre un espacio en el que la conversación, en cuanto relación intersubjetiva, puede tomar lugar.

*La gestualidad y el diálogo intercultural.*

Chihuailaf quiere reintegrar y reacoplar la escritura con aquello que en Occidente se percibe como su afuera, su “más allá del discurso”: a saber, la gestualidad y la emocionalidad en las que se funda la conversación. En uno de los Encuentros en Santiago para comenzar a conversar acerca del significado del Bicentenario de Chile en el año 2010, Elicura Chihuailaf asevera que la “ritualidad perdida de la conversación, y que afortunadamente, al menos en estos espacios se recupera, veo que no hay capacidad aún de reconocer esa hermosa morenidad y de ponerse en el lugar del otro más allá del discurso”, y, continúa: “Estoy diciendo esto no como un discurso, sino para recordar que soy parte, que me habita y está en mí una cultura que lejos de celebrar, sufrió. Y que hasta hoy seguimos sufriendo la denominada pacificación que siguen intentando consolidar” (Chihuailaf [d], p. 165). En consecuencia, este hablante reposiciona al lector desplazándolo “al lado del fogón”, del *koyagtún*, para que allí sea posible desbordar el enclave artificial de la escritura y se abra un flujo enriquecedor entre las historias, las emociones que ellas despiertan y la racionalidad otra que las articula. Se trata justamente de rescatar esa gestualidad total, más allá de la pura reducción al discurso que cercena las continuidades. Importa aquí abrir una línea de escape a la clausura (el adentro) de la

escritura como “Totalidad” y exponer las continuidades (el afuera) entre la palabra, sus fuentes emocionales y la racionalidad que dan origen al valor positivo de la conversación como ritual que ayuda a mantener el equilibrio al universo. Es este gesto intercultural el que Chihuailaf invita al chileno a compartir con él, sus antepasados y la tradición Mapuche. Este es un gesto de invitación a compartir lo propio: es pura generosidad, un abrirse al cambio en la conversación intersubjetiva con el otro. Este gesto de Chihuailaf, como también lo fue el de Perkins en Australia, al que antes nos referimos, abre un puente, una zona de encuentro en la que dos mundos se alternan para hablar y escucharse contar historias. Espacio en el que el Mapuche, tanto como el chileno, son aceptados en la legitimidad de sus diferencias. ¿No es este un gesto de pura generosidad que se abre a la alteridad del chileno para donar lo más íntimo: a saber, las emociones en que se basa y han dado forma a la racionalidad e identidad cultural Mapuche? ¿No es este gesto, finalmente, lo que nos a sido arrebatado a cambio de la dura máscara de una concepción de la escritura, de la historia oficial, como un quehacer instrumental separado de sus bases emocionales?

El oralitor trabaja, ¿cómo podría ser de otra manera?, en la apertura de esta línea gozosa de encuentro intercultural: la palabra reintegrada al texto entendido como jardín: un espacio de encuentro. Contra la separación racionalista de nuestra formación occidental, otra racionalidad reinscribe y rearticula aquello que ha sido negado para que así tome lugar nuevamente la continuidad de los parques a que hacía mención Cortázar. Una consecuencia fundamental de este gesto es la comprensión de que se está en el fluido de una formación identitaria que no es fija sino que es maleable. En este sentido Chihuailaf y los Mapuche tienen una vivencia de la identidad indígena en transformación:

son goznes entre formas pero también son agentes de esta rearticulación identitaria. Contra la concepción popular de que los pueblos originarios no se adaptan al cambio, *Recado confidencial a los chilenos* es la manifestación clara de que somos los chilenos los que resistimos la conversación y el cambio, prefiriendo, aún después de estos cientos de años de colonización y negación, reflejarnos en el espejo obnubilado de las formas de mayor prestigio que provienen de Europa y hoy en día de E.E.U.U.

A Chihuailaf le interesa "como vivimos nuestra cultura hoy día...(que) es como abrirse a la interculturalidad en el sentido más profundo de la palabra". Este gesto de adelantarse hacia el otro es "como vivimos nuestra cultura hoy día", de tal manera que el gesto intercultural es estar en el momento del cambio cuando una forma va dejando de ser y se va desterritorializando y otra forma comienza a tomar lugar territorializando el espacio de la forma previa que va siendo transformada. El gesto intercultural es este vivir la transformación. Este es el gesto que se entrega a los lectores de ambas versiones (la Mapuche y la castellana).

Este gesto constituye una invitación a la conversación intercultural: un adelantarse al terreno cultural del otro para acogerlo y guiar su desplazamiento en la casa a la cual ha sido invitado, y, por otro lado, en la aceptación de esta invitación ser capaces de adelantarnos nosotros también hacia aquello que nos diferencia, sin miedo, para volver después sobre lo mismo, lo chileno, y vernos como si fuera por primera vez en toda las dimensiones que nos entrega ese paso intercultural que nos lleva siempre de vuelta a nuestra casa pero transformados, de tal manera que volvemos sobre lo mismo percibiéndolo de otra manera, con otros ojos, desplazándonos así desde el mundo emocional de la negación, de la guerra, de la superioridad, a la aceptación del Mapuche

como persona legítima en todas sus dimensiones, ya individuales, ya sociales, legítima en su morenidad, de tal manera de salir del orden de la barbarie en el que hemos vivido. Esta aceptación implica abrirse hacia la diferencia: restableciéndose la posibilidad de la confianza, perdiéndole el miedo, y cuestionando las estructuras y relaciones de poder ya que el invitado se deja guiar, se entrega al saber del otro que lo lleva por otros caminos, de manera de entrar en la cultura Mapuche guiado por el *werkén*, quien lo protege traduciendo, no al modo de la traducción imperial (Robinson) a medida que se desplaza por un territorio irreconocible, de otro signo que el de todos los días. Este gesto abre la puerta a otro mundo posible: el diálogo intercultural. Nuestra percepción, en consecuencia, y como diría William Blake, al entrar en el territorio cultural Mapuche, debe acomodarse a las formas otras de la cultura Mapuche. El *werkén* es, efectivamente, ese puente entre las dos culturas. No sólo lo abre para que por él circulen la cultura chilena y la Mapuche, sino que él mismo lo es: su cuerpo es un cuerpo en el que se trasponen coexistiendo, Mapuche y chileno. Su cuerpo no es, en este sentido, de él, entendido este él como un ente separado, sino muy por el contrario, es como una caja de resonancia, lugar de proximidad, en el que encuentra su lugar la tradición oral Mapuche. Como también es en él que se abre la posibilidad de la conciliación. Sin este desplazamiento hacia la alteridad, para luego volver cambiados por el regalo de esa experiencia de signo desconocido no es posible la superación de los conflictos. Pero aún más importante es que esta invitación de Chihuailaf es un recado, un mensaje oral, transmitido de boca en boca, que está allí circulando en espera de los chilenos que quieran aceptar la invitación: una invitación abierta a la otra casa para superar la ignorancia que nos ha cerrado los ojos y que nos ha llevado al escalamiento del conflicto

histórico. El siglo que está comenzando no puede mantener esta ceguera cultural, de allí que sea urgente la aceptación de la invitación que Chihuailaf nos hace. El silencio sólo mantiene y refuerza la ceguera decimonónica que se impone por el uso de la fuerza rechazando la invitación al encuentro y mutuo cambio. Contra las limitaciones de una subjetividad basada en la negación de los Mapuche, la aceptación de la invitación y la transformación en el conocimiento de las propias limitaciones; el gesto intercultural que se figura en la invitación y su aceptación. Esta invitación constituye una línea de escape al despotismo del miedo que es a su vez una línea en la que devenimos otros: puentes nosotros mismos. Testificando la posibilidad de ese cambio.

La interculturalidad, en consecuencia, actualiza los vasos comunicantes allí donde la circulación de la conversación ha sido cortada por el torniquete de la razón instrumental occidental y sus limitantes murallas dicotómicas. La interculturalidad, en efecto, reestablece la circulación entre la dualidad. Ésta es fundamentalmente la diferencia entre la razón instrumental y la racionalidad de borde Mapuche. Éste es el momento intercultural: el *werkén* avanza hacia el otro para volver sobre sí mismo con un saber diferente que en el retorno sobre sí hace posible percibir la forma que está cambiando (la comunión de la oralidad). De aquí surge la mirada nostálgica con la cual Chihuailaf percibe el universo Mapuche de sus antepasados todos y de sus padres, ya que sabe que se está viviendo la disolución de una forma válida de vivir que, por razones de imperialismo identitario, está dejando de palpitar. Es el gesto del hijo que dona a las generaciones futuras, y aquí pienso que no son sólo generaciones Mapuche, las raíces del árbol del cual es una de las ramas. En este sentido Chihuailaf escribe para una comunidad futura. Y por ello es también un gesto de creativa afirmación, de creativa

donación. Por otro lado, la mirada nostálgica del oralitor da cuenta de esta percepción, adolorida, del cambio. Pero el oralitor está situado en un *loci* de enunciación que le hace posible utilizar la tecnología de la escritura para fijar en el tiempo y espacio este gesto inevitable. Gesto mismo de amor que busca fijarlo antes que desaparezca para siempre transformándose en otro tipo de memoria. Más aún, es el conocimiento mismo lo que surge en ese gesto de avanzar y retroceder, para volver a avanzar y volver a retroceder una y otra y otra vez más. El poeta vive allí en esa zona intermedia, en tránsito permanente, allí se juega su estar como devenir en la relación intercultural misma. De allí surge también su dolor. Este estar en el cambio mismo desestabiliza la identidad del poeta que, consecuentemente, percibe la ausencia de coincidencia que es la tristeza. El poeta vive este momento intercultural, este entre, como pérdida de la unidad y también como esperanza. De allí su mirada nostálgica pero preñada de amor por los que vendrán y no conocerán ese mundo que deja de existir si no y sólo a través de sus palabras. Es justamente esta pérdida de la unidad la que le da la conciencia de lo que ha sido y que está dejando de ser o que está en proceso. Y nos invita a acompañarlo en este viaje. ¿Aceptaremos? ¿Sabrá nuestro oído escuchar este llamado? Al menos ya sabemos, a no ser que insistamos en la ceguera de siempre, que ningún hombre es una isla, que no puede ser una isla, que la isla esta en las historias de guerras que nos contamos, sólo en esas historias uqe nos hemos contado por ya más de 500 años. Otras historias hay que escuchar, otra Palabra que construir: “If the doors of perception were cleansed/ everything Hill appear to man as it is, infinite”.



## Notas

---

<sup>i</sup> Utilizaré aquí algunos términos como Mapuche (ausencia de plural), y, Temuko con k, siguiendo uno de los usos Mapuche, para enfatizar mi deseo de perforar mi castellano con usos de esta lengua. Para así apurar la transformación de mi primera lengua en un afán de dejar que el devenir tome lugar en el proceso de esta interpretación marcada por la huella de esta conversación intercultural.

<sup>ii</sup> Utilizo aquí la conceptualización de Elicura Chihuailaf que considera que en Chile han habido dos momentos claves en la construcción de la identidad monológica chilena: la llamada Pacificación de la Araucanía (1883) y la Pacificación de los chilenos (1973). Mediando entre estas dos fechas han transcurrido cien años del espejo obnubilado en el que los chilenos se proyectan mirando a Europa y negando su morenidad Mapuche. Véase la entrevista: “Elicura Chihuailaf: Los chilenos son como niños mal criados”. Conuerdo con esta propuesta: los chilenos tenemos mucho de la forma de ser Mapuche, tanto quizás, o más, que del espejo de Europa. Quienes han vivido en el exilio saben que, sin espacio intercultural, la negación toma la forma de la asimilación y toda la borradura identitaria que ello conlleva.

<sup>iii</sup> Efectivamente, es durante el gobierno de Patricio Alwyn que se intenta abrir un nuevo trato, que el gobierno de Ricardo Lagos ha concretado en la Nueva Ley Indígena. Pero las leyes no eliminan los abusos, sino que muchas veces los hacen legales, desfondando el rol de la palabra en la fundación del dominio de realidad correspondiente. La palabra, en consecuencia, es desfondada y vaciada de autoridad por las prácticas concretas del Estado chileno y las de aquellos a quienes beneficia: las empresas. Todo esto registra la prioridad del beneficio nacional, y, su abstracción: el progreso hacia ciertos modelos establecidos desde los centros globales (léase Banco Mundial y otros agentes del proyecto globalizador), por sobre la ley. Siempre hay intereses superiores sostenidos por la rúbrica del estado. Y es que efectivamente estos modelos tienen agentes interesados en cada país de tal manera de impedir el desarrollo desde lo local. Aún así, en la Edición Matinal del Noticiero de TVN de Chile, en su señal internacional del 05/10/2003, Alwyn insistía en que “la concertación es la mejor alternativa” que tiene el pueblo chileno.

<sup>iv</sup> Iván Carrasco ha comentado el carácter problemático de este término, que en oxímoron une dos elementos opuestos (oralidad y letra [escritura]) o de naturaleza diferente, enfatizando que esta inexactitud lo hace imposible. Yo diría que es justamente por este carácter oximorónico que “oralitura” es un término posible y válido ya que enfatiza el carácter conflictivo de esta transformación y relación. Un término más exacto podría, por el contrario, reducir la complejidad misma que “oralitura” enfatiza. Esta complejidad está dada justamente por el efecto de separación que el lector posicionado en la razón instrumental de Occidente percibe como determinante, como también por la continuidad y transformación o contención de uno en el otro, desde la perspectiva del poeta mapuche. La oralidad, me parece adquiere más fuerza por la

---

unión con la letra, es decir, la muerte. Desde la perspectiva Occidental la muerte es separación y pérdida; desde la otra, la muerte es constituyente del ciclo mismo de la vida, resultando en la revigorización de la oralidad en la literatura y viceversa. Sobre la cuestión de la letra y la muerte véase de Jacques Derrida, *De la gramatología*.

### **Bibliografía**

- Alwyn O., José, “El derecho de los pueblos indígenas a la tierra y al territorio en América Latina: antecedentes históricos y tendencias actuales”:  
<http://www.utexas.edu/cola/llillas/centers/claspo/derecho%20Pueblos%20Indigenas%20Alwyn.pdf> Recogido el 10 de marzo del 2003.
- Bengoa, José, *Historia de un conflicto. El estado y los mapuches en el siglo XX*. Santiago: Planeta/Ariel, 1999.
- Bengoa, José, *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Borges, Jorge Luis, *El libro de los seres imaginarios*. Barcelona: Bruguera/Alfaguara, 1979.
- Bruner, Jerome, “The Narrative Construction of Reality”. *Critical Inquiry* 18: pp. 1-21.
- Carrasco, Iván, “Rasgos identitarios de la poesía Mapuche actual”. *Revista chilena de literatura*, No. 61, pp. 83-110.
- Castro, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, Prometeo / 3010, 2004.

---

Chihuailaf (a), Elikura, “Elicura Chihuailaf: Los chilenos son como niños mal criados”,

<http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/publicaciones/cyber/cyber15/vidalc.html>

Recogido el 17/06/2003.

Chihuailaf (b), Elikura, [www.chilebicentenario.cl/documentos/encuentros2001.doc](http://www.chilebicentenario.cl/documentos/encuentros2001.doc)

Recogido de la red el 16/06/2003.

Chihuailaf (c), Elikura, *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago: LOM Editores, 1999.

Chihuailaf (d), Elikura, “La oralitura”. *Patrimonio Cultural. Revista de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos*. Año VI, Número 22, Invierno del 2001, pp. 8-9.

Colipán, Bernardo, “Identidades, memoria y alegorías”. Sonia Montecino (comp.), *Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias*. Santiago: Cuadernos de Bicentenario. Presidencia de la República, 2003, pp. 457-462.

Deleuze, Gilles, y, Guattari, Félix, *Kafka. Towards a Minor Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Derrida, Jacques, *De la gramatología*. México: Siglo XXI Editores, 1986 [4 ed.]

Drake, Paul, Jaksic, Iván (comp.), *El modelo chileno. Democracia y desarrollo de los chilenos*. Santiago: LOM, 2000.

Fornet-Betancourt (a), Raúl, “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”:  
<http://www.polilog.org/them/1.1/fcs2-es.htm>

Fornet-Betancourt (b), Raúl, “Teoría crítica, liberación y diálogo intercultural”, *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. Frankfurt: IKO, Editorial DEI, 2000, pp. 79-87.

- 
- Foucault, Michel, *Society Must be Defended. Lectures at the College of France: 1975-76*. London: Allen Lane, Penguin Books, 2003.
- Havelock, E., *Origins of Western Literacy*. Ontario: The Ontario Institute for Studies in Education, 1976.
- Kendon, Adam, *Gesture. Visible Action as Utterance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Mallon, Florencia E., “Cuando la amnesia se impone con sangre, el abuso se hace costumbre: El pueblo mapuche y el Estado chileno, 1881-1998”, en Paul Drake, Iván Jaksic (comp.), *El modelo chileno. Democracia y desarrollo de los chilenos*. Santiago: LOM, 2000, pp. 435-464.
- Maturana, Humberto, *La democracia es una obra de arte*. Colombia: Cooperativa Editorial Magisterio, s/f
- Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Newbury, Paul, “Editor’s Foreword” a Bob Randall, *Songman. The Story of an Aboriginal Elder*. Sydney: ABC Books, 2003.
- Randall, Bob, *Songman. The Story of an Aboriginal Elder*. Sydney: ABC Books, 2003.
- Richard, Nelly, “La cita de la violencia: convulsiones del sentido y rutinas oficiales”, *Residuos y metáforas. (Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición)*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2001.
- Robinson, Douglas, *Translation and Empire*. Manchester, U.K.: St. Jerome Publishing, 1997.

---

Salazar, Juan Francisco, “Activismo indígena en América Latina: estrategias para una construcción cultural de las tecnologías de la información y comunicación”.

*Jilas*, (Journal of Iberian and Latin American Studies) Vol. 8, No. 2, December 2002, pp. 61-80.

Tofts, Darren, McKeigh, Murray, *Memory: Trade. A Prehistory of Cyberculture*. New South Wales: Interface, 1998.

Vicuña, Cecilia, *Ül: Four Mapuche Poets*, Pittsburg: Americas Society, Latin America Literary Review Press, 1998, p. 27.

Wallerstein, Immanuel, *Historical Capitalism*. London, New York: Verso, 1998 (1993).