

Literatura, memoria y medioambiente en Chile. Una experiencia ecocrítica

Literature, memory and environment in Chile. An ecocritic experience

A THESIS SUBMITTED TO THE FACULTY OF UNIVERSITY OF MINNESOTA
BY

Eva Mariela Palma Zúñiga

IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE OF
DOCTOR OF PHILOSOPHY IN HISPANIC LITERATURES AND CULTURES

Advisor: Ana Forcinito

September, 2019

Eva Palma Zúñiga, 2019 ©

Palabras preliminares

Érase una vez una calle, unos aros de plata y un puñal. Érase una vez el alcohol, una pelea, sangre y muerte. Érase una vez, y muchas veces, un miedo... el miedo al otro.

Estando de vacaciones en un pueblo del sur de Chile, en la novena (IX) región, en los años 80', me enteré una mañana por mi madre que la noche anterior un "indio borracho" mató a otro en las afueras del modesto hotel donde nos hospedábamos. Inmediatamente imaginé a un hombre con plumas en la cabeza, arco y flecha, y vestimenta de pieles de animales. Un indio como aquellos en las películas del oeste, porque ésa era la única imagen que yo asociaba a la palabra "indio" de cualquier miembro de los pueblos originarios de mi país. Entusiasmada, miré por la ventana para ver si aún estaba el cuerpo sin vida de esa estrella de cine norteamericano, tirado en la acera, desangrándose. Pero no, no había evidencia de ningún crimen, ni arco, ni flecha, ni pluma. A mi prima, en la habitación contigua, le conté el hecho como si lo hubiese presenciado yo misma, porque claro, la imaginación se apoderó de mi mente y de mis palabras. Un indio con plumas, con arco y flecha, vestido con cueros, le dije. De inmediato vinieron la carcajada y la burla de ella... y la vergüenza mía de haber sido descubierta en mi historia imaginada. ¡Tonta! Aquí no viven esos indios, me dijo. Los indios aquí son los mapuche, esos mismos que venden esos aros de plata que tanto te gustan. Ok, está bien, admito que no vi, ni escuché a ningún indio de película. Me lo contaron, y a medias. Fue así que por primera vez me enteré de que precisamente, los mapuche, ese pueblo originario que tanto me intrigaba, eran considerados 'indios'. Aún así, la situación me hizo recordar al indio (éste sí, con plumas y todo) de un comercial de

TV que promocionaba una marca de auto, que se agachaba a escuchar el camino para ver si venía algún vehículo. Mi curiosidad por saber lo que realmente había ocurrido esa noche, me hizo imaginar que yo poseía esos mismos súper poderes. Quise bajar de inmediato a la calle y escuchar el cemento de la acera, las paredes de las casas, el árbol a la orilla del camino, para ver si me decían algo de lo que ellos fueron testigos. Unas ganas inmensas de poder escuchar lo que el entorno me podría contar, se apoderaron de mí.

La IX región de la Araucanía. Esa región que tanto me ha maravillado desde niña, llevaba un nombre que por extensión bautizaba a sus habitantes como “araucanos”. A mi prima, nacida en dicha región, le molestaba ser incluida dentro de la ‘categoría’ de ‘araucana’, alegando que no era ninguna Mapuche. Mapuche significa ‘gente de la tierra’. ¿Qué tenía de malo ser gente de la tierra, si esa tierra del sur era arte puro y belleza extrema? Su negación a las raíces indígenas residía principalmente en la experiencia que ella misma había tenido con el ‘indio’ de su entorno, el Mapuche: Personas en su mayoría bajas, aunque fuertes. Por lo general muy pobres. Hombres y mujeres de poca educación “formal” y que iban al pueblo a comprar y a vender sus artesanías, pero también, a emborracharse en los bares y a meterse en peleas. Una imagen muy lejos de la heroica representación del indio que yo había sacado de Hollywood, y muy cerca de lo siniestro. Fue en esos años, en las cercanías a Temuco y Toltén, que la vida comenzó a presentarse ante mí de manera binaria (aunque sin estar realmente consciente de ello). Ideas sobre la diferencia, desde una perspectiva infantil, que muchos años más tarde fueron categorizadas bajo conceptos como centro y periferia, barbarie y civilización,

comenzaron a gobernar, a confundir y a dar nuevas lecturas a un mundo que cada vez se hacía más diverso.

Visitar el sur comenzó a significar, entonces, un viaje a la periferia, el que a su vez reforzaba la sensación de superioridad en mí, una santiaguina. Con el tiempo me di cuenta que mi prima no era la única que negaba sus raíces, sino que además era yo quien poco a poco comenzaba a rechazar mi propia “centricidad” y arrogancia capitalina, con aires de grandeza, que veía al otro como inferior y como un personaje exótico de Hollywood. Una centricidad ilógica estando en Chile, un país que en el mapa es la cola del continente, un país delgado que cuelga al fin del mundo, un país que es toda periferia. Comencé a desear que mi centro fuese ese sur, ese bosque, esos cerros, esa lluvia, ese río Toltén, esos aros de plata. El anhelo de conocer la especificidad mapuche que tanto me atraía crecía con el tiempo, tal vez por el afán oculto de superar el miedo a esa cara siniestra del otro, y también por definir mi propia identidad. Por aceptar que en mí, y en todos los chilenos, corre sangre mapuche.

Aunque mi apellido no lo demuestre, para el último census realizado en Chile, subí a una red social una foto mía, en Minnesota, usando una camiseta con la bandera mapuche, para expresar mi autoidentificación como mapuche. Un conocido periodista, también mapuche, Pedro Cayuqueo, aplaudió mi acto. Me sentí feliz... y mapuche. Sin embargo, intuyo que para muchos este gesto de autoreconocimiento puede parecer más que nada una tendencia de moda, y que este trabajo, que incluye un capítulo sobre la cultura y narrativas mapuche, parezca una tarea aventurada y sin autoridad, ya que nunca crecí inmersa en su tradición, ni mi nombre lleve el marcador sanguíneo de Catrileo o Huenchullán. Incluso, puede parecer un acto ofensivo el hecho de posicionar al mapuche

como objeto de estudio. De todas formas, asumí el riesgo sin estar consciente de ello, porque más pesaba mi deseo de escribir e intentar descifrar el lenguaje de la naturaleza representado en la literatura. El deseo infantil de saber qué pasó con el indio “ex-hollywoodense”, con el tiempo se apagó por mi falta de interés, no así el querer escuchar el testimonio del entorno. Años después de esa escena de película, vino otro episodio del que tampoco fui testigo, pero que cambió el curso de mi vida y de la de mis hijos. No estuve allí para verlo (de haber estado no hubiese permitido que ocurriera) y mi deseo por saber la verdad trajo de vuelta las ansias de escuchar a los árboles que vigilaron el sueño de mi hija, una noche; y de escuchar a las paredes que encerraron los miedos de mi hijo, otra noche. Si de querer comprender a mi entorno natural se trata, ¿qué mejor que incorporarme a la cultura mapuche y empaparme de su sabiduría? ¿Qué mejor, que acercarme a la gente de la tierra, para escuchar a la tierra? El trabajo que presento a continuación es una investigación literaria basada en mucha lectura, observación, visitas y conversaciones con gente mapuche en el sur y centro de mi país, pero también fundamentada en un amor muy personal e íntimo a mis raíces. El mapuche nunca ha sido un objeto de estudio para mí, sino un sujeto digno de admiración y respeto. Es por ello, que más que en mi apellido, es en ese respeto tan íntimo donde reside mi autenticidad y autoría para escribir lo que aquí escribo.

Tabla de contenidos

Palabras preliminares	i
Introducción: La tierra en el último lugar de la Tierra	1
Capítulo 1: Literatura y medioambiente en Chile. Una mirada ecocrítica.....	17
Capítulo 2: La influencia de la tierra en la subjetividad mapuche.....	61
Capítulo 3: El entorno como fuente de memoria en la obra de Nona Fernández. Un experimento ecocrítico	98
Conclusión.....	130
Bibliografía.....	136

Introducción

La tierra en el último lugar de la Tierra

El siglo XX fue uno marcado por los gobiernos dictatoriales en América Latina, los que junto con imponer una ideología autoritaria y represiva, no tuvieron la mínima compasión a la hora de transgredir los derechos civiles de las personas. Chile, conocido por sus habitantes como aquella larga y angosta faja de tierra ubicada al fin del mundo, resguardada por los límites naturales del océano Pacífico al Oeste, y por la cordillera de Los Andes al Este, no estuvo exenta de los efectos y consecuencias de la turbulencia social y política. La llegada de Salvador Allende a La Moneda en 1970, con un socialismo establecido vía electoral y no una revolución armada como era lo habitual en la época, le dio renombre a Chile en la escena política internacional.¹ Esta fama tuvo sus costos, manifestados en una crisis social y polarización ideológica que generaron un ambiente propicio para la imposición invasiva de las Fuerzas Armadas, las que a través de un Golpe de Estado, bajo el mando de Augusto Pinochet, tomaron el control del país por medio de una dictadura que se impuso entre 1973 y 1989. El terror, la censura y las tantas violaciones a los derechos civiles fueron el sello de esta época. La figura del “desaparecido” que, aunque luego se tipifica como desaparición forzada, fue en los años setenta un eufemismo para los asesinatos de personas cometidos a nombre del Estado bajo las dictaduras. Acorde a la “Declaración sobre la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas”, proclamada por la Asamblea General de la

¹ La Moneda es el palacio de gobierno en Chile, en el cual funcionan los ministerios del Interior, la Secretaría General de la Presidencia, y la Secretaría General de Gobierno. Si bien la oficina del presidente opera en este palacio, el presidente no reside en el lugar.

Organización de las Naciones Unidas (ONU), la desaparición forzada ocurre cada vez que:

se arreste, detenga o traslade contra su voluntad a las personas, o que estas resulten privadas de su libertad de alguna otra forma por agentes gubernamentales de cualquier sector o nivel, por grupos organizados o por particulares que actúan en nombre del Gobierno o con su apoyo directo o indirecto, su autorización o su asentimiento, y que luego se niegan a revelar la suerte o el paradero de esas personas o a reconocer que están privadas de la libertad, sustrayéndolas así a la protección de la ley.²

La desaparición forzada dominó el escenario socio-político durante la dictadura militar, dejando claro a la sociedad que por el solo hecho de pensar en contra de las ideologías gobernantes, una persona puede desaparecer del mapa. Como si eso fuera poco, se añadía la amenaza de (quizás la más temida de las desapariciones) también desaparecer de la memoria del país, pues el régimen militar se encargó de no dejar huella de sus asesinatos, y así eventualmente lograr el olvido. La censura y la represión durante la dictadura, y luego, los pactos de olvido en la transición a la democracia, (otro eufemismo para el silenciamiento de las víctimas) se convirtieron en los escollos más evidentes en el proceso de alcanzar la justicia. Las desapariciones forzadas constituyen un crimen de lesa humanidad y una grave violación a los derechos humanos, cuyos efectos alcanzan tanto a las víctimas mismas, como a sus familiares y la comunidad en la que vivían. Por lo tanto, este crimen implica, además de la pérdida humana, ajustes y desbalances económicos y emocionales en todo el entorno familiar, social y físico que

² Información publicada por la ONU en el sitio web: <https://undocs.org/es/A/RES/47/133>

rodeaba a ese individuo. Un artículo publicado por las Naciones Unidas señala que, luego de un crimen como éste:

La familia y los amigos de las personas desaparecidas sufren una angustia mental lenta, ignorando si la víctima vive aún y, de ser así, dónde se encuentra recluida, en qué condiciones y cuál es su estado de salud. Además, conscientes de que ellos también están amenazados, saben que pueden correr la misma suerte y que el mero hecho de indagar la verdad tal vez les exponga a un peligro aún mayor.

La angustia de la familia se ve intensificada con frecuencia por las consecuencias materiales que tiene la desaparición. El desaparecido suele ser el principal sostén económico de la familia. También puede ser el único miembro de la familia capaz de cultivar el campo o administrar el negocio familiar. La conmoción emocional resulta pues agudizada por las privaciones materiales, agravadas a su vez por los gastos que hay que afrontar si los familiares deciden emprender la búsqueda. Además, no saben cuándo va a regresar, si es que regresa, el ser querido, lo que dificulta su adaptación a la nueva situación. En algunos casos, la legislación nacional puede hacer imposible recibir pensiones u otras ayudas si no existe un certificado de defunción. El resultado es a menudo la marginación económica y social.³

³ Artículo completo en <https://www.un.org/es/events/disappearancesday/background.shtml>

Como se explica en el artículo, el asesinato de un individuo da pie a una cadena de consecuencias emocionales y económicas, que gradualmente van fomentando la imposibilidad de expresar lo que ocurría como una condición normal del ser humano y a su vez, fundando poco a poco el trauma originado de aquella experiencia represiva que hasta hoy marca la identidad del ciudadano chileno de aquella generación de los años 70 y 80.

Considerando y reconociendo la magnitud de los efectos tras la pérdida de vidas humanas y la violencia cometidas a sujetos a través de agresión y tortura física y psicológica, me parece aún necesario descentralizar el debate en torno al individuo y el testimonio hablado, para en cambio, explorar las contribuciones que pueden provenir de un marco de estudio más allá de lo humano. Es decir, lo que deseo llevar a cabo en este trabajo, es integrar al análisis el vínculo que se genera entre entorno natural y físico, la memoria colectiva del país, y la formación de identidad del sujeto en el presente. ¿Por qué me parece necesario? Principalmente, porque continuar centrando el debate en la figura del desaparecido (humano) o en las violaciones a los derechos humanos cometidos en el espacio temporal de la dictadura, fija, limita y agota la posibilidad de encontrar nuevas luces al respecto, e impide ver otras consecuencias, como por ejemplo, la violencia contra la tierra. Grandes extensiones de espacios naturales han sido víctimas de la agresión de la dictadura y de los gobiernos democráticos posteriores, siendo sometidas a la desaparición como producto de inversiones privadas y la actividad industrial. Con ello desaparecieron a su vez otras formas de vida, como la vegetal y animal, y por sobre todo, se vieron intervenidas las tradiciones culturales de comunidades indígenas de las zonas afectadas que aún seguían vivas y activas. Otra de las razones de descentralizar el

análisis del componente humano, tiene que ver con la posibilidad de explorar voces y fuentes de memoria distintas al testimonio hablado. Me refiero al testimonio de la naturaleza y el entorno en su rol de testigo sin voz.

Considerar una voz otra, no deja de tener complicaciones, puesto que el lenguaje escrito domina actualmente nuestra cultura y nuestras formas de expresión. Más aún, en un contexto de violencia y represión como una dictadura militar, la palabra (hablada y por lo tanto humana) adquiere vital relevancia. Narrar en una época represiva (ya sea en forma clandestina o no) se convirtió en una necesidad y vía obligada para superar el silenciamiento. Es más, los trabajos de diversos intelectuales y periodistas, actuando como un poder que contrarrestaba la fuerza del Estado, ayudaron a dilucidar los crímenes de la dictadura militar de Pinochet. Entre ellos podemos mencionar por ejemplo, las investigaciones de la periodista Patricia Verdugo y el cineasta Patricio Guzmán. Del mismo modo, la literatura pasó a ser clave para contrarrestar el olvido. Temas como el exilio, el trauma, el dolor, la violencia y la desaparición forzada se hicieron sentir en las letras de autores como Antonio Skármeta, Ariel Dorfman, Diamela Eltit, Isabel Allende y Roberto Bolaño. Sus narrativas, y las de muchos otros, ayudaron a recordar y a mantener la esperanza de alcanzar la justicia y hacer valer los derechos humanos. Por lo tanto, no existe duda que a través de la ficción o no-ficción, las narrativas literarias permiten un campo de análisis contundente en cuanto a cómo se relaciona el ser humano con los hechos que han marcado el curso de la historia. Pero dentro de este mismo marco de análisis es donde me gustaría insistir en mi propósito, el de ampliar el enfoque de estudio al plano más que humano, sin la intención de desvalorar o excluir en ninguna manera la palabra escrita o hablada (de hecho, este trabajo está fundado en obras literarias) sino de

integrar la participación de lenguajes otros que sean significativos para enriquecer el análisis de los campos de memoria, identidad y medioambiente.

Converger dichas disciplinas de estudio (memoria, identidad y medioambiente) me parece un aporte relevante y necesario porque lleva el debate de los derechos humanos (típicamente encasillado en el marco temporal de la dictadura militar) a un plano extra dictatorial, al mismo tiempo que sitúa a la dictadura y sus efectos en un plano de discusión más allá de los derechos civiles y políticos. Porque si bien el régimen militar inició un nuevo curso en la historia de Chile marcado por el terror y los crímenes de Estado, también comenzó a perfilar sutilmente una manera distinta en el ciudadano de relacionarse con su entorno social y físico. Un entorno que comenzaba a ser escenario y testigo sin voz de una lucha clandestina y resistencia ante a la nueva realidad dictatorial para algunos chilenos; y un espacio natural que comenzaba a figurarse como la gran fuente de recursos que sacaría al país del desgaste económico, para otros.

La ubicación geográfica del país, al final del territorio del continente americano, da una dosis de aislamiento en la conciencia del chileno, pero a la vez de resguardo. En la escuela, recuerdo que era común escuchar a los maestros resaltar y vanagloriarse de la protección de la que gozaba el territorio nacional dada su geografía. La cordillera de los Andes, el desierto de Atacama y el océano Pacífico actúan como límites naturales pero además, se recalca, como efectivos biombos defensores ante epidemias y fenómenos climáticos. Sin duda, la geografía se asentaba en la mente de los chilenos como una protectora, una verdadera “madre” naturaleza que custodiaba. Desafortunadamente para los gobiernos de turno, la gran barrera que formaba la cordillera de Los Andes y el amparo del océano Pacífico, no fueron suficientes para aislar a Chile ni de las ideologías

revolucionarias que tanto temían, ni de las garras de la dictadura militar que ya acechaba a otros países vecinos en la década de los años 70 y 80. Con el régimen dictatorial de Pinochet la idea de aquella “madre” naturaleza comenzó a cambiar gradualmente, aunque sin permear mucho la conciencia de los chilenos en aquella época. De ser un entorno protector que sustentaba con recursos a toda la nación, paulatinamente fue convirtiéndose en un vertedero de deshechos de todo tipo, originados tanto del progreso económico como de las acciones políticas del gobierno. Ese mar que tranquilo baña la costa chilena (como representa Eusebio Lillo al océano Pacífico en el himno nacional), se inquietó al recibir cuerpos de desaparecidos en dictadura y comenzó a expulsarlos; los suelos de aquel intrigante desierto chileno, el más árido del mundo, se transformaron en un verdadero depositario de restos y huesos humanos correspondientes a los cuerpos de los detenidos desaparecidos en la dictadura de Augusto Pinochet. La tierra comenzaba a comunicarse en su propio lenguaje, sin palabra hablada, pero con los propios cuerpos de aquellos desaparecidos que ya dejaban de serlo. La naturaleza nos estaba comunicando que no puede ser silenciada ni censurada, y así, las aguas del Pacífico presentaron el cuerpo inerte de Marta Ugarte, en la playa La Ballena, en el sector de Los Molles, un 12 de septiembre de 1976. Su caso fue difundido en la prensa como un crimen pasional, pero después de algunas investigaciones, se comprobó que Marta Ugarte era una desaparecida de la dictadura, víctima de unos de los vuelos de la muerte, a través de los cuales se lanzaron al mar desde aviones militares, cuerpos de detenidos políticos que el régimen asesinó e hizo desaparecer. Años más tarde, en 1987, el desierto de Atacama también quiebra el silencio y hace remover la memoria del país, al encontrarse en sus suelos una fosa común con osamentas humanas que correspondían a los cuerpos de algunos

fusilados víctimas de la Caravana de la muerte, una misión militar encargada de asesinar a presos políticos, y que recorrió las ciudades de La Serena, Copiapó, Antofagasta y Calama, en el norte de Chile.⁴

Aquel entorno natural que pasó a convertirse en depositario de los crímenes del Estado y en un espacio en el cual se vertían las culpas de los victimarios a través de los cuerpos humanos como si fueran desechos y basura, llegó a ser al mismo tiempo la fuente del crecimiento económico del país (un crecimiento que además encubriría y/o justificaría los crímenes de Estado). A costa de la explotación desmedida y violenta, el régimen militar hizo lo que otros no habían hecho, aquel milagro económico que posicionó a la nación como emergente. Por un lado se violaban los derechos civiles, y por otro, el país crecía económicamente. El progreso en la economía era lo que debía aparecer visible; las muertes y torturas, en cambio, era lo que debía desaparecer, ser invisible. La tierra, sin que muchos se dieran cuenta tal vez, comenzaba a ser utilizada no sólo como un espacio del que se puede obtener recursos, sino también en el cual se puede desechar lo que no sirve.

La erosión de ecosistemas rurales, la deforestación del bosque nativo, la inundación de tierras ancestrales en los años noventa para construir hidroeléctricas fueron la tónica de ese crecimiento, que en muchos casos también derivó y/o contribuyó en la desaparición de espacios naturales del país. Se pueden considerar como verdaderos crímenes cometidos contra la tierra, su biodiversidad y por consiguiente, contra quienes

⁴ La investigación de la periodista Patricia Verdugo, en su libro *Los zarpasos del puma*, da cuenta del recorrido y misión exterminadora de esta campaña militar ordenada por Augusto Pinochet con el objeto de dar muerte a todo "extremista" que se opusiera a su régimen. Puma es el nombre del helicóptero militar que se utilizó en los vuelos de esta misión, y desde donde se lanzaron los cuerpos de los desaparecidos al mar.

la habitan. Las comunidades mapuche en la zona sur de Chile han sido las más afectadas tras la intervención de las empresas extranjeras. La inversión de Endesa, por ejemplo, entidad española que está tras la construcción de las hidroeléctricas en el Alto Bío Bío, ha sido entendida como una nueva forma de colonización europea en el continente americano. Pese a que las comunidades mapuche se opusieron y siguen oponiendo a la construcción de las hidroeléctricas, su voz no ha sido escuchada ni aceptada. Estos casos, junto con corresponder a la contingencia nacional, forman parte de una resistencia continua de las comunidades originarias. En el año 2004 Endesa construye la represa Ralco, formando un embalse que inundó el cementerio Quepuca, donde habían sido enterrados unos 700 habitantes pertenecientes al pueblo mapuche pehuenche. Recién en el año 2013 Endesa pidió disculpas públicas por aquello, lo que da cuenta de la falta de respeto y sensibilidad de la compañía frente a las tradiciones y valores culturales de las comunidades originarias.

El conocimiento de estos casos, entre otros, me hizo notar la presencia de una constante dualidad presente en ellos: Extraer y verter. La evidente explotación de la tierra y sus recursos se intersecta con la idea de vertedero bajo la cual el ser humano se relaciona con el planeta, tanto a nivel político, cultural, social e industrial. Las industrias forestales por un lado van talando árboles, y al mismo tiempo van desechando basura. Por otro lado, el gobierno de la dictadura se encargó de llevar a cabo un crecimiento económico en base a la extracción de recursos naturales y de usar a la misma naturaleza como vertedero de sus propios asesinatos. La desaparición y aparición tanto de vidas humanas como no humanas y de ecosistemas, enfatiza mi interés y necesidad de una visión que abarque esferas culturales, sociales y biofísicas. Es a través de los estudios

ecocríticos donde encuentro posibilidades de diálogo de disciplinas de estudio, y de explorar la manera en que ha sido narrado el pasado, sí, pero también el modo en que ha sido narrada la naturaleza, el rol que ha cumplido ésta en la recuperación de dicho pasado y en la formación de las subjetividades en tiempos de democracia y de nueva conciencia medioambiental.

A lo largo de los capítulos de este trabajo, el medioambiente y la literatura, apañadas por la disciplina de la Ecocrítica, estarán presentes y conformando el constante eje temático, pero desde diversos ángulos. El capítulo primero presentará una introducción a esta rama de la crítica literaria, que dará el marco contextual para la interpretación de las obras que se analizan en este capítulo y en los que siguen. Haré una lectura ecocrítica de obras fundacionales del siglo XIX, y otras del siglo XX para explorar cómo se ha entendido, en la literatura, la naturaleza y la relación que ha sostenido el individuo con la misma, en función de un proyecto de nación, y cómo la representación de este proyecto ha ido variando con el tiempo. Este camino se realizará con la revisión de obras de Andrés Bello, Alberto Blest Gana, Luis Sepúlveda, María Luisa Bombal y Darío Oses, por el hecho de representar textos fundacionales (los dos primeros), y por presentar una conciencia del entorno medioambiental en estilos y generaciones variadas (los últimos). A través del diálogo intertextual intentaré establecer vínculos que permitan reflexionar sobre el distanciamiento que se desarrolla entre el hombre y el mundo natural, pero que paradójicamente se mantiene ligado al mismo por una relación abusiva de extracción de sus recursos. Es una relación tóxica, por decir lo menos, y relevante en un momento coyuntural en que la tala de bosques nativos en Chile está provocando estragos ambientales y en la vida de las comunidades rurales.

Los bosques nativos en el sur de Chile conforman un paisaje que sin lugar a dudas ha sido modificado y deformado por la mano del hombre y su interés lucrativo. La comercialización e industrialización de la madera ha sido el gran golpe tanto para la biodiversidad y para subsistencia de los pueblos autóctonos en Chile.⁵ La situación más bullada ha sido la que afecta al pueblo mapuche, cuyas comunidades han perdido tierras ancestrales a causa de la industria forestal irresponsable. La nación mapuche, es una “cultura que no hace de la acumulación de la riqueza su leimotiv”, reflexiona Jorge Arrate tras una serie de conversaciones con el *weychafe* (guerrero o guerrera en lengua mapuche), Héctor Llaitul y otros líderes mapuche.⁶ Añade que,

Ellos me han dicho que cada mapuche es parte de una cadena y que esa cadena no la componen sólo los humanos sino también los ríos, las montañas, los árboles, los animales, que también tienen lenguaje. Explican que las sociedades occidentales se han constituido sobre la base de la relación causa efecto y del tiempo lineal. Todo, incluso dios, se ha racionalizado y el hombre se ha puesto como centro. La filosofía mapuche se contrapone a la que inspira la actual sociedad occidental. No acepta esa pragmática, me dicen, me repiten. Y el tiempo no es lineal, es circular, es un tiempo en espiral. (Arrate 21)

⁵ Nuevamente me parece necesario mencionar la importancia de los textos del periodista mapuche Pedro Cayuqueo, en materia de transparentar la situación que viven las comunidades mapuche en el sur de Chile en relación a los territorios ancestrales y al impacto de las empresas forestales que han ejercido en el entorno natural. Al mismo tiempo, no se deberían dejar pasar *La Frontera. Crónica de la Araucanía rebelde*, editado por Ana Rodríguez y Pablo Vergara; *La Frontera, de Forests and Ecological Conflict in Chile's Frontier Territory*, de Thomas Miller Klubock; para adentrarse más en el tema territorial mapuche.

⁶ Jorge Arrate es abogado, economista y político chileno. Fue ministro de los presidentes Salvador Allende, Patricio Aylwin y Eduardo Frei Ruiz-Tagle. Autor del libro *Weichan. Conversaciones con un weychafe en la prisión política*, publicado por Ediciones Ceibo.

El pueblo Mapuche fue una gran víctima de la represión de la dictadura de Pinochet en la década de los 70s y 80s, y en la actualidad sigue sufriendo de la represión y violencia institucional (Estado y empresas forestales privadas). El intento por recuperar sus tierras ancestrales conforma el objetivo central de su lucha hoy, que conlleva además un intento por recuperar su pasado. Dentro de este marco socio-político y cultural, el capítulo 2 indagará en la conexión que el sujeto mapuche sostiene con la naturaleza, haciendo lectura de algunos poemas mapuches, los cuales, en estrecho vínculo con la visión ecológica, se prestan como un terreno fértil para nuevos acercamientos a los estudios de identidad y otredad, propiciando una vía alternativa de entendimiento que escapa de las formas más convencionales de representación. Su cosmovisión ha sido difícilmente asimilada y mucho menos comprendida por la sociedad no indígena, lo que ha derivado en una represión y marginalización principalmente propiciada por el Estado, el sector privado y los diversos gobiernos de Chile. Con la destrucción y despojo de tierras como fondo, en este segundo capítulo la visión ecocrítica a la poesía mapuche actúa en coherencia con una propuesta de una nueva figura de desaparición forzada, la de la tierra, y con ella, su cultura. La tierra, como una víctima más que ha sido destruida y silenciada opera como un canal articulador de la voz de la naturaleza, y nos obliga a repensar los mecanismos de acceso a la memoria. Desde una perspectiva ecocrítica, la poesía de autores como Elicura Chihuailaf, Leonel Lienlaf, Graciela Huinao y David Aníñir, nos da la posibilidad de pensar en una voz no humana que puede dar testimonio de un pasado. Dichos autores desarrollan de diversas maneras el sentido de la subjetividad en base a la territorialidad, comunicando con tono de denuncia los cambios del paisaje a causa del trabajo invasivo de las empresas forestales en la zona rural, y a la

vez transmitiendo los conflictos culturales a los que se enfrenta el mapuche en la ciudad. Este último tema es el central en el trabajo de David Aníñir, quien ha popularizado el término “mapurbe”, un concepto que trata de integrar al mapuche rural con el mapuche en la urbe. De cualquier manera, la poesía mapuche bajo la lectura ecológica da brote a una valoración de la memoria como una forma de resistencia ante las voces hegemónicas que imponen los discursos dominantes, y al mismo tiempo presenta la posibilidad de una memoria desde la tierra (testigo sin voz) y no exclusivamente desde el ser humano.

Manteniendo dicha aproximación, en el capítulo 3 me aventuro en un acercamiento al trabajo de memoria desde la perspectiva ecológica. Al ser comúnmente la memoria, en América Latina, un campo en estrecha relación a un pasado dictatorial marcado por la violación de los derechos humanos, el proceso de recordar adquiere un fin no sólo personal, sino también colectivo, nacional. Uno de los pioneros en los estudios de memoria, desde el campo de la sociología, es Maurice Halbwachs, quien estableció el término de “memorias colectivas”. Si bien es el individuo el que recuerda, éste lo hace dentro de un grupo social específico, el cual influye en cómo el sujeto recrea el pasado. Es decir, el intento por recuperar el pasado no es ajeno al contexto social en el que se ubica la persona al momento de recordar. En la misma línea, la investigadora argentina Elizabeth Jelin explica que el proceso de recordar es, en efecto, un trabajo de memoria, porque la persona que recuerda se convierte en un actor transformador de sí mismo y de su entorno social. Las propuestas de Halbwachs y Jelin exponen claramente la relación entre el individuo y la colectividad. Pero debido a la indiscutible integración de los medios de comunicación en nuestro diario vivir, y sobre todo a la inmediatez y alcance de la información que transmiten las redes sociales en internet, se hace necesario re pensar la

vía de transmisión y comunicación del pasado. Aquellas memorias que solían ser transmitidas de generación en generación, y dentro de un marco social (humano) casi en exclusividad, o experiencias que corresponden a grupos sociales y culturales distintos, hoy en día pueden ser comunicadas con total facilidad y (normalidad) por vías masivas de comunicación como son las ya comunes redes sociales virtuales, creando una comunicación mucho más transversal. Por ejemplo, gracias a las redes sociales en internet es muy factible que una persona se entere de un caso de injusticia que afecta a un grupo social o étnico específico, ajeno a su experiencia personal; o nos podemos enterar de un pasado histórico traumático para cierta sociedad o país, sin necesidad de investigar mayormente, pues toda la información está tan cerca como la pantalla de un computador o de un teléfono. Es decir, podemos acceder a información, pero además, a una memoria sin necesidad de haber sido testigo o de haber vivido la experiencia misma. Se puede afirmar que hoy, en esta cultura de masas, la memoria se ha “democratizado”, puesto que ha circulado a mayor escala debido a la amplitud de mecanismos de transmisión, contrarrestando a su vez el silenciamiento institucional que predominó en las últimas décadas del siglo XX. Hoy salen a la luz nuevas perspectivas y formas de testimonios sobre un hecho determinado. Con ello, la recuperación del pasado se hace más factible, pero también pasa a tener relación con marcos que dejan de ser exclusivamente sociales o vinculados a la experiencia grupal. Así, desde el planteamiento de Halbwachs sobre todo, me aventuro en el capítulo 3 a resignificar el marco social para proponer un marco eco-social de la memoria, es decir, que considera el componente más allá del humano (en su calidad de ser social), y lo hago manteniendo además como eje literario la obra de la autora y dramaturga chilena, Nona Fernández. Sus personajes manifiestan la

preocupación constante de recuperar el pasado, y en ellos nos encontramos con hijos tratando de reconstruir la figura paterna; una madre tratando de reconstruir el pasado de su hija; relaciones afectadas por la ausencia de un desaparecido; un alma en pena en busca de su padre. En suma, vidas que parecen ir a la deriva debido a un pasado ambiguo, que no permite dar estabilidad al presente. Fernández deja en evidencia la estrecha conexión entre la memoria y el proceso íntimo de construcción de la identidad del sujeto.

En *Mapocho*, Nona Fernández narra el trayecto que realiza el alma en pena de la Rucia en busca de su hermano, el Indio, en su ciudad natal, Santiago de Chile. Ambos hermanos, siendo pequeños, tuvieron que dejar el Chile dictatorial junto a su madre, quien más tarde los separa para evitar una relación incestuosa. El padre es un historiador oficial, que relata aquella parte de la historia que es necesario contar y que es digna de ser “contable”. Mapocho es el nombre del río que cruza Santiago y la divide en dos, y que pese a su poca visibilidad es uno de los íconos de la ciudad. Un río sucio, de aguas que apestan, un río amurallado (intervenido por el hombre), de poco caudal y sin acceso a los habitantes. Sin ser ésta (ni las demás obras de su autoría) una novela característica del campo de la ecoliteratura, muestra el entorno natural como un componente partícipe en la recuperación del pasado. El río no sólo funciona como un espacio en la obra, sino como un poseedor de memoria, de un “antes” que se ha pretendido ocultar. El río contiene el dolor de los torturados y asesinados que fueron lanzados a sus aguas; el río es escenario de las atrocidades de la dictadura. Una visión ecocrítica de esta novela permite pensar en la posibilidad de reconstruir un pasado escuchando al lenguaje no verbal del río, y al mismo tiempo, la alternativa de cuestionar la exclusividad y autoridad que posee el testimonio humano a la hora de recrear el pasado. En tanto, *Avenida 10 de Julio*

Huamachuco nos presenta a una madre tratando de reconstruir un acontecimiento particular del pasado: el accidente de tránsito que terminó con la vida de su pequeña hija. Esta madre se entrega a la tarea de reconstruir el vehículo (mini bus escolar) en el que viajaba su hija al momento del accidente. Consigue cada una de las piezas del vehículo en locales de venta de repuestos de automóviles. Desde la vereda de la ecocrítica es posible interpretar la narrativa de Fernández como una sugerencia a acercarnos al pasado a través de materias inertes que adquieren cierta vida y agencia en nuestro proceso de recordar.

La revisión de las obras literarias incluidas en los capítulos que siguen, ha sido realizada con la esperanza de entender la naturaleza en perspectiva, abandonando en cierta medida la lógica antropocéntrica (dentro de lo posible), y al mismo tiempo ir descubriendo las cualidades de la ecocrítica y sus potenciales efectos en un cambio social respecto a la relación que el humano tiene con la naturaleza. Abrazar la ecocrítica no sólo con un fin ecológico, sino también como un determinante en la manera en que definimos la naturaleza, y en la reconfiguración de nuestra propia identidad como seres humanos dentro de (y no sobre) la naturaleza.

Capítulo 1

Literatura y medioambiente en Chile: una mirada ecocrítica

El ser humano es una parte de un todo que nosotros llamamos el Universo, una parte limitada en espacio y tiempo. Él se experimenta a sí mismo, sus pensamientos y sentimientos, como algo separado del resto, un tipo de ilusión óptica de su conciencia. Esta ilusión es una forma de prisión para nosotros, que nos restringe a nuestros deseos personales y a sentir afecto por las pocas personas más cercanas a nosotros. Nuestra tarea es liberarnos de esa prisión ampliando nuestro círculo de compasión, para aceptar todas las criaturas vivientes y la totalidad de la naturaleza y su belleza.

Albert Einstein

El pensamiento occidental considera que el ser humano es un animal racional, un ser dotado de razón que lo diferencia de cualquier otro ser viviente que habita el planeta. El conocido principio cartesiano “pienso, luego existo”, se ha posicionado en nuestra mente con un sutileza admirable, que ha delineado nuestra manera de relacionarnos con todo nuestro entorno desde un nivel de superioridad indiscutible, consolidando la razón como una exclusividad humana. Una autodefinición que ha convertido el vivir en una dinámica jerarquizada, haciendo que el individuo tenga una perspectiva del mundo desde una esfera y conducta de supremacía, diferenciándose y separándose de su entorno. Este comportamiento recuerdo haberlo practicado yo misma innumerables veces, especialmente en mi infancia, cuando para mí y mis amigos era un juego cortarle la cola a las lagartijas que recorrían los jardines urbanos en las cálidas y secas tardes de verano en Santiago. Sin culpa, les cortaba la cola porque sabía que se regeneraría otra vez. ¿Cuántas

veces hemos arrancado una flor de un jardín sin cuestionamiento alguno? La arrancamos porque asumimos que tenemos el derecho de propiedad, y exculpados por aquella noción de “va a crecer otra vez”. Así, vamos por la vida interactuando con el entorno libremente, exentos de toda preocupación o limitantes éticas, entendiendo el planeta como un lugar al servicio de nosotros mismos, y por consecuencia, nos atribuimos todo derecho de controlar, explotar e intervenir el ecosistema para beneficio y desarrollo propios. En dicho marco de consideraciones, no es de sorprender que hoy tengamos frente a nuestros ojos un paisaje modificado, un entorno con construcciones de todo tipo, para las cuales el sujeto humano ha incurrido en la extracción desmedida de materias primas, como si nuestro planeta fuera un proveedor inagotable de recursos. Dicho criterio, le ha dado licencia para deforestar grandes extensiones de bosques, inundar terrenos para la construcción de hidroeléctricas y empresas forestales, contaminar mares, ríos y lagos a costa de avanzar con la urbanización. La tierra se ha convertido en un verdadero terreno de lucha... A ver: ¿“La tierra se ha convertido”? Mejor dicho, “a la tierra el ser humano la ha convertido”, pues así ya nos empezamos a hacer cargo del problema. Es cierto, nosotros hemos convertido a nuestro planeta en un campo de batalla donde chocan intereses distintos guiados por bases éticas, también diferentes, derivando una crisis medioambiental basada, entre otros factores, en un desequilibrio de los avances tecnológicos, el desarrollo de una nación y la preservación del medio ambiente.

Cómo llegamos a esta gran separación entre humano y naturaleza, es una cuestión que en general no nos quita el sueño, pero debería si queremos preservar la vida. ¿Por qué esta separación es tan impensable o ausente de la mentalidad del ser humano y del diario vivir? ¿Por qué esta separación pasa desapercibida como tal? En lo personal, para

explorar estos temas implica contar con una sensibilidad emocional que me es difícil dejar de lado. En este punto, el de las emociones, es donde demuestro que dicha superioridad del ser humano por sobre la naturaleza también rige mi pensar, pues evidencia que me estoy imponiendo límites. Una presión por demostrar ser lo menos sensible posible, y lo más académica posible para dar validez a este trabajo. Pero cómo evitar las emociones cuando la ecocrítica se fundamenta en obras literarias, escritas por cierto, desde una gran sensibilidad artística? ¿De qué otra manera se puede entender esta distancia sin “separarse” de la tierra? Paradójicamente, esa distancia me lleva a un acercamiento a la tierra, especialmente a la tierra donde nací, de tal forma que el análisis que realizo tanto en este capítulo como en los siguientes, estará apoyado en obras literarias chilenas, a través de las cuales intentaré aproximarme a la cuestión ecológica dentro del contexto medioambiental chileno. En esta primera parte iré proporcionando términos introductorios de la disciplina de la Ecocrítica, con el objetivo de proveer el eje teórico a través del cual analizaré algunas obras que presentan la naturaleza y el entorno físico como un componente esencial en la formación de las subjetividades del ser humano.

Jimmie Killingsworth y Jacqueline Palmer aseguran que “las dificultades del dilema medioambiental son aún más complejas porque los problemas éticos surgen de un problema epistemológico crucial: la alienación del género humano de la naturaleza” (4).⁷ Aquella separación y aislamiento del hombre es lamentable, porque sin cuestionamiento

⁷ Killingsworth, Jimmie and Jacqueline Palmer. *Ecospeak: Rhetoric and Environmental Politics in America*. Southern Illinois University. 2012.: “The difficulties of the environmental dilemma are compounded further because the ethical problem issues from a crucial epistemological problem—humankind’s alienation from nature.” (4) (De aquí en adelante, todas las traducciones de inglés a español son mías (al menos que especifique lo contrario).

alguno es una ilusión, como lo lamenta Albert Einstein al principio de este capítulo; mas una ilusión que fundamenta en terreno sólido esa suerte de enemistad que mantiene el hombre con su entorno natural, y que ha derivado en la explotación desmedida de la tierra. “Desde la tradición griega hasta el presente se cruzan dos posiciones: o bien los humanos somos unos convidados más a participar de la naturaleza o ésta se creó para nuestro *habitat* y, por ende, disponemos del derecho sobre ella (*administradores, propietarios*, con diferente intensidad de derechos)”. (Zaffaroni 23) En Chile, tanto las empresas privadas como las estructuras estatales funcionan bajo esta última concepción. Su distancia de la naturaleza no pasa tanto por un factor físico, como ideológico y moral, estableciendo como legítimo el derecho de transformar un paisaje, de alterar la tierra virgen para sacar provecho de ella en favor del hombre. El componente ético convierte el asunto medioambiental en uno de dos dimensiones, como lo aseguran Killingsworth y Palmer, y genera una tensión y cierta contradicción en nuestro comportamiento y relación respecto a la tierra: “El dilema medioambiental es tanto un problema interno y psicológico, de auto-alienación, como externo, que involucra el control de uno mismo por sobre los recursos externos”.⁸ (5) Un comportamiento contradictorio que se manifiesta especialmente hoy cuando el activismo medioambiental en contra de las políticas de gobierno que fomentan la extracción de los recursos naturales, cobra cada vez más presencia. Por un lado se defienden los recursos naturales a nivel de campañas ecológicas (sobre todo en redes sociales), pero a la vez continúa la explotación y la contaminación por parte de los mismos seres humanos. Es una situación que Karen Thornber ha

⁸ Killingsworth, Jimmie and Jacqueline Palmer. *Ecospeak: Rhetoric and Environmental Politics in America*. Southern Illinois University. 2012.: “The environmental dilemma is as much an internal, psychological problem, a problem of self-alienation, as it is an external problem involving the self’s control over its external resources.” (5)

denominado “ecoambigüedad” y que la explica en dos vertientes: “La rápida fluctuación de actitudes entre asombro e indiferencia y la situación (común en todo el mundo) de querer tanto a la naturaleza que extraemos demasiado de ella o la destrozamos con nuestra propia presencia.”⁹ (viii)

Estamos insertos en un mundo sobrepoblado y deteriorado por el impacto de la mano del hombre. El consumismo ha cegado el actuar del individuo, convirtiéndolo en un sujeto que carece de sentido de comunidad. Es decir, se sabe individuo, pero a ratos olvida ser un individuo parte de un grupo social y más aún, de un ecosistema. La solución para este problema de la alienación, Felix Guattari la encuentra en la transversalidad. En *The Three Ecologies* (1989) Guattari también se manifestaba en contra de esta conciencia del ser humano de no aceptar o integrar otras formas de existencias en el mundo, a parte de la del individuo mismo. Si bien los avances científicos y tecnológicos representan el desarrollo del potencial humano, lamentablemente permanecen al servicio de un interés individualista de obtener ganancias económicas, lo cual genera una ceguera en el sujeto, que le impide darse cuenta de otras formas de subjetividades. “Ahora más que nunca, la naturaleza no puede separarse de la cultura; para comprender las interacciones entre los ecosistemas, la mecanósfera y el universo de referencias sociales e individuales, debemos aprender a pensar ‘transversalmente’”.¹⁰ (29) Su propuesta pasa por la distinción de tres

⁹ Karen Thornber es citada en *Ecoambiguity, Community and Development. Toward a Politicized Ecocriticism*. Slovic, Scot, Rangarajan, Swarnalatha and Sarveswaran, Vidya editors. Lexington Books. 2014.: “The rapid fluctuation of attitudes between awe and indifference and the situation (familiar throughout the world) of loving nature so much that we extract too much from it or crush it with our own presence”. (viii)

¹⁰ Guattari, Félix. *The Three Ecologies*. Continuum. 2000.: “Now, more than ever, nature cannot be separated from culture; in order to comprehend the interactions between ecosystems, the mechanosphere and the social and individual Universes of reference, we must learn to think ‘transversally’” (29).

tipos de ecología: la medioambiental, mental (que tiene que ver con la subjetividad humana) y social. Todas ellas son apañadas por lo que él denomina la “ecosofía”. Es que según lo entiende Guattari, el deterioro ecológico es sólo la cara visible de un problema más grave que tiene que ver con la manera en que la humanidad percibe la vida misma y su condición de “ser”. En la misma línea de la interconectividad y los efectos que las acciones del ser humano provocan, Barry Commoner también ha fomentado significativamente la conciencia sobre la crisis medioambiental que amenaza la existencia en el planeta, más allá de la particularidad ecológica. Denunciando que el ser humano mantiene una relación con la naturaleza motivada por un interés lucrativo y de interés personal, Commoner sostiene que “los seres humanos participamos en el sistema medioambiental como partes subsidiarias de un todo. Aún así, la sociedad humana está diseñada para explotar el medioambiente como un todo, para producir riquezas. El rol paradójico que jugamos en el entorno natural —explotador y participante al mismo tiempo— distorsiona nuestra percepción del mismo”.¹¹ (14) El autor reconoce que el deseo de lucro es una de las grandes causas del problema medioambiental y que ha llevado al hombre a relacionarse con su entorno desde una conciencia individualista, singular, que le impide asimilar aquella red de interdependencia y, por ende, asumir las consecuencias que producen sus acciones en las partes que componen el ecosistema. Commoner estableció las cuatro leyes de la ecología: 1) Cada cosa está conectada con todo lo demás, 2) Cada cosa debe ir a algún lugar, 3) La naturaleza sabe más, y 4) No

¹¹ Commoner, Barry. *The Closing Circle. Nature, Man & Technology*. Alfred A. Knopf. “Human beings *participate* in the environmental system as subsidiary parts of the whole. Yet, human society is designed to *exploit* the environment as a whole, to produce wealth. The paradoxical role we play in the natural environment --at once participant and exploiter--distorts our perception of it”. (14)

existe eso del “almuerzo gratis” (es decir, todo tiene un costo).¹² La primera de ellas es, a mi parecer, la que mayor peso tiene. Como en cualquier sistema, la acción de uno de sus componentes tiene influencia y consecuencias en los otros, pero el inconveniente es que el ser humano no actúa en conciencia de este principio, sino al contrario.

Nos hemos acostumbrado a pensar en los sucesos como algo separado y singular, cada uno de ellos dependiente de una causa singular y única.

Pero en la ecoesfera cada efecto es también una causa: el desecho de un animal se convierte en bacteria para el suelo; lo que excreta la bacteria sirve de alimento para las plantas. Es difícil integrar este tipo de ciclos ecológicos dentro de la experiencia humana en la era de la tecnología, en la cual la máquina A siempre da lugar al producto B, y producto B, una vez usado, es arrojado a la basura, ya sin tener mayor significado para la máquina, el producto o el usuario. (11-12)¹³

Tiramos desechos al contenedor de basura, conformes con que ese desecho ya no está en nuestro hogar, y que ha desaparecido de nuestra vista, sin tener conocimiento, interés ni conciencia del trayecto que seguirá lo que hemos tirado. Tengamos conciencia o no de ello, el destino final de la basura es la tierra, aquella “fuente inicial de casi todos los alimentos y materias primas.”¹⁴ (Commoner 15). Lo que Commoner resalta, es que el

¹² Entre las páginas 33 y 48 de *The closing Circle*, Barry Commoner nombra y define las cuatro leyes de la ecología: “Everything is connected to everything else”, “Everything must go somewhere”, “Nature knows best”, y “There is no such thing as a free lunch”.

¹³ Commoner, Barry. *The Closing Circle. Nature, Man & Technology*. Alfred A. Knopf. 1971.: “We have become accustomed to think of separate, singular events, each dependent upon a unique, singular cause. But in the ecosphere every effect is also a cause: an animal’s waste becomes food for soil bacteria; what bacteria excrete nourishes plants; animals eat the plants. Such ecological cycles are hard to fit into human experience in the age of technology, where machine A always yields product B, and product B, once used, is casted away, having no further meaning for the machine, the product, or the user. (11-12)

¹⁴ Commoner, Barry. *The Closing Circle. Nature, Man & Technology*. Alfred A. Knopf. 1971.: “The initial source of nearly all food and many industrial raw materials”. (15)

suelo es una fuente de vida tanto para el ser animal, vegetal, como humano. Sin embargo, para gran parte de la sociedad, en especial la regida por la lógica occidental, la tierra es vista como una fuente de lucro, no de vida, principio que se ha instalado como un importante motivador del desarrollo económico en la sociedad chilena. Esta denuncia de Commoner, así como de otros estudiosos, se manifiesta en Chile, en donde el deseo de lucro no se refleja sólo en la explotación de la tierra como fuente de recursos naturales con propósitos alimenticios o de utilización de materias primas, sino también con fines turísticos. Un ejemplo claro, pero no tan visible, es el de la Isla de Pascua. No tan visible precisamente por su separación física del continente, y además por su distanciamiento cultural de la sociedad chilena continental. La única “entrada económica” de la isla es el turismo. Paradójicamente, el turismo es también la causa mayor de la crisis que la isla sufre debido los desperdicios de basura que esta actividad deja. El turismo ha fomentado el deseo de comenzar un desarrollo urbanístico y comercial en la isla, modificando con ello el paisaje con algunas construcciones que persiguen los patrones de la modernización.¹⁵

Obtener provecho económico de la tierra a nivel país ha generado conflicto entre las autoridades de gobierno, los grandes empresarios y las comunidades indígenas y a su vez ha revelado factores coloniales importantes de revisar. La visión de los dos primeros se opone completamente a la visión de los últimos. El pueblo Mapuche ha sobrellevado una lucha constante por la recuperación de los territorios ancestrales, considerados primordialmente como fuente de vida y no de lucro, de los cuales fue despojado a partir

¹⁵ El documental *Eating up Easter*, del director Sergio M. Rapu, es una buena fuente informativa y educativa para conocer mejor la realidad de la Isla de Pascua. El trabajo ha sido exhibido en algunos festivales de cine, como el Minneapolis St. Paul International film festival.

de la colonización europea. Cuando Chile consigue la independencia de la corona española, el pueblo Mapuche no recuperó esos terrenos, al contrario, las expropiaciones continuaron en manos de los posteriores gobiernos, hasta el presente. Esta lucha por la recuperación de tierras ancestrales supera las convicciones occidentales del gobierno, las cuales tienen que ver con objetivos de posesión, extracción, contingencia económica y actividades empresariales. La demanda de la nación Mapuche, por cierto en estrecha armonía con el pensamiento ecologista, señala que la tierra es una de las mayores fuentes de recursos que permiten la supervivencia de los seres en el planeta. En otras palabras, la demanda Mapuche tiene que ver con la preservación de la vida misma.

Para seguir comprendiendo el contexto medioambiental, y los conflictos que surgen entre la visión antropocéntrica y ecocéntrica, es necesario entender la definición de ecología. En general, y de manera simple, ésta es la ciencia que estudia la interacción entre los seres vivos y el medio que habitan. Jonathan Tittler, explica que “Ecología consiste en dos partes, ambas provenientes del griego: *Oikos*, que significa casa u hogar, y *logos*, que puede significar palabra, lógica u orden. Dicho de otra manera, la ecología estudia el orden de la casa, entendiéndose “casa” como nuestro entorno natural: la Tierra o aquella parte del planeta que sostiene la vida, la biósfera”. (160)¹⁶ Tittler expone una definición en sincronía con el planteamiento de Barry Commoner, quien a su vez señala que la ecología es “la ciencia que estudia las relaciones y los procesos que vinculan cada ser vivo con el medio ambiente físico y químico” especificando que “el medio ambiente

¹⁶ Ensayo de Jonathan Tittler, titulado “Ecological Criticism and Spanish American Fiction: an Overview”, en *The Natural World in Latin American Literatures: Ecocritical essays on Twentieth Century Writings*, Editado por Adrian Taylor Kane. McFarland. 2010. : “Ecology consists of two parts, both from the ancient Greek: *oikos* means ‘house’ or ‘home,’ and *logos* can mean ‘word,’ ‘logic,’ or ‘order.’ In common parlance, ecology studies the ‘order of the house,’ with ‘house’ given the sense of our natural surroundings: the Earth or that part of the planet that sustains life, the biosphere.” (160)

es, por así decirlo, la casa creada en el planeta *por* los seres vivos y *para* los seres vivos”. (32)¹⁷ Existe concordancia, entonces, que la ecología es ordenar nuestra casa (planeta), pero ese proceso de ordenar debemos llevarlo a cabo en conciencia con la relación que sostenemos con nuestro entorno. Es decir, y aplicando las tres ecologías como lo plantea además Guattari, el orden debe ser practicado tanto en nuestra casa (ecología ambiental), como en nuestras ideas (ecología mental) y en el colectivo en el que nos desenvolvemos (ecología social). Dado todo lo anterior, la ecología —y con ella la cosmovisión mapuche— se convierte en una lógica cuestionadora del sistema capitalista y de la lógica antropocéntrica.

Lograr que el ser humano se iguale a la naturaleza, o en el mejor de los casos, se acerque a ella, ha sido uno de los desafíos más complicados de los movimientos ecológicos que persiguen el cambio en favor de la preservación natural. Suellen Campbell afirma que los ecologistas y teóricos han cumplido un rol vital al revelar los desaciertos y crear nuevos principios e ideas, tales como motivar una reversión de los valores dominantes o concebir a la ecología como un tema, si no superior, al menos más visible.

Desde la norma de la conexión que postulan estos pensadores, la literatura y la rama de la ecocrítica, o crítica literaria ecológica también debería provocar cierto impacto en la preservación del medio ambiente, o al menos a generar conciencia en la sociedad al respecto. Tittler señala que

¹⁷ Commoner, Barry. *The Closing Circle. Nature, Man & Technology*. Alfred A. Knopf. 1971.: “The science that studies these relationships and the processes linking each living thing to the physical and chemical environment is *ecology*. (...) For the environment is, so to speak, the house created on the earth *by* living things *for* living things” (32).

La literatura puede y debería jugar un rol importante en el cambio necesario de actitudes y prioridades. El propósito de la crítica ecológica — además de producir lecturas innovadoras de textos importantes — es mantener el medioambiente en la discusión, remover la ignorancia y la indiferencia acerca de la naturaleza que siempre yace en la base de la cultura.¹⁸ (306)

Lo que en el fondo Tittler espera de la ecocrítica no es una función resolutive directa, sino más bien contribuidora a la experiencia ecológica global, al tener el potencial de motivar el debate y generar conciencia de la naturaleza a través de la narrativa. Pues ecocrítica, o crítica literaria, es definida como la disciplina que estudia la representación de la naturaleza en obras literarias. Cheryll Glotfelty señala que “dicho de una forma sencilla, la ecocrítica es el estudio de la relación entre la literatura y el entorno físico”.¹⁹ (xviii) Como vemos, es una definición que sostiene la misma base de la ecología, nada más que la diferencia se concentra en la relación de la literatura con el medio ambiente, en lugar del ser vivo con el medio ambiente. Sin embargo, esto no significa la exclusión del ser vivo en estos estudios. Por lo general cuando leemos una obra literaria lo hacemos desde la senda del antropocentrismo, poniendo atención a los personajes humanos, al papel que ejercen, a sus acciones y a la interacción social en

¹⁸ Ensayo de Jonathan Tittler, titulado “Ecological Criticism and Spanish American Fiction: an Overview”, en *The Natural World in Latin American Literatures: Ecocritical essays on Twentieth Century Writings*, Editado por Adrian Taylor Kane. McFarland. 2010.: Literature can and should play an important role in the requisite shift in attitudes and priorities. The purpose of ecological criticism — besides producing novel readings of significant texts — is to keep the environment in the discussion, to chip away at the ignorance of and indifference toward the nature that always lies at the base of culture. (306)

¹⁹ Commoner, Barry. *The Closing Circle. Nature, Man & Technology*. Alfred A. Knopf. 1971.: “Simply put, ecocriticism is the study of the relationship between literature and the physical environment (xviii)

general, sin prestar mayor observación al rol del espacio físico en que ellos se desenvuelven. Por ejemplo, si el espacio físico en una obra literaria es el bosque, lo común éste sea considerado como un entorno sin mayor agencia que la de servir de “lugar” de desarrollo de la historia, o a lo más como una fuente de un recurso (oxígeno, madera, celulosa, etc.) al servicio de las necesidades de los personajes. En cambio, ¿qué sucede si nos ponemos a leer una obra con el lente de la ecocrítica? Lo más probable es que logremos, o al menos nos acerquemos, a un entendimiento alternativo del medio natural y lleguemos a preguntarnos qué siente el bosque cuando cortamos un árbol, o qué pasa con los seres que habitan ese árbol. Bajo esta perspectiva el sujeto deja de ser una entidad separada de la naturaleza donde habita, para comenzar a considerarse un ser vivo inmerso en ella, en una relación sin jerarquías (tal como la practicada por los pueblos aborígenes) donde influyen más las emociones y el respeto. “Los ecocríticos y teóricos se hacen preguntas como las siguientes: ¿Cómo es representada la naturaleza en este soneto? ¿Qué rol juega el plano físico en la trama de esta novela? ¿Los valores expresados en esta obra son congruentes con el conocimiento ecológico?”²⁰ (Glotfelty xviii-xix) Por lo tanto, la ecocrítica permite un análisis literario alternativo a la visión centrada en el humano, al expandir la noción de “mundo” (por lo general un término vinculado a lo social) para incluir la ecosfera entera, al mundo más allá de lo humano. Y con ello, se estaría contribuyendo a cumplir el deseo de Tittler (mantener el tema de la naturaleza visible) y generando conciencia de las leyes de Commoner (todo está conectado con todo lo demás)

²⁰ Glotfelty, Cheryll and Fromm Harold, editors. *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*. The University of Georgia Press. 1996. “Ecocritics and theorists ask questions like the following: How is nature represented in this sonnet? What role does the physical setting play in the plot of this novel? Are the values expressed in this play consistent with ecological wisdom? (xviii-xix)

Las obras literarias que comunican un mensaje de fondo ecológico explícito son denominadas comúnmente como literatura ecológica. Éstas denuncian la crisis medioambiental con el claro propósito de generar conciencia de nuestro entorno natural y de lo importante que es su preservación. Por lo general, este tipo de obras revelan la gran distancia entre el ser humano y la naturaleza, pese a la cercanía física entre ambos. Aunque la Ecocrítica como disciplina y en su forma nominal es relativamente nueva, la presencia y consideración del mundo natural en las diversas expresiones artísticas y culturales no lo es. Peter Mancall asegura que en el siglo XVI las expresiones artísticas y culturales ya revelaban que el ser humano se fijaba en la naturaleza, pero distingue que:

Los puntos de vista acerca de la naturaleza no permanecieron estáticos. En lugar de ello, la sensibilidad ecológica cambió dentro del curso del siglo cuando las personas alrededor del océano Atlántico incorporaron nueva información al entendimiento de la naturaleza — la evidencia producida a raíz del aumento de viajes de ida y vuelta por el océano. Dicho de otra forma, el nuevo conocimiento de la naturaleza produjo un cambio en la naturaleza del conocimiento — en este caso, cómo los individuos comprendían los entornos en constante cambio²¹. (ix)

Como vemos, Mancall destaca la importancia de los viajes expedicionarios y por ende, la influencia del proceso colonial europeo en el entendimiento y relación que el individuo tiene con la tierra. Por lo tanto, si las primeras expediciones al continente

²¹ Mancall, Peter C. *Nature and Culture in the Early Modern Atlantic*. University of Pennsylvania Press. 2018.: “But views of nature did not remain static. Instead, ecological sensibilities shifted over the course of the century when the peoples around the basin incorporated new information into their understanding of nature—evidence produced from the increasing number of journeys back and forth across the ocean. Put another way, new knowledge of nature produced a shift in the nature of knowledge—in this case, how individuals understood changing environments”. (ix)

americano contribuyeron al intercambio y desarrollo del conocimiento de nuestro entorno, también podemos afirmar entonces, que este conocimiento mantuvo desde sus inicios una mirada eurocéntrica, con su inherente sentido de superioridad por sobre el resto de las civilizaciones y especies del planeta. Un ejemplo claro de esta escala de valores es el sistema de encomiendas durante la conquista europea. Siendo originalmente una concesión de tierra, la encomienda se transformó en una estrategia para desplazar a ciertos humanos a la categoría de Naturaleza, para así poder trabajar la tierra en forma más barata.”²² (Patel y Moore 50) Pues hoy bien sabemos que los territorios que conformaban las encomiendas no estaban inhabitados, al contrario, estaban poblados por las comunidades originarias. De esta manera, el sistema colonial asumió que los habitantes de dichas tierras también eran parte de la concesión. Patel y Moore explican lo siguiente:

Los derechos de dominio llegaron a abarcar no sólo el territorio sino también la flora y la fauna; la Población Indígena se convirtió en lo último. Con el tiempo, el sistema de encomienda llegó a constituir una diversidad de acuerdos de trabajo, que combinaban coerción legal con trabajo pago. Esto significó que la esfera de la Naturaleza incluyera virtualmente a toda la gente de color, a la mayoría de las mujeres y a la mayoría de las personas de piel blanca que se encontraban viviendo en regiones semi-coloniales (por ejemplo, Irlanda, Polonia). Por ello, en el

²² Patel, Raj and Jason W. Moore. *A History of the World in Seven Cheap Things*. University of California Press. 2018.: “Originally just a claim on land, the encomienda became a strategy to shift certain humans into the category of Nature so that they might more cheaply work the land.” (50)

siglo XVI los castellanos se referían a los Indígenas Andinos como *naturales*.²³ (51)

Es difícil rastrear cuándo y cómo comenzó la diferenciación y distanciamiento entre el ser humano y la naturaleza. La historia pareciera acertar que el humano desde siempre se ha sentido superior. Tittler asegura que “una de las fuentes más poderosas de nuestra actual indiferencia hacia la naturaleza es la tradición Judeo-Cristiana, por ejemplo, la Biblia. En el libro de Génesis, Adán — creado a la imagen de Dios — nombra a todas las otras criaturas de la Creación, ejerciendo, por lo tanto, su superioridad por sobre aquellas cosas.”²⁴ (177) Es decir, desde las propias escrituras sagradas, se da licencia para la explotación de todo ser y recurso que no sea humano. Por su parte, Zaffaroni atribuye que el conflicto con la naturaleza proviene de Descartes y su *Discurso del Método*:

La identificación de *humanismo* con *antropocentrismo* y la confrontación de éste con la naturaleza tiene su origen moderno en el exabrupto de Descartes, que en definitiva se acercaba a un *romanticismo* —más que a un *racionalismo*, por paradójal que parezca—, pues si el humano era el único ser racional y por ende destinado a *dominar* la naturaleza, ésta era

²³ Patel, Raj and Jason W. Moore. *A History of the World in Seven Cheap Things*. University of California Press. 2018.: “Rights of dominion came to encompass not just territory but also flora and fauna; Indigenous People became the latter. Over time, the encomienda system came to comprise a diversity of labor arrangements, combining legal coercion with wage labor. This meant that the realm of Nature included virtually all peoples of color, most women, and most people with white skin living in semicolonial regions (e.g., Ireland, Poland). This is why in the sixteenth century Castilians referred to Indigenous Andeans as *naturales*.” (51)

²⁴ Ensayo de Jonathan Tittler, titulado “Ecological Criticism and Spanish American Fiction: an Overview”, en *The Natural World in Latin American Literatures: Ecocritical essays on Twentieth Century Writings*, Editado por Adrian Taylor Kane.: “one of the most powerful sources of our present attitude of indifference toward nature is the Judeo-Christian tradition, i.e., the Bible. In the book of Genesis, Adam — made in the image of God — names all the other creatures of Creation, exercising thereby his superiority over those things. (177)

irracional y opuesta al *humanismo*. De este modo, el humano era un ente ilimitado en sus posibilidades de *dominación* de la naturaleza y su avance en este proceso de dominación era parte del *progreso de la razón contra lo irracional*. (97-8)

Es decir, Zaffaroni no acepta que la existencia esté adscrita exclusivamente al acto de pensar y aboga por una nueva configuración del ser enfatizando en la posibilidad de una multiplicidad de subjetividades, al mismo tiempo que desafía la singularidad de la misma como lo sugiere el postulado cartesiano “pienso luego existo” (“cogito ergo sum”). Entonces, y en contradicción a Descartes, tanto Zaffaroni como Guattari ven la subjetividad del ser en diversas formas de vida, y no sólo en un sujeto racional. Para ambos, no basta pensar para ser. Bajo el precepto cartesiano, la racionalidad es la condición exclusiva para llegar a ser, y por lo tanto, el ser humano con su capacidad de pensar, sería el único ser (y superior a otras especies del planeta). No sorprende, entonces, que hoy el progreso vaya ligado a la dominación de la naturaleza, una naturaleza en tanto dominable, también inferior y sin la facultad de cambio en si misma.

Al contemplar un paisaje, damos por sentado que ha estado ahí siempre, y seguirá estando; que los árboles, los animales y los insectos simplemente existen “naturalmente”; que los ríos, lagos y mares son fuentes que están ahí para nuestro deleite y no están en riesgo de desaparecer ni cambiar. No reflexionamos sobre su proceso evolutivo o de crecimiento, más bien asumimos el paisaje como una fotografía, una imagen que no varía más allá de las estaciones del año. Al ver la influencia de la concepción cartesiana, tampoco es sorprendente la simplicidad con que percibimos la “naturaleza” como un mundo opuesto a la reflexión y a la cultura, y a todo lo que carece de pensamiento. El

concepto de “cultura”, en cambio, se opone a la naturaleza en tanto que es un artificio, un conjunto de costumbres, convenciones y convicciones de un grupo social. Es decir, estamos hablando aquí de la intervención de la mente del ser humano y de su voluntad que llevan a la construcción de un grupo de reglas y valores, y por lo tanto también, a la manifestación de las propias contradicciones humanas (cultura misma). Cultura versus naturaleza es una dualidad que se enfatiza a fines del siglo XVIII, como herencia de la Ilustración y la época de las revoluciones que dan inicio al Romanticismo. Graciela Montaldo da cuenta de aquel nuevo escenario socio-político de la época:

A fines del siglo XVIII, la ilustración europea deslindó de forma definitiva dos conceptos que sirvieron para leer la nueva realidad social que surgía en sus repúblicas y la expansión “universal” de las políticas y las economías regionales después de las revoluciones industrial y francesa. La oposición "naturaleza-cultura" es el fundamento de las nuevas sociedades, que define roles sociales dentro de los países y también roles nacionales en la nueva organización mundial de la cultura, la economía y la política. (7)

La marcada división entre naturaleza y cultura es característica de la perspectiva romántica que prevaleció entre los siglos XVII y XIX. El romanticismo estuvo marcado por la importancia otorgada al sentimiento más que a la razón, y surge como una reacción a la era de la Ilustración, período que, contrariamente, brindaba relevancia a la razón. La era de las luces en la Europa del siglo XVII dio fuerza a las ideas de democracia y derechos de los individuos, dio espacio para el desarrollo del conocimiento científico y tecnológico, motivando un período de revoluciones, como la industrial y la francesa. Los progresos técnicos y sociales transformaron la vida europea, que comenzaba a

reformularse en medio de la fe a la razón y el progreso. Son, precisamente, los cambios tecnológicos y de orden social motivados por la revolución industrial, los que además provocan un giro en la percepción que el hombre tiene de la naturaleza. Aquel mundo natural y verde ya no existe; lo que en cambio existe es un espacio urbano, caracterizado por el ruido y la contaminación de la industrialización. Así, lo que el hombre tiene en frente, es un entorno que se acerca más a lo artificial que a lo natural. Este nuevo panorama gatilla, por lo tanto, un cambio de conciencia que sitúa al sujeto ciudadano cara a cara ante un problema ambiental, y cuya preocupación comienza a generar el deseo de reparar el daño a la naturaleza. En suma, el ser humano se ve en la urgencia de reconciliarse (en la línea de Vandana Shiva) con la tierra. Por ello, no es de extrañarse que en muchos escritores del romanticismo se perciba una exageración del sentimentalismo y una fuerte dosis de nostalgia por ese pasado mejor (natural y verde), ese deseo imperioso de volver a la naturaleza viva.

La visión romántica otorga a la naturaleza una apreciación basada en lo estético. En el arte, se hizo común el uso del espejo de Claude, que al ponerlo frente a los ojos en un espacio natural abierto, el paisaje se puede ver no sólo reflejado, sino también enmarcado, proyectando la imagen lista y delimitada para ser recreada con el pincel. Esta valoración estética dio la oportunidad a muchos de convertirse, o sentirse, artistas, pues sólo debían copiar o imitar lo que veían. Algo no muy lejano de lo que sucede hoy gracias a las cámaras de los teléfonos móviles y las aplicaciones para editar imágenes digitales, que nos permiten tomar una fotografía como si fuésemos profesionales. En la actualidad, encontramos en las redes sociales océanos de color turquesa intenso, cielos de color azul extremo, bosques de un verde casi fosforescente. Colores e iluminación que no

corresponden al momento real del espacio, pero que con la tecnología podemos crear, manipular y lograr un efecto impactante. Dominamos la luz, intervenimos y capturamos virtualmente la naturaleza. Como podemos ver, siglos más tarde del espejo de Claude, seguimos contemplando el paisaje con un deseo de formarlo a nuestra manera, pero además de poseerlo. Ante la relación ambigua que el hombre tiene con la naturaleza, de quererla tanto que la destruye con su propia presencia, se añade otra contradicción más que yace en el propio origen del movimiento: aquel amor que el ser humano siente por la naturaleza luego de ver hasta qué punto la ha dañado. (O en otras palabras, la paradoja de encontrar el origen del romanticismo en la edad de la razón.)

Las revoluciones Industrial y Francesa en Europa generaron avances en el conocimiento tecnológico y en las ideas sobre las libertades individuales, respectivamente. ¿Cómo estos nuevos conceptos e ideales repercutieron en América Latina? Si bien existen diferencias entre cada país del continente, todos comparten el denominador común de haber estado sometidos bajo dos grandes imperios, el español y el portugués. Por ello, desde comienzos del siglo XIX muchos jóvenes criollos se revelaron contra el poder español, al que consideraban agotado. Los aires revolucionarios, al llegar a las américas, se traducen en un deseo por la autonomía frente a la dominación europea, o mejor dicho, la española. Con el inicio de los procesos independentistas en América Latina y el nacimiento de las nuevas naciones-estados, se instaura con más fuerza que nunca un idealismo marcado por la sensación de libertad, pero al mismo tiempo, de orfandad. Orfandad porque en esta nueva escena había que cortar lazos con la “madre patria”. En suma, lo que se buscaba era una América libre y gobernada por sistemas

democráticos. Hasta aquí, los cambios y progresos en la escena política son evidentes, ¿pero cómo se manifestaron en la literatura de ese período?

Así como en el arte, el Romanticismo literario también comunicaba un amor intenso por la naturaleza, el cual se caracterizaba por presentar correspondencia con el estado de ánimo del sujeto, acentuando así una interpretación del entorno natural basada en la subjetividad y en las emociones. “El temperamento hispanoamericano, más inclinado al sentimiento que a la razón, la amplitud, el primitivismo, la belleza del escenario natural, la reciente experiencia política revolucionaria” (Gómez Valderrama 91), hacían del terreno latinoamericano un espacio óptimo para el Romanticismo. Paradójicamente, los aires revolucionarios no fueron suficientes para independizarse intelectualmente de Europa, pues en el plano literario, la sujeción a los parámetros clásicos del viejo continente sigue en pie. Si hay un deseo de ruptura con el pasado, ¿cómo entendemos que en la práctica se dé la continuidad con el mismo? Al parecer nos podemos acercar a la explicación en el hecho de que las repúblicas nacientes comienzan a delimitar la tierra, a establecer fronteras y a conseguir que tanto gobernantes como ciudadanos se relacionen con el espacio natural que componen estos nuevos países independientes. La base del poder económico y, por ende, político yace en el control territorial y también en el desarrollo de la agricultura. Es decir, se comienza a perfilar una nueva conciencia de la relación que el sujeto tiene con la naturaleza. Recordemos que la oposición de cultura y naturaleza derivada de la Ilustración y sus revoluciones, sentaron las bases de la subjetividad del ciudadano en Europa, y esas mismas bases, en América Latina (y en la literatura latinoamericana) se traducen en una nueva valoración del espacio americano, que da origen a una reculturización de la naturaleza. La relación con

la tierra comienza a ser tema central de la literatura. La tierra es apreciada no sólo en su valor estético, sino como una propiedad en la cual se tiran líneas sobre el futuro y la estructuración de la nación. Graciela Montaldo explica que:

La literatura latinoamericana se funda como tal (con conciencia de su particularidad y su diferencia respecto de su natural vínculo con España) a partir de las redes culturales que se establecen luego de la Independencia; es en ese momento en que comienzan a estructurarse los proyectos para el futuro con los que se pretende integrar nacionalmente a los ciudadanos de cada país o región; es también el momento en que la cultura como cemento de unión de los rasgos nacionales y los intelectuales como portadores de una tarea política al servicio de las nacientes repúblicas, se consolidan. Estamos fijando un origen, núcleo de varios problemas modernos y un momento histórico en el que confluyen varias perspectivas, ya que esa fundación se produce en un período en que dos paradigmas culturales están conviviendo en nuestros intelectuales: la filosofía de la Ilustración por un lado; la nueva percepción romántica del mundo y de la subjetividad, por otro. (7-8)

Lo que plantea Montaldo entonces es que tenemos a la cultura y a los intelectuales portadores de las nuevas ideas en función de la nación. En momentos en que se gesta una fundación de naciones, también se da una fundición de modelos ideales que explican el lazo con Europa. La revolución a nivel literario, acorde a Gómez Valderrama, se presenta con Bello y Sarmiento en Chile, en 1842, intelectuales que comenzaron a difundir con sus letras los planes para las naciones, centrados en el valor de la tierra como fuente de

recursos pero también propiedad de la nación. Geográficamente se ve que hubo un desapego de Europa, sin embargo, en materia intelectual sus propuestas reflejan “una revolución que tuvo como resultado el cambio de metrópoli en la Colonia: se pasó de España a Francia.” (91)

El interés por una autonomía centrada en la tierra local, americana, se refleja en Andrés Bello cuando escribe *Las silvas americanas*, poemas en los que hace un notorio llamado a abandonar las tradiciones europeas para concentrarse en el continente americano y su bella y prometedora tierra. En “Alocución a la poesía”, es directo al decir “Tiempo es que dejes ya la culta Europa, que tu nativa rustiquez desama, y dirijas el vuelo adonde te abre el mundo de Colón su grande escena.” (21) Para Bello, la apreciación de lo original americano se concentra en el ámbito rural (rustiquez), en el campo y el campesino. A través de la admiración de la naturaleza americana, Bello posiciona a la misma como la base identitaria de las nuevas naciones independientes. Así se refleja, por ejemplo, en el poema “Al diez y ocho de setiembre”:

Cánticos te celebren de victoria,
que blanda el aura lleve
desde la verde playa hasta las cumbres
coronadas de nieve.

Desde el desierto en que animal ni planta
viven, y sólo suena
la voz del viento, que silbando empuja

vastas olas de arena,

Hasta donde la espuma austral tachonan

islas mil, de la dura

humana ley exentas, paraísos

de virginal verdura (91)

La crítica académica plantea que con estos versos Bello invita a los ciudadanos a mirar a su alrededor inmediato (no a Europa), y a apreciar esa geografía americana virgen y un tanto mitificada bajo la idea del paraíso. Pese a que en su proyecto político persiste en abandonar la tradición europea, su obra literaria refleja la influencia de importantes naturalistas europeos, que son Delille y Humboldt. Bello traduce *Los tres reinos de la Naturaleza* de Delille, y tuvo bastante cercanía con Alexander von Humboldt, cuyos escritos aportaron a sus propias obras los conceptos de orden y organización en general que introdujo en sus propósitos y proyectos políticos para América Latina. En Londres, Bello lee con atención a Humboldt, “comenta, traduce y versiona ese viaje hacia su patria y esa inspección minuciosa de la naturaleza que él también aprendió a observar y que ahora le exige el movimiento inverso: el regreso simbólico a su territorio.” (Montaldo, 11)

Los planes de Bello están en función del futuro de América, y ese futuro se fomenta en la explotación de la tierra. “¡Oh jóvenes naciones, que ceñida / alzáis sobre el atónito occidente / de tempranos laureles la cabeza! / honrad el campo, honrad la simple vida / del labrador, y su frugal llaneza.” (56) A través de estos versos que corresponden a “Agricultura”, Bello realiza un claro emplazamiento al trabajo en el campo, sugiriendo

que esta actividad produce un efecto de regeneración, tanto en el ser humano como en la nación entera. La valoración de la vida campesina se despliega del trabajo agrícola. Al momento en que Bello pone de manifiesto los beneficios que el campo puede dar a la nación a través de la actividad agrícola, está acentuando las bases del entendimiento de la naturaleza, una naturaleza comprendida desde la cultura. En el canto “La chacra”, con una voz un poco más autoritaria, Bello da la orden de “¡Al campo! ¡Al campo! La ciudad me enoja. / Esas tristes paredes do refleja / la luz solar intensa, ardiente, roja, / no quiero ver, ni del balcón la reja, / donde una flor cautiva se deshoja, / e inclinándose lánguida semeja / suspirar por la alegre compañía / de sus hermanas en la selva umbría” (131). En estos versos el llamado al campo lo ejecuta a través de la contraposición entre el campo y la ciudad, utilizando lo negativo de este último espacio como una estrategia para enfatizar lo positivo del primero. Bello incorpora la idea de desintegración (una flor cautiva se deshoja) y el encierro (tristes paredes) en estrecha relación con la capital, ideas que por lo demás son contrarias a lo que la nación perseguía en ese entonces: la libertad, la independencia y la regeneración. Junto con esto, en lo que pareciera ser una jugada estético-semántica, Bello aprovecha la palabra “campo” para enardecer el contraste entre ambos entornos (rural y urbano): “Al campo! Digo yo como Tancredo; / mas no en verdad al campo de batalla, / donde el tronar del bronce infunde miedo”. La ciudad es asemejada a un terreno de batalla, de sufrimiento y de pérdidas, en contraposición al “verdadero” campo, aquel “que alegre fuente pura / con el rumor de su cristal parlero; y de la selva a la hospital verdura, / de paz y holganza asilo verdadero”. (Bello 131) Bello enfatiza lo verdadero, que tiene plena correspondencia con lo natural del espacio rural, en contraposición al artificio que es para él el espacio urbano.

La contraposición de los entornos resulta ser una estrategia efectiva para llevar a cabo el proyecto nacional. Si se quiere presentar el espacio rural como el espacio fundacional de la identidad de la patria, entonces resaltar lo “negativo” de su contraparte (el espacio urbano) refuerza tal propósito. Se fomenta, por lo tanto, el concepto de ciudad como un espacio que no promete grandes oportunidades ni progreso. Al contrario, es un entorno que no favorece la idea de la regeneración necesaria en aquellos tiempos de independencia. La naturaleza era concebida como un “laboratorio biopolítico” y la agricultura “una praxis fundacional, acotada y, sin embargo, de alcances tan globales que permitía, incluso, replicar un origen ligado a la eventual invención de Occidente hecha por el mundo clásico”. (Kaempfer 275)

La apreciación de la tierra como parte del sentir inherente de la identidad nacional (y americana) también se manifestó en la novela. *Martín Rivas* (1862), de Alberto Blest Gana, considerada la primera novela chilena, tal vez sea una de las que representa con mayor notoriedad el romanticismo literario latinoamericano, destacar la fuerza de las emociones y presentarlas en correspondencia con el entorno natural, y además al reflejar el cambio de referente europeo al que se refiere Gómez Valderrama (de España a Francia). En esta obra, la tierra vuelve a ser representada como una propiedad, pero no sólo como un espacio en el cual el ciudadano va a delimitar la identidad del país, sino también su clase social. Para Blest Gana la tierra es un bien a través del cual se puede conseguir lucro y otros beneficios económicos, pero además un estatus social, aspecto que pasó a ser muy relevante en la definición de la subjetividad. *Martín Rivas* es una de sus novelas que mejor expone la relación que existe entre la posesión de la tierra y las clases sociales. El campo es sinónimo de riqueza, por lo cual el tamaño del campo era

proporcional a la riqueza y al status social del sujeto. Por otra parte, la tierra parece lograr una influencia significativa en la estabilidad emocional del individuo. La posesión de un terreno sirve como un medio para conseguir estatus social, pero también el camino garantizado al matrimonio, sacramento religioso que también era considerado como un requisito para ganar estatus dentro del círculo de las clases sociales de la época. Martín Rivas, el personaje central, muchas veces se sintió menospreciado por la mujer de la que estaba enamorado debido a que no era propietario de un bien raíz importante que significara un pasaporte a la unión matrimonial. Por su parte, Doña Clara, tras ver a su sobrino, Rafael San Luis, hundido en la tristeza y el desinterés en sus estudios a causa de una pena de amor, acude a su hermano para que le permita al joven sobrino trabajar en una de sus dos haciendas, fomentando la oposición entre los espacios urbano y rural. “He visto que lo que más convendría a este muchacho sería el alejarse de Santiago y consagrarse al campo, donde la esperanza de mejor fortuna y la vida activa del trabajo le harán olvidar esa melancolía que le consume”. (1762) La melancolía característica del romanticismo, aparece en correspondencia a lo gris y lúgubre de la ciudad, Santiago, de la cual es necesario distanciarse. En esta petición se refleja la fuerte convicción que existe respecto al campo como recurso (tanto económico como emocional) para conseguir la integridad del ser humano, pues garantiza una doble estabilidad: financiera (“esperanza de mejor fortuna”) y emocional (“olvidar esa melancolía”).

La ciudad de Santiago y todo lo que implica la vida citadina de aquel entonces, es representada como un espacio de dualidades. Por un lado está la sensación de desarrollo, civilización y orden, factores que pueden ser atractivos para el crecimiento de una sociedad y del individuo; por otro lado la vida urbana es análoga a una vida de excesos y

actividades que atentan contra la moral y las buenas costumbres, prácticas que por lo general estaban asociadas a la clase baja de la sociedad. Un espacio propicio para dichos excesos es la casa de doña Bernarda, en donde se desarrolla el popular ‘picholeo’, una instancia para la celebración nocturna, el alcohol y los juegos de apuestas. Como buena novela costumbrista, esta obra de Blest Gana introduce al lector, precisamente, en las costumbres chilenas del siglo XIX. A través de una conversación que sostienen Martín Rivas y su amigo Rafael San Luis, es que el lector se entera de qué se trata esta celebración, cuando éste último le dice a Martín que lo va a invitar a una casa en donde viven personas que no corresponden al seno de la aristocracia chilena. El ‘picholeo’ es el escape al final del día, un momento de liberación y entretención, pero además Blest Gana deja ver que es un instancia para la ejemplificación de las dualidades que conviven tanto en la misma ciudad, como en la casa de doña Bernarda, dualidades por cierto muy bien reflejadas en aspectos de los propios personajes que viven en ella, estrechamente ligados a lo nocivo e inocuo que puede significar la vida citadina. Rafael le explica a Martín:

La familia se compone de una viuda, un varón y dos hijas. Daremos primero paso al bello sexo por orden de fechas. La viuda se llama doña Bernarda Cordero de Molina. Tiene cincuenta años mal contados y se diferencia de muchas mujeres por su afición inmoderada al juego, en lo que también se parece a ciertas otras. Las hijas se llaman Adelaida y Edelmira. [...] Las dos hermanas se parecen un poco: ambas tienen el pelo castaño, tez blanca, ojos pardos y bonitos dientes; pero la expresión de cada una de ellas revela los tesoros de ambición que guarda el pecho de Adelaida y los que atesora Edelmira, de amor y desinterés. [...] Nos queda

el varón, que tiene veintiséis años de edad y ni un adarme de juicio en el cerebro. Es el tipo de lo que todos conocen con el nombre de *siútico*, y para aditamento le regalaron en la pila el de Amador. (1065-76)

Es en la ciudad con las tertulias de la clase alta y las reuniones populares como el picholeo donde se revelan y conviven prácticas que demarcan las diferencias de clases y que Blest Gana precisa con detalle a lo largo de la novela a través de las acciones de sus personajes, las cuales muchas veces son reflejo del entorno en el que se encuentran los mismos. Las tertulias intelectuales donde además se debaten temas trascendentales como la política del país, se efectúan en la casa de Don Dámaso, un espacio para la aristocracia; por otro lado, las fiestas y los juegos de apuestas, en la casa de doña Bernarda, un espacio donde se intersectan las clases populares con algunos miembros de la aristocracia. La plaza de armas, que también es un espacio donde interactúan las diversas clases sociales, no alcanza el nivel de interacción que permite la casa de doña Bernarda, pues ahí dentro de ella se logra la autenticidad de las emociones, y otro tipo de cercanía entre los comensales, cosa que no se da en el espacio público de la plaza. La cercanía que se produce en esta casa es favorecida por la privacidad inherente del espacio. Agustín, hijo de Don Dámaso y personificación evidente de aquella parte de la sociedad alta que muestra admiración por la tradición francesa, es asiduo a aquellas fiestas, en las que haciendo uso y alarde del idioma francés, pretende enamorar a una de las hijas de doña Bernarda. Como es de advertir, las relaciones románticas entre clases sociales distintas en el siglo XIX provocan tensión y conflictos, y es por ello que el objetivo de mantener el estatus social de una familia y cultivar la relación entre los pares de una misma clase era imperativa.

Tanto Bello como Blest Gana nos revelan una característica primordial del Romanticismo latinoamericano, que es la necesidad de narrar el espacio físico para poder sentar las bases de la nación, pero haciendo visibles de todas formas los lazos con la cultura europea. Se destaca en sus obras que esta identidad sería delimitada en base a un proyecto político, pero además con una fuerte dosis de emoción, porque es imperativo transmitirle al mundo europeo el sentir americano, y demostrar quiénes somos como nación y quiénes constituyen una cultura nacional.

La necesidad de delimitar un país en las letras se llevó a efecto en un contexto histórico en el que los cambios se comenzaban a dar de manera urgente y por desgastes de sistemas previos. La independencia de América del continente europeo puede que sea uno de los capítulos más importantes en la historia latinoamericana en cuanto a la fundación de las nuevas naciones, pero además es necesario destacar que la apreciación que comenzó a darse a la tierra en ese entonces, ha demarcado la relación que los sujetos tenemos hoy con la naturaleza. Es ahí donde se pueden encontrar las raíces del por qué hemos ido desarrollando una alienación con respecto a nuestro entorno. Podemos ver que la apreciación de la tierra siempre está en función de un objetivo, y un objetivo mucho mayor. Ya sea a través de la minería, o la agricultura, la valoración se da en función a la extracción y ganancia de algún bien o beneficio para el hombre (o nación). Pues esos eran los intereses de quiénes escribían la cultura y la nación. Con estas obras se fue fomentando y difundiendo la sutil sensación del sometimiento de la tierra a través de la culturización de la misma, y la idea de que este sometimiento es válido porque es en pro del futuro común como nación.

El Romanticismo literario latinoamericano, entonces, fue un punto de encuentro entre lo idílico y lo terrenal del entorno físico, que sirvió, como ya hemos visto, como una herramienta de difusión de los parámetros y costumbres que definen a una nación. La consideración de la naturaleza en la literatura tiene entonces su doble cara, pues puede prevenir y al mismo tiempo promover la destrucción del entorno natural, pero por sobre todo, alejarnos o acercarnos a la tierra. En un momento tal vez pesimista, pero por cierto realista, Barry Commoner, en medio de su contexto literario anglosajón y clásico, dijo lo siguiente:

Desafortunadamente, este legado literario no ha sido suficiente para salvarnos de un desastre ecológico. Después de todo, todo técnico americano, industrial, agricultor u oficial público que ha aprobado o participado en el asalto al medioambiente, ha leído al menos algo de Cooper, Emerson, Thoreau, Melville, Whitman, y Mark Twain. Muchos de ellos van de camping, observan aves, o son pescadores ávidos, y por lo tanto, hasta cierto punto, personalmente conscientes de los procesos naturales que la ciencia de la ecología espera dilucidar. Sin embargo, a la mayoría de ellos, la crisis medioambiental los tomó por sorpresa, fracasando aparentemente en entender que los bosques de Thoreau, los ríos de Mark Twain, y los mares de Melville están *hoy* bajo ataque.²⁵ (47)

²⁵ Commoner, Barry. *The Closing Circle. Nature, Man & Technology*. Alfred A. Knopf. 1971.: "Unfortunately, this literary heritage has not been enough to save us from ecological disaster. After all, every American technician, industrialist, agriculturalist, or public official who has condoned or participated in the assault on the environment has read at least some of Cooper, Emerson, Thoreau, Melville, Whitman, and Mark Twain. Many of them are campers, bird-watchers, or avid fishermen, and therefore to some degree personally aware of the natural processes that the science of ecology hopes to elucidate. Nevertheless, most of them were taken unawares by the environmental crisis, failing to

Claramente, para Commoner el rol de la literatura no ha sido efectivo en detener una crisis medioambiental. Si aplicamos su opinión al espacio y tiempo actuales de Chile, es cierto, podemos asegurar que la naturaleza de Gabriela Mistral, de Pablo Neruda, los campos de Blest Gana y Bello, el paisaje húmedo y cubierto por la niebla de María Luisa Bombal, los bosques y mares de Luis Sepúlveda, y el aire de Darío Oses, hoy también están bajo ataque. ¿Es que el Romanticismo literario latinoamericano formuló nuestro pensar en detrimento de la naturaleza? ¿De qué manera hoy las novelas del siglo XX están contribuyendo a la formación de nuestra subjetividad en relación a la naturaleza?

La crisis medioambiental ya no es un secreto, y es evidente que hay preocupación por el medio ambiente, sobre todo manifestada en las novelas ecológicas. Así como la sociedad reaccionó a la era de las luces con una nostálgica necesidad de recuperar esa naturaleza perdida, ¿estaremos hoy viviendo algo similar al ver a la juventud actual tomarse las calles en oposición a las medidas de Donald Trump en perjuicio del medio ambiente global? ¿Qué está comunicando la literatura en el siglo XX en cuanto al medio ambiente? Una de las obras que más explícitamente denuncia una crisis medioambiental es la del chileno Darío Oses, *2010: Chile en llamas* (1998), novela que retrata a un Chile que había llegado a convertirse en un paraíso financiero, una especie de cuna que albergaba a prometedores centros de negocios. Oses sitúa el 2010 como el año del futuro, y a Santiago como una selva de cemento, contaminada a tal punto que la bella y majestuosa cordillera de los Andes se va borrando de la vista de los habitantes debido a los niveles de contaminación en el aire, que no dejan de aumentar. La naturaleza contaminada está presente en toda la obra, y en algunos casos para servir como analogía

understand, apparently, that Thoreau's woods, Mark Twain's rivers, and Melville's oceans are *today* under attack". (47)

del estado mental y emocional de sus personajes. La basura y todo tipo de desechos están directamente relacionados con la decadencia de la sociedad y de las autoridades que gobiernan el país.

La figura poética del desierto de Bello, “en aquel que animal ni planta viven”, aparece un siglo más tarde en Oses para describir la precaria capacidad intelectual del “general” (personaje que claramente hace alusión al dictador Augusto Pinochet), cuya mente es comparada con un “desierto cada vez más seco”, incapaz de producir ideas o intelecto. (*Chile en llamas* 13) La gestión gubernamental del general, basada en una dinámica neoliberal, pese a generar un crecimiento económico, ha dado lugar a un país con un terreno infértil, en cuyas calles sólo se acumula la basura. El país entero va en dirección al fin debido al impacto tóxico que ha generado la tecnología y la economía en el medioambiente. Lo interesante de esta obra es que, además, plantea una contaminación más difícil de manejar, aquella que afecta a la mentalidad de las personas y que les impide darse cuenta de las crisis socio-culturales... pero que en cambio, dirigen su atención al fútbol.

En un país donde sólo se informaba sobre el fútbol, los shows estelares, las telenovelas y los indicadores macroeconómicos, había pasado inadvertido el lento y persistente regreso del pueblo mapuche a las tierras de sus antepasados, donde se atrincheraron, sirviéndose de los muros de las centrales hidroeléctricas en desuso como fortalezas. (12-13)

Este párrafo procede a un llamado al pueblo mapuche para contrarrestar la supuesta brujería que los chamanes peruanos habían hecho en su propio favor por motivo de las eliminatorias del torneo de fútbol Copa América. Oses pone de manifiesto el

interés de todo un país en un evento futbolístico (un fanatismo que no es ficción en Chile) y que por lo demás, estaba siendo considerado como un asunto de Estado. La intención de Osés al exacerbar la importancia del fútbol, es comunicar la decadencia de las instituciones militares, que por lo común representan el “alma nacional”, pero que en este caso, fueron derrotadas por el fútbol. ¿Cómo se escribe al país en el contexto de esta obra? A través del fútbol, pero como estrategia para desvalorar a las obsoletas instituciones armadas. Existe un mensaje paralelo que tiene que ver con la reivindicación de los pueblos indígenas en el país, y que han sido los más perjudicados por los efectos de la crisis medioambiental. Al hacer mención de las hidroeléctricas, Osés está utilizando una de las construcciones más simbólicas del atentado contra la tierra y las comunidades mapuche en Chile, y con ello, está condenando a los inversionistas privados que pusieron sus intereses en territorios que pertenecieron a comunidades locales. Bajo un razonamiento apocalíptico, éstas aparecen en la novela convertidas en ruinas y ocupadas por las mismas comunidades mapuche que alguna vez fueron desplazadas de esos territorios para construirlas, aludiendo de esa manera a la decadencia del sistema capitalista, y al mismo tiempo, manifestando un intento por la recuperación de territorios ancestrales usurpados por el Estado chileno.

2010: Chile en llamas apela a las imágenes apocalípticas para denotar los alcances de una crisis medioambiental. La toxicidad, además de generar consecuencias graves en el hábitat, desestabiliza a la nación y causa complejidades en las bases de su identidad. Se evidencia una fragmentación en múltiples sectores, cada cual intentando hacer valer sus principios por sobre los otros, sin ser guiados o contenidos por un líder. El pueblo Mapuche, por su parte, lucha por la recuperación de sus tierras y su autonomía; los

chilenos, por otra, experimentan un sentido de no pertenencia y desorientación y tratan como pueden de contrarrestar la contaminación; y la institución militar en tanto, añora revivir su pasado glorioso, pero ni su general, máxima autoridad, proyecta el mínimo respeto y muere sin gloria, como si a nadie le importara. El ambiente corresponde a un contexto paradójico que nos hace recordar que pese a que la dictadura ha sido desplazada por un gobierno democrático, las opresiones continúan, pero por efectos del desarrollo, provocando el reclamo de demandas sociales de cada grupo que trata de coexistir dentro del país. Es un panorama que resuena estrechamente con el concepto conocido como “balcanización” que explora Félix Guattari: “Las demandas de singularidad están emergiendo en todas partes: los signos más obvios al respecto son encontrados en la multiplicación de las demandas nacionalitarias que eran consideradas como marginales sólo hasta ayer, y que crecientemente ocupan el primer plano del escenario político.”²⁶

(22)

Este contexto de “balcanización” en la novela se asimila bastante a la actualidad chilena, y da forma al ambiente en el cual emergen y se incrementan los problemas medioambientales. Precisamente, así como el pueblo mapuche era considerado una minoría de la sociedad chilena, o mejor dicho, excluido de la identidad nacional, actualmente su presencia ha cobrado mayor visibilidad; su lucha por la recuperación de sus tierras, por el reconocimiento y autonomía, lo ha situado en un lugar frontal en la escena política y cultural. Si bien las comunidades mapuche siguen siendo una población marginal de Chile, no cabe duda que su reclamo por la tierra y el resguardo de sus

²⁶ Guattari, Félix. *The Three Ecologies*. Continuum. 2000.: “The demands of singularity are rising up almost everywhere; the most obvious signs in this regard are to be found in the multiplication of nationalitary claims which were regarded as marginal only yesterday, and which increasingly occupy the foreground of the political stage”. (22)

bosques ha impulsado procesos de singularización de identidad, originando paralelamente un cuestionamiento y redefinición de las relaciones entre el Estado y los diversos sectores sociales del país, junto con una reconfiguración de la nación misma, la cual solía identificarse puramente blanca y europeizada.

Las imágenes concretas de contaminación y crisis que *2010: Chile en llamas* presenta nos llevan a pensar en la relación fallida que el Estado y las organizaciones privadas mantienen con la naturaleza, una relación en que predominan los intereses de la industrialización y el desarrollo económico. La pluma valiente de Luis Sepúlveda es una de las más directas y hábiles a la hora de manifestar esta enajenación del hombre, desarrollando escenarios que se prestan para la contraposición del reino animal y humano, inspirado en la contingencia de “un mundo regido por la ética del mercado”. Es con su letra que Sepúlveda no se limita en denunciar “el deterioro ecológico, el asesinato diario del planeta”, afirmando que “una visión irracional de la ciencia y el progreso se encarga de legitimar los crímenes, y pareciera ser que la única herencia del género humano es la locura.”²⁷ (38) En su obra es común encontrar seres humanos torpes, cuyo accionar se ve denigrado frente a la presencia de animales pensantes, como por ejemplo, ballenas que planifican una estrategia de defensa para sobrevivir ante la amenaza de barcos balleneros japoneses; o caracoles que se estremecen ante una “franja dura y oscura que los humanos llamaban camino [...] un manto negro donde no crece nada.”²⁸ En *Un viejo que leía novelas de amor*, Sepúlveda deja plasmado con una nota previa a la novela misma, el carácter ecológico y de denuncia que el lector va a encontrar en las páginas del libro:

²⁷ Sepúlveda, Luis. *Mundo del fin del mundo*. Epublibre. 1994.

²⁸ Sepúlveda, Luis. *Historia de un caracol que descubrió la importancia de la lentitud*. Epublibre. 2013.

Cuando esta novela era leída en Oviedo por los integrantes del jurado que pocos días más tarde le otorgaría el Premio Tigre Juan, a muchos miles de kilómetros de distancia e ignominia una banda de asesinos armados y pagados por otros criminales mayores, de los que llevan trajes bien cortados, uñas cuidadas y dicen actuar en nombre del “progreso” terminaba con la vida de uno de los más preclaros defensores de la amazonía, y una de las figuras más destacadas y consecuentes del Movimiento Ecológico Universal.

Esta novela ya nunca llegará a tus manos, Chico Mendes, querido amigo de pocas palabras y muchas acciones, pero el Premio Tigre Juan es también tuyo, y de todos los que continuarán tu camino, nuestro camino colectivo en defensa de éste el único mundo que tenemos. (2)

A través de tales palabras Luis Sepúlveda condena un gran crimen fuera del plano de la ficción, el asesinato en 1988 de Francisco Alves Mendes Filho, más conocido como Chico Mendes, un recolector de caucho, ambientalista y activista que luchó contra la deforestación de la Amazonia. Tuvo un papel preponderante en los años 60 y 70 en Brasil cuando el gobierno comenzó a otorgar títulos de posesión ilegales a diversos hacendados, que además mataron a indígenas de la zona para utilizar sus terrenos en la agricultura. Con Chico Mendes como prefacio y personificación de las consecuencias que ha traído el deseo de control del hombre por sobre la naturaleza, *Un viejo que leía novelas de amor* relata la vida en El Idilio, un pueblo medio olvidado en la región amazónica de los indios Shuar en Ecuador. Antonio José y su esposa llegan a dicho pueblo como partícipes de un programa de colonización del gobierno. Es un pueblo desconocido e ingrato para ambos,

espacio donde al principio se libra una verdadera batalla, pues Antonio José y su esposa “se sentían perdidos, en una estéril lucha con la lluvia que en cada arremetida amenazaba con llevarles la choza [...], con los animales hambrientos que merodeaban en el monte poblándolo de sonidos estremecedores” (23). La severidad del entorno era tal, que su esposa, Dolores Encarnación del Santísimo Sacramento Estupiñan Otavalo, murió de malaria a los dos años de vivir en El Idilio. Pese al dolor y la tristeza, Antonio José decide quedarse, porque “quería vengarse de aquella región maldita, de ese infierno verde que le arrebatara el amor y los sueños”, y que por cierto no tenía nada de idílico (24). Descrita así, la selva figura como un espacio amenazador, aterrador e incontrolable por el humano, dando a entender al lector la idea de la mitificada madre naturaleza, en realidad no es tan protectora. Paralelamente, el hombre recién llegado a la selva es representado como un ser desconocedor de sus misterios, que no sabe relacionarse con ella. La incapacidad inicial de Antonio José de adaptarse a la selva, comienza a delinear una crítica ecológica al modo en que, por lo general, tiene el ser humano occidental de interactuar con el entorno natural. Una interacción segregacionista que parece inexplicable si pensamos que los seres humanos estamos compuestos por los mismos elementos que constituyen la Tierra (tierra, agua, fuego, aire y espacio). Al estar constituidos por la misma esencia, esta diferencia es también una contradicción, puesto que “biológica y ecológicamente somos uno con la tierra. La red de vida está tejida a través de la interconectividad. Es la enfermedad de la separación y un eco-apartheid que

niega esto y luego crea las enfermedades de la soledad, la depresión y alienación.”²⁹

(Shiva, 11)

Es precisamente la alienación el componente más característico de las relaciones de los personajes en esta obra. Por un lado, vemos el distanciamiento y rechazo que siente Antonio José hacia la selva; y por otro, la diferenciación que se desarrolla entre los mismos seres humanos, marcando la distinción del civilizado y el sujeto indígena. El primero es descrito como un invasor guiado por intereses comerciales y lucrativos, incapaz de comprender las dinámicas que rigen en el espacio natural:

Tanto los colonos como los buscadores de oro cometían toda clase de errores estúpidos en la selva. La depredaban sin consideración, y esto conseguía que algunas bestias se volvieran feroces. A veces, por ganar unos metros de terreno plano talaban sin orden dejando aislada a una quebrantahuesos, y ésta se desquitaba eliminándoles un acémila, o cometían la torpeza de atacar a los saínos en época de celo, lo que transformaba a los pequeños jabalíes en monstruos agresivos. (33)

Un viejo que leía novelas de amor es explícita y directa en transmitir un mensaje centrado en dicha enajenación del ser humano, principalmente al mostrar a un Antonio José que al principio odiaba aquella selva “que le arrebatara el amor y los sueños” (24), pero que al final termina maldiciendo “al alcalde, a los buscadores de oro, a todos lo que emputecían la virginidad de su amazonia”. (87) Aquel “su” que acompaña a “amazonia” deja en evidencia el cambio en la relación que el viejo sostenía con la selva, la cual a ese

²⁹ Shiva, Vandana. *Making Peace with the Earth*. Women Unlimited, 2012.: “Biologically and ecologically we are one with the earth. The web of life is woven through interconnectedness. It is the disease of separation and eco-apartheid that denies this and then creates the diseases of loneliness, depression, alienation. (11)

punto, luego del paso del tiempo, asume como suya, parte de él. Sin embargo, dentro de este positivo signo de compenetración e integración del hombre en la naturaleza, la noción de propiedad genera una tensión desilusionante, pues deja entrever la imposibilidad de la mentalidad del ser humano de separarse del deseo de controlar y poseer la tierra.

El comportamiento de los colonos y buscadores de oro en la novela revelan la estrategia alegórica de Sepúlveda para condenar a los gobiernos por el deterioro medioambiental. El programa de colonización en la novela es una implementación del Estado, el cual es personificado en el único funcionario y autoridad del pueblo: el alcalde, un ser muy desagradable, al que llaman la Babosa, y que fue asignado en su cargo como castigo por un desfalco en el que estuvo involucrado en otra ciudad. (Un error más del hombre blanco que se añade a la cadena de desaciertos). Es un ser violento a la hora de relacionarse con las personas, maltrata constantemente a la mujer indígena que vive con él, y además se comporta de manera violenta con los indígenas Shuar. Paralelamente, los colonos y buscadores de oro (incentivados y respaldados por el gobierno) talan sin restricción la selva, haciendo desaparecer no sólo árboles, sino que además alterando la vida animal del entorno. La narrativa de Sepúlveda, puede ser entendida aquí claramente como una referencia a la coyuntura chilena respecto al trato que tienen el Estado y la industria forestal para con los bosques y las comunidades mapuche, un manejo que ha incidido en el empobrecimiento de las comunidades indígenas y rurales de la zona del sur de Chile.

En los años '60 y principios de los '70 se fomentó la actividad forestal con la plantación de pino y eucaliptus en Chile, constituyendo parte importante del conocido

milagro económico del libre mercado en los años '80 durante la dictadura de Augusto Pinochet. No obstante, detrás de las cifras milagrosas que daban cuenta de un incremento en la economía, las zonas rurales dedicadas a la producción forestal se fueron empobreciendo cada vez más, “con un nivel de desempleo que superaba el promedio nacional de más del 20% (en algunas zonas llegó hasta el 50%), con una población creciente de campesinos sin tierras que vivían en poblaciones a la orilla de los caminos y carreteras”.³⁰ (Miller Klubock, 240) Eventualmente se evidenciaría que el crecimiento económico que prometía la industria forestal, costaría además la destrucción de amplias zonas de bosque nativo.

En las regiones del Bío Bío y de la Araucanía (sur del país) los bosques nativos se están perdiendo debido a la tala desmedida ejecutada para obtener terrenos de plantación de pinos y eucaliptus. Cuando se llega a la zona por tierra, desde el camino se pueden apreciar grandes tramos de la cordillera de la costa como si estuvieran revestidos por una colcha de distintos parches de tonalidades verdes. Puede ser que a la distancia se vea atractivo para los ojos del turista, pero definitivamente no para las comunidades locales que conocen la verdadera razón del cambio de su espacio. Esos parches verdes no son bosques auténticos, sino plantaciones de monocultivos de pino y eucaliptus, cuya madera y celulosa es comercializada hacia el extranjero. Podríamos denominarlas verdaderas cunas de oro verde para las empresas forestales, cuya exportación alcanza el segundo puesto en el país, superada por la exportación del cobre. Lamentablemente el enriquecimiento de las empresas forestales es correlativa con el empobrecimiento de las

³⁰ En esta cita Thomas Miller Klubock señala: “with unemployment rates that exceeded the national average of more than 20 percent (in some zones, it approached 50 percent) and a ballooning population of landless peasants who lived in rural *poblaciones* (shantytowns) along the sides of roads and highways.” (240)

comunidades rurales y del suelo. Estos monocultivos secan y erosionan el suelo en demasía, contribuyendo a la propagación de incendios forestales, al deslice de terreno y la consecuente contaminación de aguas.³¹

La tala de árboles a la que Sepúlveda se refiere en su novela como una medida sistemática del gobierno puede ser interpretada claramente como una denuncia de los errores del Estado y del sector privado de Chile, pero además sirve como figura complementaria a la sensibilidad extrema del autor para narrar la forma en que los inversionistas y colonos “destrozaban la selva construyendo la obra maestra del hombre civilizado: el desierto.” (34) Pues el problema de la deforestación provoca en Sepúlveda la imagen inmediata del desierto, figura que a su vez evoca la desolación y abandono del poemario “Tala” de Gabriela Mistral, confirmando de este modo que ha sido una constante preocupación en el pensar de los escritores chilenos.

La desolación transmitida por la naturaleza también se revela en el paisaje brumoso de María Luisa Bombal, el cual resulta el escenario típico en sus obras, con

³¹ Los monocultivos, al ser árboles jóvenes y todos de una misma edad, requieren un consumo de agua importante, más aún cuando están en pleno crecimiento, lo cual va secando el suelo progresivamente. En cambio, un bosque nativo está compuesto por especies endémicas de diferente tipo y edad, con árboles maduros que sobrepasan en años a los de las plantaciones y que, por lo mismo, no necesitan tanta agua como los árboles jóvenes. El suelo del bosque nativo es más rico en nutrientes, y en biodiversidad. Por el contrario, el suelo de las plantaciones de monocultivos está en constante riesgo por la erosión provocada a causa de la tala y replantación sistemática. Según los entendidos, el suelo sólo soporta el uso unas seis veces, ya después de esa cantidad de rotaciones, el terreno queda muerto. Asimismo, los monocultivos tienen propiedades de combustión muy elevadas. En el caso del pino, la resina de éste contiene altas cantidades de trementina, que es un poderoso propagador del fuego, características que han incidido en el aumento de los incendios forestales en la zona. Pese a los beneficios del bosque nativo, existen más plantaciones de monocultivos. ¿Por qué? Porque el gobierno, desde hace décadas (y desde tiempos de la colonización) ha incentivado a la comercialización de ellos, tanto en el sector agrícola como forestal. Uno de los proyectos legales más notorios ha sido la creación del Decreto Ley (DL) 701, instaurado en el año 1974. El DL 701 entregó bonificaciones de hasta un 75% a privados dedicados a la plantación de monocultivos. Muchas de estas plantaciones son hechas en terrenos que han sido arrebatados a comunidades mapuche o cooperativas campesinas. Para saber más sobre este tema, recomiendo ver los documentales “La otra cordillera” y “Plantar pobreza: el negocio forestal en Chile”.

aquella niebla característica que todo lo inmaterializa, lo consume, y que expone a sus personajes “como torpes seres que se desviven y desgastan en afanes prácticos”. (Ostria 103) En *La última niebla* (1931), el dominio de la lucha entre el ser humano y la naturaleza pareciera pertenecer a esta última, con un nivel tal de poder que termina por consumirlo todo, incluso al entorno mismo. “Atravieso casi corriendo el jardín, abro la verja. Pero, afuera, una sutil neblina ha diluido el paisaje y el silencio es aún más inmenso”. (37) La presencia del silencio, voces mudas, vacíos, es común en su escritura, a ratos como parte del paisaje, pero sobre todo como la forma de expresión de la naturaleza misma. Es un silencio poderoso y recurrente, amenazante y estremecedor, que termina envolviendo además la voluntad de los sujetos. La relación del sujeto con la naturaleza en la narrativa Bombaleana no se basa en un deseo de extracción o explotación de sus recursos (como lo es en *Oses* o *Sepúlveda*), sino de servir como espacio depositario de las emociones del sujeto, que terminan contaminando de cierta forma el paisaje, y por extensión, convirtiendo la interacción que el individuo mantiene con su entorno inmediato en una experiencia abrumadora y aplastante.

Mi amor estaba allí, agazapado detrás de las cosas; todo a mi alrededor estaba saturado de mi sentimiento, todo me hacía tropezar contra un recuerdo. El bosque, porque durante años paseé allí mi melancolía y mi ilusión; el estanque, porque, desde su borde, divisé, un día, a mi amigo, mientras me bañaba; el fuego en la chimenea, porque en él surgía para mí, cada noche, su imagen. (59)

La relación con el entorno es incuestionablemente una experiencia emocional, que va otorgando a su vez una suerte de agencia propia a la naturaleza, puesto que pareciera

penetrar en las psicología de los personajes con abierta facilidad y control, logrando incluso “naturalizar” las emociones humanas. En el cuento *El árbol* (1939), vemos que la vida de Brígida transcurre como un constante deshojar de tristezas. A ratos, su propio cuerpo logra identificarse y confundirse con el gomero que asomaba por la ventana de su cuarto de vestir. El gomero era su refugio, el soporte que le permitía vivir con la angustia que caracterizaba su vida humana. Sus hojas eran capaces de dar sombra y filtrar la luz cruda desde el exterior para hacerla más suave y confortante. Tanto ella como las aves llegaban a refugiarse en él. El árbol gomero parecía contar con la seguridad que Brígida carecía. Como queriendo demostrar facultad propia, el árbol “golpeaba con sus ramas los vidrios” y “la requería desde afuera como para que lo viera retorcerse”. (93) La naturaleza Bombaleana presenta una supremacía en el plano tangible, pero a la vez opera como un espacio liminal en el plano psicológico de los personajes, al encontrar ahí tanto una barrera de contención a sus emociones como de liberación.

En estas obras literarias entre los siglos XIX y XX, se puede ver que la representación de la naturaleza ha servido para distintos propósitos. En la escritura del siglo XIX, con la pluma guiada por el realismo y el romanticismo latinoamericano, la naturaleza y la cultura logran unirse. Dos componentes que estuvieron distantes en el discurso intelectual (y europeo), encuentra en el imaginario latinoamericano un punto de encuentro para poder transmitir la identidad y el sentir americanos. La relación que el ser humano mantiene con la tierra se centra en una relación de trabajo y en una consideración como fuente de riquezas; una relación que bordea lo idílico y lo agrícola. En el siglo XX, la naturaleza sigue siendo explotada y al servicio del hombre, pero la literatura comunica un mensaje distinto al sentimiento romántico. Si bien en el siglo XIX existe el deseo de

enmendar el daño ocasionado a la naturaleza por los efectos del desarrollo industrial, las obras que corresponden al siglo XX denotan la necesidad de condenar la tóxica relación que ha desarrollado el hombre con su entorno natural, y su ineptitud al no poder encontrar el balance entre el progreso económico y el resguardo ecológico. Es decir, vemos primero el intento por reparar el deterioro medioambiental, pero luego la necesidad por condenar el fracaso en el intento de enmendar. Vincular estas obras en un diálogo intertextual nos revela la afinidad de sus autores con el medioambiente y un compromiso por descifrar la alienación del hombre respecto al entorno natural, pero también nos hacen reflexionar cómo la naturaleza ha sido puesta al servicio de la sociedad como texto de un proyecto político enfocado en la constante extracción de los recursos, y que de un siglo a otro esta extracción ha pasado a ser considerada una práctica fuera de control y nociva para la tierra, y que ha implicado una política de vertedero incontrolable. Si bien la literatura y su valoración de la tierra ha servido para fomentar las bases culturales y políticas de la nación, hoy en día la representación de la tierra está sirviendo en pro de la denuncia y condena de las fallidas gestiones del Estado, que han motivado e inculcado en la conciencia del sujeto ciudadano una relación con la naturaleza basada en su valoración como fuente de recurso extraíble, pero además como una fuente en la que se vierte y derrama lo que no sirve. Extraer y desechar.

Capítulo 2

La influencia de la tierra en la subjetividad mapuche

*“Arauco tiene una pena, más negra que su chamal, ya
no son los españoles los que les hacen llorar, hoy son los
propios chilenos, los que les quitan su pan.
Levántate, Pailahuán”.*

Estos versos, escritos por la cantautora chilena Violeta Parra, retratan en unas líneas lo que ha sido por siglos la historia del Mapuche en Chile, sometido a la marginalización, expropiación de sus tierras y a la exterminación, primero por los colonizadores, y luego por el mismo país que habitan. Las palabras de Violeta Parra son la expresión poética de la tragedia que comienza a vivir el pueblo Mapuche a fines del siglo XIX, con la llamada Pacificación de la Araucanía (1883) en Chile y la Campaña del Desierto en Argentina (1884). Pese a los eufemismos utilizados en la época para denominar estas misiones militares, hoy bien se sabe que la “pacificación” no tuvo nada de paz, y que la pampa es un territorio de grandes riquezas; hoy bien se reconoce que estas expediciones tuvieron como objetivo exterminar al otro, al bárbaro (para la mentalidad estatal, el indígena) para entonces poder poblar la zona con nuevos inmigrantes europeos y proyectar así la imagen de la modernización que buscaban estas nuevas naciones-estado.

Desde entonces el sometimiento del indígena no ha cesado, es más, en Chile se intensificó cien años más tarde durante la dictadura de Pinochet (1973 - 1989), régimen bajo el cual se cometió violencia de Estado contra individuos mapuche y se usurpó una

gran extensión de sus tierras ancestrales, muchas de las cuales hoy son propiedad de empresas forestales o fundos privados. El despojo de la tierra ha provocado esa pena en Arauco, una herida profunda, porque separar al sujeto mapuche de su tierra es quitarle una parte de sí mismo y, en definitiva, provocar su destrucción.

En este capítulo se explorará la relación emocional y de pertenencia que el sujeto mapuche sostiene con la tierra, a través de la lectura e interpretación de algunos poemas mapuches. En consecuencia con la filosofía de vida mapuche, su poesía expresa una preocupación especial por la naturaleza, por lo que una lectura ecocrítica se da casi en forma inmediata y natural. Sin dejar de ser un aspecto menor la apreciación de la naturaleza, lo destacable en este aspecto es la apertura de nuevos senderos de pensamientos sobre las subjetividades que esta lectura revela. Con el despojo de tierras como trasfondo contextual, la visión ecocrítica revela una nueva figura de desaparición forzada, la de la tierra, y con ella, la cultura Mapuche.

Para tales propósitos, es necesario proveer el marco histórico y cultural del pueblo Mapuche en Chile. Uno de los aspectos que más enorgullece al mapuche, es que constantemente busca “el equilibrio con su entorno natural; lo cual determina una relación de respeto y racionalidad en el uso de los recursos naturales, los cuales se utilizan sólo para la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales. De ahí que su identificación homónima como pueblo sea justamente mapuche: gente de la tierra” (Paillacar 74)³². Actualmente, este pueblo habita una parte menor de la que ocupaba ancestralmente. Parte de los terrenos usurpados por el Estado a lo largo de la historia hoy

³² Presentación de Eliecer Paillacar durante un encuentro académico en torno a la identidad de este pueblo. Las presentaciones de esta conferencia fueron publicadas en el libro *¿Qué es ser Mapuche hoy en Chile?* Ed. Manuel Dannemann. Santiago: Editorial Universitaria, 2004.

son el suelo de fundos particulares, empresas forestales, o megaproyectos de transnacionales, que bajo la bandera del “desarrollo” excluyen de sus beneficios a los propios mapuche, siendo ellos los que, en realidad, han debido pagar los costos.

Como señalo al comienzo, la pérdida territorial se remonta al llamado proceso de “Pacificación de la Araucanía” en 1883, bajo las órdenes del gobierno central a fin de satisfacer intereses económicos y políticos. Dentro de los propósitos estaba adjudicarse tierras para uso agrícola, sentar soberanía en un territorio no sujeto a leyes chilenas, poblar con inmigrantes europeos que hicieran producir económicamente esas tierras y, así, poner término al estado de “barbarie” en el que vivían los indígenas (Correa y Mella 38). Dos siglos antes, en el año 1641 “se firmaron las pases en el Parlamento de Quillín y se reconoció al río Bío-Bío como frontera entre los mapuche libres y la Corona.”³³ (Cayuqueo 194) El 18 de septiembre de 1810 se reúne la Primera Junta de Gobierno, marcando el comienzo del camino independentista hacia la ansiada República y nación homogénea. Finalmente, el 1º de enero de 1818 se proclama la Independencia de Chile, pero sin hacer distinción de ningún pueblo, ni reconocimiento de la existencia de áreas de diferente jurisdicción y autonomía que habían sido acatadas en múltiples Parlamentos, en los cuales la Corona española y los Butalmapu mapuche habían llevado una relación de nación a nación.³⁴ De esta manera, el escenario de principios del siglo XIX presenta la

³³ “El Parlamento de Quillín es citado a menudo como el más importante en la historia del pueblo mapuche. Razones sobran para ello. No solo hizo posible una vida fronteriza que contuvo los conflictos y garantizó por décadas la paz de la Frontera. También inauguró una inédita institución diplomática colonial, estudiada incluso en el seno de la ONU” (209) Cayuqueo, Pedro. *Historia Secreta Mapuche*. Catalonia. 2018.

³⁴ Citando al profesor Manuel Zavala, editor de *Los Parlamentos hispano-mapuches 1593-1803: Textos fundamentales*, Pedro Cayuqueo indica que los “Parlamentos” son “tratados en el lenguaje del derecho internacional, “contraídos por entidades autónomas que poseen potestad y representatividad para su ejecución”(205). *Historia secreta Mapuche*. Pedro Cayuqueo, Santiago de Chile, Catalonia, 2017.

prevalencia de los sólidos fundamentos universalistas que reclama la figura del Estado, y que excluyen cualquier otro modo de dinámicas sociales y culturales. Sin embargo, como destaca el periodista y escritor mapuche, Pedro Cayuqueo, “Ningún otro pueblo indígena del continente puede reivindicar tal nivel de relaciones diplomáticas, de nación a nación, con el principal imperio colonial del planeta en aquellos siglos” como lo demuestran los parlamentos entre los Butalmapu y la Corona que se realizaron “en más de cuarenta ocasiones entre 1593 y 1825. (215)

La segunda mitad del siglo XX está marcada por dos hechos de importancia para la historia mapuche y chilena: “la división jurídica de las comunidades indígenas mapuche del sur y el comienzo de la ‘emergencia indígena’ en América Latina, que va a tener una influencia decisiva en las organizaciones mapuche durante la década del 90” (Bengoa 138). La dictadura de Pinochet puso en práctica una serie de estrategias jurídicas que provocaron una fragmentación de la comunidad mapuche, reduciéndola a terrenos más pequeños, poco fértiles y con menos recursos naturales de los que necesitaban para subsistir. El historiador José Bengoa, señala un principio importante que tiene que ver con la concepción que el Estado chileno tiene acerca de la tierra, fundamentado sólidamente en la noción de la propiedad:

Las autoridades militares, siguiendo numerosas influencias del más diverso tipo, pensaron que al “liquidar” jurídicamente los antiguos Títulos de Merced, y otorgarle a los habitantes de esas comunidades Títulos de Propiedad Privada, se iba a resolver el “problema mapuche”. Muchos de los mentores creían además que el problema de la pobreza mapuche radicaba en la ausencia de propiedad privada, y por tanto que ello impedía

la inversión familiar, el trabajo intensivo, en fin, el desarrollo.” (Bengoa 139)

Bajo la convicción (opuesta a la visión mapuche) de que el principio de pertenencia y posesión de la tierra beneficiaría el desarrollo, el régimen entregó títulos de propiedad privada, pero éstos ocasionaron el término de las diversas formas de herencia de la tierra dentro de una familia, lo cual interrumpió sus propios sistemas de solidaridad internos que facilitaban el trabajo de ésta, derivando muy pronto en el empobrecimiento de las comunidades mapuche. El historiador Fernando Pairican, es más preciso y señala que:

Mientras el pueblo mapuche se empobreció, la nueva región vivió un boom económico por casi treinta años. La agricultura, la ganadería, las obras públicas y el comercio se expandieron, como es posible observar en las cifras que abarcan el período entre 1900 y 1930. La región creció en un 2,7% anual, mientras que en ese mismo periodo el Norte Grande crecía en un 2,1%, el Norte Chico en un 1,9%, el Valle Central en 1,2%, Concepción 1,9% y la Región Metropolitana tuvo un déficit del -0,2%. Sin duda, dichas cifras se debieron a las extensas propiedades de tierras y fértiles bosques nativos que ingresaron a manos del Estado, a colonos extranjeros y chilenos que fueron conformando una nueva cultura en a región, contraria a lo indio.” (36)

Entre 1991 y 1992, ya con la restitución del sistema de gobierno democrático, comienzan a efectuarse una serie de ocupaciones de algunos de los terrenos usurpados. Estas fueron del tipo simbólico, sin embargo, generaron una voz de alerta en el gobierno.

En 1993 se dicta la Ley Indígena n° 19.253, que establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). El artículo 1° indica que “El Estado reconoce que los indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura.”³⁵ Además, se establece que tanto el Estado como la sociedad tienen el deber de “respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, su cultura, familias y comunidades, adoptando las medidas adecuadas para tales fines y proteger las tierras indígenas, velar por su adecuada explotación, por su equilibrio ecológico y propender a su ampliación”³⁶. Por último, la ley también impide la compra y venta de tierras entre personas que no sean mapuche, lo cual reconfiguró el mercado y los efectos del “desarrollo”.

Pese a que la Ley Indígena entra en vigencia, los derechos territoriales mapuche siguieron en condición de vulnerabilidad, y la balanza de los privilegios continuó pesando a favor de intereses particulares y de las transnacionales, en desmedro de los derechos de las comunidades mapuche. La deforestación en la región de la Araucanía es una de las consecuencias más incuestionables dentro de este contexto. Es en esta zona al sur de Chile, que conforma parte del territorio del Wallmapu, donde la tierra ha sido intervenida en gran amplitud por las empresas forestales, utilizando los terrenos donde existían bosques templados para los monocultivos de pino y eucaliptus. “Así, mientras las

³⁵ Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (<https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=30620>)

³⁶ Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (<https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=30620>)

tierras mapuche enriquecieron el proyecto nacional, sus viejos habitantes comenzaban una etapa de sobrevivencia.” (Pairican 36)

Lamentablemente, la deforestación desmedida no es el único hecho que ha marcado la lucha territorial, pues existe otro que los historiadores lo han determinado como icónico: la construcción de la central hidroeléctrica Ralco en 1997, proyecto encabezado por la empresa chilena Endesa, subsidiaria de la empresa española del mismo nombre.³⁷ Para la construcción de esta central se realizaron faenas e inundaciones de terrenos que pertenecían a zonas ancestrales y sagradas, tales como cementerios, una cancha de nguillatún, y el lugar de Machi cura (piedra sagrada). Ralco terminó formando un lago artificial tras la inundación de alrededor de 3,500 hectáreas Mapuche. Además del rechazo de ecologistas nacionales e internacionales (por su probada inviabilidad), la obra provocó la condena y la indignación de las comunidades mapuche, a las cuales Endesa trató de indemnizar ofreciéndoles una permuta de terreno. Dicho intercambio implicó el desplazamiento de familias a un lugar distinto donde reconstruir sus nuevos hogares. Pese a que muchos aceptaron el acuerdo, otros se negaron rotundamente a dejar sus terrenos debido a su valor sacro y ancestral. La construcción de Ralco demostró que la Ley Indígena, pese a su intención de proteger el patrimonio, deja abierta la posibilidad para concretar proyectos como éste, a través de salidas legales como la permutación. Para enmendar las consecuencias socio culturales en las comunidades locales, Endesa ofreció ayuda en educación escolar, infraestructura, asistencia psicológica, entre otras formas de

³⁷ La construcción de Ralco, como se señala, es la más simbólica, aunque no la única dentro del proceso de intervención de las transnacionales que han significado casos conflictivos en la historia territorial mapuche actual. Según Fernando Pairican, entre otras amenazas a la tierra que generaron la resistencia mapuche se encuentran el caso del ducto Celco en la localidad de Lafkenke de Mehuín, y la oposición a la ley de pesca de 1991 en Tirúa. (22).

compensación que algunos mapuche aceptaron. La aceptación de este tipo de ofertas tiene más de una lectura. Por un lado, el consentimiento de las familias ante el cambio propuesto se podría interpretar como su acercamiento a la lógica respaldada por los sectores privados y la estructura estatal, y por ende, un distanciamiento de la visión de mundo formulada por el pueblo mapuche. Por otro lado, queda en evidencia la falta de conocimiento y empatía cultural que rodea al conflicto, porque si bien las soluciones propuestas por Endesa responden a los parámetros de vida de una sociedad occidental y urbana, no obedecen a las necesidades de la cultura mapuche. El periodista Matías del Río, asegura que “mientras no nos hagamos cargo de las abismantes diferencias culturales que hay entre la herencia europea y las originarias, conflictos como el de la Araucanía nos mantendrán en condena perpetua” y relata el caso de una comunidad mapuche que deja de manifiesto las brechas culturales.

Una mujer pausada y bajita, pero a la vez apasionada, nos contaba de las aberraciones que se podían cometer tratando de ayudar desde el Estado centralista a poblaciones en pobreza, cuando no se conocían los usos y costumbres de los beneficiados. Era un programa de viviendas sociales en poblados semirurales cerca de Temuco, recuerdo. Eran casas algo más grandes que las que esas familias se habían autoconstruido, pero sobre todo con condiciones de aislación térmica mucho mejores, un gran avance en ese clima frío y húmedo durante varios meses del año. Se construyeron y entregaron, pero nunca se usaron. Las comunidades mapuche optaron por destinar estas casas firmes y modernas a sus animales, básicamente chanchos, y ellos se mantuvieron en las rucas. La razón era simple. El

diseño de las casas no contempló un elemento central en la cultura local, un detalle menor para un funcionario dedicado a dar soluciones en serie: la puerta de la entrada de la vivienda debía apuntar hacia el sol naciente cada día.³⁸ (113-118)

Además de evidenciar la falta de conocimiento y entendimiento de la cultura local, este caso deja entrever una suerte de prepotencia y sentido de superioridad por parte del sector privado. En un mundo que funciona básicamente desde una perspectiva binaria (salvaje-civilizado, superior-inferior, bueno-malo, desarrollo-subdesarrollo, etc.), la distinción entre el hombre y la naturaleza sale a la luz con facilidad en estos contextos, enfatizando aún más la noción de otredad asignada comúnmente a las comunidades indígenas. En tanto, la noción universalista del Estado ha facilitado la exclusión y opresión de los grupos minoritarios y de todo aquél o aquellos considerados “otros”, algo que quedó más que claro cuando la activista mapuche Nicolasa Quintreman, que junto a su hermana se opuso drásticamente a la construcción de la central hidroeléctrica Ralco, fue encontrada muerta en las aguas del embalse, un 24 de diciembre del 2013. Este acto criminal que, literalmente, significó el hundimiento de todo un pueblo mapuche en la persona de Nicolasa, revela abiertamente la incapacidad de la práctica de ciudadanía en el país, y de la verdadera relación que existe entre los sujetos y el Estado. El Senado de Chile establece que “Son ciudadanos los chilenos que hayan cumplido dieciocho años de edad y que no hayan sido condenados a pena aflictiva. La calidad de ciudadano otorga los derechos de sufragio, de optar a cargos de elección popular y los demás que la

³⁸ Del Río, Matías. “Lo que nos perdemos de los mapuche” en *La Frontera. Crónica de la Araucanía rebelde*. Rodríguez, Ana y Pablo Vergara, editores. Catalonia. 2015.

Constitución o la ley confieran.”³⁹ En tanto, la constitución estipula en su artículo 1° que “Las personas nacen libres e iguales en dignidad y derechos. La familia es el núcleo fundamental de la sociedad. El Estado reconoce y ampara a los grupos intermedios a través de los cuales se organiza y estructura la sociedad y les garantiza la adecuada autonomía para cumplir sus propios fines específicos.”⁴⁰ Lo establecido por la constitución chilena, más lo estipulado por la Ley Indígena, pasan a formar parte más que nada de un plano discursivo, que no logra concretarse en la práctica. Nicolasa no fue la primera ni la última mártir, también se cuentan jóvenes íconos como Matías Catrileo, Alex Lemu y recientemente Camilo Catrillanca, asesinados por fuerzas policiales en enfrentamiento con comuneros mapuche.

Ante estos casos, algunos sectores sociales han reaccionado de una manera despectiva, mencionando que son fundamentados en sensibilidades inválidas, basadas en la ignorancia frente a temas del desarrollo y la violencia visceral de la comunidad mapuche, que no es capaz de dialogar o razonar, pero sí manifestarse como un niño mañoso al que le quitan un caramelo. Son apreciaciones que demuestran la presencia de una fuerte mentalidad que discrimina no sólo a los pueblos originarios, sino además el valor de las emociones y la vinculación sentimental que existe con la tierra. Una vez más, nos enfrentamos a la separación entre naturaleza y hombre. Tanto para el Estado y el sector privado, como para el mapuche la tierra representa un valor. El problema es que para los primeros el valor es material, y para los últimos es del tipo ancestral y por ende sentimental. De esta manera, la poesía mapuche ha pasado a jugar un papel relevante en

³⁹ Biblioteca del Congreso Nacional. https://www.bcn.cl/formacioncivica/detalle_guia?h=10221.3/46451

⁴⁰ Senado de la República de Chile (<http://www.senado.cl/>)

la manifestación cultural y en la resistencia ante esta lucha tanto a nivel ideológico como territorial.

La resistencia poética

No cabe duda que la situación entre el Estado y el pueblo mapuche se ha instaurado como tema político, y como suele suceder, también se ha convertido en una temática dentro de las expresiones artísticas y culturales, llegando a conformar un cuerpo poético importante en la actualidad. Alguna vez Gabriela Mistral se asumió india, y Pablo Neruda mestizo. Isabel Allende, en su novela *Inés del alma mía* incluye un pasaje que describe lo que parece ser la ceremonia del guillatún.⁴¹ En tanto, para el (anti)poeta Nicanor Parra, la visión ecológica tampoco fue tema desconocido. En sus ecopoemas Parra asume que “el error consistió / en creer que la tierra era nuestra / cuando la verdad de las cosas / es que nosotros somos de la tierra”; alaba a los “PEATONES / héroes / anónimos / de / la / ecología”, y denuncia directamente una “Explosión demográfica / saqueo de la naturaleza / colapso del medio ambiente / vicios de la sociedad de consumo / que no podemos seguir tolerando: / ¡hay que cambiarlo todo de raíz!”. Y en su sensibilidad a la ecología y a la sustentabilidad del planeta, tampoco estuvo ajeno a la apreciación de la cultura mapuche. En su poema “Hay mapuches & mapuches”, Parra asume en su identidad lo que Chile, como nación, no ha podido asumir: ser mapuche por naturaleza.

⁴¹ En *Inés del alma mía*, Allende escribe: “La Tierra y la gente son inseparables. Todo lo que le ocurre a la Tierra también le ocurre a la gente. Madre, te rogamos que nos des el piñón que nos sustenta, te rogamos que no nos mandes mucha lluvia porque se pudren las semillas y la lana, y que por favor no hagas escupir a los volcanes, porque se pasma el ganado y se asustan los niños.” (217)

Hay diferentes órdenes de mapuches
x adopción x raza x astucia
mapuches x conveniencia
mapuches hay x aire de familia
yo por mi parte
Soy un mapuche x derecho propio
mi padre es el Sol
y mi madre es el agua de la vertiente
(la culebra de la vertiente)
estoy en libre plática
pido que se me declare mapuche
no tengo ninguna idea preconcebida
Soy un mapuche x naturaleza
dudo que haya alguien más mapuche que yo.⁴²

El orgullo en los versos de Parra por la cultura e identidad mapuche son dignos de elogio, y en medio del creciente ambiente racista y de complejos de inferioridad que los diversos gobiernos chilenos han ido generando, resultan una sincera y valiente muestra de revaloración de la cultura y aceptación de las raíces. Pero además de orgullo por una cultura, Parra (sin tener un apellido que lo asegure en su identidad mapuche) demuestra aquella sensibilidad y humildad en relación a la naturaleza que lo rodea.

⁴² Los poemas de Parra aquí citados se pueden encontrar en los archivos de la Universidad de Chile, en su sitio web <https://www.nicanorparra.uchile.cl/antologia/index.html>

La presencia del mundo natural en la poesía mapuche es central. Y más que la presencia como “tema”, se resalta en ellos la sincronía y conexión entre el sujeto mapuche y la naturaleza. En contraste con el ambiente de criminalización del que han sido objeto, la producción poética mapuche se ha convertido en un arma de lucha y resistencia pacifista. A través de la poesía, el mapuche ha ido transmitiendo sus frustraciones históricas y denunciando la destrucción de su cultura. Si bien la tierra ha sido su gran motor de resistencia, también ha significado la causa más profunda de su dolor.

En medio de esta defensa de la tierra, la poesía mapuche fue ganando una posición de renombre, sobre todo a partir de la década de los 90, una vez que la situación política del país comenzaba a transitar a la democracia y se abrían nuevos espacios para la expresión y producción literaria. El académico Luis Cárcamo-Huechante destaca un momento clave para la poesía mapuche, y es la publicación en la ciudad de Santiago de Chile, el libro de poemas *Se ha despertado el ave de mi corazón* (Nepey ñi güñün piuke), de Leonel Lienlaf. Según Cárcamo-Huechante, el libro de Lienlaf, escrito principalmente en mapuzugun, pone en circulación dicho idioma, muchas veces despreciado por los chilenos, y lo que es peor, objeto de vergüenza para muchos mapuche al tener que usarlo en espacios públicos por temor a ser ellos mismos rechazados y discriminados por la cultura chilena dominante. Con la publicación de este libro, escrito en una lengua marginada, desde la central ubicación de la capital del país, Lienlaf posiciona el mapuzugun en un espacio de alto prestigio: la literatura.⁴³ Otros poemas como “Zugun”

⁴³ Presentación de Luis E. Cárcamo-Huechante en University of Minnesota, sede Morris: “Acoustic Colonialism: Indigenous Resonances and Responses from Mapuche Territory”. (2017). Barber Lecture Series. <https://digitalcommons.morris.umn.edu/barber/1>

de María Teresa Panchillo, “La vida y la muerte se hermanan” de Graciela Huinao, y las obras del poeta Elicura Chihuailaf, por mencionar sólo algunos, también contribuyeron con la motivación de una cultura que se resistía a morir ante la homogeneidad de una nación, cuya promesa de “igualdad” se confundía con la ilusión de “equidad”, pero que en el fondo traía consigo la amenaza permanente de la borradura de las comunidades indígenas.

Sin embargo, y sin intención de negar la importancia histórica que merece la violencia sistemática que ha sufrido el pueblo Mapuche por parte del Estado chileno, creo que restringirnos a la valoración de su producción poética como un arma de denuncia de las violaciones a sus derechos civiles es demasiado limitada, y por qué no decirlo, también represiva. Su trascendencia va más allá del contexto político y social de una época, puesto que bajo una lectura ecocrítica es posible encontrar perspectivas alternativas a las ya asociadas a fijaciones estilísticas y visiones antropocéntricas.

La palabra “Mapu” significa tierra, y “che”, gente. Ya desde el campo lingüístico, como vemos, queda sentada la base identitaria de este pueblo, arraigada profundamente en la tierra. Mapuche entonces se traduce al español como gente de la tierra. En tanto, Mapuzugun, o Mapudungun, quiere decir lenguaje de la tierra, puesto que “zugun” o “dungun”, significa lenguaje, voz, sentido. Entender el origen de estos términos es de suma relevancia, porque nos sitúa en el marco contextual y punto de partida necesarios para avanzar en el entendimiento cultural. Teniendo en mente que el término Mapuche significa gente de la tierra ya nos sitúa en el eje de la cosmovisión de esta cultura, que supone una noción de respeto a la naturaleza. Esta consideración se expresa en el poema de Graciela Huinao, titulado “La vida y la muerte se hermanan”

Al mirar atrás
puedo ver el camino
y las huellas que voy dejando.
A su orilla árboles milenarios se alzan
con algún cruce de amargas plantas.
Pero es equilibrada su sombra
desde la huerta de mi casa.
Allí aprendí a preparar la tierra
la cantidad de semilla en cada melga
para no tener dificultad en aporcarla.
Es tu vida
–me dijo– una vez mi padre
colocándome un puñado de tierra en la mano.
La vi tan negra, la sentí tan áspera.
Mi pequeña palma tembló.
Sin miedo –me dijo–
para que no te pesen los años.
La mano de mi padre envolvió la mía
y los pequeños habitantes
dejaron de moverse dentro de mi palma
El miedo me atravesó como punta de lanza.
Un segundo bastó
y sobraron todas las palabras.

Para mostrarme el terror
a la muerte que todos llevamos.
De enseñanza simple era mi padre
con su naturaleza sabia.
Al hermanar la vida y la muerte
en el centro de mi mano
y no temer cuando emprenda el camino
hacia la tierra de mis antepasados.
Abrimos nuestros dedos
y de un soplo retornó la vida
al pequeño universo de mi palma.⁴⁴

En contraposición al pensamiento dominante en Chile, que comúnmente valora la tierra y el trabajo en el campo de manera peyorativa, Huinao afirma que es la vida misma. Esta consideración y respeto a la tierra la adquirió desde pequeña en su hogar (“desde la huerta de mi casa”), por su propio padre. Es una tierra que es vida en varios sentidos, pasando por ser el sustento alimenticio hasta ser una entidad con vida propia, que se mueve dentro de su mano, al mismo tiempo que siente dentro de ella unos “pequeños habitantes”. Junto con destacar la importancia de la tierra, se aprecia un intento por reivindicar la oralidad, pues es a través de la tradición oral que su padre le ha transmitido las enseñanzas sobre su entorno natural. La oralidad por mucho tiempo fue la vía de

⁴⁴ Publicado en el sitio web Latin American Literature Today (LALT)
<http://www.latinamericanliteraturetoday.org/es/2017/july/dos-poemas-de-graciela-huinao>

expresión central entre las generaciones mapuche hasta que el lenguaje escrito del mapuzugun afloró.

En su configuración escrita, el mapuzugún es relativamente nuevo, de hecho, no existe total consenso entre el propio pueblo sobre la estructura del idioma, por lo tanto, algunas palabras van a aparecer escritas en más de una forma. Debido a este particular, “para analizar algún ámbito de su cultura se debe tratar de salir de la lógica “escrita” de la cultura occidental y considerar la oralidad como concepto matriz”. (Bengoa 5294). Es común que la oralidad sea entendida (equívocamente) como una forma de comunicación de una jerarquía menor, pero en un mundo donde se están promoviendo cada vez más los espacios para la manifestación de la diversidad, deberíamos entender que “La oralidad no es solo el nombre usado para referirnos al discurso indígena no letrado; hoy también sirve para invocar la idea de una manera de conciencia alternativa, primariamente indígena, radicalmente desproporcionada con las formas de conocimiento y gobierno occidental.”⁴⁵ (Acosta 172) Por lo tanto, la oralidad concebida como algo más que una herramienta de comunicación; es también una vía de acceso a la cosmovisión propia del indígena, a una lógica y consciencia que difiere del modo de pensamiento occidental. Abraham Acosta destaca que “la oralidad ha sido usada para plantear una representación política y cultural a grupos y clases subyugados, y se ha convertido en la forma retórica primaria para contrarrestar las narrativas hegemónicas de la nacionalidad y de la modernización”⁴⁶.

⁴⁵ Abraham Acosta. *Thresholds of Illiteracy. Theory, Latin America and the Crisis of Resistance*. Fordham University Press. 2014.: “Orality is not only the name used to refer to nonlettered, indigenous speech; it also serves today to invoke the idea of an alternative, primarily indigenous mode of consciousness radically incommensurate with Western modes of knowledge and governance.” (172)

⁴⁶ Abraham Acosta. *Thresholds of Illiteracy. Theory, Latin America and the Crisis of Resistance*. Fordham University Press. 2014.: “orality has been used to posit cultural and political representation to subjugated groups and classes and has become the primary rhetorical means by which to counter hegemonic narratives of nationhood and modernization.” (178)

(178) En base a estos planteamientos, la oralidad como lenguaje se convierte en un elemento unificador para la cultura indígena, pero al mismo tiempo pasa a ser un marcador que lo separa de los discursos de dominio occidental.

Dentro del marco de la oralidad, las palabras habladas cobran un nivel de relevancia mucho mayor que el contenido en una cultura de carácter escrito, y más efectivo a la hora de sostener una relación con la tierra. Para el mapuche las palabras contienen un sentido más profundo, donde el tono de voz, el movimiento corporal, las pausas, y otras expresiones del cuerpo son parte de la comunicación. “En mapuche, al decir ‘suspirar’, efectuamos el movimiento respiratorio *truke tupiuke*. Tenemos la expresión física y también el concepto. Cuando dejas el *mapudungun* estampado sobre un papel, se convierte en algo duro que está como asustado, sin permitir a las palabras seguir su rumbo.” (Lienlaf en Bengoa, 5319)

El *mapuzugun* es un idioma cargado de sentimiento, más “afectivo” como algunos lo describen, donde el contexto social en el que surge va a determinar incluso la pronunciación de una palabra. Y así, cargado de sentimiento, este idioma ofrece más de una manera de decir una misma palabra. “Las palabras por sí solas no son recordadas como tales, más bien se recuerda la situación en la que surgieron, la forma en que fueron narradas, los gestos y cómo se articuló el discurso”. (Bengoa 5370) Dentro de este entendimiento, el *ñil* o canto se convierte en una de las formas más comunes de comunicación, que “surge de acuerdo al contexto y a las personas presentes en el momento, y que por tanto nunca será igual, ya que el contexto nunca se repetirá”. (5370) Para el mapuche, es un arte inherente a la expresión que se aprende en forma natural, y así como las palabras en el *ñil* contienen un profundo sentido en relación a la situación del

momento en que se dicen, los instrumentos musicales también tendrán un sonido relacionado a la naturaleza.

Precisamente el *ül* es el punto de origen de la que hoy es considerada como poesía mapuche (bajo la concepción occidental de poesía, por cierto). En *Kümedungun / Kümewirin. Antología poética de mujeres mapuche (siglos XX-XXI)* (2010), compilada por Maribel Mora Curriao y Fernanda Moraga García, se incluyen cantos (poemas) que relatan variadas situaciones cotidianas en las que se ve inserta la mujer mapuche, como por ejemplo la realización de labores domésticas, el amor, la discriminación, y por supuesto, la importancia de la tierra. El poema “Zvgun”, de María Teresa Panchillo, dice:

Aquí en la tierra

Hablamos todos:

Las aves

Los animales

Las aguas.

Silba como el viento la culebra

Cuando viene el tiempo de lluvia

Y el silbar es su palabra

...

También hay animales

que se ríen en su idioma

como los perros

y caballos.

Mi guardián salta y corre

Agarra su olla o un palo

Se ríe

Nos habla en su propio zugun

Cuando volvemos a casa

O si llega algún desconocido

Pero llora

Cuando ve al WEKUFV EN LAS NOCHES

Y cuando siente que viene el Nvyvn

Con grado a terremoto;

Entonces la gente se levanta y sale,

Se sienta en el suelo agarrada a la tierra

Le habla al temblor

IÑCHE TA FANEN,

FANEN

FANEN

FANEN

FANEN

FANEN

Yo soy pesada

Pesada

Pesada

Pesada

Pesada

Pesada.
¿Y el agua?
Oh el agua!
Tiene un idioma único
Habla cantadito
Una melodía en las mañanas
Al medio día otra
Y en las tardes otra diferente
Hay que escucharla no más
Para saber qué dice.
Así es la vida en mi MAPU
En la lógica occidental
Cualquiera me diría
Eso se llama sonido
Pero desde que somos CHE
Siempre fue así y será
ZVGUN (202)

Junto con expresar la apreciación por la naturaleza, María Teresa Panchillo logra transmitir la idea de una tierra más cercana al ser humano, llena de vida y en sincronía entre cada uno de los seres que la habitan. Si bien cada ser aparece identificado con una particularidad propia, que lo distingue como único, ninguno vive independiente del otro, sino en total interdependencia. Dentro de esta relación entre cada uno de los seres, lo destacable es la articulación del lenguaje. El mundo entero habla y se comunica. La tierra

no emite sonidos, más bien habla. El perro no ladra, sino habla y responde a la tierra, una tierra que también se ha comunicado con el perro a través de su temblor. Panchillo nos enseña explícitamente que lo que las culturas occidentales consideran como sonido, o en el caso del temblor, un desastre natural, son en realidad la voz del ecosistema. Es a través de este lenguaje y de la comunicación entre cada uno de los seres vivos que Panchillo logra, admirablemente, romper con la idea de que la tierra es algo “allá lejos”, y que por lo tanto no nos concierne, ni es de nuestra responsabilidad. Porque ciertamente, lo que gobierna las mentes occidentalizadas, es esa sensación de distancia respecto a nuestro propio planeta, esa cómoda distancia que nos hace ignorar fácilmente algo tan importante como nuestro hogar, pero que se nos hace tan grande que es mejor ignorarlo porque no podemos cargar con él. Así, poemas como éste y otros de la cultura mapuche, aportan de manera acertada a los estudios ecocríticos, al generar consciencia de nuestro entorno natural y, con ello, hacernos ver dónde estamos. Cuando Panchillo con su poesía nos muestra toda una red de conexiones y sincronías en el mundo natural, al mismo tiempo nos deja entrever la tóxica relación que mantiene la cultura dominante chilena con el entorno, basada en concepciones totalmente opuestas a las de la cultura mapuche. Aquí se deja entrever ese problema “interno” y psicológico del que habla Killingsworth y Palmer, enraizado en una auto-alienación del ser humano. Pero también emerge en este punto el concepto de “relacionalidad” de Mignolo, o de “vincularidad” como es aplicado por algunos pensadores andinos. “Vincularidad es la conciencia de una relación integral y de interdependencia entre todos los organismos vivientes (dentro de los cuales los seres humanos son sólo una parte) con el territorio o la tierra y el cosmos. Es una relación e interdependencia en busca de balance y armonía de vida en el planeta.” (143)

En este contexto, la poesía mapuche y su posicionamiento en la esfera pública ha permitido que emerja no sólo como una expresión artística en un territorio de alto prestigio como lo destaca Cárcamo-Huechante, sino también como una forma de resistencia ante el silenciamiento de la cultura mapuche y de la valoración de la naturaleza misma. La relación alienada que sostiene el ser humano no indígena con la naturaleza se respalda por una suerte de silenciamiento nominal de la misma, y que el ser humano ejecuta para poder llevar a cabo un régimen de poder sobre el entorno. Ignorar los problemas medioambientales o callar frente al impacto de la mano del hombre en la naturaleza es una estrategia de poder frente a la naturaleza. Es más fácil dominar la naturaleza sin referirnos a ella, experimentarla desde el confort del inconsciente, porque nombrarla es posicionarla en el discurso y situarla en el consciente. “Cuando mencionas el medioambiente, lo traes al primer plano de la discusión. En otras palabras, deja de ser el medioambiente. Deja de ser “esa cosa de allá” que nos rodea y que nos sostiene. (Morton 1)⁴⁷ Es por ello, que la visibilidad que logra dar a la naturaleza la poesía mapuche, y el carácter de denuncia sobre la degradación del ecosistema, pone en el tapete de discusión el gran problema que el Estado, los distintos gobiernos y empresas privadas han querido evadir, el deterioro del medio ambiente a causa de las inversiones de la industria forestal y energética. Así, la poesía mapuche emerge como una instancia formativa de consciencia en el ser humano al sacar a la luz los problemas del medioambiente. Los siguientes versos de Lienlaf, dan circulación en la esfera pública los atentados cometidos contra los bosques:

⁴⁷ Morton, Timothy. *Ecology without Nature*. Harvard University Press. 2007.: “When you mention the environment, you bring it into the foreground. In other words, it stops being the environment. It stops being That Thing Over There that surrounds and sustains us.” (1)

Sobre los campos talados
Angustiado
De vueltas el viento;
Sobre el polvo y las cenizas
Arrastrando los nidos
Donde soñaron las aves
El viento se enloqueció entre las rocas
Porque a sus oídos
Ya no llega
El canto suave de los árboles.⁴⁸

Lienlaf nos presentan la imagen desoladora de una naturaleza intervenida, que opera claramente como denuncia de la tala desmedida de los bosques templados en el sur de Chile, situación que ha alterado no sólo la estética del paisaje, sino que la vida y las dinámicas naturales del ecosistema. Producto de la tala, no sólo desaparecen los árboles, sino también los nidos, y con ellos las aves, que un día soñaron, pero ya no, porque no existe hábitat para ellas. Lienlaf, de esta forma, acusa a la actividad forestal de transgredir en forma abierta los principios de la vida silvestre y de causar cambios que van en contra del curso natural del ecosistema. Nos pone en frente de una naturaleza violentada, pero que además siente el dolor del daño que le han provocado, y como consecuencia termina enloqueciendo. La locura aludida aquí supone una naturaleza que ha perdido la razón, y si la ha perdido, es porque algún día la tuvo, es decir, fue una naturaleza pensante. Por lo

⁴⁸ Poema "Kürüf". Lienlaf, Leonel. *Pewma dungu / Palabras soñadas*. LOM.2003.

tanto, aquel viento que enloquece porque ya no cuenta con la presencia de los árboles es la imagen de una naturaleza capaz de manifestarse emocional y racionalmente.

Con un final casi apocalíptico, el vacío aparece como una consecuencia de graves implicancias ecológicas, pero a la vez como metáfora del silenciamiento y desaparición de la naturaleza. En este punto, Lienlaf hace eco de lo que Cárcamo-Huechante condena como “colonización acústica” del medio ambiente. Siendo la tala de árboles una acción proveniente de la lógica occidental y del capitalismo, sus efectos devastadores en la ecología son entendidos como una acción colonizadora, pues se reflejan los mismos principios de dominio de la tierra que se manifestaron durante la conquista de América. Con la tala de los bosques nativos también desaparecen las aves y su trinar, además del sonido que provocaba el viento por el movimiento de las hojas. El escenario empeora al mismo tiempo que es intervenido por el sonido de aquellas máquinas que talaron los bosques, y que “subyugaron los sonidos y lenguajes naturales del entorno.”⁴⁹ Cárcamo-Huechante denuncia de esta manera otro nivel de control y dominio sobre la naturaleza, la posesión acústica del entorno natural.

Desde la experiencia coyuntural que ha significado la tala de los bosques en territorios indígenas, la poesía mapuche ha llegado a constituir un intento transformador de la lógica occidental y, por lo tanto, unificador de la gran brecha que existe entre el mundo humano y el no humano. En el siguiente poema titulado precisamente “Transformación”, presenta al árbol como una entidad poseedora de cuerpo y alma que da la posibilidad de unión del hombre con la naturaleza.

⁴⁹ Presentación de Luis E. Cárcamo-Huechante en University of Minnesota, Morris. “Acoustic Colonialism: Indigenous Resonances and Responses from Mapuche Territory”. (2017). Barber Lecture Series. <https://digitalcommons.morris.umn.edu/barber/1>

La vida del árbol
invadió mi vida
comencé a sentirme árbol
y entendí su tristeza.
Empecé a llorar por mis hojas,
mis raíces,
mientras un ave
se dormía en mis ramas
esperando que el viento
dispersara sus alas.
Yo me sentía árbol
porque el árbol era mi vida

La vida del árbol abarca al ser humano, hasta el punto de envolverlo y hacerlo sentir árbol. El cuerpo del árbol pasa a ser un espacio de comunión entre ambos seres. El árbol se yergue como eje de comunión física y emocional entre cada uno. Las tristezas que el árbol siente, ahora también son sentidas por el hombre, quien además es capaz de llorar por las hojas que ahora las percibe suyas, lo mismo que sus raíces. Las fronteras espaciales entre hombre y naturaleza comienzan a borrarse, o al menos a confundirse, y así, sutilmente Lienlaf nos deja entrever su propuesta identitaria en estrecho vínculo con la naturaleza. La identidad del ser humano mapuche, según su perspectiva, logra ser resuelta cuando entra en sintonía y consciente relación con el medio ambiente.

Igual de directo y categórico es Elicura Chihuailaf cuando escribe “Nada está de más en este mundo / El universo es una dualidad / lo bueno no existe sin lo malo / La

Tierra no pertenece a la gente / Mapuche significa Gente de la Tierra” (Chihuailaf 33)

Elicura nos obliga a pensar en la identidad del mapuche bajo el principio de la pertenencia y la unidad a la tierra al recitar “Marchito pasto soy / haciendo señales / a la lluvia / mas luego siento las / primeras gotas / que caen sobre el campo / ¡Que me moje esta agua! / me oigo decir, bailando / entre las flores / Al despertar me elevaré / emocionado / sosteniéndome en el aroma / de una lavanda.” (Chihuailaf 49) Se sugiere que la fusión y el sentido de pertenecer a la tierra es la única manera de entendimiento entre el ser humano y el mundo natural. Queda la sensación de que el hombre, en tanto humano, no es capaz por si solo de comprender la naturaleza si no adquiere la facultad de conectividad y unidad con ella.

La idea de fusión en estos poemas resuena con los planteamientos de Ursula Heise, quien explica que hoy en día la identidad del sujeto se fundamenta en la relación que éste sostiene con los múltiples espacios en los que se desenvuelve. Tomando en consideración el cuento de ciencia ficción *Más vasto que los imperios y más lento*, Heise denota las tensiones que surgen en la manera que el ser humano trata de relacionarse con la naturaleza.⁵⁰ En dicho cuento, un grupo de científicos forma una expedición para estudiar el planeta 4470, habitado sólo por especies vegetales, desde plantas hasta árboles. Los investigadores deben viajar años luz en el espacio hasta llegar al planeta en cuestión. Entre ellos se encuentra Osdén, un científico con la particularidad de una empatía sobrehumana, de sentir las emociones de todo ser viviente que se encuentra cerca, ya sea animal, vegetal o humano. Su rol dentro de esta expedición es dar cuenta de cualquier forma de vida en ese nuevo planeta. Su apodo es “el sensor”. Osdén es el único

⁵⁰ Título original *Vaster Than Empires and More Slow*, de Ursula K. Le Guin.

integrante que muestra dificultad para relacionarse con el resto de los integrantes del equipo. Es un ser que prefiere estar sin humanos a su alrededor. Es por ello que, una vez llegados al planeta, decide hacer una expedición en solitario, sin sus compañeros, y mandar reportes dos veces al día a la nave espacial de base. Es así, solo, que Osden percibe el “sentir” del planeta como una gran presencia en si misma, conectada a un todo, que resultó ser una experiencia un tanto aterradora. “Supongo que pude sentir las raíces. Debajo mío, en el suelo, muy abajo del suelo. [...] Sentí el miedo. Seguía creciendo. Como si *supieran* que yo estaba ahí, reposando sobre ellos, debajo de ellos, entre ellos, lo que ellos temían, y también parte de su mismo temor,” cuenta Osden a sus compañeros, sin tener exacta claridad de quiénes o qué eran “ellos.”⁵¹ (Le Guin 398) A lo largo de la narración la vida vegetal del planeta va presentándose como una gran red de conectividad, revelando que no hay planta independiente una de otra, y que gracias a esas raíces bajo el suelo, el entorno logra comunicar una sensación de un todo, de una complejidad mayor, abrumadora para el ser humano. Heise destaca en esta historia la noción de que “el bosque posee un tipo de ser al que los humanos siempre han aspirado: la experiencia colectiva de ‘mundo y tiempo suficiente’⁵², donde la temporalidad y el espacio no son un tema de preocupación existencial.”⁵³ Una experiencia a la que Osden se acerca gracias a “su voluntad de fusionarse con el medioambiente hasta el punto de

⁵¹ Le Guin, Ursula K. *Vaster than Empires and More Slow*. Harper Perennial. 2017.: “I suppose I could feel the roots. Below me in the ground, down under the ground. [...] I felt the fear. It kept growing. As if they’d finally *known* I was there, lying on them there, under them, among them, the thing they feared, and yet part of their fear itself.” (398, *Vaster Than Empires and More Slow*)

⁵² En referencia al verso aparecido en el poema de Andrew Marvell, “To His Coy Mistress”: “Had we but world enough and time / This coyness, lady, were no crime.” El título del cuento de Le Guin evoca, precisamente, otro verso de este mismo poema: “my vegetable love should grow / vaster than empires and more slow”

⁵³ Heise, Ursula. *Sense of Place and Sense of Planet*. Oxford University Press. 2008.: “... the sense that the forest possesses a kind of being that humans have always aspired to: a collective experience of “world enough and time,” where temporality and space are no longer issues of existential concern.” (19).

comunicarse con éste.”⁵⁴ (Heise 19) Este cuento de ciencia ficción presenta estrecha correspondencia con la sensación de conectividad del poeta mapuche. Tanto el cuento como la poesía mapuche expresan la idea de fusión entre el ser humano con la naturaleza como la auténtica manera de llegar a una identificación con el ecosistema. Lo notorio es que ambos sugieren que la real conciencia del entorno e identificación se hace posible cuando el ser humano se aleja de su “humanidad” y se acerca más a lo orgánico y vegetal.

La relación entre hombre y naturaleza (hasta el punto de una fundición literal entre uno y otro) que proponen estos autores, sin duda genera una reflexión profunda en cuanto a las bases de la subjetividad humana, haciéndonos cuestionar hasta qué punto el espacio que nos rodea nos forma como sujetos, y en qué medida esta (im)posibilidad de identificarnos con el espacio influye en el respeto al mismo. ¿Es necesario “pertener” al cuerpo de la naturaleza para tener conciencia de ella y de mi subjetividad?

El sentido de pertenencia predomina en los cimientos de la identidad del ser. Un individuo ‘es’ chileno porque nació en Chile, dentro de las fronteras del país. Para identificarse a sí mismo, por lo general un ser humano usa de referente la nacionalidad. Nacer en un lugar determinado hace al sujeto pertenecer a ese lugar. Es decir, la identidad está en íntima relación con el espacio. Ahora bien, la continua movilidad demográfica actual generada por los crecientes procesos migratorios ha facilitado al individuo la oportunidad de relacionarse con múltiples lugares (y no primordial o exclusivamente con el lugar de nacimiento). En esta nueva realidad, el lugar de residencia ya no es necesariamente el lugar de nacimiento, y por lo demás el primero ha adquirido tanta (o más) importancia como el segundo en la consolidación del sentido de pertenencia. Estas

⁵⁴ Heise, Ursula. *Sense of Place and Sense of Planet*. Oxford University Press. 2008.: “His willingness to merge physically and psychologically with the environment so as to communicate with it”. (19)

formas de identidad basadas en lo nacional y local, algunos académicos y críticos las entienden como una manera de resistir el imperialismo de la globalización. Bajo dicha perspectiva, entonces, no reforzar la identidad mapuche es una forma de traición a su propia cultura y una forma de entregarse al poder estatal. ¿Qué sucede con la subjetividad, en esta nueva realidad, cuando el mapuche se ve forzado a emigrar a la ciudad? ¿Qué sucede con aquella identidad basada en la tierra (lo rural) cuando el sujeto es desplazado a la urbe?

Las migraciones sociales han generado una discusión en torno al significado de “local”, ya que dada la realidad actual, este término hoy se asocia a múltiples espacios geográficos que abarcan más allá de las fronteras de una zona específica. La identidad, por lo visto, puede explicarse en términos sociales bivalentes, porque “por un lado, es un ejercicio de pertenencia (a un grupo, a un colectivo, a un referente en particular) y por otro, es un ejercicio de diferenciación o distancia respecto a otro grupo, colectivo o referente. Es decir, me identifico con algo, en tanto me puedo desidentificar de otro u otros.”⁵⁵ (Huenchuñir 911)

La escasez de tierras en las zonas rurales del sur de Chile impulsó la migración de las nuevas generaciones mapuche hacia la ciudad, siguiendo el camino que ya habían hecho sus abuelos a partir de la década de los cuarenta y cincuenta. Este desplazamiento comienza a gestar una nueva identidad, la de un sujeto que ampara la cultura mapuche rural y urbana, y que el poeta David Aniñir lo anuncia en su poesía bajo el término de “mapurbe”. Mapu (tierra) y urbe en una sola palabra. Esta migración “era caminar por un

⁵⁵ Huenchuñir, Sigrid. “Exilio interior. Ser mapuche en Santiago”, en *Rupturas e Identidades. Cuestionando la Nación y la Academia desde la Etnia y el Género*. Editado por Angela Boitano y Alejandra Ramm. Ril Editores. 2015.

sendero que se traducía en la pérdida de sus tradiciones y todo lo que hasta ese momento los había definido como Gente de la Tierra. Muchos de los futuros miembros del movimiento ni siquiera se reconocían como mapuche en su niñez.” (Pairican 21) Es así como el mapurbe vive en un contexto ajeno a las tradiciones mapuche, a la tierra y al idioma mapuzugun. Siendo el idioma otro de los principales aspectos elementales de la identidad, la mayoría de los padres decidieron no transmitir el mapuzugun a sus hijos, con el objeto de protegerlos contra el racismo. En palabras de Pairican, esta generación era una del tipo “blanqueada”, correspondiente a una imagen europeizada propagada por diversos historiadores para consolidar “una ‘chilenidad’ que se mira como homogénea. La prevalencia de lo ‘blanco’ sobre lo indio y lo negro es el hito fundamental de su mitología de origen.”⁵⁶ (Montecino 1433)

La leyenda de La Huenchula cuenta la historia de una joven mujer, hija única de un matrimonio que vivía cerca del lago Cucao.⁵⁷ Su madre era una Machi, que, como tal, siempre estaba ocupada en atender las necesidades de la comunidad, por lo que la Huenchula quedaba a cargo de los quehaceres del hogar. En su tarea de acarrear agua desde el lago a su hogar, comenzó a notar la constante presencia de un ser extraño, con cuerpo de animal y hombre, que la contemplaba con interés. Un día, la Huenchula se lo encontró de frente, y este ser extraño, denominado Millalobo, tomó su mano con suavidad y le dio una mirada tierna, que por sorpresa la encantó. Esta atracción inesperada los llevó a las aguas del lago, siguiendo el río hasta llegar a las profundidades

⁵⁶ Sonia Montecino, en *Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje*, analiza el tema del mestizaje en el contexto fundacional de la nación, realizando un diálogo intertextual de los historiadores chilenos Eyzaguirre, Encina y Palacios.

⁵⁷ Leyenda popular de la región del sur de Chile de autor anónimo, que puede ser encontrada en su totalidad en *Cuentos de Chiloé: Mitos y leyendas*.

del Océano Pacífico. La repentina desaparición de la Huenchula dejó a sus padres sumidos en una amargura irreparable. Luego de un año, en una noche de luna, la Huenchula se presentó en la casa materna, con una criatura envuelta en sus brazos. Recostó al bebé en una vasija de madera, con la orden de que nadie le dirigiera la mirada. Sin embargo, dicho mandato fue desobedecido, y ante las miradas curiosas de sus abuelos, el pequeño ser se fue convirtiendo en agua. La Huenchula, angustiada, se llevó lo que quedaba de su hijo, huyendo al fondo del mar para encontrarse con su esposo, el Millalobo. Esta leyenda, así como otras existentes en la oralidad mapuche, además de transmitir la conflictiva y ambigua identidad del mestizo, expresa la idea de una naturaleza foránea y casi inalcanzable. La Huenchula desaparece en el océano Pacífico, el cual, pese a que baña toda la costa chilena, es presentado como un lugar remoto. La Huenchula puede alcanzar las profundidades del océano una vez que se ha unido al Millalobo, un ser medio animal y medio humano. Por lo tanto, nuevamente vemos la presencia de la idea de la naturaleza inaccesible al humano, pero sí alcanzable por el ser (en parte) animal y/o con relación a un ser animal. La connotación que implica el formato de leyenda, incrementa la sensación de distancia entre la naturaleza y el individuo, me refiero a aquella distancia temporal que conlleva toda leyenda al ser transmitida oralmente de generación en generación con el paso de los años. Pero no es todo, pues en la leyenda, además se percibe una lectura ambivalente del mundo natural. Si bien se le muestra como una dimensión lejana, misteriosa y temible, también es un espacio con cierto magnetismo. El Millalobo, como la personificación del mundo natural, logra encantar a la Huenchula y atraerla hasta el fondo del mar y permanecer ahí, como si a través de su relación, el Millalobo lograra transmitirle su capacidad sobrehumana de vivir

bajo el agua. Esa connotación ambivalente, enfatiza una interpretación contradictoria o dispar de la naturaleza, que de alguna manera se extiende a la percepción de la subjetividad de los individuos que viven en ese entorno natural. La compleja representación del hijo de la Huenchula y el Millalobo, un ser que personifica lo que es el mestizo, que integra dos mundos, se reproduce en el mapurbe. Si bien Montecinos nos hace ver que aunque el chileno quiera excluir de su identidad el componente indígena y presentarse como blanco puro, el chileno sigue siendo la mezcla de europeo con indígena. En tanto, la identidad mapurbe, se ve problematizada por una multiplicidad (ni siquiera dualidad) de subjetividades que conviven en él. Esta complejidad se revela en el trabajo del poeta mapurbe David Aníñir.

David Aníñir nació en 1975 en la periferia de Santiago, en un hogar humilde de padres mapuche inmigrantes. No creció hablando Mapuzugun, sino español. No creció rodeado del campo ni los animales, no creció en medio de costumbres tradicionales mapuche, sino en Santiago, una ciudad caracterizada por la estratificación social. En tal realidad capitalina, en una zona de la capital geográfica y socialmente periférica, el mapurbe termina por concebirse como un ser doblemente marginado: por ser mapuche en la urbe, y otra por vivir en la periferia de la urbe. Pero más allá de la marginalización geográfica evidente, se da lugar a una marginalización cultural. El espacio urbano es un lugar de encuentro (en muchos casos, de choques) entre culturas, y en dicha condición va revelando constantemente espacios que no responden a las categorías tradicionales del discurso hegemónico y de los parámetros coloniales. Por lo tanto, en medio de un nuevo orden social, estos parámetros necesitan ser revisados.

La propia idea de la conexión con la tierra que caracteriza a la cultura mapuche (y que ha pasado a ser considerada como característica fija y “sine qua non” del ser mapuche) comienza a causar tensiones dentro de la identidad en el espacio urbano. Preguntas como ¿un mapuche que ha crecido en la ciudad puede ser tan mapuche como el que ha nacido y crecido en el Wallmapu⁵⁸?, comienzan a surgir dentro de las mismas comunidades mapuche. Y es que la relación con los espacios van generando nuevas perspectivas y reflexiones formativas de la identidad. Entendiendo al mapurbe como una “nueva” minoría en la escena cultural, su aparición pone en circulación nuevas ideas en cuanto a cómo se entiende y percibe el entorno natural.

El trabajo poético de Aníñir revela aquellos espacios “entre-medio” de Homi Bhabha en los cuales emergen identidades “otras” y espacios “otros”, también referidos por él como “tercer espacio”.⁵⁹ En esta línea (y en la realidad actual poscolonial) ya no es tan simple ni válido hablar categóricamente de blancos, mestizos y mapuches, por ejemplo. Estas calificaciones hoy en día presentan complejidades que antes no eran notorias. A raíz del contacto entre la cultura mapuche rural y la chilena urbana, el mapuche en la ciudad se ve imposibilitado de asumir una sola perspectiva o visión de mundo, y consecuentemente no puede asumir una sola posición cultural. La generación mapurbe, tampoco puede decirse a sí misma mapuche pura, ni chilena pura.

Acorde a las aproximaciones coloniales, y en particular a lo explorado por Aníbal Quijano, la del mapurbe correspondería a una condición de marginalidad, que él define

⁵⁸ Territorio que los mapuche históricamente han habitado y que en el siglo XIX abarcaba el territorio entre el océano Pacífico y el Atlántico, desde el río Limarí por el norte de Chile, hasta el archipiélago de Chiloé en el sur de Chile, y desde la laltitud sur de Buenos Aires hasta la Patagonia (ribera sudoccidental del océano Atlántico)

⁵⁹ Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. Routledge Classics. 2004.

como un fenómeno psicológico de desorientación en individuos sometidos a un conflicto cultural. La marginalidad es un término que fundamenta la teoría del hombre marginal, la cual se formuló a principios del siglo XX para explicar los cambios culturales que se dieron en la sociedad norteamericana luego de la incorporación de inmigrantes que traían consigo prácticas culturales distintas. Por extensión del significado de marginalidad, se asumió que los miembros de aquellas minorías migratorias desarrollarían personalidades marginales también. “La ambivalencia, la tensión, la irritabilidad, la excesiva conciencia de sí mismos, la falta de confianza en sí mismos, son propuestas como las características más destacadas de la personalidad de los individuos marginales.” (Quijano 33) Por lo tanto, el sujeto que vive en esta condición de marginalidad va a sufrir las incertidumbres propias que se derivan del hecho de habitar varios mundos culturales al mismo tiempo, pero no estar integrado plenamente a ninguno de ellos, experimentando como consecuencia una desorientación psicológica.

Para Aníñir, esta tensión cultural se manifiesta en su intento por convivir con la tradición mapuche (por naturaleza ligada al mundo rural) en un espacio urbano. Lo “local” en el mapurbe no es lo mismo que para el mapuche que reside en el Wallmapu. El poeta escribe: “Somos mapuche de hormigón / debajo del asfalto duerme nuestra madre / explotada por un cabrón / Nacimos en la mierdópolis por culpa del buitrecantor / nacimos en panaderías para que nos coma la maldición.”⁶⁰ (Aníñir 75) El auto-reconocimiento mapuche en estos versos acentúa la tensión de tener que responder a tradiciones de dos mundos culturales. Es el mapuche viviendo en una cultura central, la cual corresponde a la cultura de Santiago, una cultura urbana, y dentro de la cual Aníñir

⁶⁰ Extracto del poema “Mapurbe” en *Mapurbe. Venganza a raíz*. David Aníñir. Pehuén Editores. Santiago, 2009.

quiere rescatar la tradición rural mapuche “introducida” a ese espacio urbano. Intenta convivir con el cemento, el hormigón, elemento constituyente de la ciudad y asociado al área de la construcción, campo de trabajo representativo de la clase baja, pero además representativo del crecimiento poblacional y el desarrollo urbano, el cual ha ido cubriendo la tierra con una selva de cemento, un espacio en total contraste con la labor del cultivo y cuidado de la tierra en las zonas rurales.

La poesía de Aníñir da cuenta de esa relación de dominación entre las culturas, como afirma Quijano, y cuyas tensiones se manifiestan en una suerte de presión en el individuo al verse obligado a demostrar que puede y merece ser parte de ese espacio correspondiente a la cultura central (o la que domina). Este “indio de la selva gris”, como se autodenomina Aníñir, abiertamente reconoce la influencia de la cuna del capitalismo, y un cierto desasosiego, al aseverar que “Este mapuche vestido de jeans / y poleras de universidades yanquies / confunden mi habitante / mezcla de norteamearaucano / y mapurbe.”⁶¹ (28) Se percibe en sus palabras una confusión identitaria que deja al descubierto las diferencias culturales que coexisten dentro del espacio ciudadano. “Norteamearaucano” denota la hibridez entre la cultura norteamericana y araucana, más el componente mapurbe, al que el mismo Aníñir lo menciona por separado. Es decir, el poeta identifica tres culturas que están incidiendo en la subjetividad de este mapuche en la ciudad.

En el poema “María Juana la Mapunky de La Pintana”, Aníñir evidencia la noción de marginalidad que se genera a raíz de la tensión entre las culturas. “Mapunky” es la combinación del movimiento Punk y Mapuche. La Pintana, un barrio sumido en la

⁶¹ Extracto del poema “Kiñe” en *Mapurbe. Venganza a raíz*. David Aníñir. Pehuén Editores. Santiago, 2009.

pobreza y la delincuencia, representa lo marginal. Y así, recita “Eres tierra y barro / mapuche sangre roja como la del apuñalado / eres mapuche en F.M. (o sea, Fuera del Mundo) / eres la mapuche “girl” de marca no registrada” (32), para más adelante agregar “Oscura negrura of Mapulandia Street / Sí, es triste no tener tierra / loca del barrio La Pintana / el imperio se apodera de tu cama.” (33) “Fuera del mundo” y “marca no registrada”, son líneas que por cierto expresan la idea de exclusión y falta de reconocimiento en la estructura social del país. Lo conflictivo de este poema se incrementa con la incursión de palabras en inglés, las cuales se presentan como algo natural en su discurso, pero a la vez interfieren con el flujo del lenguaje español, sugiriendo la necesidad y/o el deseo de participar activamente del sistema dominante. Esta dinámica entre las culturas no deja tranquilo al mapurbe, lo desorienta y se siente un “mapuche F.M.” fuera del mundo, sin lugar en esa gran urbe, pero tampoco en su “mapu” (tierra).

La naturaleza (presente o lejana) en la poesía mapuche pasa a formar parte de una estrategia narrativa para descifrar y expresar la subjetividad del mapuche, pero con la importante y valiosa particularidad de que se trata de una autorepresentación de dicha subjetividad, y no una representación construida por otros. A través de la lectura de estos trabajos poéticos, hemos visto que la tierra ocupa un rol preponderante dentro de la identidad cultural, revelando así que el espacio natural presente en la poesía se configura como uno fundamental para la formación de la noción de pertenencia social. De ahí que la poesía mapuche además de ser una vía de resistencia cultural, estimule el debate para considerar la tierra como una forma de experimentar la resurgencia del mapuche, demostrando que esta cultura nunca ha muerto, y que pertenece al presente.

Capítulo 3

El entorno no humano como fuente de memoria en la obra de Nona Fernández: Un experimento ecocrítico

“Del Nissan Sentra, modelo Ex 1.8, no quedó mucho. Sus restos estuvieron abandonados durante largo tiempo en el patio de la tercera comisaría de Lo Barnechea. De él pude extraer los asientos delanteros, recién tapizados y sin rastros de vómito. Ahora esos asientos son parte de mi furgón”.

Av. 10 de julio Huamachuco

La escritora y dramaturga chilena Nona Fernández ha ganado un reconocimiento a nivel nacional bastante destacado en la última década. Un denominador común en cada una de las obras de Fernández es el pasado dictatorial que vivió Chile con Augusto Pinochet (1915-2006) entre 1973 y 1989. A través de historias que aluden a los desaparecidos, a los casos de tortura y represión, a los presos políticos, a las voces silenciadas y al deseo impetuoso de denunciar lo que fue encubierto, la escritora va dando definición a una literatura de ficción con una fuerte dosis de hechos que escapan de ese plano, y que pertenecen a acontecimientos que fueron parte de la contingencia del país. La crítica literaria destaca este evidente componente de la obra de Fernández, que se ha dado en el contexto de la resurgencia del debate nacional que estaba pendiente: la violación de los derechos humanos durante la dictadura de Pinochet y las desapariciones forzadas. Por otro lado (y uno mucho menos explorado aunque, me atrevo a decir, igual o más valioso), la obra de Fernández es materia para una interpretación que va más allá de la sobreusada expresión “dar voz a los que han sido silenciados”. Quisiera explicar por

qué: aquella voz instantáneamente la asociamos a personas, porque a través de sus personajes (humanos y que no dejan de ser fascinantes) va representando el sentir de las víctimas y victimarios de un pasado histórico de represión. Sin embargo, en este capítulo, quisiera enfocarme en el papel que juega el entorno no humano en la escritura de Fernández. Un entorno que en el pasado dictatorial muchos quisieron ocultar y borrar de la vista y mente de los ciudadanos, pero que los trabajos literarios de Fernández hacen reaparecer de la misma forma que hacen aparecer los cuerpos de los detenidos desaparecidos. Es un entorno que conforman espacios que logran transmitir un mensaje y nos hacen percibir una voz más sutil, el lenguaje del ecosistema, es decir, de la tierra, la naturaleza, los animales, las plantas, los objetos, la materia inerte y todo lo que incluye nuestro entorno no humano.

¿Es el habla una facultad única y exclusiva del ser humano? Ésta es una interrogante recurrente sobre todo cuando pensamos en el poder atribuido a la palabra y en general al lenguaje verbal y escrito. La relevancia asignada al lenguaje escrito en el mundo occidental en comparación al lenguaje oral que fundamentaba las relaciones de las culturas originarias de América, nos lleva al momento de la llegada de los europeos al continente americano en 1492. Ahí comienza una valoración radical a la palabra escrita. El mismo Cristóbal Colón llevaba consigo un diario en donde escribía la cronología de su expedición al nuevo mundo, y en su relato (el cual hoy es conocido como *El diario a bordo de Cristóbal Colón*) se da cuenta de la presencia de un escribano que daba fe de las posesiones y conquistas de los territorios del nuevo mundo.⁶² También, a través de la

⁶² El texto original escrito por Colón y entregado a los reyes católicos, desapareció, así como también la copia que hizo el mismo Colón. Bartolomé de las Casas escribió un nuevo texto de estas crónicas con el nombre de El diario de Colón, del cual se ha basado la publicación a la que hoy se tiene acceso con el nombre de El diario a bordo de Colón) se da cuenta de la existencia de un escribano que daba fe y tomaba

palabra escrita, aunque fuese en un idioma desconocido para los pueblos originarios de América, se daba a conocer la voz de los reyes católicos. La escritura fue la manera de dar presencia a la figura de la Corona, de hacer llegar su voz humana que comienza a ser, en cierta manera, institucionalizada por la escritura. Tal respeto y autoridad adjudicados al lenguaje verbal y escrito, por lo tanto, consta de una fundación de siglos que no es fácil derribar, y es así como desde la conquista europea quienes hablaron y siguen hablando son los que tienen el poder de hacerse escuchar, silenciar y de ensordecir a otros. Luis Cárcamo-Huechante —y por lo tanto, vuelvo al concepto mencionado en el capítulo anterior— denomina a este fenómeno como “colonialismo acústico”, producto del malestar que siente el oído colonial ante las voces de culturas dominadas que difieren de la cultura dominante. Esta incomodidad a escuchar lo distinto o desconocido, se convierte en razón suficiente para reprimir aquellas voces a través de diversas vías, entre ellas la propia exterminación de dichas culturas.⁶³ Esta influencia occidental ha implicado, además, una delimitación en la mentalidad del individuo, manifestada en el hecho de no aceptar abiertamente, ni al menos considerar, la posibilidad de una voz alternativa.

Es precisamente la posibilidad de una voz otra la que presenta la obra de Fernández. Muchos de los personajes en sus novelas los conforman esencialmente figuras humanas desaparecidas, individuos que ya no están o a los que se les busca, a los que se les intenta recuperar y hacer reaparecer, por lo cual no sorprende que su obra sea valorada

registro de lo que acontecía en el viaje. “El almirante llamó a los dos capitanes y a los demás que saltaron en tierra, y a Rodrigo de Escovedo, Escribano de toda la armada, y a Rodrigo Sánchez de Segovia, y dijo que le diesen por fe y testimonio como él por ante todos tomaba, como de hecho tomó, posesión de la dicha isla por el Rey e por la Reina sus señores, haciendo las protestaciones que se requerían, como más largo se contiene en los testimonios que allí se hicieron por escrito.” (247 Diario de a bordo de Colón)

⁶³ Presentación de Luis E. Cárcamo-Huechante en University of Minnesota, Morris. “Acoustic Colonialism: Indigenous Resonances and Responses from Mapuche Territory”. (2017). Barber Lecture Series. <https://digitalcommons.morris.umn.edu/barber/1>

principalmente dentro del contexto de la defensa de los derechos humanos asociada al terrorismo de Estado en la dictadura de Pinochet. De ahí que la narrativa de Fernández emerja como una forma de reivindicación de aquellas historias que quedaron escondidas bajo el manto de la injusticia, y por otra parte, como una oportunidad de contrarrestar la impunidad que abrigó a los sujetos culpables. En las obras que analizaré, los personajes tienen la particularidad de ser seres solitarios que sostienen una relación con el pasado a través del recuerdo de una vida que ya no existe. Se relacionan con el ambiente de una manera muy íntima y personal que muchas veces no involucra una relación física con otros individuos porque, simplemente, esos individuos ya no están. Evocar el pasado para ellos es un acto imperativo de supervivencia en el presente, el cual en forma constante se ve amenazado por el olvido; porque como lo afirma Elizabeth Jelin, “el temor al olvido y a olvidar, o al ser olvidado por otros en el futuro, ha pasado a ser interpretado en el mundo occidental contemporáneo como la amenaza a la identidad personal y cultural”.

(237) Olvidar o ser olvidado significaría una nueva pérdida, una nueva muerte.

La memoria es clave en el proceso de definición de la identidad, ya sea a nivel nacional como individual. Para establecer ciertos parámetros de identidad, como por ejemplo, la nacionalidad o el género, el sujeto acude a recuerdos que lo ayudan a posicionarse a sí mismo en relación a los otros. Estos parámetros van dando forma a la identidad del sujeto, y además acentuando algunos rasgos de identificación (y de pertenencia) con algunos grupos, y rasgos de diferenciación con otros. En este proceso, estos parámetros pasan a ser marcos sociales que estructuran las memorias. (Jelin 305) En la novela *Fuenzalida* (2012), una mujer se ve en la necesidad de recordar el pasado por una inquietud de su hijo, de saber quién era su abuelo. Ella, a raíz de esta pregunta,

vuelve a enfrentarse al hecho de no saber quién es su padre y, consecuentemente, a experimentar un nivel de ansiedad y angustia por no encontrar un punto de partida en el que pueda ubicarse a sí misma. En *Av. 10 de julio Huamachuco* (2007), Greta comienza a recorrer el pasado para acceder al recuerdo de su hija fallecida en un accidente de tránsito. En *Mapocho* (2010), una chica sale en busca de su hermano, también desaparecido, realizando un verdadero viaje al ayer en el cual se encuentra además con sucesos históricos que han sido silenciados por la voz institucional del Estado. En *Space Invaders* (2014), el pasado dictatorial se narra de la mano de aquel popular juego de Atari que marcó la generación de los años 80', y que un par de décadas después esa misma generación trata de entender qué sucedió mientras jugaban videojuegos. En *La dimensión desconocida* (2016), Fernández nos invita a entrar a planos paralelos que nos hacen recordar, sugiriéndonos que la memoria no sólo puede ser rescatada desde un presente único, sino de otros espacios simultáneos. En todas estas obras se expresa la necesidad de recuperar memorias como forma de resistencia al olvido, y así poder lograr un sentido de coherencia subjetiva en el presente.

Recordar la dictadura era y sigue siendo un proceso complejo. Para algunos puede ser un acto en silencio y muy íntimo, sin testimonio público de por medio. Para otros no hay nada que recordar, ya sea porque nunca vivieron las atrocidades del régimen militar de Pinochet, o porque preferían seguir manteniéndose al margen como manera de protección. Con el país dividido en dos bandos, prácticamente derecha (a favor de la dictadura) e izquierda (en contra de la dictadura), recordar es un tema más engorroso de lo que parece, sobre todo si consideramos que las fuentes de información fueron totalmente reprimidas o anuladas en aquellos de dictadura, con una sociedad que callaba

por temor y que estaba obligada a aparentar armonía política. Dada dichas condiciones de represión, considerar una voz otra que intente dar testimonio de lo ocurrido se presenta como una alternativa interesante de explorar.

Pero, ¿cómo es esto de que el entorno nos puede dar cuenta de un pasado? Para la cultura de pensamiento occidental, está más que claro que el entorno físico no habla, no se expresa. En cambio, para las culturas animistas, no sólo las personas son seres animados, sino también las plantas, los animales, e incluso las cosas inertes. Según el académico medioambientalista Christopher Manes, “las piedras y ríos son percibidos como seres elocuentes y a veces como sujetos inteligibles, capaces de comunicarse e interactuar con seres humanos para bien o para mal. Además del lenguaje humano, está el lenguaje de las aves, del viento, de los gusanos, de los lobos y las cascadas, un mundo de hablantes autónomos.”⁶⁴ (15) Es decir, para este tipo de culturas, la posibilidad de lenguaje proveniente de la naturaleza misma, es un hecho.

Para el filósofo en ecología y ética medioambiental, Max Oelschlaeger, también el lenguaje de la naturaleza es una posibilidad, al referirse al habla de la tierra, “Earth-talk”. Consciente de la gran problemática actual, que es el riesgo de extinción masiva de la vida ocasionada por la actividad humana, Oelschlaeger ve en el lenguaje tanto el origen como la respuesta a la crisis mediambiental. A diferencia de las elites políticas y económicas que ven la solución en el desarrollo sustentable, Oelschlaeger lo considera sólo un término de moda que nada más intenta encubrir el deseo del hombre por domesticar y

⁶⁴ Manes, Christopher. “Nature and Silence” en *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*, editado por Cheryll Glotfelty y Harold Fromm. The University of Georgia Press. 1996.: “stones and rivers are perceived as being articulate and at times intelligible subjects, able to communicate and interact with humans for good or ill. In addition to human language, there is also the language of birds, the wind, earthworms, wolves, and waterfalls — a world of autonomous speakers” (15).

controlar el planeta, en pro de sus propios intereses y propósitos. Aceptando que la comunicación es cultura y que la cultura es comunicación, advierte que las corporaciones multinacionales son las que controlan los medios de comunicación y las que finalmente hacen de la información una herramienta más de poder, de ese mismo poder que mantiene el status quo, que protege el orden predominante de las cosas, y que se apropia del planeta en nombre del desarrollo sustentable. Por ello, en su deseo de encontrar un camino a la preservación del medioambiente distinto al errático “desarrollo sustentable”, Oelschlaeger da una mirada al pasado, al momento en que las sociedades transitaron de la oralidad a la alfabetización.

El cambio desde la oralidad a la alfabetización es un suceso transcendental en la historia de la especie humana. Estamos insertos en un intercambio de comunicación de una cultura industrial avanzada y alfabetizada. El alfabeto y todas las secuelas que se derivan de él, incluyendo la palabra impresa, digo, reproducida mecánicamente, es una técnica que tiene consecuencias sociales, psicológicas y ecológicas incalculables. Por sobre todo, la alfabetización nos ha separado de la tierra, de cualquier sentido de alianza con la comunidad de vida de la que procedemos y en la que permanecemos insertos. Y nos ha ayudado a mantener el proceso de domesticación (iniciado por la agri-cultura) que ahora amenaza con consumir el planeta.⁶⁵ (44)

⁶⁵ Oelschlaeger, Max. “Earth-Talk: Conservation and the Ecology of Language” en *Wild Ideas*. David Rothenberg, editor. University of Minnesota Press, 1995.: “The shift from orality to literacy is a fateful event in the history of the human species. We are embedded in the communication media of a literate, advanced industrial culture. The alphabet and all that trails in its wake, including the mechanically reproduced, printed word, I am saying, is a technique that has untold social, psychological, and ecological consequences. Above all, literacy has separated us from earth, from any sense of kinship with the larger

Para Oelschlaeger, la alfabetización es la causa de la enajenación del ser humano respecto a la naturaleza, pero al mismo tiempo, la vía para regresar a la fuente misma donde reside la preservación del planeta. Aunque suene paradójico, el autor dice que una reconciliación con la tierra es factible a través y dentro del lenguaje mismo, que es lo que él llama la práctica del “earth-talk”, puesto que es el lenguaje el que ha sostenido la cultura en el tiempo, y el que ha hecho al hombre concebirse a si mismo en el mundo de una manera particular. “Earth-talk” es la manera en que podríamos encontrar nuestro camino hacia lo que hemos perdido, no en el sentido de que la humanidad va a volver a cazar y recolectar alimentos, ya que es un imposible, sino en el sentido de superar la alienación, inherente en la alfabetización, de la comunidad de la vida.”⁶⁶ (45) Desde la convicción de que el ser humano es un animal de lenguaje y por lo tanto su esencia está enmarcada por el mismo, Oelschlaeger hace emerger nuevamente en la discusión la relevancia del registro verbal, ya sea escrito o hablado, en el proceso de recuperar memorias. Son, precisamente, los libros testimoniales (registros escritos) que han contribuido a la recuperación del pasado dictatorial y han sido claves para la memoria e identidad del país, y del individuo que los ha escrito. Libros como *Tejas verdes: diario de un campo de concentración en Chile* (1974) de Hernán Valdés, *Dawson isla 10* (1987) de Sergio Bitar, *Los zarpasos del puma* (1989) de Patricia Verdugo, *El infierno* (1993) de

community of life from which we came and in which we remain embedded. And it has helped to sustain the process of domestication (initiated by agri-culture) that now threatens to consume the planet.” (44)

⁶⁶ Oelschlaeger, Max. “Earth-Talk: Conservation and the Ecology of Language” en *Wild Ideas*. David Rothenberg, editor. University of Minnesota Press, 1995.: “Earth-talk” is the way in which we might find our way back to what we have lost, not in the sense that the mass of humanity will return to hunting and gathering, for that is an impossibility, but in the sense that we will overcome the alienation, inherent in literacy, from the community of life” (45)

Luz Arce, *El despertar de los cuervos* (2013) de Javier Rebolledo, entre otros, cumplieron la importante labor de transmitir lo que sucedió en el pasado dictatorial y dejarlo registrado a través de palabras para las generaciones futuras.

Jelin reafirma el impacto del lenguaje en el proceso de recordar al asegurar que uno de los signos del trauma se origina precisamente la imposibilidad de encontrar, en situaciones de perturbación y perplejidad extremas, las palabras para expresar y representar los hechos. (412) Por su parte, para Maurice Halbwachs no habría testimonio del pasado sin el lenguaje, ni intercambio conversacional, componentes primordiales en el trabajo de memoria. Pues tanto para Jelin como Halbwachs el lenguaje, en tanto originados por el individuo en sociedad, es parte primordial de los marcos sociales de la memoria. Si estos marcos desaparecen, también desaparece su lenguaje, y consecuentemente la memoria.

De marcos Sociales a marcos Eco-sociales. El medioambiente como testigo del pasado

Es difícil referirse a la memoria, y sobre todo a la memoria colectiva sin hacer referencia al sociólogo y filósofo francés Maurice Halbwachs (1877-1945), autor de una serie de trabajos en los cuales desarrolla la teoría de los marcos sociales y la memoria colectiva, la cual postula que si bien es el individuo quien recuerda, éste lo hace situado en un contexto social específico, adoptando la perspectiva de dicho entorno social. Posicionado como un clásico en los estudios de memoria, para él, el acto de recordar es un fenómeno social que no está exento del contacto con el mundo exterior del individuo, al contrario, está estrechamente ligado a la contingencia del momento y a la interacción que el sujeto que recuerda tiene con sus interlocutores.

Si enumeramos los recuerdos que evocamos en un día a partir de nuestras relaciones directas e indirectas con otras personas, veremos que, la mayoría de las veces, apelamos a nuestra memoria sólo para responder preguntas que otros nos han hecho, o que suponemos que nos podrían preguntar. Notamos que, además, para responderlas, nos situamos a nosotros mismos en su perspectiva y nos consideramos parte del mismo grupo o grupos al que ellos pertenecen.”⁶⁷ (Halbwachs 38)

La propuesta de los marcos sociales de Halbwachs indica que nuestra percepción o reconstrucción del ayer, al estar terciado por el grupo social en el que nos desenvolvemos, está al mismo tiempo influenciado por las circunstancias de nuestro presente. Es decir, el recuerdo de un mismo momento, vivido por la misma persona, va a variar cuando se evoca desde otro espacio temporal y social. En *Fuenzalida*, Nona Fernández cuenta la vida de una mujer (de la cual no se sabe su nombre, y sólo se puede asumir que su apellido es Fuenzalida) que intenta encontrar a su padre. Más que una búsqueda física de él, se trata de una búsqueda en los rincones de su memoria. Cuando su hijo Cosme le pregunta por su abuelo, es decir el padre de esta mujer, se da cuenta de que no tiene respuesta, no tiene ningún “relato” (palabras) para contarle a su hijo, porque simplemente no recuerda nada de él. Sabe que de niña estuvo junto a su padre, que compartió momentos con él, pero ahora en edad adulta no tiene recuerdo alguno. Pese a

⁶⁷ Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory. Heritage of Sociology*. Traducido por Lewis A. Coser. University of Chicago press, 1992.: “If we enumerate the number of recollections during one day that we have evoked upon the occasion of our direct and indirect relations with other people, we will see that, most frequently, we appeal to our memory only in order to answer questions which others have asked us, or that we suppose they could have asked us. We note, moreover, that in order to answer them, we place ourselves in their perspective and we consider ourselves as being part of the same group or groups as they.” (38)

que ese recuerdo que intenta evocar sigue ligado al contexto familiar, ahora las circunstancias para la mujer han cambiado, ya no está en su rol de niña e hija junto a su padre, sino de mujer y madre sin un padre.

Además del grupo y de las condiciones sociales del momento en el que se evoca un recuerdo, Halbwachs intenta clarificar por qué algunos recuerdos resultan con mayor facilidad que otros, por qué algunos recuerdos permanecen en nuestra memoria y otros no, indicando que “lo que hace que los recuerdos recientes permanezcan juntos no es el hecho de que sean contiguos en el tiempo: más bien, son parte de una totalidad de pensamientos comunes a un grupo, el grupo de personas con las que tenemos una relación en ese momento, o con las que hemos tenido una relación el o los días anteriores”.⁶⁸ (52)

Al mismo tiempo que destaca la asociación a un grupo, Halbwachs está asignando un lugar a la memoria, y éste es fuera del individuo. Aunque sea un acto personal, el sociólogo identifica la memoria como un proceso que se desarrolla en un contexto social no limitado a la mente humana. Es decir, al depender del grupo y del presente, la memoria se entiende como una acción que varía en el tiempo y espacio. Variará tantas veces como tantos “presentes” y “espacios” experimente el sujeto que está recordando. La mujer que busca a su padre en *Fuenzalida* no recuerda nada de él cuando su hijo le pregunta por su abuelo. Es ese mismo olvido el que la motiva a encontrar una respuesta. Caminando por la calle de su barrio, encuentra en el suelo una fotografía de un hombre

⁶⁸ Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory. Heritage of Sociology*. Traducido por Lewis A. Coser. University of Chicago press, 1992.: “What makes recent memories hang together is not that they are contiguous in time: it is rather that they are part of a totality of thoughts common to a group, the group of people with whom we have a relation at this moment, or with whom we have had a relation on the preceding day or days. (52)

que practica artes marciales, así lo prueban su vestimenta y su pose. Esta fotografía le llama la atención y la recoge para quedarse con ella. La posibilidad de que ésa sea una foto de su padre comienza a arraigarse cada vez más en su mente y a traer recuerdos de él practicando karate en el gimnasio, tirándose a la piscina de un parque municipal con un salto de patada de karateca en el aire ante la presencia y admiración de todos. El entusiasmo generado por estos recuerdos la lleva a su casa de infancia, en donde aún vive su madre. Allí comienza a registrar fotos antiguas y a hacer preguntas, sin embargo su madre dice no recordar nada sobre su padre. La situación dada en la novela es común en la vida diaria. No todos los de nuestro grupo social recordamos de la misma manera, pues recordar implica un proceso creativo y por lo mismo, muy personal y ligado al momento. Nunca un recuerdo será evocado exactamente como la última vez, porque, siguiendo el planteamiento de Halbwachs, cada vez será desde un espacio y tiempo distinto, y siempre desde el rol social del individuo, inserto en una comunidad.

Cada persona tiene capacidad de memoria o memorar (*mémoire*), que es diferente a la de cualquier otro sujeto, debido a la variedad de temperamentos y circunstancias de vida. Pero la memoria individual es, aun así, una parte o un aspecto de la memoria grupal, ya que cada impresión y cada hecho, aunque aparentemente sea de interés o esté relacionado a una persona exclusivamente, deja un recuerdo duradero sólo en la medida en la que uno ha pensado sobre ese hecho — en la medida en que aquel suceso está conectado con los pensamientos que vienen a nosotros desde el entorno social. De hecho, uno no puede pensar acerca de los acontecimientos del pasado sin llevar a cabo una discusión sobre ellos.

Pero discutir sobre algo significa conectar dentro de un sistema singular de ideas tanto nuestras opiniones como las de los demás que conforman nuestro círculo. (Halbwachs 53)⁶⁹

De esta manera, el marco de la memoria colectiva delimita y une entre sí los recuerdos más íntimos. Es por esta razón que el ser humano no tiene recuerdos claros de su infancia temprana debido a que en esa etapa todavía no es consciente de ser un individuo social. Por lo general, los recuerdos que guardamos son desde la edad en que ya estamos conscientes de que somos seres insertos en un grupo y que interactuamos dentro de él y con él. Si bien Halbwachs, junto con situar el origen de la memoria en la comunidad está considerando la función de recordar como un trabajo creativo, también está admitiendo que es un proceso bastante problemático. El caso de la dictadura de Pinochet es representativo de dicha complejidad al recordar, puesto que durante tal período las condiciones sociales fueron manipuladas para ocultar la violación a los derechos humanos, y aparentar una armonía y justicia social. Una gran parte de la sociedad no recuerda ese pasado violento por diversas razones, entre las cuales podemos mencionar el hecho de que simplemente no lo experimentó debido a no estar involucrada en el ámbito socio-político, y por otra parte, debido a la manera en que el Estado chileno manipuló la realidad, ya sea ocultando información a través del control de los medios de

⁶⁹ Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory. Heritage of Sociology*. Traducido por Lewis A. Coser. University of Chicago press, 1992.: "Everyone has a capacity for memory (*mémoire*) that is unlike that of anyone else, given the variety of temperaments and life circumstances. But individual memory is nevertheless a part or an aspect of group memory, since each impression and each fact, even if it apparently concerns a particular person exclusively, leaves a lasting memory only to the extent that one has thought it over--to the extent that it is connected with the thoughts that come to us from the social milieu. One cannot in fact think about the events of one's past without discoursing upon them. But to discourse upon something means to connect within a single system of ideas our opinions as well as those of our circle". (Halbwachs 53)

comunicación, disfrazando acciones terroristas y criminales como misiones político/militares, o disfrazando fachadas de instituciones que operaban como centros de tortura... en otras palabras, se trató de privar al sujeto de ciertas experiencias que delataran una verdad que ocurría. Entonces, si no hay experiencia, no hay recuerdos?

Jelin se pregunta

¿Qué pasado es el que el sujeto debe hacer significativo? Hay pasados autobiográficos, experiencias vividas en carne propia. Para aquellos que vivieron un suceso o experiencia, haberlo hecho se puede transformar en un marcador clave en sus vidas y en su memoria. Si el suceso fue traumático, más que a recuerdos y memorias significativas, el sujeto se verá enfrentado a anulaciones, vacíos, silencios y a las huellas del trauma, expresadas en su comportamiento del momento, incluyendo síntomas patológicos (y en el peor de los casos y menos frecuente, enfrentarse al “olvido” puro).⁷⁰

Existe consenso en que al recordar, el individuo ejecuta un proceso re-escritura, re-cuento del pasado, lo cual hace posible una nueva historia. Hasta este punto está claro de que tanto Jelin como Halbwachs destacan la influencia del grupo social en los recuerdos. Pero, ¿qué sucede cuando la interacción del sujeto tiene relación con un entorno físico que no involucra la presencia de otras personas, sino a seres no humanos?

⁷⁰ Jelin, Elizabeth. *State Repression and the Labors of Memory*. Rein, Judy and Marcial Godoy-Anativa, translators. University of Minnesota Press. 2003.: “Which past is the one that the subject is to make significant? There are autobiographical pasts, experiences lived “in one’s own skin.” For those who lived through an event or experience, having done so may turn out to be a key marker in their lives and memory. If the event was a traumatic one, rather than remembrances and meaningful memories, the subject will be faced with voids, vacuum, silences, and the traces of trauma, expressed in his or her current behavior, including pathological symptoms (and, in the least frequent cases, plain “forgetting”).

Esta interrogante surge especialmente al dar una lectura a *Av. 10 de julio Huamachuco*, novela en la que los personajes Juan y Greta, cada uno por separado, se relacionan en su diario vivir básicamente con objetos, sugiriendo de este modo un nuevo plano de procedencia de la memoria, el cual escapa del componente particular social para acercarse más a un entorno donde tienen mayor relevancia y visibilidad elementos no humanos.

Av. 10 de Julio Huamachuco es una calle en la ciudad de Santiago de Chile que debe su nombre a la fecha en que ocurrió la Batalla de Huamachuco, 10 de julio de 1883 (mismo año en que se concretó la acción militar conocida como la “Pacificación de la Araucanía” en el sur de Chile, territorio que albergaba al pueblo Mapuche) en la cordillera de Los Andes, al norte de Perú. Esta batalla fue la última de las disputadas en la Guerra del Pacífico, entre las fuerzas chilenas, al mando del coronel Alejandro Gorostiaga y las peruanas, lideradas por el general Andrés Cáceres (Mellafe 84). Es una avenida que forma parte de un barrio que combina la vida residencial y comercial. Es particularmente caracterizada por sus talleres de reparación y repuestos de automóviles, motivo por el cual es común ver a hombres con overol transitando de un taller mecánico a otro, con sus manos manchadas de grasa, pero también cargadas de experiencia en este oficio, transmitido de una generación a otra. Los talleres de venta de repuestos ahí localizados ofrecen, por lo general, piezas que han sido rescatadas de otros vehículos, cuyo origen puede proceder ya sea de automóviles robados y desmantelados para vender sus partes, hasta carros implicados en accidentes. Es por ello que el concepto de reciclaje comienza a ser presentado al lector, sutilmente, desde el mismo principio de la novela: su título.

Según las entradas en diversos diccionarios de la lengua española, “reciclar” significa someter una materia a un determinado proceso para que pueda volver a ser utilizable. Es un término que se posicionó fuertemente en la última parte del siglo XIX, correspondiente al antropoceno, dentro de un marco de conciencia de resguardo del medioambiente para reducir la producción de basura que el ser humano desecha tras consumir. Reciclar requiere un trabajo de recolección, clasificación y separación, previo a la fabricación de un nuevo producto en base a los materiales recolectados. Reciclar, por lo tanto, implica una forma de destrucción. Si bien la misma avenida 10 de julio puede ser considerada la cuna que alberga materias metálicas de re-uso que han sido desprendidas de una estructura material mayor (un vehículo, en su caso), Fernández no menciona el término reciclaje en forma directa o explícita, pero su narrativa sí comienza una delineación más compleja del reciclaje al expandir su significado desde el plano semántico hacia uno metafórico y reflexivo, haciendo posible ver la noción de reciclaje más allá del marco ecológico y material.

La noción de reciclaje se refleja en distintos aspectos. Por un lado, está Greta, que recorre la avenida periódicamente con el propósito de reconstruir el furgón escolar en el que iba su pequeña hija el día que falleció tras sufrir un accidente camino a la escuela, un 10 de julio. Pese a que su esposo no apoya esta nueva inquietud en ella (más bien la considera una locura) Greta se empeña en construir una réplica del vehículo. Cada pieza que va recolectando tiene una historia detrás. Son piezas de vehículos que han sufrido algún tipo de accidente en el cual han muerto niños. Acude a esta tarea como una manera de superar el duelo y literalmente juntar las piezas de un pasado que aún le duele. Por otro lado, está Juan, un hombre que comienza a recordar su pasado como activista

estudiantil en contra de la dictadura del general Pinochet, luego de encontrar una fotografía publicada en la década de los ochenta en un periódico y que capturaba el momento en que él y sus compañeros de colegio hacían toma del liceo en el que estudiaban. Es una fotografía vieja que le hace traer al presente el momento de la toma.

En los entornos de Juan y Greta la interacción social pareciera ir decreciendo en importancia o al menos en protagonismo, puesto que se les ve a ambos relacionarse en forma más cómoda y natural con los objetos y su entorno no humano. Greta, empeñada en reconstruir la réplica del vehículo, comienza a convivir más con repuestos de automóviles que con otras personas. Al mismo tiempo, Juan interactúa con su perro Dalí, el único ser que vive con él después de que su esposa se fuera de la casa. De alguna manera las materias y los metales van adquiriendo un rol más participativo que se contrapone a esa noción de pasividad inherente a ellos con la que comúnmente son entendidos y representados.

Dalí corretea y ladra mientras me columpio en este juego oxidado que cruje y cruje como un lamento. A Dalí no le gusta venir a la plaza. Se pone nervioso con el chirriar de los metales. Además está el liceo ahí en frente, tan vacío como el resto de las casas, pero más viejo y más triste. Seguro que Dalí lo ve y se acuerda de los niños. Años atrás, cuando todavía funcionaba, los pendejos salían a media tarde y él se venía a corretear con ellos, meneaba la cola y estaba mucho rato aquí en la plaza jugando con los niños que le hacían fiesta al pobre, que nunca ha tenido un dueño

menor de treinta años que comparta con él como un verdadero socio. ⁷¹

(38 Av. 10 de julio)

El entorno de Juan es desolador, marcado evidentemente por el abandono y la desaparición, asemejándose cada vez más a una zona de batalla que el pacífico barrio de su infancia, como si la autora quisiera denunciar la guerra que el ser humano, guiado por sus propósitos a favor del desarrollo comercial, ha establecido contra el planeta. Vandana Shiva declara que “La presente ‘guerra’ global es el inevitable paso de la globalización económica y corporativa, dirigida por un puñado de corporaciones y países poderosos que buscan controlar los recursos de la tierra y transformar al planeta en un supermercado donde todo está a la venta.”⁷² (3) Lo planteado por la académica y activista medioambiental está muy ligado, en primer lugar, a la situación de su país natal, India. Sin embargo, es absolutamente aplicable a todo país en el que los procesos de privatización de los recursos naturales han facilitado la subyugación de los mismos al mercado. En la novela de Fernández, la construcción de la torre y el *mall* (que más bien se asocia a la idea de “mal”) demuestra cómo “los gobiernos pasan de ser estados en servicio de la ciudadanía, a estados corporativos, en la medida que libran de regulaciones a las empresas, pero sobre-regulan a los ciudadanos.”⁷³ (21)

En medio de este contexto, Fernández utiliza la figura de la casa como un espacio de refugio en contraposición al espacio externo, el cual es amenazador e instala una

⁷¹ “Pendejo” es un término coloquial y despectivo asignado a los niños y preadolescentes en Chile.

⁷² Shiva, Vandana. *Making peace with the Earth*. Pluto Press. 2013.: “The present global “war” is the inevitable next step for economic and corporate globalization driven by a handful of corporations and powerful countries that seek to control the earth’s resources and to transform the planet into a supermarket in which everything is for sale. (3-4)

⁷³ Shiva, Vandana. *Making peace with the Earth*. Pluto Press. 2013.: “Governments mutate from welfare states to corporate states as they deregulate corporations and over-regulate citizens”. (21)

sensación de peligro. La amenaza de esta situación pareciera provenir de la potencia que tiene lo externo de evocar un pasado, y con ello, concientizar al individuo sobre el distópico presente (“A Dalí no le gusta venir a la plaza. Se pone nervioso con el chirriar de los metales”). Elise Mitchell desarrolla esta visión del entorno como un ente foráneo utilizando el término de “Shelter writing”, o escritura de refugio, un concepto acuñado por Susan Fraiman, el cual “busca recuperar la domesticidad para cualquier persona vulnerable o marginal.”⁷⁴ (103) La casa de Juan es un espacio privado que sirve de protección ante las influencias externas, como las visitas de los agentes de ventas de seguro y de la empresa constructora que insiste en comprar su vivienda. Poco a poco, su casa pasa a significar una especie de fuerte, una estructura divisoria entre el espacio público y el privado.

Dentro de la casa, lo que hace Juan la mayor parte del día es responder llamadas de vendedores de seguros, de viajes, etc. Luego de renunciar al periódico donde trabajaba, y luego de que su esposa lo dejara, él vive sin horarios ni mayores responsabilidades, siguiendo los deseos del momento. “Me levanto a la hora que abro los ojos (había botado los relojes). Como cuando tengo hambre, ordeno, lavo platos, sigo ordenando, cocino, saco a pasear a Dalí, mi perro. No trabajo, no hago vida social, no converso. Ya ni me baño. Antes leía un poco.” (20) Aparentemente, la carencia de vida social promueve en Juan la interacción con su entorno no humano, y a la vez, lo va convirtiendo en un ser marginal. Juan admite que vive en una especie de isla; camina por su barrio abandonado, de calles vacías contemplando la “debacle”. La noción de desastre

⁷⁴ Mitchel, Elise. “There is No Place Like ‘Home’: Susanna Moodie, Shelter Writing, and Dwelling on the Earth.” *New International Voices in Ecocriticism*. Oppermann, Serpil, editor. Lexington Books. 2015.: “Shelter writing seeks to reclaim domesticity for any vulnerable or marginal person” (103)

y de hecatombe, funciona, a primera vista, como una alegoría de un Chile post dictatorial, pero también como la analogía a los efectos de una nueva forma de poder ejecutado por un sistema neocapitalista, en el siglo XXI. Por lo tanto, la proyección de una distopía en el relato emerge como una premonición para la sociedad, y una advertencia del eventual fin y desaparición de la especie humana (y no sólo de algunos individuos) en un nuevo contexto, es decir, ya no como producto de la mano del dictador y su dictadura, sino de una gestión en plena democracia que sigue silenciando las voces de los sectores marginados.

La decisión de no abandonar su casa, ha hecho que Juan esté enfrentándose constantemente a las tensiones de mundos antagónicos. Por un lado están su casa y el barrio que ya casi no existe, y por otro, el mundo opuesto a la noción de comunidad, que cada vez presiona más por convertir el sector en un centro de comercio y negocio. Según Anibal Quijano, Juan sería un individuo de personalidad marginal, aquel que refleja los conflictos y tensiones culturales (y sociales en este caso), y ante los cuales no es capaz de orientarse coherentemente. Es un individuo en condición de marginalidad social, lo que no se refiere en exclusiva a su ubicación física, sino a la relación que sus propios patrones tienen con las dinámicas de su entorno, y en qué medida esta relación contribuye a la integración de aquel entorno. No se trata de una falta de integración a secas, sino de “un modo de pertenencia inconsistente a una totalidad y, como consecuencia, un modo inconsistente de participación en sus diversas posibilidades de existencia.” (Quijano, 97)

Es una marginalización que va ocurriendo en respuesta a la dificultad del pertenecer al sistema, con notoria resonancia a lo que la ensayista y crítica Nelly Richard denomina como residuos, es decir, aquella parte de algo mayor que sobra y que queda fuera de

lugar, aquello que “el sistema de racionalización del conocimiento no sabe bien cómo integrar a sus marcos de análisis por considerar que carecen de firmeza y consistencia”.

(78)

Cuando Juan comienza a ver su antiguo barrio transformado en una zona deshabitada, carente de vida social, se da cuenta de que “en unos días van a llegar las máquinas, las grúas y todo será polvo, ruido y ni el cielo podrá verse desde [su] patio” (26). Con este impacto, la construcción de la torre en el territorio que corresponde a su casa y barrio, constituye una “invasión sónica” en un nuevo contexto de “colonización acústica”, como diría el académico Luis Cárcamo-Huechante.⁷⁵ Es una forma de dominio que también produce efectos en Greta, reflejados en su urgencia por querer reconstruir lo que ha sucedido en el accidente de su hija. Ella busca las piezas físicas para reconstruir la réplica del automóvil, pero lo que en última instancia desea es acceder a la esencia de ellas, incluyendo los sonidos del momento en que todo ocurrió. Acude repetidas veces a la avenida 10 de julio, espacio de depósitos de fragmentos, para poder armar el mayor rompezabezas de su historia. Quiere acceder al llanto de los niños al momento del accidente, a las conversaciones y risas previas al accidente. Ella tiene la convicción de que hay algo más detrás de esas piezas de automóvil, que éstas tienen algo que decirle y que debe descifrar.

Una vez que Greta logra construir el furgón, decide conducirlo y recrear el recorrido que éste hizo con los niños esa mañana del 10 de julio. Recorre las calles y llega a cada una de las casas de los estudiantes que utilizaban el servicio, hasta que

⁷⁵ En su presentación “Acoustic Colonialism: Indigenous Resonances and Responses from Mapuche Territory” (2017), como parte de Barber Lecture Series en la Universidad de Minnesota (Morris), Luis Cárcamo-Huechante denuncia la construcción de un aeropuerto (y sus efectos) cerca de la ciudad de Temuco, Chile, como una verdadera invasión sónica.

finalmente llega al destino final, el canal en donde se hundió el vehículo escolar. Es aquí donde se lanza a las aguas con el objeto de recrear el mismo accidente de su hija para intentar descubrir qué hay debajo de esas aguas y detrás de esos repuestos, pues está convencida de que “Un objeto que habla de la pérdida, destrucción, desaparición... no habla de sí mismo. Habla de otros.”⁷⁶ (Jasper Johns en Gordon 2039). El interés que presentan ambos personajes por buscar en los objetos y fotografías un lenguaje alternativo al producido por el ser humano, contrarresta la hegemonía de un marco social que solo reconoce como autoridad a la voz humana, y al mismo tiempo esboza las limitantes de los marcos sociales de la memoria (Halbwachs), en la medida que conforman, en suma, una perspectiva de estudio antropocéntrica.

Luego del accidente, Greta queda en estado semi-vegetal e incapacitada de hablar y de caminar. Se revela una notoria relación directa entre la voz articulada y el mundo humano; y por otra parte la relación existente entre la voz no articulada y el mundo no humano. En momentos en que se inauguraba la controversial torre, la tierra comienza a temblar. Greta anticipa el fuerte temblor, tal cual como lo pueden hacer los animales, seres también desprovistos del habla. En instantes en que el temblor se manifiesta, Greta comienza a escuchar las voces de su hija y de todos los niños desaparecidos. Sabemos que la capacidad de escuchar la poseen tanto los humanos como los animales, no así la capacidad de articular una voz, que recae exclusivamente en el ser humano, y con ello la superioridad (autoestablecida) de éste por sobre otros seres vivos en el planeta. La pérdida del habla en Greta se presenta en concordancia con el desarrollo

⁷⁶ Avery Gordon incluye esta cita de Jasper Johns (citado a su vez por Sontag) en su libro *Ghostly Matters: “An object that tells of loss, destruction, disappearance... does not speak of itself. Tells of others”*. (2039) Traducción mía.

de su nueva capacidad, la de comunicarse con la tierra y los seres desaparecidos, que termina por empoderarla en su subjetividad. Es aquí, donde se ve el intento de Fernández de revertir el orden en la estructura social, pues presenta esta capacidad del habla no necesariamente como una ventaja, sino al contrario, como un impedimento para acceder a un conocimiento privado al ser humano, que en este caso de la novela es el pasado silenciado.

La disminución del uso de la palabra se perfila como un acercamiento al silencio. Por lo común, lo que no es hablado está en cierta manera ausente. Tanto Greta como Juan experimentan una necesidad por acallar la voz, y a medida que lo van practicando, se van acercando a un conocimiento que tiene que ver con la reivindicación de un pasado no resuelto. Juan desaparece a los ojos de la sociedad, pero accede a un plano desconocido en el que se encuentra con otros seres desaparecidos, parte de su pasado en la dictadura. Está convencido que físicamente se encuentra bajo tierra. En cuanto a Greta, sin capacidad de hablar, adquiere la habilidad de escuchar la voz proveniente de la profundidad de la tierra, una voz que se combina con las voces de los niños que por distintas razones desaparecieron. Fernández resalta la facultad de escuchar la voz marginada como un contexto para hacer renacer lo desaparecido y pasado, y producir las ausencias como presencias. De este modo, *Av. 10 de julio* presenta no sólo la idea de reciclaje como una metáfora de reconstrucción del pasado, sino que a la vez sirve para proponer la necesidad de ampliar los marcos sociales de memoria planteados por Halbwachs, y apoyados por los estudios de Jelin, a un marco más bien eco-social que ayude a contrarrestar la hegemonía antropocéntrica que actualmente coloniza los estudios de memoria.

Voces y silencios que provienen de otros planos y que se desarrollan en forma simultánea en un presente tangible, o padres cuya presencia se materializa sólo a través de fotografías y recuerdos que más bien parecen resultados maravillosos de la creación humana, nos guían constantemente por senderos hacia dimensiones múltiples en las cuales poder rescatar el pasado, como si Fernández nos quisiera sugerir que la memoria no necesariamente la podemos rescatar desde el espacio temporal del presente, sino de espacios temporales paralelos. Este es un aspecto característico en su obra, y que se acentúa sobre todo en sus últimos trabajos literarios.

Espacios alternativos que dan cuenta de un pasado

Fernández narra el pasado haciendo uso del entorno como un espacio multidimensional. Sus obras más recientes, en especial *La dimensión desconocida*, *Chilean electric* y *Space Invaders* muestran espacios variados, que van desde una delimitada habitación de tortura, hasta el mismo cosmos, espacio desde el cual Yuri Gagarin aseguró que “La Tierra es azul y hermosa, y desde aquí, que la Historia lo registre, por favor no lo olviden nunca: no se escucha la voz de ningún dios.”⁷⁷ Son obras que de alguna manera reivindican el silenciamiento de la dictadura de Pinochet, al ir narrando y transmitiendo los hechos que en su momento fueron ocultados. Personajes inspirados en personas reales que fueron desaparecidas, aparecen en estas obras años después, una y otra vez, como una suerte de burla a la muerte forzada del régimen militar. No sólo las víctimas desaparecidas reaparecen, sino también los espacios, aquellos sitios que el gobierno de Pinochet intentó ocultar porque fueron el escenario de crímenes de

⁷⁷ Fernández, Nona. *La dimensión desconocida*. Random House. 2016.

Estado. *La dimensión desconocida* es la obra que con mayor énfasis demuestra la funcionalidad testimonial del entorno. Previo al primer capítulo de la novela, el narrador lo deja así establecido: “Imagino y hago testimoniar a los viejos árboles, al cemento que sostiene mis pies, al aire que circula pesado y no abandona este paisaje. Imagino y completo los relatos truncos, rearmo los cuentos a medias. Imagino y puedo resucitar las huellas de la balacera.” (13). De esta manera, la autora desde el mismo comienzo propone que el trabajo de memoria reside en un marco que traspasa el componente social y el lenguaje convencional, acudiendo al entorno natural como una vía de acceso a un recuerdo que se exprese en un eventual testimonio.

Con un trayecto entre espacios exteriores e interiores, la obra va llevando poco a poco al lector por dimensiones desconocidas paralelas.

Dice que lo primero que hizo junto al hombre que torturaba fue ir en la renoleta a algunos lugares donde habían sido enterrados detenidos desaparecidos. El abogado dice que el hombre que torturaba recorría los espacios intentando recordar. Que contaba los pasos, que hacía cálculos mentales, que removía la tierra con los pies y las manos. De imaginarla, por lo menos para mí, la escena me parece conmovedora. Un hombre tratando de convocar sus peores recuerdos, intentando con meticulosidad desclasificar detalles oscuros de su memoria.

El abogado dice que también fueron a ver algunos recintos de detención. Los visitaban por fuera, los miraban escondidos desde el auto mientras el hombre que torturaba relataba lo que había visto. El abogado dice que fue una tarde larga recorriendo y registrando. El abogado dice que después de

este periplo llegaron a un local reservado de la Iglesia Católica en el que los esperaban. Ahí pidieron expresamente no ser molestados. El abogado dice que se acomodaron, que él sacó una grabadora y se instalaron a trabajar. (704-10)

Los espacios funcionan más que como un simple escenario donde se desarrollan los hechos, pues intervienen como una vía para acceder al recuerdo. Para poder dar testimonio de lo ocurrido, el hombre que torturó durante la dictadura necesita confesar, por lo tanto, acude al sitio del crimen para gatillar sus recuerdos y así narrar un pasado. Necesita tocar el lugar, “remover la tierra” como si así pudiese remover, también, los rincones más aislados de su memoria. Por el hecho de que son desenmascarados, la visita a los sitios que se utilizaron como centros de detención y tortura en el régimen de Pinochet, va desvelando a lo largo de la narración un paisaje “nuevo”, pero a la vez el espacio va emergiendo no sólo como una vía al pasado, sino como una fuente alternativa de testimonio del pasado.

Con la analogía entre la figura de Yuri Gagarin, el primer hombre que salió a órbita en el espacio, y la del ex militante del partido comunista, detenido y desaparecido, Alonso Fernando Gahona Chávez, apodado Yuri, a la historia se añade otra dimensión desconocida, el espacio cósmico de la vida y el terrenal de la muerte.

El hombre que torturaba dice que el cuerpo de don Alonso Gahona, el compañero Yuri, fue envuelto en un plástico y depositado en el portamaletas de un auto. El hombre que torturaba dice que no sabe cuál fue su destino, pero que sospecha que fue lanzado al mar.

Imagino el cuerpo del compañero Yuri hundiéndose en alguna parte de la costa chilena. Quizá cerca de las playas de Papudo. Quizá no. Lo imagino sumergiéndose en las profundidades de ese mar azul que el mayor Gagarin logró ver desde el espacio tiñendo el planeta completo. La Tierra es azul, dijo por radio mirando a través de su ventana redonda el mar en el que dormiría años después y para siempre el compañero Yuri. La Tierra es azul y hermosa, dijo, y desde aquí, que la Historia lo registre, por favor no lo olviden nunca: no se escucha la voz de ningún dios. (1252)

Tanto el mar como el universo se presentan como dimensiones remotas y contenedoras de importantes episodios en la historia, pero de los cuales los testigos humanos más cercanos ya no existen. Son espacios que contienen en sí mismos un testimonio histórico y que funcionan como una vía para enmendar los crímenes, y conseguir el perdón. Pero este perdón no tiene carácter de indulto (que corresponde a la figura legal), ni tampoco divino (“no se escucha la voz de ningún dios”), sino más bien se trata del perdón del sujeto hacia sí mismo. De esta manera, los espacios en esta obra operan con un fuerte rasgo de absolución en el proceso de recordar, posicionando al trabajo de memoria como un recurso reparador, sobre todo, a nivel individual; es un camino para la reafirmación y aceptación de la subjetividad del individuo.

En *Mapocho*, el espacio, como una fuente de memoria, sigue cumpliendo un rol primordial en la formación identitaria del sujeto, sobre todo en el femenino. Es a través del sujeto femenino que se logra una demarcación de la naturaleza del paisaje, pero también la del cuerpo. Por un lado, Fernández realiza una delimitación de la ciudad del paisaje de Santiago utilizando al río Mapocho como una línea divisoria. Este río atraviesa

la ciudad de Santiago, dividiéndola geográficamente en dos sectores: norte y sur; además sus aguas marcan la división entre pobres y ricos, destacando la importancia de la estructura jerárquica que rige a la sociedad. El Mapocho, también, es un río de relevancia histórica; a sus orillas, y a las faldas del cerro Huelén, Pedro de Valdivia funda la ciudad de Santiago, un 12 de febrero de 1541, convencido de que la población indígena que habitaba la zona era prueba de la riqueza y fertilidad de la tierra.⁷⁸ Actualmente el cerro alberga el zoológico metropolitano, donde tristemente viven variadas especies de animales domésticos y exóticos. Cuenta con una vegetación no muy frondosa, pero que se agradece ya que es uno de los pulmones de la urbe.

Mapocho no es un río de gran torrente, más bien sus corrientes forman un hilo escuálido de aguas oscuras y barrosas, donde lo único que navega cabe dentro de la categoría de deshecho y basura. Durante la dictadura, sus aguas recibieron más de algún cuerpo de sujetos desaparecidos por el Estado. Y también, más de algún ciudadano que pasaba por uno de los puentes que lo cruzan fue testigo de aquellos cuerpos inertes flotando en la corriente turbia. Un río que fue recipiente, pero además testigo de muchos acontecimientos que se trataron de mantener en secreto, o invisibles. Nona Fernández escoge este río icónico para la historia de Chile como espacio donde se desarrolla una búsqueda tanto de personas como de un pasado.

La idea de diferenciación que se manifiesta en el espacio de la ciudad por el río que lo cruza, también se presenta en la naturaleza del cuerpo mismo, con la escisión de cuerpo y mente, y a través de cuerpos fragmentados a lo largo de la novela. Los cuerpos desnudos, al natural, de dos hermanos corriendo a orillas del Mediterráneo se presentan

⁷⁸ Información en la Biblioteca digital de la Biblioteca Nacional de Chile.
<http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-634.html>

en correlación al flujo de sus deseos en un escenario de naturaleza al aire libre. Sin embargo esta libertad se desvanece en presencia de un espacio cerrado y gobernado por normas patriarcales. La Rucia y el Indio son hermanos, pero se quieren mucho más que eso. Nacieron en Santiago, en un barrio cerca del río Mapocho, donde vivían con su madre y padre, un verdadero mago que entretenía a los niños del barrio con juegos de cartas e historias. Pero el padre deja de ser parte de sus vidas cuando la madre los lleva en un viaje sin fin al otro lado del mundo. Cruzan un mar entero para llegar al continente viejo, escapando de no saben qué, e iniciando un itinerario constante, en caminos desconocidos, personas nuevas e idiomas distintos, sin quedarse tanto tiempo como para hacer amigos y encariñarse con el lugar, ni tan poco tiempo como para olvidar. Sólo detienen ese nomadismo cuando su madre, por una limitación física, ya no puede con sus piernas, y entonces se ven forzados a instalarse en un pequeño pueblo de pescadores en el mar Mediterráneo. Siendo niños, los dos hermanos le tomaron el gusto a correr por las playas del Mediterráneo “a poto pelado”. Ya siendo adultos, el Indio comenzó a pintar a los turistas que pasaban por la zona, aunque su verdadera pasión era pintar ombligos, especialmente el ombligo de su hermana. “Hazlo de memoria, no me gusta que me mires la guata así, como si estuviera viva”⁷⁹ (23), reclama la Rucia a su hermano, quien aprovechaba cada minuto que podía mientras mariscaban en el mar, para observar y deleitarse con el ombligo de su hermana. Este momento cotidiano en la vida de ambos deja entrever la fragmentación y objetivización de la mujer en el colectivo social, como objeto mirado y deseado. La mirada del Indio se clava en el ombligo de la Rucia, una zona anatómica específica, que acentúa una escisión entre cuerpo y mente al otorgar

⁷⁹ En Chile, estómago o barriga, zona abdominal.

mayor importancia a lo corpóreo. Esta concepción en términos binarios la va definiendo cada vez más terrenal y menos racional.

La fijación que tiene el Indio por el ombligo de su hermana es motivo de preocupación para la madre, quien le ordena al hijo irse lejos y comenzar a pintar otras cosas y otras personas. Pero el Indio insiste: “el ombligo de la Rucia me habla, mamá, míralo.” (66) A la madre, los sentimientos que comienzan a manifestarse entre sus hijos le molestan y son rechazados abiertamente por ella. Lo que cuando niños se veía como un amor normal entre hermanos, cuando grandes ya adquiere tintes incestuosos, por lo que la madre no duda en conseguir la separación de ambos. Así, le exige a su hijo irse del hogar materno.

La especial relación entre ambos hermanos en el espacio abierto de la playa, a orillas del mar Mediterráneo, se entrega al flujo mismo de la naturaleza. La relación se da en forma natural y libre. Es en la playa donde se da brote a esta relación incestuosa entre el Indio y la Rucia, motivo por el cual el mar adquiere una cualidad permisiva a lo que es totalmente prohibido dentro del espacio cerrado que es la casa. La naturalidad del paisaje también naturaliza una relación prohibida. En contraste, la casa de la madre es un espacio cerrado que también pone límites concretos a la relación de los hermanos. Dentro de la casa no se permite la misma dinámica que ellos sostienen fuera de ella, pues dentro de este espacio gobiernan las normas de la madre. Dentro de la casa lo natural del “afuera” se convierte en innatural. Una noche, el Indio llega a la habitación de la Rucia porque no puede dormir. Había intentado pintar algo, pero no pudo. Con sus dedos manchados de pintura, el Indio comenzó a acariciar el ombligo de su hermana y prosiguió entre sus piernas, “palpándola por dentro”. Un acto prohibido ante el cual “la habitación cruje. Las

paredes se estremecen. La puerta de la pieza se abre de golpe y la figura de la madre se encuadra en el marco de la entrada [...] —Te lo advertí, Indio —sentencia la madre. A la mañana siguiente el Indio ya no estaba en casa. Su pieza se encontraba desierta y sobre la mesa de la cocina un par de dedos cercenados yacían culposos a modo de despedida.”

(120) La condena realizada por la madre provoca esta acción “castrante” del Indio. Los dedos del Indio simbolizan un elemento fálico, cuya amputación es causada por la culpa tras la actitud condenatoria de la madre. A la vez que la madre condena esta relación, está reafirmando la condición “innatural” del incesto, y con ello, de la subjetividad de cada uno de los hermanos. “Los dedos del indio fueron enterrados en una maceta. La Rucia los plantó con algunas semillas de amapola, pero nunca brotó nada de ellos. Apenas unas hojas mustias que tenían más pinta de maleza que de flor silvestre.” (125)

De regreso en Chile, la Rucia visita la casa de su infancia. Se sorprende al ver las paredes cubiertas de dibujos de ombligos. Ella sabe que todos esos ombligos son diferentes versiones del suyo, y que han sido pintados por su hermano. Es a través de estas pinturas que las paredes se comunican con ella y le informan que el Indio ha estado ahí, y que no puede estar tan lejos de encontrarlo. Pero estas paredes también le dicen que su cuerpo ha sido fragmentado. “Me mutilaste”, reclama la Rucia (66), evidenciando conciencia del espacio en que se encuentra y, al mismo tiempo, de su subjetividad deformada. Tanto el cuerpo de la Rucia como el del Indio han sido mutilados. Uno en forma física y tangible, y el otro en el imaginario. Los fragmentos de cada uno de los cuerpos pasan a formar parte del paisaje. El ombligo de la Rucia ha sido fijado en las paredes de la casa, en diferentes tamaños y versiones como parte del entorno; los dedos del Indio fueron enterrados en la maceta que la Rucia mantiene a orillas de su ventana.

Cada uno de estos actos, de alguna forma, se perfilan como un intento por “naturalizar” una relación incestuosa (innatural para la moral de la sociedad) y por efecto, la identidad “Otra” de cada uno de ellos. Lo natural se presenta, entonces, como una vía para ajustar y desplazar la “otredad”. Esta nueva reconfiguración identitaria de los hermanos comienza a revelarse en Santiago, en la casa oscura, “al borde de un río podrido en mierda”, rodeado de residuos y putrefacción; es un paisaje lejano al Mediterráneo, ajeno a las olas, el olor a sal y al ruido de las gaviotas. La vinculación con el entorno revela un aspecto determinante en la subjetividad. Una vez que la Rucia se siente consciente del ambiente en el que está, adquiere conciencia de sí misma y asume su identidad mutilada por la mano masculina de su hermano, también mutilada. Hay un reconocimiento de identidad que, aunque fragmentada, conlleva la noción esperanzadora de reconfigurarse en base a la propia conciencia del ser.

Conclusión

La lectura ecocrítica de las obras literarias incluidas en este trabajo han tenido como eje de exploración la relación que sostiene el individuo con su entorno, ya sea natural o construido por el hombre y explorar cómo esta relación va dando forma a la recolección de las memorias. Existe concordancia en los estudios literarios ecocríticos que el ser humano ha consolidado, a través de los siglos, una relación distante de la naturaleza, una distancia por sobre todo mental más que física, y que muchos denominan como alienación. Un distanciamiento que muchos pensadores han ido trazando su origen encontrando huellas desde las escrituras bíblicas con la nominación del hombre a través de la palabra de todas las demás criaturas de la tierra, hasta el precepto cartesiano de “pienso, luego existo”. Al rastrear estos pensamientos que fueron moldeando el mundo occidental, con la idea de que la vida del ser humano es la forma de vida suprema, nos enfrentamos al hecho de que tanto la naturaleza como la sociedad son conceptos inventados y primordiales en la lógica del poder y pensamiento actual.

Dentro de este marco contextual he intentado poner en diálogo a autores que han contribuido a la esfera literaria chilena, como Andrés Bello, Alberto Blest Gana, Nona Fernández, Leonel Lienlaf, entre otros, y explorar cómo sus obras han ido dando forma a los procesos de identidad, tanto a nivel individual como de un colectivo. Con Bello y Blest Gana, es posible entender la influencia del Romanticismo europeo, con su exacerbación propia de las emociones y del amor y apreciación a la naturaleza. A raíz de la Revolución Industrial la percepción de la naturaleza cambió, pues aquel paisaje verde y natural pasó a ser reemplazado por un espacio contaminado por el smog, el ruido, y todos los efectos del trabajo industrial. El entorno que era natural, en el contexto de la

industrialización paso a cercarse más a lo artificial. Por ello, surge la urgencia de volver a la naturaleza viva, y de emendar el daño provocado, deseos que, en definitiva, son los gatillantes del movimiento del Romanticismo.

Como se aprecia en los textos de Bello y Blest Gana, el Romanticismo europeo y su necesidad de volver a la naturaleza, en la realidad latinoamericana, se tradujo en la superposición de la noción de la tierra como un espacio edénico, y a la vez con funcionalidad agrícola. Al ir narrando la patria chilena y creando el espacio de la nación, los textos de estos autores pasaron a ser terreno de unión de la naturaleza y la cultura, ámbitos que se mantuvieron separados en el romanticismo europeo. En el siglo XX y XXI, las obras de autores como Luis Sepúlveda, Darío Oses y María Luisa Bombal siguen integrando la naturaleza desde diversas perspectivas y propósitos, que van desde la denuncia directa de una crisis medioambiental ocasionada por el hombre, hasta la rendición del ser humano ante la fuerza abrumadora de la naturaleza.

Por su parte, la lectura de la poesía mapuche, la poesía de la gente de la tierra, nos ha entregado su particular cosmovisión de la vida, en sincronía con la naturaleza y no de superioridad sobre el ecosistema, haciéndonos reflexionar a su vez sobre la urgencia de “naturalizar” nuestra humanidad para lograr una conexión y entendimiento de la tierra. Las narrativas mapuches, emergen como una forma de resistencia, pero además y por sobre todo, de resurgencia de esta cultura, debido al empoderamiento y reafirmación que estas formas de expresión han significado para su identidad, narrada desde ella misma y no desde la voz occidentalizada. El análisis ha sido realizado con el propósito de darles visibilidad por su valor literario, y además por su rol en una tarea que es primordial en estos tiempos actuales de pluralidad de culturas y pensamientos: la decolonización de los

estudios literarios. Porque, en palabras de Mignolo, se hace necesario un “pensamiento de frontera” para lograr la decolonización del conocimiento.⁸⁰ (3100) La crítica que hace Mignolo tiene relación no necesariamente con la contribución que la modernidad y la civilización occidental han hecho a la historia global, sino con la creencia tan solidificada en la mente de las sociedades de que el mundo deba responder a esa visión occidental. Una visión que claramente tiende a priorizar el crecimiento económico antes que la vida, y el progreso y éxito individual antes que el bienestar común.

Del trabajo literario de Fernández es posible extraer una propuesta particular que tiene que ver con una nueva fuente de la memoria: las raíces de la tierra, la naturaleza, y el entorno no humano con el cual se relaciona el sujeto. El entorno como un terreno de acceso alternativo a la memoria e incluso como fuente alternativa de la misma, que contiene tanto los desechos materiales del hombre, como los emocionales (sus tristezas y dolores), es utilizado para desafiar la común analogía entre la naturaleza y la mujer. Si bien en la literatura, por lo general se ha representado a la naturaleza y mujer como entidades inferiores o de segundo nivel o, como critica Diamela Eltit, se ha difundido un discurso “sobre la mujer” y no “de” la mujer, esta imagen se ve cuestionada en la obra de Fernández.⁸¹ A través de una lectura ecocrítica es posible detectar un intento vindicativo de la subjetividad de la mujer que deriva en una reconfiguración del concepto de la otredad. La naturaleza y la mujer, aquellos otros que nunca protestan, esta vez sí vislumbran una posibilidad de protesta que pasa por una disposición de ampliar el concepto de lenguaje y considerar la comunicación no verbal. Al mismo tiempo,

⁸⁰ Mignolo, Walter y Catherine Walsh. *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*. Duke University Press. 2018.

⁸¹ En prólogo de *Mujeres de la Tierra*, de Sonia Montecino

Fernández muestra en general que los desaparecidos aparecen, que el pasado se hace presente a través de instituciones, objetos y también a través del medio ambiente en el que los sujetos interactúan y con el cual se relacionan, haciéndonos pensar en el rol que juegan los espacios que nos rodean al momento de narrar el pasado, y nos sugiere que la memoria no sólo se expresa en el habla, en la voz, en un testimonio, sino en un paisaje. En suma, nos sugiere y motiva a resignificar los clásicos marcos sociales de la memoria, propuestos originalmente por Halbwachs, hacia un marco que me atrevo a denominar eco-social, con la intención de considerar al espacio natural y no humano en los procesos de trabajo de memoria del sujeto.

Las reflexiones surgidas en este trabajo dan lugar a una serie de preguntas y temáticas a seguir elaborando. Si es posible el lenguaje de la naturaleza, como lo declara Manes, estamos ante un lenguaje no verbal. Entonces, ¿cuál es el mecanismo a través del cual el humano puede interpretar este lenguaje no verbal? La paradoja surge aquí, cuando nos damos cuenta que este lenguaje de la tierra es posible interpretarlo y comprenderlo sólo a través de palabras escritas o habladas, es decir, palabras emitidas por un lenguaje humano. Por otra parte, recordando el habla de la tierra (Earth-Talk) propuesto por Oelschaeger, nos preguntamos si nos da la posibilidad concreta de resolver la enajenación del ser humano en relación al mundo natural. Ya sea afirmativa o negativa la respuesta, lo cierto es que la lectura ecocrítica de la literatura está contribuyendo no sólo a la conciencia de una crisis medioambiental, sino que también está motivando la reflexión acerca de la multiplicidad de otras conciencias, otros sujetos y subjetividades no humanas en la discusión existente sobre la relación entre el humano y el mundo más que humano. Por otra parte, el lente ecocrítico, revela la importancia de la interacción que

desarrollamos con el ecosistema en general, poniendo en primer plano el rol del lenguaje como componente esencial dentro de la interdependencia entre la cultura y la naturaleza. Asumir que el lenguaje es sinónimo de capacidad de hablar sería un error, puesto que sólo se estaría considerando al ser humano y excluyendo a todas las demás especies vivientes.

Tanto los medioambientalistas como los teóricos literarios han dejado claro que hoy se vive un momento crucial y trágico, en el que prácticamente la sociedad está en guerra con la vida. En este contexto, nos preguntamos en qué medida la literatura incide en la preservación del medioambiente. En estos tiempos, es necesario considerar el potencial de la literatura más allá de su posibilidad de entregar una interpretación, y pensar en su capacidad de controlar, manipular y enmarcar nuestro entorno. Tal vez, la interpretación de la naturaleza a través de las obras literarias se asiente como una manera más de acercar al ser humano a la tierra, y confirmarlo en su subjetividad de un ser ecodependiente.

La lectura con una perspectiva ecológica, a mi parecer, no pretende lograr la solución a los problemas del medioambiente, pero sí creo que puede llegar a incrementar la conciencia de las sociedades acerca de la magnitud de los problemas que están poniendo en riesgo la vida en el planeta. La literatura, en este campo puede hacer un llamado de atención y enfocar la atención en estos temas, y hacer ver la contradictoria relación que tiene el ser humano con la naturaleza, una contradicción que como chilena, he visto desde siempre en la costa de mi país, con aquellas construcciones de torres y edificios frente al mar, que otorgan una vista privilegiada de las playas para aquellos que pueden pagar (y que tanto aman el mar que quieren tenerlo frente a sus narices desde

que se levantan hasta que se acuestan), pero bloqueando la vista para el transeúnte normal, interviniendo y contaminando con toda la actividad humana aquel paisaje. Es utópico pensar que la literatura ecológica y la crítica ecológica puedan alcanzar el cambio concreto en materias medioambientales. Tampoco pretendo yo hacerlo con este trabajo ni manifestar aquí una intención de negar la civilización occidental o dar supremacía a las civilizaciones indígenas. La propuesta va más por crear conciencia de que la naturaleza puede ser más que una experiencia estética o turística, y ser valorada como una fuente de memoria y de formación en la subjetividad del ser.

Bibliografía

- Aniñir Guilitraro, David. *Mapurbe. Venganza a raíz*. Pehuén. 2009.
- Acosta, Abraham. *Thresholds of Illiteracy. Theory, Latin America, and the Crisis of Resistance*. Fordham University Press. 2014.
- Barrientos, Claudio, editor. *Aproximaciones a la Cuestión Mapuche en Chile. Una Mirada desde la Historia y las Ciencias Sociales*. Ril Editores. 2014.
- Bello, Andres. *Silvas Americanas y otros poemas*. Ramón Sopena. 1978
- Bengoa, José, Editor. *Mapuche. Procesos, políticas y culturas en el Chile del Bicentenario*. Catalonia. 2012.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Routledge Classics. 2004.
- Blest Gana, Alberto. *Martín Rivas*. Lom Ediciones. 2005.
- . *Mariluán*. Titivillus editor digital. 2017.
- Boitano, Angela y Alejandra Ramm, compiladoras. *Rupturas e identidades. Cuestionando la nación y la academia desde la etnia y el género*. Ril Editores. 2015.
- Bombal, María Luisa. *La última niebla. Obras completas*. Tomo 1. Zig-Zag. 2016.
- Byerly, Alison. "The Uses of Landscape. The picturesque aesthetic and the National Park System". *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*. Cheryl Glotfelty & Harold Fromm, editors. University of Georgia Press, 1996.
- Cárcamo-Huenchante, Luis. "Indigenous Interference: Mapuche Use of Radio in Times of Acoustic Colonialism" *Latin American Research Review*, Vol. 48, Special Issue: Políticas y mercados culturales en América Latina (2013), pp. 50-68

- . "Acoustic Colonialism: Indigenous Resonances and Responses from Mapuche Territory". (2017). Barber Lecture Series.
<https://digitalcommons.morris.umn.edu/barber/1>
- Casals, Andrea. "La loca ecología de Gabriela Mistral. Taller de letras (9-17). N°60, 2017.
- Cayuqueo, Pedro. *Esa Ruca Llamada Chile y Otras Crónicas Mapuches*. Catalonia. 2014.
- . *Historia secreta Mapuche*. Catalonia. 2018.
- . *Porfiada y rebelde es la memoria. Crónicas Mapuche*. Catalonia. 2018.
- Chihuailaf, Elicura. *De sueños azules y contrasueños*. Editorial Universitaria. 2013.
- Colón, Cristóbal. *Los cuatro viajes y el testamento*. Compendiado por Fray Bartolomé de las Casas. Açedrex Publishing, 2012. E-book.
- Commoner, Barry. *The Closing Circle. Nature, Man & Technology*. Alfred A. Knopf. 1971.
- Correa, Martín y Eduardo Mella Seguel. *Las razones de illkun/enojo: memoria despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*. LOM. 2010.
- Dannemann, Manuel, editor. *¿Qué es ser Mapuche hoy en Chile?* Editorial Universitaria. 2004.
- Derrida, Jacques. *The Animal that Therefore I Am*. Translated by David Wills. Edited by Marie-Louise Mallet. Fordham University Press. 2008.
- Drengson, Alan & Yuichi Inoue, editors. *The Deep Ecology Movement. An Introductory Anthology*. North Atlantic Books. 1995.
- Emery, Amy Fass. *The Anthropological Imagination in Latin American Literature*. University of Missouri Press. 1996.

- Fernández, Nona. *Av. 10 de julio Huamachuco*. Uqbar Editores, 2007.
- . *Chilean Electric*. Alquimia Ediciones, 2015.
- . *La dimensión desconocida*. Random House, 2016.
- . *Mapocho*. Uqbar Editores, 2009.
- . *Space Invaders*. Alquimia Ediciones, 2013.
- Figueroa Huencho, Verónica. *Formulación de políticas públicas indígenas en Chile: Evidencias de un fracaso sostenido*. Editorial Universitaria. 2014.
- Glotfelty, Cheryl and Fromm Harold, editors. *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*. The University of Georgia Press. 1996.
- Gómez Valderrama, Pedro. *María la de El Paraíso. El juicio en televisión de la novela de Jorge Isaacs: los ecos y el dolor de lo que pudo haber sido y no fue*. Pontificia Universidad Javeriana. 2018.
- Goodbody, Axel and Rigby, Kate, editors. *Ecocritical Theory. New European Approaches*. University of Virginia Press. 2011.
- Gordon, Avery F. *Ghostly Matters. Haunting and the Sociological Imagination*. University of Minnesota Press, 2008.
- Guattari, Félix. *The Three Ecologies*. Continuum. 2000.
- Hal, Dewey W, editor. *Romantic Ecocriticism. Origins and Legacies*. Lexington Books. 2016.
- Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory. Heritage of Sociology*. Traducido por Lewis A. Coser. University of Chicago press, 1992.
- Heise, Ursula. *Sense of Place and Sense of Planet. The Environmental Imagination of The Global*. Oxford University Press. 2008.

- Jelin, Elizabeth. *State Repression and The Labors of Memory*. Rein, Judy and Marcial Godoy-Anativa, translators. University of Minnesota Press. 2003.
- . *Women and Social Change in Latin America*. Zed Books Ltd. 1994.
- Kaempfer, Álvaro. “Economías De Redención: La Agricultura De La Zona Tórrida (1826) de Andrés Bello”. *MLN*, Vol. 122, No. 2, *Hispanic Issues*. 2007, pp. 272-293. Página citada 273)
- Kane, Adrian Taylor, Editor. *The Natural World in Latin American Literatures: Ecocritical essays on Twentieth Century Writings*. McFarland. 2010.
- Killingworth, Jimmie and Jacqueline Palmer. *Ecospeak: Rhetoric and Environmental Politics in America*. Southern Illinois University. 2012.
- Kolbert, Elizabeth. *The Sixth Extinction. An unnatural History*. Picador. 2014.
- Le Guin, Ursula K. *Vaster Than Empires and More Slow*. Harper Perennial. 2017.
- Lienlaf, Leonel. *Pewma dungu. Palabras soñadas*. LOM Ediciones. 2003.
- LLaitul, Hector, y Arrate, Jorge. Weichan. *Conversaciones con un Weychafe en la Prisión Política*. Ceibo Ediciones. 2012.
- Manes, Christopher. “Nature and Silence”. *The Ecocriticism Reader*. (15-29) University of Georgia Press. 1996.
- Mellafe Maturana, Rafael. *La guerra del Pacífico. En imágenes, relatos... testimonios*. Centro de Estudios Bicentenario, 2007.
- Miller Klubock, Thomas. *La Frontera. Forests and Ecological Conflict in Chile's Frontier Territory*. Duke University Press. 2014.
- Mancall, Peter C. *Nature and Culture in the Early Modern Atlantic*. University of Pennsylvania Press. 2018.

- Mignolo, Walter y Catherine Walsh. *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*. Duke University Press. 2018.
- Mistral, Gabriela. *Desolación, ternura, tala, lagar*. Epublibre. 1957.
- Mitchel, Elise. "There is No Place Like 'Home': Susanna Moodie, Shelter Writing, and Dwelling on the Earth." *New International Voices in Ecocriticism*. Oppermann, Serpil, editor. Lexington Books. 2015. pp. 101-116.
- Montaldo, Graciela. "El cuerpo de la patria: espacio, naturaleza y cultura en Bello y Sarmiento". Año 23. N° 68. pp.3-20. *Hispanamérica*, 1994.
- Montecino, Sonia. *Mujeres de la Tierra*. CEM-PEMCI. 1984.
- . *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Editorial Catalonia. 2017.
- Mora Curriao, Maribel, Moraga garcía, Fernanda, Caniguán, Jacqueline, editores. *Kümedungun – Kümewirin: antología poética de mujeres mapuche (siglos XX-XXI)*. LOM Ediciones. 2010.
- Mora, Ziley. *Magia y secretos de la mujer mapuche. Sexualidad y sabiduría ancestral*. Uqbar Editores. 2006.
- . *Palabras mágicas para reencantar la tierra*. Uqbar Editores. 2012.
- Morton, Timothy. *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*. Columbia University Press. 2016.
- Oppermann, Serpil, editor. *New International Voices in Ecocriticism*. Lexington Books. 2015.
- Ostria González, Mauricio. "La cineraria en La niebla: acerca de la poética Bombaleana". *Anales de Literatura Chilena*. (101-16) Año 14, n°20. Diciembre 2013.

- Pairican Padilla, Fernando. *Malon. La Rebelión del Movimiento Mapuche 1990-2013*. Pehuén. 2014.
- Palma, Ismali. *Estigmatización. ¿Rüf Kam Koyla Illamtuchen?* Ceibo Ediciones. 2014.
- Patel, Raj, and Moore, Jason W. *A History of the World in Seven Cheap Things. A guide to Capitalism, Nature, and the Future of The Planet*. University of California Press. 2018.
- Poblete, Juan. "Lectura de la sociabilidad y sociabilidad de la lectura: La novela y las costumbres nacionales en el siglo XIX". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año 26, No.52, pp. 11-34. 2000.
- Quijano, Aníbal. *Imperialismo y "marginalidad" en América Latina*. Mosca Azul Editores. 1977.
- Rama, Angel. *The lettered City*, 17. Edited and translated by John Charles Chasteen. Duke University Press, 1996.
- Rama, Angel. *Writing across Cultures. Narrative Transculturation in Latin America*. Edited and translated by David Frye. Duke University Press, 2012.
- Richard, Nelly. *Residuos y metáforas (Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición)*. Editorial Cuarto Propio, 2001.
- Rodríguez, Ana y Vergara, Pablo, editores. *La Frontera. Crónica de La Araucanía Rebelde*. Catalonia. 2015.
- Rothenberg, David, editor. *Wild Ideas*. University of Minnesota Press. 1995.
- Shiva, Vandana. *Making Peace with the Earth*. Women Unlimited, 2012.

Slovic, Scot, Rangarajan, Swarnalatha and Sarveswaran, Vidya editors. *Ecoambiguity, Community and Development. Toward a Politicized Ecocriticism*. Lexington Books. 2014.

Sepúlveda, Luis. *Historia de un caracol que descubrió la importancia de la lentitud*. Epublibre. 2013.

---. *Mundo del fin del mundo*. Epublibre. 1994.

---. *Un viejo que leía novelas de amor*. Epublibre. 1989.

Zaffaroni, Eugenio Raúl. *La Pachamama y el humano*. Ediciones Madres de la Plaza de Mayo y Ediciones Colihue. 2011.