

DANIELA CARFORA

EL ESTATUTO DISCURSIVO DE LAS LITERATURAS DE ABYA YALA

Università degli Studi di Napoli “Federico II”

Resumen

El presente trabajo propone reflexionar en torno al estatuto discursivo de las literaturas indígenas de Abya Yala como expresión de una “re-existencia poética” frente a las jerarquías ontológicas y epistémicas dictadas por las tradiciones literarias occidentales. En línea con las propuestas de des-colonización sémica de los códigos textuales, en particular, ofrecemos pensar el *textus* oral no como una derivación regresiva de *litterae*, sino como el tejido que complementa la tesitura escrita; para ello, contemplamos distintos niveles de textos, ampliando los criterios que definen unas prácticas ‘intertextuales’. Asimismo, el artículo problematiza el concepto antropológico de ‘etnicidad’ aplicado a las literaturas indígenas, orientándose la argumentación hacia el universo discursivo de la literatura mapuche actual.

palabras clave: literaturas indígenas, mapuche, resistencia, textualidad, oralitura

Abstract

The discursive status of Abya Yala's literatures

The present work proposes to reflect on the discursive status of the indigenous literatures of Abya Yala in order to approach them as expressions of “poietic re-existence” against ontological and epistemic hierarchies dictated by Western literary traditions. Following the proposals for semantic decolonization of textual codes, we offer to think the oral textus not as a regressive derivation of litterae, but as the tissue that complements the written tesitura; therefore, we consider different levels of texts, broadening the criteria that define “intertextual” practices. Likewise, this work problematizes the anthropological concept of ‘ethnicity’ applied to indigenous literatures, by orienting our argumentation towards the discursive universe of current Mapuche literature.

keywords: Indigenous literatures, mapuche, resistance, textuality, oralitura

1. Una re-existencia poética

El presente trabajo propone reflexionar en torno al estatuto de las literaturas indígenas de Abya Yala¹ que –contextualmente a los “discursos de la indigenidad” (cfr. Stavenhagen 1992: 90) –han promovido nuevas formas de ‘militar’ desde la creación artística, como para el caso de la literatura mapuche en Wallmapu². En primer lugar, teniendo en cuenta una heterogeneidad estructural y las distintas maneras de habitar la ‘palabra’, consideramos que las literaturas indígenas producen espacios discursivos de insubordinación y resignificación epistémica, frente a las jerarquías ontológicas impuestas por Occidente (cfr. Quijano 1992; 2007; Castro Gómez 2005; Castro Gómez, Grosfoguel 2007; Mignolo, 2007).

Remitiendo a algunos de los mayores referentes críticos en este ámbito de estudios, hablaríamos de unas prácticas de resistencia *cultural* o *activa* (Said 1993 [1996]: 327)³ o de unas *estéticas de re-existencia* (Albán 2012: 291). Es decir, las

1 Abiyala o Abya Yala, generalmente traducida como “tierra que sangra”, “tierra madura” o “tierra viva”, es el término con que los Kuna (o Guna), pueblo indígena transfronterizo entre Colombia y Panamá, identificaban al territorio en que habitaban, en una óptica que integraba a todos los territorios que conformaban su Continente. En las últimas décadas del siglo pasado, en un clima de reivindicación y autonomismos, bajo el impulso del líder aymara Takir Mamani, dicha expresión pasó a ser un contrapunto del término impuesto de América. Sin embargo, si por un lado Abiyala o Abya Yala es un símbolo de identidad y respeto hacia las raíces indígenas del Continente, por otro lado –sostiene Ferrari– este término ha sido privado de la conexión con su lugar de enunciación y con un proyecto cultural situado (Ferrari 2024: 33). También agregamos que la denominación de Abia Yala habría que problematizarse por otra cuestión, puesto que –en su intento de asumir las voces de los ‘actores’ internos– acaba excluyendo la componente afrodescendiente.

2 En *mapuzugun* (idioma mapuche), con los términos de *Wallmapu*, *Wajmapu* o *Wajontu mapu* –entre otras grafías– nos referimos al País Mapuche histórico, conformado por el *Gulu Mapu*, hoy territorio mapuche chileno (oeste) y *Puwel Mapu*, hoy territorio mapuche argentino (este). En cuanto al ‘significado’, no existe una conceptualización homogénea en referencia al espacio territorial habitado y controlado por los mapuche en el período previo a las dos ocupaciones (hispánica y chileno-argentina); con respecto al ‘significante’, el poeta mapuche Jaime Huenún deja en claro que las propuestas de lingüistas mapuche y chilenos para estandarizar alfabéticamente el *mapuzugun*, una lengua originaria agráfa, han sido diferentes y ninguna ha sido plenamente aceptada por la comunidad mapuche. Sin embargo, es posible reconocer al menos tres alfabetos vigentes en el país: el *alfabeto unificado mapuche* propuesto en 1986 por académicos mapuche, chilenos y extranjeros; el alfabeto *raguileo* propuesto por el profesor y lingüista Anselmo Raguileo, también en 1986; el *alfabeto azümchefe* propuesto en 1999 por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena-CONADI en colaboración con instituciones y organizaciones mapuche de Santiago y Temuco (Huenún 2007: 8).

3 No es una coincidencia que en *Cultura e imperialismo*, Said, en sus observaciones sobre la resistencia cultural –entendida como secundaria a la lucha armada–, menciona al crítico cubano Roberto Fernández Retamar y su ensayo *Calibán* publicado por primera vez en 1971. Contrariamente

prácticas de resistencia o las estéticas de re-existencias son las que irrumpen “en contrapunto” y rompen la supuesta linealidad de la creación artística occidental. Son las estéticas disruptivas que encuentran legitimación en las fronteras de la institucionalidad y señalan la inconsistencia de un imaginario cultural totalizante y homogéneo.

Ahora bien, en nuestra perspectiva consideramos que el concepto de ‘estética’ resulta mucho más adecuado que el de ‘práctica’ saidiano: el término ‘estética’ o *aisthesis*, desde la misma raíz griega que lo sostiene [griego: *ἐπιστήμη αἰσθητική* (*epistēmē aisthētikē*)], sugiere la intención de una resignificación y valoración epistémica de aquellas expresiones culturales que emergen desde la insubordinación, pero que no por ello carecen de un potencial artístico⁴.

Sin embargo, creemos que el concepto de ‘estética’ puede perfeccionarse más conforme al horizonte literario que queremos abordar. Efectivamente, para el caso que nos ocupa, es decir, las literaturas indígenas, proponemos hablar de una resistencia o re-existencia poética (griego: *ποιητική*) con el objetivo de remarcar:

1. La relación con el ámbito de la creación artística, desde donde se elabora una *resistencia cultural* a los saberes jerarquizados (Said y Albán).
2. La re-significación y valoración epistémica de dichas *estéticas* de la re-existencia, en la óptica de Albán.
3. La re-creación de una identidad socio-cultural colectiva, en el marco de la formación de una nueva agencialidad *poética* [griego: *ποιητική (τέχνη)*]; lo que conformaría, a nuestro entender, la tendencia mayoritaria de las literaturas indígenas; en ellas, la poesía se traduce como el lenguaje de la ‘creación’ por excelencia.

En este punto, hablar de literaturas indígenas⁵ como estéticas de re-existencia o

a la tradición anterior (William Shakespeare y José Enrique Rodó, en particular), el personaje de Calibán se convierte positivamente en el emblema de una América Latina que resiste activamente (y creativamente) ante las jerarquías culturales impuestas por Occidente. Caliban, y no Ariel, es el rostro verdadero de los colonizados. El mismo Retamar, en un acto reivindicatorio conclusivo, se identificará con él: “ese nombre me atañe, es también el mío: en cierta forma discuto conmigo, con el que fui, con el que me hicieron” (Retamar Posdata 1993 [2004]: 81).

4 Nuestra postura es totalmente opuesta a la de Jameson y su concepto de “prioridad epistemológica” (1896: 86), entendido como una orientación obligada de las literaturas tercermundistas a optar por una escritura ‘urgente’ que sofoca su idealismo (artístico) para responder a un mandato social. Consideramos, por el contrario, que dicho esencialismo valdría sustituirlo por una visión que integre ambas facetas: el compromiso social y la dimensión estética; cuyo enfoque cambia, por supuesto, dependiendo de las subjetividades que escriben (Gilman 2003).

5 Nos referimos a las literaturas indígenas en plural para subrayar que una literatura indígena *no*

resistencias poéticas, nos sitúa frente a algunas cuestiones significativas que intentaremos clarificar paulatinamente.

La primera cuestión es su *causalidad*, ya que el surgimiento de las literatura indígenas responde al intento de re-pensar la historia y contarla desde una perspectiva interna a los pueblos originarios o indígenas⁶: el sujeto indígena se convierte ahora en agente de discurso, con el propósito de acabar con las narrativas reduccionistas que lo involucran como objeto de investigación pasivo, animado por la voluntad de restaurar una cultura vulnerada. En este nuevo marco enunciativo e ideológico, el subalterno ya no carece de capacidad performativa (Spivak 1994), sino que genera interlocución: se auto-representa y auto-determina a nivel literario y, paralelamente, a nivel intelectual; es decir, el ser indígena se configura no como un informante, sino como aquel que habla, en busca de una reafirmación identitaria. Las literaturas de Abya Yala, por lo tanto, establecen registros diferenciados y alternativos a la discursividad indigenista: la literatura indigenista –afirmaba Mariátegui (1928 [2007]: 283)– “no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena”.

Con ello, el peruano quería dar razón de los *procesos de producción* de literatu-

existe, sino que existen distintas tradiciones literarias en una gran diversidad de lenguas (Aguilar Gil 2023: 62). Es decir, la marca de la pluralidad no sólo refleja la vinculación por contigüidad con los diversos territorios ‘nacionales’ en que se sitúan dichas literaturas, sino que denota y rescata una diversidad lingüística interna. Si particularizáramos el discurso, por ejemplo, a la literatura mapuche, también habría que tener en cuenta varios niveles de diversificación, como veremos.

6 Remitimos aquí al documento editado en su última versión de 2024 por la SUBPO (Subdirección Nacional de Pueblos Originarios del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio) acerca de las recomendaciones para nombrar y escribir sobre pueblos indígenas y tribal afrodescendiente chileno. En particular, en relación a la manera de referirse a estos pueblos como “originarios” o “indígenas”, señalamos que ambos vocablos son correctos, aunque la nomenclatura “pueblos indígenas” es la empleada en la normativa internacional (Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo OIT). Sin embargo, el documento aclara también que en Chile algunas organizaciones de estos pueblos prefieren la denominación “originarios”, principalmente a raíz de cierto simbolismo negativo asociado a la palabra “indígena”, a partir de su elaboración europea; lo que ha terminado por causar un rechazo a su uso. En este trabajo, emplearemos ambas denominaciones optando por una u otra dependiendo del contexto. Asimismo, para referirnos al “pueblo” Mapuche (Mapu= Tierra; che= gente), escribiremos el nombre propio en mayúscula inicial y mencionaremos, si procediere, la identidad territorial correspondiente, según ellos la identifiquen (por ejemplo pueblo Mapuche Lafkenche, Mapuche Pehuenche o Pewenche, etc.) [en línea: Recomendaciones para nombrar y escribir sobre pueblos indígenas y Tribal Afrodescendiente chileno | Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio].

ras en las que se intersectan conflictivamente dos o más universos socio-culturales (Cornejo Polar 2003: 10)⁷. Efectivamente, la matriz del indigenismo literario no fueron unas autorías indígenas, así como la matriz del indigenismo político no se circunscribió en torno a una mayoría intelectual indígena: en esta disyuntiva radican algunas distorsiones interpretativas para con las miradas indigenistas⁸.

Por el contrario, en las literaturas de Abya Yala se reconfiguran unas “subjetividades indígenas” que cuestionan precisamente la ‘mediatización’ indigenista y la hegemonía de literaturas nacionales como reflejo de una población mestiza y un Estado dominante (Arias, Cárcamo-Huechante, Del Valle Escalante 2012: 7); con ello, aclaramos que el autonomismo literario se sitúa en un proyecto más amplio de autonomía discursiva (política y cultural) y movilización indígena. Asimismo, las literaturas indígenas también ponen en evidencia las carencias de un activismo social (Tapia 2024: 482), por lo que renuevan y traducen el compromiso por la autonomía en los códigos de la creación artística.

Ahora bien, la aparición de un vasto y heterogéneo corpus de obras literarias de autoría indígena es un fenómeno que cobra relevancia sobre todo desde los años sesenta y setenta del siglo pasado; a raíz precisamente del debate entre autonomismo político y autonomismo cultural, lo que acaba consolidando una nueva trayectoria intelectual indígena.

Así pues, el *intelectualismo* es la segunda cuestión que vale la pena problematizar al abordar las literaturas indígenas como estéticas de re-existencia y su estatuto en el canon literario nacional.

A este respecto, empleamos el concepto de intelectual en los términos gramscianos de un productor de discurso, un sujeto que genera conocimiento y que contribuye a la construcción de la identidad del grupo social que representa

7 En línea con la “heterogeneidad” literaria planteada por Cornejo Polar, la idea de un mestizaje discursivo también se postuló por Ortíz (1978) y Rama (1982) en los términos de un proceso simultáneo de reelaboración creativa o “transculturación”. Sin embargo —agregamos— la condición de subordinación social es insoslayable, por lo que el intercambio creativo siempre está jerarquizado y, en esta perspectiva, la transculturación se convierte más bien en una negociación de parte de la cultura subalternizada para no extinguirse.

8 El indigenismo constituyó una categoría polisémica tanto diacrónica como sincrónicamente: es decir, fue el producto de diferentes cronologías, a la vez que producto de tendencias políticas heterogéneas que, en una misma época, levantaron el debate en torno al indígena (Giraudó, 2014: 31-32). Asumida su heterogeneidad constitutiva, sin embargo, hay que aclarar también un aspecto común al fenómeno del indigenismo que interesó en mayor o menor medida a todos los países latinoamericanos: se trató de un fenómeno político y cultural que intentó suplir a la condición de marginación social de los indígenas y lo hizo, en su mayoría, fomentando una *integración* a la sociedad nacional.

(Gramsci 1967: 92). Para el intelectual indígena, se trata de una elaboración de conocimiento y reconocimiento de agencialidad que se coloca, ahora, en el marco de la sociedad nacional. En efecto, es importante aclarar que el desarrollo de una ‘intelectualidad’ indígena antecede su inserción en un “contexto moderno urbano”, puesto que desde mucho antes las mismas comunidades rurales ya contaban con un liderazgo intelectual a distintos niveles (Varese 1997: 174; Zapata 2006: 468). Es decir, el intelectual indígena no es un actor reciente, si contemplamos el *continuum* de su obrar en contextos comunitarios tradicionales; se trata más bien de una re-configuración, ya que el ser indígena va ocupando otro lugar físico de enunciación, llegando a ser parte de una élite dirigencial urbana; sin embargo, es un tipo de campo intelectual al que el indígena ingresa paulatinamente, ocupando las zonas más periféricas de la institucionalidad académica (Zapata 2015: 93).

Ahora bien, asumidas las lógicas específicas del campo intelectual y del campo de poder, entendemos el campo intelectual como campo de la legitimidad del discurso regido por estructuras y funciones determinadas por el campo del poder (Bourdieu 1983 [2002]: 40). En esta relación entre dos sistemas aparentemente autónomos, aunque extremadamente interpenetrados, conseguimos entender la causa de la devaluación de las literaturas indígenas y su estatuto de subordinación frente al discurso literario dominante.

Para nuestro caso de estudio particular, la literatura mapuche surgió de un grupo sociocultural que, tras perder su autonomía política, quedó escindido entre dos Estados-naciones (Foerster, Montecino 1988; Bengoa 1996; Marimán et al. 2006; Pinto Rodríguez 2003; 2015, *inter alia*), por lo que su condición de subalternidad política generó la consecuencia de una marginalidad social y, finalmente, de una marginalidad literaria (Mora Curriao 2009).

A este propósito, Lienhard (2000: 787) sostiene que muchas prácticas “literarias”, en distintas épocas históricas, se situaron fuera de la jurisdicción de la *ciudad letrada*, moviéndose en un régimen de oralidad predominante y disponiendo de cierta autonomía político-cultural a los dictámenes de los *letrados* (cfr. Rama 1998; Lienhard 2000). Es decir, la marginalidad puede configurarse como un territorio que en vez de deslegitimar sirve para legitimar la existencia de nuevas estéticas y nuevos sujetos enunciadorees que dialogan con las “sociedades de discursos” (Foucault 2005: 42).

Por ello, las literaturas indígenas no sólo producen un cambio en el canon literario nacional, sino y sobre todo generan un imaginario diferente que emerge de los espacios fronterizos para desobedecer a las epistemologías dominantes, instalando un “paradigma otro”. Haciendo eco de las palabras de Mignolo (2005:

133), el “paradigma otro” implica pensar a partir y desde la diferencia colonial, para reflexionar en los límites de los binarismos generados por la sociedad occidental. Asimismo, el semiólogo argentino habla de una “desobediencia epistémica” (Mignolo 2009: 15; 2015: 189), porque el pensamiento fronterizo requiere pensar de forma heterodoxa en los espacios y tiempos que la modernidad deslegitimó para legitimar su propia lógica (Walsh 2005; Smith 2016). Sin embargo, la “descolonialidad”⁹, que de ella procede, rechaza los supuestos más extremos de una reoccidentalización o desoccidentalización; es decir, se configura como una tercera fuerza que se desprende de ambos proyectos y reclama un camino propio. En consecuencia, el pensamiento fronterizo o *border thinking* (Mignolo 1994; 2000: 18) es la singularidad epistémica de cualquier proyecto descolonial, porque permite habitar un espacio en donde sea posible plantear nuevos discursos.

En esta línea, cuando hablamos de ‘discursos’ levantamos intencionalmente una última cuestión, es decir: a raíz de su origen en la oralidad, ¿cómo se relacionan las literaturas indígenas con los criterios occidentales de escritura/escriburalidad o literacidad? ¿De qué manera la dimensión oral se entreteje con la textualidad? ¿Y qué entendemos con ‘textualidad’?

El “fetichismo de la escritura” (Lienhard 1990: 28) es una metáfora muy sugerente no sólo del culto y fascinación que las sociedades eurocéntricas han reservado a la escritura como manifestación del *logos*, sino también del alto grado de performatividad que los códigos escritos alcanzaron, en virtud del prestigio autopercibido, en las sociedades en donde se implantaron. Fue precisamente el racionalismo cartesiano que, a su vez, determinó la legitimidad de una dialéctica del tipo *cogito ergo conquirio* (Dussel 1994) y, finalmente, acompañó la imposición de los sistemas escriturales frente a aquellos codificados en la palabra oral; todo ello representó —con palabras de Derrida (1986: 8)— el etnocentrismo más original y poderoso: el logocentrismo.

Ahora bien, consideramos que la fractura entre oralidad y escritura, sociedades ágrafas y grafocéntricas, ya no puede sustentarse tal y como la teorizaron

9 La opción des-colonial en su morfología y formulación teórica nos resulta mucho más convincente que la de pos-colonialidad, para abordar la des-vinculación (epistémica y política) de las jerarquías de saberes fundamentadas en los discursos teo-lógicos y ego-lógicos de la matriz colonial del poder (Mignolo 2009a: 20). Al posicionarnos en esta línea epistemológica queremos remarcar la idea de una de-construcción más que de una construcción a posteriori, puesto que no lograríamos individualizar un ‘pre’ y un ‘pos’ en contextos de neocolonialismos (Casanova 2006; Wolfe 2006; Rivera Cusicanqui 2010; Nahuelpán, Caniupán 2019). Por lo tanto, el desafío es de-construir construyendo alternativas en el marco de sociedades aún regidas por binarismos y clasificaciones de lo “aceptable” y “rechazable”.

los autores de la “gran división”¹⁰; al menos, no para el caso de las literaturas indígenas que estudiamos, puesto que tal escisión habría que reformularse más bien en los términos de una ‘interacción’ entre escrituralidad y oralidad, para así poder resaltar la existencia de un *continuum cultural* (Mostacero 1986 [2011])¹¹. De acuerdo con Mostacero (2011: 110), “la cultura, la literatura y los fenómenos sociales en general son más bien variables, que en lugar de magnitudes definidas y analizadas binariamente se debía considerar la existencia de un *continuum*. Aquí los fenómenos se dan dentro de un espectro, sin más diferencias que los distintos grados o matices de ser variables e híbridos”. Es decir, todo lo que tenga que ver con actividades humanas debe contemplar el contacto, la evolución, la influencia y los puntos diferenciales (Hall 1999: 137; Said 1993 [1996]: 31).

Tampoco hay que eludir que los discursos siempre están situados en un contexto material y simbólico, cuyos factores determinan su recepción. Es evidente que tanto el lenguaje oral como el escrito están conectados con las ideologías sociales y que en su utilización se reflejan las relaciones de ‘poder’ y las desigualdades propias de la sociedad (Vich, Zavala 2004). Por ello, cualquier análisis acerca de *corpora* orales o de procedencia oral, no puede prescindir de los factores que han determinado y (des) legitimado dichas prácticas: el contexto social de producción, la identidad del hablante, los discursos dominantes, los imaginarios sociales, las formas de recepción, entre otros; tener en cuenta, al fin, una episteme discursiva en sus condicionantes ideológicos.

10 Cuando hablamos de la corriente de la “gran división”, nos referimos a las teorizaciones formuladas por autores que diferenciaron netamente las sociedades orales de las escritas, para evidenciar el desarrollo de una “tecnología” de la palabra (Goody 1977: 9-10) que había logrado plasmar las mentalidades –“the state of mind”– de los individuos alfabetizados (Havelock 1963: 41) es decir, de aquellos sujetos que vivían en una condición de “oralidad secundaria” (Ong 1987 [2006]: 20).

11 Nos situamos en la línea de Mostacero puesto que, tanto las teorías de los exponentes del NEL (Nuevos Estudios de Literacidad) como las formulaciones de Cornejo Polar, manifiestan –en nuestra opinión– un uso potencialmente prejuicioso del lenguaje. Ambos enfoques no excluyen, obviamente, una compleja y ancha red de interacciones; sin embargo, lo que no nos convence es el énfasis en la idea de unas habilidades ‘cognitivas’ (Scribner, Cole 1981) o unas ‘racionalidades’ fuertemente diferenciadas (Cornejo Polar 1993 [2003]: 19). Queremos, al contrario, comprometernos con un discurso más apropiado en sus significantes y sus implicancias de significado.

1.1. Tejidos textuales

En este punto, vale la pena centrarnos en los esquemas taxonómicos que generó, y que sigue generando, el surgimiento de las literaturas indígenas; de este modo podemos ejemplificar mejor cómo se ha interpretado la vinculación entre la dimensión oral y la textualidad y de qué manera, en cambio, habría que entender realmente la ‘textualidad’ indígena.

A este respecto, creemos que en los postulados de Ong (1987 [2006]) radica un punto de inflexión que nos resultaría sumamente útil analizar para revertir su discurso desde dentro. Más allá de la distinción entre oralidad primaria y oralidad secundaria, lo que nos interesa es la crítica que el estadounidense levanta acerca del concepto de “literatura oral”¹². En primer lugar, Ong (1987 [2006]) destaca que la única posibilidad de aceptar un concepto tan inapropiado como el de “literatura oral”, por su contradicción intrínseca, sería como variante de la escritura, aunque no tenga nada en absoluto que ver con ella. Leemos:

De acuerdo con los términos “literatura oral” y “prealfabetismo”, también oímos mencionar el “texto” de una expresión oral. “Texto”, de una raíz que significa “tejer”, es, en términos absolutos, etimológicamente más compatible con la expresión oral que “literatura”, la cual se refiere a las letras en cuanto a su origen (*lit[t]erae*) del alfabeto. El discurso oral por lo general se ha considerado, aún en medios orales, como un tejido o cosido: *rhapsōidein*, “cantar”, en griego básicamente significa “coser canciones”. Pero en realidad cuando los que saben leer utilizan hoy en día el término “término” para referirse a la producción oral, piensan en él por analogía con la escritura (2006: 22).

12 Recordemos que el concepto de “literatura oral” fue creado por el francés Paul Sebillot. En la terminología folklórica y etnológica de Sebillot, la *littérature orale* ocurría entre los grupos salvajes o en los medios rústicos e iletrados de las sociedades civilizadas (Sebillot 1913). Se trataba de un *remplace* a las producciones literarias para el pueblo que no lee, lo que ilustra el sesgo eurocéntrico de esta categoría. Una crítica directa a Sebillot es la que formula Daniel Mato (1989), contrastando un tipo de perspectiva que reduce la “literatura oral” al de variante o precedente de la literatura “escrita” (106); es decir, a una especie de estadio primitivo de la literatura. El aporte de Mato (1990: 125-6) ha sido resaltar el conjunto de *acciones expresivas* de naturaleza más compleja que no cabrían si fueran reducidas a ‘textos’ o constituidas en ‘literaturas’, como por ejemplo los aspectos extratextuales, la expresión gestual y vocal involucrados en lo que define como el “arte de narrar”. Sin embargo, la parcialidad de un enfoque como el de Mato reside precisamente en la devaluación del proceso de ‘literarización’ del corpus oral. En efecto, si los códigos orales atribuyen cierta performatividad a la escritura, al mismo tiempo la escritura integra y traduce con sus propios códigos a la palabra oral; las dos esferas interrelacionadas hay que entenderlas en un marco semántico nuevo y modelado con el aporte de ambos códigos.

A partir de la etimología de la palabra “texto”, del latín *textus* (trad. tejido), sustantivo derivado del verbo *texere* (trad. tejer, entretejer), que el mismo Ong detalla, nos abogamos por situar la ‘textualidad’ en una semiosfera mucho más amplia, en donde haya cabida también para todas las inscripciones materiales de signos¹³. Planteamos, además, que podemos discernir tres dimensiones del *textus* y la textualidad:

1. El intratexto: el conjunto de significados y significantes que se tejen en la oralidad de cada cultura. Su dimensión es la textualidad oral o intratextualidad.
2. El texto: el conjunto de significados y significantes que se tejen en la escritura de cada cultura. Su dimensión es la textualidad escrita.
3. El intertexto: el conjunto de significados y significantes que se tejen en la relación entre dos textualidades: orales, escritas u oral y escrita. Su dimensión es la intertextualidad.

En virtud de la tripartición presentada, conviene señalar en este punto que, previo a nuestra formulación de *intratexto*, Mabel García Barrera (2008: 51) propuso la categoría de “intradiálogo”: las dos son alternativas válidas, pero no son equivalentes, porque sugieren unos matices semánticos distintos. El énfasis en el ‘diálogo’, entendido principalmente como una interlocución entre voces sonoras, priorizaría un enfoque de relación entre tejidos ‘humanos’ y ‘cuerpos’ en su expresión más normativa, mostrándose de forma menos inmediata la relación entre tejidos humanos y tejidos textuales (orales, en particular) inherentes a la cultura de uno. Por ello, consideramos que hablar de ‘intratexto’ es más acorde a la valorización de un enfoque polisémico del ‘texto’ que se presenta en esta propuesta¹⁴. Ahora

13 Efectivamente, desde los *quipus* de procedencia incaica, a los *glifos* mesoamericanos, al arte textil y su iconografía que podemos apreciar en su vigencia presente, las culturas indígenas han articulado sistemas semióticos altamente sofisticados, cuyo valor, sin embargo, ha sido oscurecido por la escritura alfabética.

14 Hasta donde llegan nuestros conocimientos no existe una conceptualización crítica de ‘intratexto’ tal y como lo hemos explicitado en este trabajo. Lo más cercano a nuestras intenciones es un libro del escritor cordobés Manuel Álvarez Ortega (1923-2014), quien, en un poemario en prosa que titula precisamente *Intratexto* (1997), quiere resaltar la existencia de una realidad que trasciende los signos escritos, puesto que los signos son en sí sujetos de escasa o nula significación, ante la esencia del ser que de ellos se desprende. Sin embargo, falta el acento en el tejido < *textus* > textualidad como una dimensión legitimada en sus ‘códigos’ específicos, puesto que Ortega —en virtud de ser poeta y hacedor de palabras— lo que pretende es resaltar la ‘palabra’ como un universo de símbolos manifiestos y ocultos, cuyo misterio fecunda su creación. En esta perspectiva, el ‘intratexto’ se entiende más bien en los términos de una dimensión *figural* del texto (De Man 1986: 15), un conocimiento contextual que trasciende el ‘código textual’, pero que está inequívocamente supeditado a la univocidad de la ‘codificación’. Por ello, la dimensión del ‘intratexto’ no resulta ser

bien, en línea con nuestra visión doble del dispositivo textual, consideramos necesario superar el concepto de “intertextualidad” articulado por Kristeva (1969) y retomado por Genette (1982), para referirse a una de las posibles relaciones ‘transtextuales’ establecidas –en su lectura– en un espacio textual monosémico¹⁵. Por el contrario, en nuestra argumentación, la intertextualidad ha de entenderse como la co-presencia entre dos o más textos, *no* “d’une manière sans doute restrictive” (Genette 1982 : 14), sino en una acepción ampliada de ‘texto’ como tejido oral y tejido escrito. Como resultado, la intertextualidad podría manifestarse en dos niveles: es interna cuando se ponen en relación dos textualidades diferentes, pero de un mismo grupo cultural; es externa cuando se ponen en relación dos textualidades diferentes y de diferentes grupos culturales. Además, los distintos *cuerpos* textuales que consideramos como tales no solo implican una dimensión visual, material o táctil, sino que también validan la oralidad como una forma legítima de textualidad.

Por ello, un concepto extendido de ‘texto’ e intertextualidad favorece una des-colonización sémica de los códigos textuales y abre paso a prácticas semióticas transculturales (Mignolo 2009b: 179), para así concebir una valoración simétrica de textualidades orales y escritas; para ello, es necesario entender el *textus* no como una derivación regresiva de *litterae*, sino como el tejido oral que complementa la tesitura escrita.

1.2 ¿Se puede hablar de una literatura mapuche?

En *Diez tesis sobre la crítica* (2001), Grinor Rojo propone –en una perspectiva bajtiniana– un distingo entre el texto y el discurso, donde el texto es un macrosistema que puede alojar en su interior a más de un discurso o subsistema; asimismo, plantea que los discursos que habitan un texto se relacionan hacia adentro,

la intratextualidad, en los términos que hemos propuesto, sino una dimensión externa al texto que permite des-codificarlo; una especie de para-textualidad.

15 El desdoblamiento entre *phéno-texte* y *géno-texte*, es decir, entre lo que Kristeva (1969: 280) define respectivamente como ‘superficie’ (o estructura significada) y ‘fondo’ (o productividad significativa) tampoco reflejaría una simetría de textualidades, o sea, una convergencia valorativa entre los tejidos textuales que es lo que queremos plantear finalmente. Por el contrario, la producción de significación queda atribuida a la dimensión grafo-céntrica del genotexto. Además, respecto de las literaturas indígenas, creemos conveniente revertir las relaciones entre ‘superficie’ y ‘fondo’, puesto que lo que Kristeva define como ‘superficie’ representa, en realidad, el ‘fondo’ de la creación; entendido como la parte más profunda de la textualidad indígena: la oralidad.

entre ellos, y hacia afuera, con otros discursos; finalmente, que las relaciones entre discursos pueden ser de complicidad o de contradicción. Respectivamente, las tesis segunda, tercera y cuarta (Rojo 2001) nos orientan hacia nuestro próximo punto de análisis: la literatura mapuche en su variacionalidad. En efecto, asumido que puede hablarse de literaturas indígenas porque es más adecuado pluralizar el referente para reflejar un horizonte pluritópico de enunciación, a la vez que legitimamos el término ‘literatura’ por nuestra concepción dual del ‘texto’, nos corresponde ahora particularizar el discurso a nuestro ámbito de estudio y desenredar la pregunta que principia este párrafo: ¿se puede hablar de una literatura mapuche?

Evidentemente no. No, en una medida de univocidad. La idiosincrasia estructural, la conflictividad de las taxonomías y los abordajes internos y externos a la enunciación mapuche que se han ido formulando desde su aparición, nos exigen dar cuenta de un panorama literario complejo y heteróclito. Procedamos con orden.

En primer lugar, en épocas contemporáneas, un elemento clave para concretar la transición hacia una autorepresentación mapuche fue el abandono de la categoría de “literatura araucana” que había sido formulada desde la perspectiva araucanista¹⁶ de estudiosos como Lenz (1897a; 1897b), Augusta (1910) y Guevara (1911), entre otros. Como bien señala Cárcamo-Huechante (2007; 2010), en cambio, un nuevo discurso se configurará a partir de la publicación de *Poemas mapuches en castellano* (1966) de Sebastián Queupul Quintramil, puesto que en dicha recopilación poética se abandona la figura del ‘araucano’ –de evocaciones ercillianas¹⁷– y se enuncia y autofigura lo ‘mapuche’; asimismo, se introduce otro

16 Hablamos de una perspectiva araucanista (Mora Nawrath, Samaniego Sastre 2018) en la medida en que se aborda la literatura ‘mapuche’ desde una mirada occidental, con sus esquemas y sus expectativas; lo que justifica la héteroidentificación, el reconocimiento externo de una literatura araucana. Ahora bien, pensaríamos que quienes abogaron por el marbete de ‘literatura araucana’ fueron exclusivamente los ‘araucanistas’, es decir, estudiosos externos a la cultura mapuche; sin embargo, ya bien entrado el siglo XX, en 1939, el poeta mapuche Anselmo Quilaqueo Curaquea publica un *Cancionero araucano* que como el mismo título sugiere representó la última conceptualización de una literatura ‘araucana’ en el interior de la cultura mapuche.

17 El escritor y periodista mapuche Pedro Cayuqueo, con la publicación de su libro *Arauco tiene una pena* (2023), no sólo alude al origen colonial del gentilicio, sino que también aborda otras posibles genealogías del concepto de “araucano” que, en todo caso, no responderían a una autoidentificación. Leemos: “se ha postulado que Arauco podría derivar de una castellanización de la palabra ragko que significa ‘agua gredosa’ en mapuzugun y que los españoles, tal como explica Alonso de Ercilla, habrían usado para denominar al territorio más próximo a la ciudad de Concepción, ello en el lado sur del río Biobío. Otros dicen que Arauco proviene de auka, ‘rebelde’, ‘alzado’ en lengua quechua, término que habría sido usado por los incas para referirse a las tribus que ferozmente los

aspecto innovador para la tradición literaria mapuche: el bilingüismo español/*mapuzugun*. Así pues, los cuatro poemas de Sebastián Queupul, de los que “*Dimún Mamell / El arado de palo*” es hoy el más conocido y recordado, fueron publicados en sus ocho versiones totales, hecho que marcó un hito editorial y poético en la creación literaria nacional del siglo XX. Además, a partir de ese momento, fueron surgiendo nuevas taxonomías para acercarse a la literatura mapuche, empero, en una perspectiva externa a la misma. A este respecto, resultan significativas las observaciones de Iván Carrasco en torno a la obra de Queupul:

Este pequeño conjunto poético tiene un gran valor en la historia de la cultura mapuche y chilena: son los primeros textos literarios elaborados por un escritor mapuche regidos en forma simultánea y paralela por las reglas y normas de la literatura mapuche y de la chilena. Por lo tanto, Queupul es el primer escritor mapuche que supera las convenciones de la etnoliteratura indígena y de la poesía chilena, y, al hacerlo, se incorpora en la institución y en el proceso literario de la sociedad global manteniendo su identidad étnica y, además, contribuyendo a la creación de una *poesía etnocultural* (Carrasco 2004: 52).

Ahora bien, en contexto chileno, el concepto de “poesía etnocultural” no encuentra aquí su única explicitación, ya que el término entró de lleno en la crítica desde la última década del siglo pasado; su elaboración, en cambio, resulta siempre relacionada con el caso pionero de Queupul, considerado el precursor de la poesía mapuche actual. De su conjunto poético, en particular, notamos que Carrasco pone en evidencia una doble enunciación, lo que responde a la co-existencia de dos tradiciones literarias, es decir, a la convergencia de dos paradigmas escriturales: el paradigma discursivo chileno y el paradigma discursivo mapuche.

Efectivamente, según las primeras formulaciones propuestas por el académico chileno, cuando hablamos de literatura *etnocultural* nos referimos a “textos conformados con categorías mapuches y no mapuches (*winkga*) en su enunciación, en su enunciado y en la concepción y modelo de texto y literatura” (Carrasco 2000: 142). Por ello, sería inapropiado en la óptica de Carrasco hablar de una etnoliteratura (entendida aquí como una fase intracultural), así como de una literatura mapuche, puesto que hay que dar cuenta de la mezcla, del hibridaje.

La literatura *etnocultural*, por el contrario, reflejaría justamente ese contacto e intercambio entre sociedades diferentes, cuyos procedimientos de *codificación*

detuvieron en el río Maule. Los españoles luego habían castellanizado y pluralizado la palabra *auka* llamando al territorio Arauco y a su gente ‘araucanos’. Cual sea su origen, el gentilicio ‘araucanos’ en absoluto trataba de una denominación usada por los mapuche para autoidentificarse, fue más bien impuesta por los europeos” (Cayúqueo 2023: 134-35).

plural (doble registro), *enunciación sincrética* (saberes diversos) e *intertextualidad transliteraria* (distintas formas y tipologías textuales) (Carrasco 2000: 143; 2019: 36), atienden dichas prerrogativas. Además, señala el crítico, que la literatura etnocultural es la tendencia preferente de tres grupos de escritores situados en la zona centro sur del país: los poetas mapuche, los poetas chilotes y los poetas criollos o descendiente de colonos; es decir, no es exclusiva del horizonte mapuche, aunque incluye siempre un componente indígena; superaría, finalmente, la poesía indigenista¹⁸ y la poesía lárca¹⁹, por abordar los conflictos interétnicos desde una situacionalidad más amplia.

Ahora bien, el concepto de literatura etnocultural se ha empleado –en la óptica de Carrasco– para dar cuenta de las intersecciones de dos o más culturas en contacto y, por lo tanto, de los espacios de articulación de dos o más textualidades en diálogo: la escritura de origen europeo y la oralidad indígena. Sin embargo, a nuestro modo de entender, el término “etnocultural” no sólo aborda una interseccionalidad discursiva, sino que también nos sugiere –a nivel más inferencial– que estamos tratando con un horizonte marginalizado y vinculado a una literatura no canonizada; en otras palabras, estamos subrayando –explícita o tácitamente– el

18 A este respecto, sostiene Iván Carrasco que: “esta literatura incluye parcialmente lo mapuche como un aspecto del enunciado (la historia o tema), pero lo excluye de la enunciación, fundada en la perspectiva del *winka* y en las normas de la literatura europea. Se trata, pues, de una literatura indigenista, es decir, de autor, lengua y cosmovisión no mapuche, y de un tema indígena, tratado desde una perspectiva externa a la cultura aborígen” (2019: 16).

19 Podemos considerar como manifiesto de la poesía lárca el ensayo redactado por el poeta chileno Jorge Teillier, su iniciador, titulado: “Los poetas de los lares. Nueva visión de la realidad de la poesía chilena” y publicado en el *Boletín de la Universidad de Chile* en mayo de 1965. En ese escrito, Teillier remarca que los poetas de los lares (y menciona, entre ellos, a Efraín Barquero, Pablo Guíñez, Alberto Rubio, etc.) son aquellos que han tenido una visión personal del mundo natural y cultural, que han tomado conciencia de las preguntas de la época, para responderlas sin ideologizar la poesía en grado sumo. Se trata de aquellos poetas que han vuelto a la tierra y sacan su fuerza de ella. A este respecto, plantea Teillier: “¿Por qué esta vuelta? No basta para explicarla, creemos, el origen provinciano de la mayoría de los poetas, que atacados de la nostalgia, el mal poético por excelencia, vuelven a la infancia y a la provincia, sino algo más, un rechazo a veces inconsciente a las ciudades, estas megápolis que desalojan el mundo natural y van aislando al hombre del seno de su verdadero mundo” (Teillier 1965: 49). Es decir, la poesía lárca se configura como una poesía de la nostalgia y del reencuentro con la Edad de Oro (no sólo la infancia, sino el paraíso perdido que alguna vez estuvo sobre la tierra). En términos de Vargas Llosa (1996), lo que plantean los poetas de los lares es una “utopía arcaica”, motivo por el cual Carrasco considera que la “literatura etnocultural” –por su contingencia– supera la poesía lárca; sin embargo, como señala el mismo Teillier, esta apertura hacia otro plano de la realidad no indica una falta de receptividad frente al mundo en que se vive. En otras palabras, el larismo no es una poética contemplativa, ni un lenguaje fuera del tiempo y del lugar en que se ubica.

lugar periférico que estas producciones ocupan dentro del campo literario (Mora Curriao, Moraga 2010: 5). En efecto, la categorización étnica que determina este tipo de nomenclatura es sumamente problemática en la medida en que la etnicidad que conforma la “literatura etnocultural” parece ya no denotar una diversidad inherente a cada grupo humano, sino que connota un *estatus* social. A la luz de los estudios de la etnicidad, podemos entonces afirmar que:

las distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información; antes bien, implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas *a pesar* de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales. En segundo lugar, queda demostrado que ciertas relaciones sociales estables, persistentes, y a menudo importantes, se mantienen por encima de tales límites y, con frecuencia, están basadas precisamente en los *status* étnicos en dicotomía (Barth 1976: 10).

Es decir, la ‘etnicidad’, que es el gradiente diferencial de cualquier agrupación cultural, se ha convertido en estatuto específico de la subalternidad como consecuencia de los procesos de exclusión e incorporación social; por consiguiente, los “*status* étnicos” en su alteridad representan el par opositivo de una dicotomía fundada por la ‘mismidad’ occidental. De ahí que las unidades étnicas correspondientes a cada cultura se desnaturalizan y derivan en unas distinciones clasificatorias, donde la etnicidad ya no representa la identidad cultural de cualquier colectivo humano que es ‘otro’ para ‘otro’, sino que se convierte en un etnicismo monolítico y localizado, simbolizando una identidad impuesta a un pueblo por la economía política de un estado racial (Comaroff 2011: 49). Dicho marco interpretativo es necesario para asumir que, en realidad, no existe una etnicidad local, sino una pluralidad de etnicidades concretas, globales y diacrónicamente constituidas (Stuart Hall 1997; Restrepo 2004: 44)²⁰ y rechazar la formulación de una “etnoliteratura” mapuche en tanto topificación de la exclusión (o desviación) del canon social y literario.

20 De acuerdo con Stuart Hall (1997: 184) y su definición de etnicidad (*ethnicity*) como el lugar o espacio desde donde cualquier individuo habla, independiente de su inscripción/adscripción étnica, Restrepo (2004: 44) articula lo siguiente: “Estrictamente hablando la etnicidad no existe: existen etnicidades concretas, históricamente situadas, desde las cuales se pueden decantar analíticamente las condiciones de existencia compartidas para suponer una modalidad específica, pero plural, de inscripción/problematización de la diferencia que llamaríamos etnicidad. Aunque puede suponerse ciertos rasgos generales de lo que denominamos etnicidad la tarea más significativa es analizar las formas como las etnicidades efectivamente constituidas se encuentran inscritas en contextos históricos específicos. El propósito es comprender la pluralidad histórica y las inscripciones concretas en las cuales han emergido, transformado y desaparecido los fenómenos étnicos”.

Manuel de la Fuente Lombo (1994) en un interesante estudio sobre “etnoliteratura” procura erradicar la idea de una etnografía de lo lejano, lo exótico, para proponer una etnografía para tiempos nuevos. Para ello, el autor sostiene que la etnoliteratura es una categoría empleada para abordar la pura obra literaria como contenido y fuente para la investigación antropológica. En consecuencia, el contenido etnográfico trascendería las temporalidades, porque puede “instrumentarse” (Fuente Lombo 1994: 58) en un texto grecolatino, en una novela de Cervantes o en un drama de Beckett, así como también prescindiría de específicas localidades. El mérito de Fuente Lombo reside precisamente en rescatar una literatura ‘apriorísticamente’ etnográfica, una literatura que es fuente (secundaria) para el antropólogo a cualquier latitud social.

Sin embargo, paralelamente, el riesgo de hacer antropología desde la literatura es que se acaba supeditando (e “instrumentalizando”) la literatura a la antropología: en otras palabras, convertirla en ‘método’ o ‘documento’ antropológico también supone vaciarla de unos códigos estéticos propios, intransferibles e indescifrables con otras claves de lectura. Por ello, aplicar una categoría antropológica al campo literario como para el caso de la “etnoliteratura” resalta el contenido etnográfico, a la vez que descuida el carácter estético de la obra literaria. Asimismo, hablar de un *etno*-texto (Niño 1998: 110; Malaver 2003: 30; Toro Henao 2014: 252-53) –que de ella procedería–, consideramos que desorienta el lector frente al estudio de una discursividad artística que ha ido estableciendo distintas ramificaciones internas, a la par de taxonomías.

Por lo tanto, en referencia a nuestro caso de estudio, no hay un sujeto mapuche, ni una sola literatura mapuche – para retroceder y contestar preguntas diseminadas en nuestro texto – sino que son varias y múltiples sus identidades: “no se trata entonces de una ‘poesía de las etnias’. Es más bien un grupo de voces y registros poéticos cuya riqueza de lengua y lenguaje los vuelve difícil de codificar” (Cárcamo-Huechante 2007: 387; 2010: 41).

1.2.1 A orillas de la oralidad

La literatura mapuche como expresión de lo que hemos definido una *re-existencia poética*, es decir, una estrategia de resistencia y resignificación cultural cuyo cauce privilegiado fue el de la creación poética, ha transitado múltiples caminos. En primer lugar, las distintas antologías y estudios críticos que hemos consultado para nuestro trabajo (Huenún 2007; Mora Curriao 2009; Cárcamo-Huechante 2010;

Mora Curriao 2013; Mora Curriao, Moraga 2010; Cárcamo-Huechante 2014; Carrasco 2019; García Barrera et al., 2019) convienen con la idea de que la poesía mapuche ha iniciado su proceso de visibilización e ingreso al campo literario en Chile a fines del siglo XX. La crítica y escritora mapuche Maribel Mora Curriao (2009) muy acertadamente evidencia algunos de los factores posibilitadores de esta visibilidad, a saber: el acceso a ciertos espacios de divulgación literaria de parte de un grupo de escritores mapuche de distintas zonas del territorio nacional; la creación de un movimiento mapuche reivindicativo que incorporó a estos poetas; las políticas de recuperación y los discursos políticos identitarios como catalizadores de nuevas estéticas discursivas; una nueva sensibilidad a partir de cambios socio-políticos a nivel mundial (ej. las caídas de dictaduras, muros y bloques) que posibilitó la apertura intelectual hacia la ‘otredad’ y las expresiones marginales o alternativas (Mora Curriao 2009: 13)²¹.

En segundo lugar, en cuanto a las líneas escriturales, huelga aclarar de antemano que la tripartición planteada por Carrasco en los términos de una separación neta entre *oralidad absoluta*, *oralidad inscrita* y *escritura propia* (Carrasco 2019: 61) ya no se sustentó a alturas de los siglos XX y XXI, debido a la convivencia entre las tres formas de producciones verbales estéticas (oral, registrada y escrita). Por lo tanto, más que un “evolucionismo”, habría que dar cuenta de los distintos registros artísticos que se desarrollan en torno a la oralidad, la escritura o ambas, contextualmente (Mora Curriao, Moraga 2010: 8).

Efectivamente, en el panorama literario mapuche de las últimas décadas no hubo propuestas unívocas respecto de lo que se entendía como poesía mapuche y empezaron a perfilarse distintas categorías de escritores, como para el caso de los mapuche urbanos o mapuche rurales, los ‘poetas’ con una fuerte vinculación con la literatura y la ‘escritura’ europea vs ‘oralitores’, letrados o autodidactas. En particular –sostiene Mora Curriao (2009)– se constituyeron al menos tres líneas de producción poética mapuche: una primera línea se ejemplifica en la *oralitura* de Elicura Chihuailaf, basada en los discursos mapuche tradicionales tomando la

21 Mora Curriao (2013: 33-37) asevera, sin embargo, que el proceso de visibilización de la poesía mapuche trajo consigo unos riesgos, con los que todavía los poetas que se adscriben a este horizonte literario tienen que lidiar. Uno de los mayores riesgos es la trampa del estereotipo, es decir, la insistencia desmesurada en el maniqueísmo “buenos” versus “malos”, mapuche versus no mapuche (*winka*), lo que acaba petrificando un modelo discursivo del que el sujeto no puede desmarcarse; en consecuencia, otro riesgo es la posibilidad real de acogida de esta poesía como parte del sistema literario y no como mero objeto exótico; lo que derivaría, finalmente, en el riesgo de cooptación, o sea, de adaptación de esas voces a los deseos o los intereses de los cooptantes, en línea con las necesidades del mercado cultural.

escritura como soporte; una segunda línea es la que encontramos, por ejemplo, en la poesía de Leonel Lienlaf, cuyo acento reside en la performatividad del texto oral; una tercera línea es la que asume la poesía moderna y la condición de poeta para recuperar, a la vez, elementos de la cultura propia. Encabezada por Jaime Huenún, esta última línea ha sido la que mayor desarrollo ha experimentado en el tiempo, propiciando una reivindicación discursiva del ‘ser’ mapuche arraigada en la conciencia de habitar el ‘territorio’ desde un ‘espacio’ liminal; entendido como un punto de convergencia entre diversas identidades²².

En este proceso de etnogénesis, es decir, en este proceso de construcción identitaria, uno de los exponentes más destacados de la poesía mapuche actual y el que mayormente ha contribuido a instalarla a nivel nacional e internacional es Elicura Chihuailaf. Galardonado con el Premio Nacional de Literatura de Chile en 2020, su obra es principalmente bilingüe²³ —en *mapuzugun* y español— aunque su tra-

22 En esta perspectiva, Cárcamo-Huechante (2007: 388; 2010: 41) sostiene que el desarrollo de la producción poética contemporánea de autores mapuche puede leerse en torno a un doble movimiento: uno, de mitificación y, otro, de desmitificación. La poética mitificadora sería la que engloba a las dos primeras líneas mencionadas, es decir, a aquellos poetas que, junto con Elicura Chihuailaf y Leonel Lienlaf, comparten un tratamiento ritual y ceremonial de la palabra poética, manifestando una propensión hacia el lirismo. A nuestro parecer, es este el caso de Lorenzo Aillapán, Adriana Paredes Pinda, Bernardo Colipán, Juan Paulo Huirimilla, Graciela Huinao, entre otros/as. Por el contrario, la poética desmitificadora se desprendería a partir de aquellos poetas que ocupan lingüística y geográficamente el espacio fronterizo de la urbe. Se trata de un fenómeno que ha sido notablemente prolífico y ha generado diferentes elaboraciones conceptuales: desde el concepto de *MapUrbe* acuñado por David Añiñir en su poemario homónimo publicado en 2009, al concepto de *champurria* (o *xampurria*) empleado en literatura como título para una recopilación de cuentos del autor mapuche Javier Milanca en 2015 y posteriormente indagado por la autora mapuche Daniela Catrileo. En *Sutura de las aguas* (2023), en efecto, Catrileo aborda el concepto de “champurria” (ref. a mixtura como colisión o mezcla) como una sensibilidad intersticial metaforizada en la cadencia de las aguas y sus resonancias, como un lenguaje fluido e impuro en sentido reivindicativo, frente al estigma colonial de la impureza con que la palabra se originaría fuera del contexto mapuche (Cfr. Catrileo 2023). “Champurria” o “mapurbe” representan, entonces, conceptos-metáforas para identificar la condición de aquellos/as poetas que habitan el ‘espacio’ de la *warria* (ciudad > *warriache* = gente de ciudad) y desde ahí dialogan con el ‘territorio’. Entiéndase, por supuesto, las líneas que hemos abordado más bien como parte de un continuum, debido a que el grado de heterogeneidad que subsume la literatura mapuche contemporánea convertiría cualquier dualismo en una visión simplista. Asimismo, en esta línea, la tripartición formulada por Lepe Lira (2010: 54-55; 2016; 2020: 832) acerca de las literaturas indígenas que —sintetizando— llamaríamos respectivamente: ‘recuperativas’ (recuperación de la memoria), ‘recreativas’ (tradiciones y resistencia) e ‘híbridas’ (oralidades-textualidades), tampoco funciona en la óptica de un conjunto de discursos y textualidades que se compenetran.

23 El bilingüismo precisamos que no es una elección común a todos los poetas y las poetas mapuche. No es reflejo de un preciso lugar de enunciación, es decir, no se instala como rasgo diferencial

bajo supera los límites literarios para incorporar los discursos públicos mapuche y los desafíos de su comunidad. Efectivamente, nuestro autor se configura como un representante de esa “diversidad”, afirmando poéticamente su *yo mapuche*, sin renunciar a la existencia de una totalidad de la que se siente parte.

En esta línea, su escritura es un intento de preservar la memoria histórica y cultural del pueblo Mapuche, lo que podemos definir como un proceso de retroyección y, al mismo tiempo, fomentar un diálogo con la sociedad dominante, es decir, mediante un enfoque proyectivo. Evidentemente, su propuesta de la *oralitura* ha representado una de las más influyentes dentro del panorama literario de referencia, aunque se enmarca en un horizonte literario heteróclito: el término ‘oralitura’, de hecho, no ha logrado un consenso unívoco y, en ocasiones, como el resto de la discursividad mapuche, ha sido abordado mediante taxonomías impropias o parciales.

Ahora bien, Chihuailaf emplea este concepto para establecer unos vínculos entre la oralidad y la escritura, animado por la convicción de que la palabra escrita es importante para dibujar parte de la historia mapuche, pero insuficiente para dar cuenta de la “inmensidad de esa memoria” (Chihuailaf 1999 [2015]: 23). Es una escritura que se ejerce “al lado de la oralidad –‘oralitura’, decimos sus oralitotes–. La palabra sostenida en la memoria, movida por ella, desde el hablar de la fuente que fluye en las comunidades” (Chihuailaf 1999 [2015]: 59).

En una entrevista realizada al poeta por la investigadora Silvia Mellado, Chihuailaf reconstruye una genealogía de la palabra ‘oralitura’, para situar su punto de partida a alturas de los años noventa, en los numerosos intercambios y conversaciones que el poeta mapuche entretuvo con hermanos de distintos pueblos de Abya Yala; planteando, finalmente, la existencia de un concepto que pudiera dar cuenta de una perspectiva textual y cultural doble. Leemos:

Atisbando respuestas me di (nos dimos) cuenta que en mi infancia había sido habitante de la oralidad, pero que a pesar de haber regresado a mi comunidad ya no era parte de ésa oralidad pues me había acercado a la literatura sin haber accedido verdaderamente a ella; me di cuenta que entonces era habitante de un espacio no nombrado que podría llamarse “oralitura” (entre la oralidad y la escritura). Un espacio lleno de las susurrantes y potentes voces –cuentos/cantos/consejos/ruegos– de mis Mayores y Antepasados, mas también con las resonancias de las voces de las y los narradores y

entre mapuche rurales y mapuche urbanos, sino que depende de las historias personales de cada autor y sus propósitos comunicativos. Chihuailaf, en particular, concibe el texto como un espacio de encuentro e interacción, cuya finalidad es la apertura a un sistema de comunicación simétrico. Sin embargo, la presencia simultánea no equivale a equilibrio, puesto que el bilingüismo no puede sustraerse de un contexto sociolingüístico profundamente “diglósico” (Lienhard 1990: 142).

poetas universales (Chihuailaf en Mellado 2014: 160).

En una historia de ‘exilios’²⁴ en las ciudades y regresos a su comunidad, producto de un doble mecanismo que hemos identificado como ‘retroactivo’ y ‘proyectivo’ en la escritura de Chihuailaf, el autor propone nombrar esa frontera²⁵ (cfr. Trigo 1997) como *oralitura*, un paradigma discursivo ‘otro’ que fusiona distintos tiempos y espacios: sus memorias y su presente actancial, su infancia y su adultez, las voces locales de sus Mayores y aquellas de la literatura universal. A partir de una búsqueda colaborativa, en todo caso, la primera utilización del concepto de ‘oralitura’ en contexto indígena se atribuye al mismo Chihuailaf. De acuerdo con Fredy Chikangana²⁶: “el primer escritor indígena en retomarlo fue el poeta mapuche Elicura Chihuailaf cuando hizo referencia a la conexión existente entre la palabra de los abuelos y la transcripción literaria contemporánea que se viene gestando en algunos creadores de los pueblos indígenas” (Chikangana 2014: 77). Sin embargo, saliendo de los límites de Abya Yala, el término parece originarse en un neologismo africano y en un calco de la palabra literatura (Fall 1991: 21); lo que antecedería las formulaciones de Chihuailaf. Ahora bien, tras trazar un aproximativo antes y después en la aparición del término ‘oralitura’, lo cierto es que entre los poetas y escritores indígenas hay una simpatía y un acercamiento a su

24 Respecto de otros exponentes del mundo mapuche, a nuestro entender, Chihuailaf no ha experimentado un exilio político, es decir, no representa una subjetividad diaspórica en sentido estricto; su exilio puede identificarse más bien en los términos de un *sentimiento del desarraigo* (de no menor importancia para su escritura) que el autor experimenta en el espacio urbano definido como “contrasueño” (Chihuailaf 1995).

25 De acuerdo con Trigo (1997: 80), si la frontera sugiere un estado, un espacio consolidado, la frontera remarca la idea de una constante transición en un espacio discursivamente constituido, lo que creemos resulta mucho más sugerente de la poética que vamos abordando.

26 Fredy Chikangana/ *Wiñay Mallki* (su nombre en lengua indígena) es poeta y oralitor quechua, de la Nación Yanakuna Mitmak, del Cauca en Colombia. Junto con Elicura Chihuailaf, representó el núcleo fundacional del proyecto de ‘oralitura’. De acuerdo con Rocha Vivas (2016), a diferencia de Chihuailaf, la oralitura de Chikangana también puede leerse desde la noción de las “textualidades oralitegráficas”, planteada por el crítico colombiano para designar, a la vez, la obra de otro oralitor del suroccidente colombiano, Hugo Jamioy (pueblo *Kamëntsa*). Chikangana y Jamioy –leemos en Rocha Vivas (2016: 146)– : “han recurrido a la creación de textos que concitan expresiones orales y alfabético-literarias en diálogo, evocación y contrapunto con manifestaciones gráficas-visuales tradicionalmente provenientes de soportes y manifestaciones de diversa índole, como los chumbes o fajas tejidas, las hojas de coca leídas en proximidad al fogón, las vasijas, los canastos, etcétera”. De ahí que las textualidades oralitegráficas se constituyen como intersecciones textuales que combinan diversos sistemas de comunicación oral, literaria y gráfica-visual.

empleo, pues otros conceptos como ‘etnoliteratura’²⁷ no alcanzan a dimensionar la estética de la palabra plasmada en la historia oral y su hibridación con lo escrito. El mismo Chihuailaf, al recordar una conversación que tuvo con el académico chileno Iván Carrasco —que vimos ser el propulsor del concepto—, dice:

Hablábamos sobre esto, lo etnocultural [...] él, aquí, fue uno de los primeros que comenzó a hablar de ese término. Yo le decía que estaba, y estoy, en desacuerdo con él porque, si es por lo *etno*, también tendríamos que hablar de la *etnopoesía* chilena, porque todos los grupos humanos vienen de grupos raciales, de grupos culturales distintos. Así tendríamos la etnopoesía chilena, la etnopoesía francesa, alemana, que hay en la zona nuestra, junto a la etnopoesía mapuche. Pero aún así, en el centro de lo etno está siendo considerada la poesía mapuche, y yo creo que se llega a ser hasta majadero en eso. Las clasificaciones tienen algo de discriminación (Chihuailaf, Del Campo 2000: 50).

En línea con nuestras especulaciones anteriores acerca de las aporías de la ‘etnicidad’, Chihuailaf también remarca la idea de una innecesaria categorización que acaba siendo discriminante para con el panorama literario en cuestión. Por ello, así como hablamos de literatura chilena, de literatura española —sostiene Chihuailaf— no tendría por qué buscarse un término tan específico, que llega a ser incluso hasta marginal, por un exceso de clasificación. Lo que en cambio sí distingue a las literaturas indígenas de las literaturas ‘canonizadas’ en el espacio de la colonialidad es su acento en la oralidad²⁸. De ahí que una de las cuestiones que surge

27 Fuera de la órbita chilena, los conceptos de “etnoliteratura” y “oralitura”—erróneamente identificados como pares sinónimos— han sido empleados también por la crítica colombiana Nina Friedemann (1997), para acentuar un tipo de tradición oral étnica transferida a la escritura para luego realizar una nueva elaboración estética escrita.

28 En línea con lo anterior, Gonzalo Espino (1999) también había manifestado cierta reticencia para con las implicancias del factor étnico que este horizonte clasificatorio suponía. Asimismo, en su ensayo, discute el concepto de *contraliteraturas*, es decir, aquellas formas discursivas que no coinciden con los géneros establecidos o socialmente reconocidos con que se difunde la cultura dominante de una región, como para el caso de la literatura “etnocultural”. A este respecto leemos: “lo étnico acá estaba, y está, aludiendo al otro, al que no forma parte de la cultura, de la sociedad, no es parte de la sociedad dominante. De manera que la noción de contraliteratura resulta una categoría limitada en su propia enunciación y poco apta para indagar la complejidad cultural de los Andes. Crea una innecesaria distinción entre hablante de una cultura para quienes ciertamente es su literatura y los de las *otras* culturas que suponemos valora, explora, y en los extremos la expolia o dialoga con ésta. De allí la validez de hablar de una literatura cuya performance está en el habla que tiene lugar en esa dialéctica de la comunicación de hablante oyente, del hablar y del oír. Ni folklórica, ni etnográfica. Simplemente literatura oral o, si hay algo de impaciencia, literatura de tradición oral” (Espino 1999: 366-374).

en torno a la oralitura está relacionada con la autoría y la creación de los textos: en la literatura de tradición europea/eurocéntrica, la figura del autor se suele entender de manera individual, otorgándosele un reconocimiento exclusivo; por el contrario, en las culturas indígenas, lo oral es colectivo y, a la hora de encararnos a una doble textualidad (oral y escrita), es oportuno hablar de ‘subjektividades colectivas’²⁹. Para el caso que nos ocupa, observamos finalmente que la ‘oralitura’ mapuche rompe con los cánones literarios chilenos, pues no hegemoniza la escritura y, sobre todo, reemplaza la función egotista de la palabra por una función más solidaria y comunitaria de esta (García Barrera 2008: 58).

Entonces, cuando se habla de oralitura como una de las posibilidades de situarse desde Abya Yala, también se habla de creación colectiva y resemantización de los tejidos que conforman un texto: el *oralitor* es aquel que ha encontrado que la palabra de su gente, oprimida por años de discriminación e imposiciones culturales, puede hacer ese ‘viaje de regreso’ hacia la memoria y, a la vez, proyectarse hacia el presente para conversar con la alteridad (Chikangana, 2014: 81). Por ello, las literaturas indígenas no sólo constituyen una manera de ver el pasado, sino también representan un sistema de conocimiento y transmisión de los conocimientos, donde lo propio no desaparece: las literaturas indígenas, en definitiva, como producto de una re-existencia poética, cuestionan el saber hegemónico a distintos niveles y configuran una nueva urdimbre conceptual.

Bibliografía citada

- ALBÁN ACHINTE, ADOLFO (2012), “Estéticas de la re-existencia: ¿lo político del arte?” *Estéticas y opción decolonial*, ed. Pedro P. Gómez; Walter Mignolo. Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas: 281-95.
- ÁLVAREZ ORTEGA, MANUEL (1997), *Intratexto*, Madrid, Editorial Juan Pastor.
- ARIAS ARTURO; CÁRCAMO-HUECHANTE, LUIS; DEL VALLE ESCALANTE, EMILIO (2012), “Literaturas de Abya Yala”, *LASA Forum*, 43/1: 7-10.
- AUGUSTA, FÉLIX JOSÉ, ed. (1910), *Lecturas araucanas (Narraciones, costumbres, cuentos, canciones, etc.)*, Valdivia, Impr. de la Prefectura Apostólica.

29 Abordamos el concepto de “subjektividades colectivas” (Fabris 2011) para referirnos a una relación dialéctica entre mundo externo y mundo interno, colectividad y sujeto, consciencia colectiva y experiencia individual. Dicha interpenetración, en todo caso, *no obnubila* la agentividad del individuo dentro de un grupo, ni su autoconsciencia del acto escritural.

- BARTH, FREDRIK (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE.
- BENGOA, JOSÉ (1996), *Historia del pueblo mapuche (Siglo XIX y XX)*, Santiago de Chile: Ediciones Sur.
- BOURDIEU, PIERRE (2002), *Campo de poder, campo intelectual* (trad. Jorge Dotti), Buenos Aires, Montessor.
- CÁRCAMO-HUECHANTE, LUIS E. (2010), “La memoria se ilumina”, *Katatay*, 6/ 8: 38-42.
- CÁRCAMO-HUECHANTE, LUIS (2014), “Las trizaduras del canto mapuche: lenguaje, territorio y colonialismo acústico en la poesía de Leonel Lienlaf”, *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 40/ 79: 227-42.
- CARRASCO, IVÁN (2000), “Poetas mapuches en la literatura chilena”, *Estudios filológicos*, 35: 139-49.
- CARRASCO, IVÁN (2004), “Sebastián Queupul: Pionero en su propia tierra”, *Poesía Mapuche: Las raíces azules de los antepasados*, eds. Mabel García B.; Sylvia Galindo G. Temuco, Editorial Florencia: 48-58.
- CARRASCO, IVÁN (2019), *Poesía mapuche. Mundos Superpuestos*, Valdivia, Editorial UACH.
- CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO; GUARDIOLA-RIVERA, OSCAR; MILLÁN BENAVIDES, CARMEN eds. (1999), *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, CEJA, Instituto Pensar.
- CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO (2005), *La hybris del punto cero*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO; GROSFUGUEL, RAMÓN, eds. (2007), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- CATRILEO, DANIELA (2024), *Sutura de las aguas. Un viaje especulativo sobre la impureza*, Santiago de Chile, Kikuyo.
- CAYUQUEO, PEDRO (2023), *Arauco tiene una pena*, Santiago de Chile, Editorial Catalonia.
- CHIHUAILAF, ELICURA (1995), *De sueños azules y contrasueños*, Santiago de Chile, Universitaria.
- CHIHUAILAF, ELICURA; DEL CAMPO, VIVIANA (2000), “Elicura Chihuailaf, en la oralitura habita una visión de mundo”, *Aérea*, 3: 49-59. Viviana del Campo Aérea. Archivo de Referencias Críticas. Disponible en Biblioteca Nacional Digital de Chile [10/01/2024] <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-271888.htm> .
- CHIHUAILAF, ELICURA (2015), *Recado confidencial a los chilenos*, Santiago, LOM.
- CHIKANGANA, FREDY (Wiñay Mallky) (2014), “Oralitura indígena como un viaje a la memoria”, *Oralidad y escritura. Experiencias desde la literatura indígena*, ed. Luz María Lepe Lira, México, Colección Palabras de vuelta: 75- 97.
- COMAROFF, JOHN L.; COMAROFF, JEAN (2011), *Etnicidad S.A. / Ethnicity, Inc*, trad. Carolina Frizman; Elena Marengo, Buenos Aires, Katz Editores.
- CORNEJO POLAR, ANTONIO (2003), *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*, Lima, CELACP, Latinoamericana Editores.
- DE MAN, PAUL (1986), *The Resistance to Theory*, Minneapolis, University of Minnesota

Press.

DERRIDA, JACQUES (1986), *De la gramatología*, México, Siglo XXI.

DUSSEL, ENRIQUE (1994), *1492: El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la Modernidad*, La Paz, UMSA Plural Editores.

ESPINO RELUCÉ, GONZALO (1999), *La literatura oral o la literatura de tradición oral*, Ecuador, Abya-Yala.

FABRIS, FERNANDO A. (2011), “La subjetividad colectiva como dimensión psicosocial del proceso socio-histórico y la vida cotidiana. Su análisis a través de los emergentes psicosociales”, *HOLOGRAMATICA*, Facultad de Ciencias Sociales – UNLZ – VII, 15/6: 23-42.

FALL, YORO (1991), “Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África”, *Estudios de Asia y África*, 26/3: 17-37.

FERNANDEZ RETAMAR, ROBERTO (2004), *Todo Caliban*, Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

FERRARI, SIMONE (2024), “Note sulla nozione di Abya Yala. Genealogie poetiche, proposte gunadule e strappo decoloniale”, *Pensare con Abya Yala. Pratiche, epistemologie e politiche dall'America Latina*, ed. Alessia Di Eugenio Sofia Venturoli; Valeria Ribeiro Corossacz; Edoardo Balletta. Firenze, Editopress: 25-41.

FOERSTER, ROLF; MONTECINO, SONIA (1988), *Organizaciones, Líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*, Centro, Santiago de Chile, Estudios de la Mujer (CEDM).

FOUCAULT, MICHEL (2005), *El orden del discurso*, trad. Alberto González Troyano, Buenos Aires, Fabula Tusquets Editores.

FRIEDEMANN, NINA (1997), “De la tradición oral a la etnoliteratura”, *América negra*, 13: 119-31.

FUENTE LOMBO, MANUEL, ed. (1994), *Etnoliteratura. Un nuevo Método de Análisis en Antropología*, Córdoba, Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones.

GARCÉS VELASQUEZ, LUIS F. (2005), “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”, *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial*, ed. Catherine Walsh. Universidad Andina Simón Bolívar (Quito), Ediciones Abya Yala: 137-67.

GARCÍA BARRERA, MABEL *et al.* (2019), “Pueblo Mapuche. La representación de la nación a través de la producción discursiva en el Gulumapu / Mapuche People. Representations of the Nation through discursive production in the Gulumapu”, *Anclajes*, 23/2: 1-20.

GARCÍA BARRERA, MABEL (2006), “El discurso poético mapuche y su vinculación con los “temas de resistencia cultural”, *Revista Chilena De Literatura*, 68: 169-97.

GARCÍA BARRERA, MABEL (2008), “Entre-textos: la dimensión dialógica e intercultural del discurso poético mapuche”, *Revista Chilena De Literatura*, 72: 29-70.

GENETTE, GÉRARD (1982), *Palimpsestes. La Littérature Au Second Degré*, Paris, Editions du Seuil.

GILMAN, CLAUDIA (2003), *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI.

GIRAUDO, LAURA (2014), *La questione indigena in America Latina*, Roma, Carocci.

- GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO (2006), “Colonialismo interno”, *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, eds. Atilio A. Boron; Javier Amadeo; Sabrina González. Buenos Aires, CLACSO: 409-34.
- GOODY, JACK (1977), *The domestication of the Savage mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GRAMSCI, ANTONIO (1967), *Scritti politici*, Roma, Editori Riuniti.
- GUEVARA, TOMAS, ed. (1911), *Folklore araucano: refranes, cuentos, cantos, procedimientos industriales, costumbres prehispanas*, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes.
- HALL, STUART (1997), “The local and the global: globalization and ethnicity”, *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*, ed. Anne McChintock; Aamir Mufti; Ella Shohat. Minnesota, University of Minnesota Press: 173-87.
- HALL, STUART (1999), “Identidad cultural y diáspora”, *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*, eds. Santiago Castro-Gómez; Óscar Guardiola-Rivera; Carmen Millán de Benavides, Bogotá, Colección Pensar, Pontificia Universidad Javeriana: 131-45.
- HAVELOCK, ERICK (1963), *Preface to Plato*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- HUENÚN, JAIME LUIS, ed. (2007), *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea*, *Pelótuñma ngütrámtuzüngu: fáchántü ta mapuche ñi ülkántumeken*, Málaga, CEDMA.
- JAMESON, FREDRICH (1986), “Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism”, *Social Text*, 15: 65-88.
- KRISTEVA, JULIA (1969), *Sēmeiōtikē: recherches pour une sémanalyse*, Paris, Éditions du Seuil.
- LENZ, RODOLFO, ed. (1897a), *Estudios Araucanos. Materiales para el estudio de la lengua, la literatura y las costumbres de los indios mapuche o araucanos*, Anales de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes.
- LENZ, RODOLFO (1897b), “De la literatura araucana: discurso leído en la sesión pública de la Facultad de filosofía i humanidades de la Universidad de Chile et 1.º de octubre de 1897 por el Dr. Rodolfo Lenz”, *Revista del Sur*, I/7: 1-44.
- LEPE LIRA, LUZ MARÍA (2010), *Lluvia y viento, puentes de sonido: literatura indígena y crítica literaria*, Monterrey, Nuevo León, Universidad Autónoma de Nuevo León CONARTE.
- LEPE LIRA, LUZ MARÍA, ed. (2016), *Lenguas de América (Antología)*, CDMX, La Ceibita.
- LEPE LIRA, LUZ MARÍA (2020), “Pensar la palabra. Oralidad y escritura, una reflexión compartida”, *Revista Iberoamericana*, 86/272: 815-35.
- LIENHARD, MARTIN (1990), *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico en América Latina (1492-1988)*, Ciudad de la Habana, Ediciones Casa de las Américas.
- LIENHARD, MARTÍN (2000), “Voces marginadas y poder discursivo en América Latina”, *Revista Iberoamericana*, 66/193: 785-798.
- MALAYER R., RODRIGO (2003), “De la oralitura al etnotexto: un ejemplo de aplicación”, *Enunciación*, 8/1: 27-43.
- MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS (2007) [1928], *Siete ensayos de interpretación de la realidad*

- peruana, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- MARIMÁN, PABLO ET AL. (2006), *...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago de Chile, LOM.
- MATO, DANIEL (1989), "Problemas epistemológicos en las investigaciones sobre América latina y el Caribe: oralidad, escritura y la noción de literatura oral", *Boletín americanista*, 41: 101-11.
- MATO, DANIEL (1990), *El arte de narrar y la noción de literatura oral: protopanorama intercultural y problemas epistemológicos*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico.
- MELLADO, SILVIA (2014), *La morada incómoda. Estudios sobre poesía mapuche: Elicura Chihuailaf y Liliana Ancalao*, Río Negro, PubliFadecs, Facultad de Humanidades Universidad Nacional del Comahue.
- MIGNOLO, WALTER (1994), "Are the subaltern studies postmodern or postcolonial? The politics and sensibilities of geo-cultural locations", *Dispositio*, 19/ 46: 45-73.
- MIGNOLO, WALTER (2000), *Local histories/Global designs*, Princeton, Princeton University Press.
- MIGNOLO, WALTER (2005), "'Un paradigma otro': colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitanismo crítico", *Dispositio*, 24/52: 127-46.
- MIGNOLO, WALTER (2007), *La idea de América Latina*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- MIGNOLO, WALTER (2009a), "Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom", *Theory, Culture & Society*, 26/7-8: 1-23.
- MIGNOLO, WALTER (2009b), "El lado más oscuro del Renacimiento" (Trad. Martha Cecilia García V.), *Universitas humanística*, 67: 165-203.
- MIGNOLO, WALTER (2015), *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad* (Antología, 1999-2014), Barcelona, CIDOB.
- MORA, MARIBEL (2009); "Poesía Mapuche del Siglo XX: Escribir desde los márgenes del campo literario", *Revista Chilena de Literatura*, Sección Miscelánea, 72: 1-20.
- MORA CURRIAO, MARIBEL; MORAGA, FERNANDA, eds. (2010), *Kümedungun - Kümewirin. Antología poética de mujeres mapuche (siglos XX-XXI)*, Santiago de Chile, LOM.
- MORA CURRIAO, MARIBEL (2013), "Poesía mapuche: la instalación de una mismidad étnica en la literatura chilena", *A Contracorriente*, 10/3: 21-53.
- MORA NAWRATH, HÉCTOR; SAMANIEGO SASTRE, MARIO, eds. (2018), *El pueblo mapuche en la pluma de los araucanistas. Seis estudios sobre construcción de la alteridad*, Santiago de Chile, OchoLibros.
- MOSTACERO, RUDY (2011), "Oralidad, escritura y escrituralidad", *Enunciación*, 16/ 2: 100-19.
- NAHUEL PAN MORENO, H. J. Y ANTIMIL CANIUPÁN, J. A (2019), "Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX", *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*, 10/21: 211-48.
- NIÑO, HUGO (1998), "El etnotexto: Voz y actuación la oralidad", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 24/47: 109-121.

- ONG, WALTER J. (2006) [1982], *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, trad. Angélica Sherp, Argentina, FCE.
- ORTIZ, FERNANDO (1978), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- PINTO RODRIGUEZ, JORGE (2003), *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche De la inclusión a la exclusión*, Santiago de Chile, Centro de investigación Diego Barros Arana.
- PINTO RODRÍGUEZ, JORGE, ed. (2015), *Conflictos étnicos, sociales y económicos. Araucanía 1900-2014*, Santiago de Chile, Pehuén.
- RAMA, ÁNGEL (1982), *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI.
- RAMA, ANGEL (1998), *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca.
- RIVERA CUSICANQUI, SILVIA (2010), *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, La Paz, Editorial Piedra Rota.
- ROCHA VIVAS, MIGUEL (2016), *Mingas de la palabra: textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*, La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas.
- ROJO, GRÍNOR (2001), *Diez tesis sobre la crítica*, Santiago De Chile, Editorial Lom.
- SAID, EDWARD (1996) [1993], *Cultura e imperialismo*, trad. Nora Catelli, Barcelona, Anagrama.
- SCRIBNER, SYLVIA; COLE, MICHAEL (1981), *The psychology of literacy*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- SEBILLOT, PAUL (1913), *Le folk-lore: littérature orale et ethnographie traditionnelle*, Paris, O. Doin.
- SPIVAK C., GAYATRI (1994), "Can the subaltern Speak?", *Colonial discourse and post-colonial theory*, ed. P. Williams; L. Chrisman. New York, Columbia University Press: 66-111.
- STAVENHAGEN, RODOLFO (1992), "Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales", *Nueva Antropología*, 13/ 43: 83-99.
- TAPIA, JORGE A. (2024), "Diálogos y reflexiones sobre la producción literaria indígena, nuevas propuestas y atenciones", *Revista Iberoamericana*, 90/288: 479-84.
- TEILLIER, JORGE (1965), "Los poetas de los lares. Nueva visión de la realidad de la poesía chilena", *Boletín de la Universidad de Chile*, 13/56: 48-62.
- TORO HENAO, DIANA CAROLINA (2014), "Oralitura y tradición oral. Una propuesta de análisis de las formas artísticas orales", *Linguística y Literatura*, 65: 239-56.
- TRIGO, ABRIL (1997), "Fronteras de la Epistemología: Epistemología de la frontera", *Revista Papeles de Montevideo*, 1: 71-86.
- TUHIWAL SMITH, LINDA (2016), *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*, trad. Kathryn Lehman, Santiago de Chile, LOM.
- VARESE, STEFANO (1997), "Identidad y Destierro: Los pueblos indígenas ante la globalización", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 23/46: 19-35.
- VARGAS LLOSA, MARIO (1996), *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del*

- indigenismo*, México, FCE.
- VICH, VICTOR (2004), *Oralidad y poder herramientas metodológicas*, ed. Victor Vich y Virginia Zavala, Bogotá, Grupo Editorial Norma.
- WALSH, CATHERINE, ed. (2005), *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial*, Quito, Universidad Andina Simon Bolívar, Ediciones Abya Yala.
- WOLFE, PATRICK (2006), "Settler colonialism and the elimination of the native", *Journal of Genocide Research*, 8/4: 387–409.
- YÁSNAYA E. AGUILAR GIL (2023), *Ää: manifiestos sobre la diversidad lingüística*, Madrid, Almadía.
- ZAPATA SILVA, CLAUDIA (2006), "Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches / Identity, Nation and Territory in the Writings of Mapuche Intellectuals", *Revista Mexicana de Sociología*, 68/3: 467-509.
- ZAPATA SILVA, CLAUDIA (2015), "Intelectuales Públicos, Intelectuales Críticos: La Intelectualidad Indígena en América Latina", *Revista anales*, 9: 91-102.
- ZAPATA SILVA, CLAUDIA (2017), *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*, Santiago, LOM.

Daniela Carfora es doctoranda en Filología Hispánica por la Universidad de Nápoles "Federico II". Dirige sus intereses preferentes a la literatura indigenista e indígena en Abya Yala (en particular, mapuche), desde una perspectiva intercultural. Ha realizado períodos de estudio e investigación entre Chile y Temuco, en colaboración con la Cátedra Pablo Neruda de la Universidad de Chile. Actualmente colabora con la Fundación Neruda, la Universidad de Chile y la Pontificia Universidad Católica de Chile.

daniela.carfora@unina.it