



La no consumada pulsión por  
comprender  
o la metodología de la imaginación de  
Pedro Mege

Dr. Miguel Alvarado Borgoño  
Universidad de Playa Ancha (Chile)

[alvarado@upa.cl](mailto:alvarado@upa.cl)

---

### **Síntesis del artículo**

En este artículo se presenta una obra representativa de una nueva corriente textual surgida en Chile denominada como Antropología Poética Chilena, el libro comentado se denomina "La imaginación araucana" y representa una muestra particularmente representativa del dinamismo y la originalidad de esta corriente de escritura, corriente que se define entre lo literario y lo científico.

### **Synthesis of the article**

In this article appears a representative work of a new arisen textual current in Chile denominated like Chilean Poetic Anthropology, the commented book denominates "the araucana imagination" and represents a particularly representative sample of the dynamism and the originality of this current of writing, current that is defined between the literary thing and the scientist.

## **INTRODUCCIÓN**

**D**urante las últimas dos décadas hemos visto aparecer en Chile textos originales, disímiles y en algunos casos desconcertantes, surgidos desde la interacción y el cruce de aquello que Bourdieu asumió como campos científico y literario (Bourdieu, 1995: 319)

El plano fundamental de análisis en que nos ubicaremos para dar cuenta de esta textualidad "antropológico-poética" es el tipológico, en tanto el desafío de estos textos reside justamente en su clasificación, ya que desde una primera lectura resultan ambiguos si intentamos clasificarlos en términos de lo que Bajtín entendía como "género discursivo" (Bajtín, 1989)

Uno de los libros mas impresionantes y representativos de esta nueva forma de escritura antropológica es el libro de Pedro Mege *"La imaginación araucana"*. Este libro fundamental está construido de tal manera que podríamos pensar se trata de una forma de "creacionismo antropológico". Este texto está salpicado de metáforas sacadas de órdenes textuales como el psicoanálisis o la antropología estructuralista, lo que se intenta en el plano de la "imaginación" es un muy buen ejemplo del modo en que la APCH puede ser capaz de procesar información. Su fortaleza no son los giros poéticos de un Olivares, la teorización de una Montecino o la metalengua de un Gallardo; no obstante, todos estos elementos se encuentran presentes. Su fuerza verdadera, sin embargo, reside en reconocer los distintos registros de la información antropológica y, desde allí, procesar información de una manera nueva, que de forma autorreferente como en todo texto antropológico poético, resulta en análisis creíble, un tanto artificial en nuestra opinión, pero de todas formas planteado de manera verosímil para el especialista, sensible a esta nueva corriente textual. El autor conoce los límites de la interpretación, y también sus propios límites como autor textual, y con ello intenta desarrollar un tipo de analítica que supera el mero comentario, que trabaja con fuentes concretas y explícitas, y que asume la fantasía que recorre cada forma en que damos cuenta de un "otro".

El libro se divide en cinco capítulos, todos ellos con un cierto rango de autonomía, unidos por el común denominador del intento de imaginar, como creación mimética lo "araucano-mapuche", entendido

ello por el autor textual como intento de comprensión intercultural definido desde la toma de conciencia del yo, la cual opera respecto del "otro" negando la posibilidad de la objetividad, y asumiendo de manera fragmentaria las formas culturales mapuche, particularmente las etnoestético literarias.

Hay una breve presentación en la que se explicita claramente tanto los propósitos como la metalengua del libro, allí identificamos un ejercicio de exhibición del yo; donde se expone la ficcionalidad de toda construcción textual respecto del "otro", y la incidencia de las pulsiones<sup>1</sup> - del otro y del yo- en la configuración del texto, se asume la innegable energía emplazada en la escritura sea esta científica o literaria, aún más si este fenómeno es la descripción del otro. En dos páginas tituladas "Claves para la Imaginación Araucana" el secreto de Mege está develado; lo otro es metodología.

En resumen, como el mismo autor señala, se trata de "descubrir el significante y de disfrutar el significado" (Mege,9 :1997); descubrir el significante, ya que éste no está dado por la data etnográfica por sí misma, sino que es producto del encuentro entre las pulsiones del etnógrafo con su alteridad, y el disfrute que éste puede experimentar, muy cercano al concepto de placer de Roland Barthes<sup>2</sup>, entendido este placer como identificación total con los signos que se interpretan. Para Pedro Mege, este disfrute tiene directa relación con el ejercicio de auto-descubrimiento e identificación que va asociado a la caracterización del "otro" cultural en los intersticios de la conciencia del antropólogo; no es otra cosa que conocer lo que se puede conocer desde la clarificación de qué es lo que realmente queremos conocer.

Luego pasamos en el segundo capítulo directamente en materia, se nos habla del proceso de iniciación de una "machi" o chamán mapuche, el cual da principio desde una enfermedad que no agota ni extermina, sino que transforma y eleva, una dolencia que es en

realidad un trueno milagroso, donde la vivencia de la condición humana se une con la experiencia física y espiritual de lo sagrado.

Thunderwitch o el golpe fonético de "tralkamachi", la mujer chamán golpeada por el trueno, un concepto cargado de energía, que se nos presenta como una cura, cura no para sanar sino para trascender...

"Dentro de la sociedad mapuche hay maneras y maneras de iniciarse dentro del exclusivo dominio de la machi. Un procedimiento es aquel relativo a las fórmulas ritualmente pautadas, que se resuelven en lo que la antropología llama ritos de pasaje e iniciación y donde la postulante es sometida a un largo y penoso proceso de aprendizaje y adiestramiento. Pero no siempre es así, la más poderosa de las machi es iniciada por una fuerza que sobrepasa todo control y reglamentación de los hombres.

Hay mujeres que a muy corta edad poseen una energía extraordinaria e incontrolable. Constitutivamente tienen un don, que es traspasado desde su abuela materna, generándose una estricta alternancia generacional en la actualización de esta fuerza: de abuela materna a nieta. Si la abuela materna lo poseyó, las posibilidades de que se trasmita a una de sus nietas son elevadísimas " (Mege, 13:1997).

El tercer capítulo se titula "La imagen de las fuerzas: ensayo sobre un mito mapuche". Se trata de una relectura del mito de Kai Kai y Tren Tren, el mito escatológico esencial de los mapuche, ello desde un cuestionamiento como también desde un reconocimiento de los modos de registro e interpretación, desde los textos del remoto Martín Gusinde de principios del siglo XX, hasta la data etnográfica obtenida por el propio Pedro Mege. Este texto concluye con un subtítulo que da lugar a las páginas finales, "La imagen limpia", metáfora construida con el propósito de esclarecer desde el

reconocimiento del eje sintagmático de la narración presente en la tradición oral mapuche desde antiguo, pero asociado no sólo a las palabras sino a la...

"... actuación cúllica y sacrificatoria de los hombres confiable , los que conocen desde la infancia la verdadera actuación de los dioses" (Mege, 38: 1997).

La esencia del concepto de mito, trabajada por Pedro Mege, está dada desde una concepción deudora del estructuralismo, aunque más que fuente teórica éste, se nos hace presente como una fuente textual aportando más con la fuerza de sus metáforas que con su sistema teórico-epistemológico, en su estudio de la sucesión de versiones que mantienen un mínimo común denominador y de la operación efectiva de ese punto de comunión con el sistema cultural mismo y con el entorno de éste.

El cuarto capítulo, denominado "Etnopoéticas Araucanas", desde nuestra perspectiva resulta extremadamente interesante ya que se interna en la actual etnoliteratura mapuche, desde el análisis del encuentro del etnógrafo con el poeta bilingüe mapuche Leonel Lienlaf. Aquí la etnopoética se define como un fenómeno que requiere un tratamiento distinto debido al carácter de la información recogida, con lo cual se establece una diferencia entre el tipo de lectura y de contacto etnográfico que se está exponiendo y proponiendo a lo ya realizado por autores como Gusinde o Lenz respecto de la literatura mapuche.

Al hablar de etnopoética araucanas, se apela al concepto de araucanas como un producto de la pura imaginación, una operación consciente de la fantasía, para -de este modo- asumir el proceso de interpretación antropológica de la etnoliteratura mapuche como una forma de encuentro y de posible diálogo intercultural, un espacio de interacción abierto pero no por eso menos sofisticado.

En el cuarto capítulo se hace una clara y honesta división de las aguas entre el relato emico y la interpretación etnosemiótica del autor, lo cual no está libre de una apelación al recuso estético desde la antropología poética para dar autenticidad a la interpretación. A pesar de ello, no se confunde con el texto etnoliterario propiamente tal...

"El material que presentamos sigue un orden. Los originales son el registro obtenido por Leonel Lienlaf en terreno. También le pertenecen las traducciones y las etnopoéticas donde el poeta interpreta el discurso de su propia cultura. Las etnosemióticas corresponden al trabajo de interpretación etnológica" (Mege, 49: 1997).

### **La imaginación como macroestructura esencial**

Podemos identificar en este texto con toda claridad dos superestructuras textuales: una es la de la diversidad, como macroestructura clásica de la antropología, la otra es absolutamente novedosa y nuestro autor la define como "imaginación".

Así, podemos distinguir un gran tema macroestructural que no es otro que el de la diversidad cultural expresada por lo mapuche, tema coherente con la macroestructura clásica del discurso antropológico en su núcleo más esencial. En esta macroestructura se precisa y detalla al nivel del particular interés que despiertan en el autor las formas literarias tradicionales, reinterpretadas y recogidas en un camino que va desde Leonel Lienlaf<sup>3</sup>, poeta mapuche moderno ampliamente conocido en medio chileno, hasta el propio Pedro Mege.

En su segunda macroestructura, la correspondiente al concepto de imaginación, este texto nos obliga a cuestionarnos respecto del concepto mismo de imaginación, ya que por una parte desde el

concepto de araucano se reconoce una reconstrucción externa, no se intenta ser el "otro", no obstante, ello no salva al texto de querer construir un discurso desde ese "otro".

El concepto de imaginación como sinónimo del literario de ficción nos lleva a la pregunta respecto del mismo concepto de etnoficción, es decir respecto de los vasos comunicantes entre la literatura de etnoficción y las formas textuales y metodológicas de la antropología. La crítica postmoderna a la radicalidad del cognitivismo emico que pretende, según el postmodernismo, disfrazar la voz del autor recubriéndola con la máscara del "nativo", convirtiéndose así el autor textual, tanto como el autor empírico del texto antropológico etnográfico, en una suerte de ventrílocuo, tan poderoso como lo realizado en su momento por el estructural funcionalismo a la etnografía de gabinete de autores como Frazer o Durkheim. Por ello, etnoficción y perspectiva emica nos hacen retrotraernos a una problemática que, siendo antropológica, es también literaria. Nos planteamos la pregunta ¿Hasta dónde se puede suplantar la voz del actor? Sin duda en este libro, con todos los cuidados y las salvedades del caso se nos plantea un caso de etnoficción donde, de todas formas, se toma la voz del indígena y se habla por él; no tiene el tipo de connotación etnoficcional que puede tener, a decir de Martín Lienhard respecto de la etnoficción en autores como Patricio Manns, Carlos Antonio Castro, Darcy Ribeiro o Nicasio Tangol.

Lienhard parte de la idea de que ...

"... colocado frente al otro, frente a una sociedad -o sub sociedad- culturalmente ajena y predominantemente oral, el escritor o antropólogo deseoso de convertir su experiencia en escritura puede elegir en un principio entre dos prácticas fundamentales. Por un parte, puede limitarse a describir "simplemente" la vida colectiva que se ofrece a su vista, o a sus sentidos en general: práctica que se suele llamar etnografía.

También puede tratar de transcribir con la mayor fidelidad posible discursos del otro, sean los de la tradición o los que suscita, por su presencia, el propio escritor antropólogo; esta práctica recopilatoria desemboca según el caso, en una colección de cantos o narraciones o en un texto de tipo "etno-testimonial", discurso literario actualmente en boga" (Lienhard, 289: 1990).

Esta visión de Lienhard, aunque nos parece un tanto sesgada y desconocedora de las actuales prácticas etnográficas, apunta a la verdad en el plano justamente metodológico, en la coincidencia planteada en el plano del factor primario de la escritura antropológica y literaria, esto es la conciencia de la alteridad, frente a la cual literatura y etnografía parecen más bien distintos caminos cuya diferencia son los procedimientos y no el origen de la información. Mege lleva adelante un camino que va más allá de lo caracterizado por Lienhard ya que, desde la igualdad del substrato común, hace del encuentro etnográfico un camino metodológicamente plausible, que rompe la distinción tipológica hecha prejuiciadamente entre literatura y antropología.

Sin embargo, la existencia de este diálogo que intenta borrar los límites para la "verstehen" cultural, no salva al libro de ser un caso de suplantación, donde la imaginación anunciada es la toma de voz respecto del actor. Si no de las etnocategorías o etnotaxonomías de éste, sí de las formas de representación de su interioridad en la traducción interpretativa de los textos ya traducidos, en este caso por Lienlaf. Mas también cabe preguntarse en el plano más profundo del sentido ¿puede escribirse desde la interculturalidad de otra manera?

En el segundo capítulo titulado Thunderwitch, se describe aquello que en antropología, definimos desde Lévi-Strauss, como la eficacia simbólica del chamán, es decir la capacidad "abra activa" o de introducirse en los sistemas de códigos de quienes acuden a él.

La machi, la chamán en cuestión, desarrolla para Pedro Mege esta eficacia simbólica, es la "hechicera eficaz" (Mege, 16: 1997).

Fundamental es aquí el proceso de iniciación de la machi, desde la muchacha enfermiza que "es tocada por el trueno", para vivir un proceso curativo que la transporta a "otro" estado, al del poder simbólico. Como en la cura psicoanalítica, este proceso tortuoso a veces, sigue la lógica de un largo rito, que finalizado tiene una merecida recompensa, una cura que no devuelve la condición original, sino que entrega otra condición dotada de la eficacia simbólica...

"... Este proceso profundo no sólo cura a la machi, sino también a su familia al comprobar (adquirir conciencia) que efectivamente fue tocada por el trueno" (Mege, 17:1997).

Desde el juego lingüístico de la palabra tunderwitch, hasta la interpretación estructuralista, nuestro autor juega en esta macroestructura imaginativa, pues no se trata de un simple análisis estructuralista de un proceso simbólico y ritual, ya ampliamente caracterizado por la literatura teórica y etnográfica, sino de entrecruzar el giro poético de la metáfora con las formas simbólicas de la analítica antropológica. Lévi-Strauss se convierte en una fuente no sólo interpretativa sino también intertextual, por tanto, se horizontaliza la relación entre los textos; el habla del etnógrafo, el habla de la teoría y las etnocategorías mapuche, se ponen en el mismo nivel de esta polifonía imaginativa. Por ello, la imaginación en Mege no es otra cosa que la articulación de un texto con sentido, desde registros diversos y en ocasiones contrapuestos. En este sentido, imaginación es la metodología de la escritura del texto.

**La metalengua , eficaz para la toma de la palabra**

Duras han sido las críticas de autores como Manfred Engelbert (1994) contra el tipo de etnoficción representada por la obra de autores como Patricio Manns que proyectan sus propias inquietudes, desde su particular ideología de clase y substrato cultural a las expresiones de sus personajes, un ejercicio de suplantación que puede tener más o menos sutileza y belleza dependiendo de las capacidades de la pluma, no obstante, cuesta separar el plano de lo fantástico, pura pulsión e ideología, de otros tipos de búsquedas como lo es, por ejemplo, el imperativo macroestructural de la antropología respecto de ser un puente que permita la comunicación intercultural.

Respecto de esto, debemos aseverar dos cosas; la primera, Pedro Mege no se libera de crear una etnoficción; la segunda, existe un ejercicio auténtico de comprensión intercultural, desde una metalengua que no trata hablar por ninguna boca muerta, como gustaba de decir Neruda, sino que acepta la operación que desarrolla su propia voz en el texto, escoge desde un primer momento el concepto de Araucano desarrollado por Ercilla para hablar de los mapuches, fundamentalmente porque asume la imposibilidad de una emica total. Por ello, un rasgo que distingue a la metalengua de este texto es su tremenda autenticidad, al declarar la ficcionalidad de su relato como presentación, aunque posee fuentes intertextuales de corte etnográfico y etnoliterario verdaderamente sólidas; no fantasea con la idea de hablar por el otro:

"... Hablemos de araucano, porque este concepto es pura invención, ni siquiera existe en lengua alguna, que al menos conozcan los lingüistas, no es americano ni indoeuropeo. Es producto de la fantasía de alguien extraño a los mapuches, que la impulsó por un acto de voluntad semiológica" (Mege, 9: 1997).

Los inventores son muchos y sus estrategias se reconvierten, se transforman. La metalengua de la imaginación es la semántica de la metodología propuesta, un camino para el encuentro cultural, propuesto con bastante humildad, con toda la humildad del reconocimiento de la imaginación como fuente prioritaria. Por ello, la metalengua, que justifica y da sentido, no tiene el más mínimo amarre ni soporte más que la coherencia que el lector le descubre.

En nuestra opinión, esta coherencia está dada fundamentalmente por el encuentro, con el otro, representado paradigmáticamente por la figura del poeta Lienlaf. Comparemos la visión que Pedro Mege tiene de la situación concreta del "su" encuentro con Leonel Lienlaf con la que tiene otro hermeneuta, el poeta Raúl Zurita. Respecto de este encuentro hemos reflexionado de manera detallada en el cuarto capítulo de este libro.

### **Los tipos textuales de la imaginación**

El tipo de superestructuras, presente en este libro, se define siempre en función del análisis de información que el texto tiene como propósito y macroestructura fundamental, es decir como gusta a Mege; por el uso de la imaginación. Es la intención de procesar la información de una manera original y presentarla de forma polisémica y contundente, lo que define el modo de enunciación utilizado. De estos, podemos hacer una clasificación que los agruparía de la siguiente forma. En primer lugar, debemos reconocer un intento serio de reflexión teórica, el cual deambula entre el lenguaje psicoanalítico, la semiótica y la antropología de corte estructuralista; este subtipo textual no define su identidad, en tanto no es la referencia teórica lo que lo articula sino, como hemos dicho, el consistir en un proceso interpretativo. Por este motivo, la reflexión teórica está dada siempre dentro del intento de traducción intercultural interpretativa...

"El castellano no traduce el golpe fonético que se produce al pronunciar tralkamachi, o hechicera del trueno, se necesita de una lengua aglutinante y dura para rescatar el efecto de su impacto sonoro. La lingüística mapuche ha salvado en el significante toda la energía que debe encarnar esta hechicera del exceso de fuerza, del poder magnífico que le otorga el ser tocada por el don del trueno" (Mege, 13:1997).

Con ello, este subtipo textual teórico se presenta, siempre y cuando resulte una posibilidad de traspasar al lector un ángulo de interpretación que le permita una comprensión más cabal, y su uso está muy determinado por la utilidad metafórica del concepto.

Quizás esta reflexión, que opera como vaso comunicante, es lo que le da mayor llaneza y limpidez a la obra, aunque por momentos cae en los excesos de los análisis desde modelos estructuralistas reordenando apretadamente la data...

"Si tan sólo analizamos una de las oposiciones elementales: Treng-Treng está en el mismo eje de oposición que el sol, al practicar ambos seres una actividad de la rigidez por secado, ¿Cómo es posible que las entrañas de esta divinidad sean heladas? La intimidad de su ser sería anti-solar, aunque en ella se geste rigidez (Kai-Kai prisionera, congelada y paralizada en el núcleo de su rival), no encontraremos calor. En el pensamiento mapuche un sol con centro frío no parece posible. Nada puede salvar la unidad articulatoria de las oposiciones Treng-Treng; tierra; calor; sol / Kai-Kai; agua; frío; tinieblas. Es como si externamente Treng-Treng fuera un ser de la sequedad y la calidez, e internamente de la sequedad gélida." (Mege, 35: 1997).

Pero como vemos en el trozo anterior, más que el modelo analítico prevalece la sorpresa frente a la alteridad y la potencia expresiva del

texto; con ello el modelo estructuralista no pasa de ser una forma retórica de ordenar la escritura, más que una camisa de fuerza analítica que ahoga la expresión

Por otra parte, también vemos como otro subtipo textual la aparición de transcripciones de textos etnoliterarios tradicionales, ello detallándose de manera específica la fuente y sabiamente diferenciados de las opiniones del autor. Estos van desde la opinión respecto de la data ,donde se identifica claramente la superposición del autor. El autor describe..

"Es la sustancia de Treng-Treng, tierra, alterada por la sustancia de Kai-Kai agua, y transformada por la energía de los hombres, fuego, la que les permite a éstos seguir viviendo", para luego interpretar mimeticamente (...) La acción del fuego hace completamente seca y dura a la arcilla, produciendo una materia privilegiada -simbólicamente- para el dominio de Treng-Treng. Ya que es una tierra más dura, seca y rígida que la misma tierra al haber evaporado la presencia de Kai-Kai ("(Mege,31:1997).

También es posible encontrar la transcripción etnoliteraria directa en lengua mapuche y su traducción, realizada por un informante lingüística y culturalmente calificado, generalmente el propio Lienlaf..."

Se ha levantado ya.

Es tu hija pues Padre.

Dame pues su rostro Padre

Veré sus malestares- ahora pues

Su cuerpo se inclina hacia abajo

porque lo estás viendo

Por ello

denme la sabiduría

denme las palabras  
qué mal se ha alojado en su cuerpo. qué viento es  
quiero verle su corazón  
quiero verle su cabeza  
Estoy diciendo Padre.  
Oh, oh, oh." (Mege, 52:1997)

Un tercer subtipo textual es el que definimos como el de "cruce, Este concepto de cruce literario antropológico lo tomamos textualmente de la metalengua de Sonia Montecino, en tanto nos permite dar cuenta de un subtipo muy particular de textos donde la metáfora se enreda armónicamente con la reflexión y con la exposición de data etnográfica, logrando un tipo de composición, que representa quizás el tipo textual más original elaborado por la APCH y que le da una cierta identidad a cada uno de estos textos, así por ejemplo Pedro Mege señala...

"Es una recurrencia obsesiva que el diluvio sea universal, basta que caiga agua en abundancia para que Noé haga su colosal aparición salvando cuanto bicharraco existe en su absurda embarcación. Toda inundación de proporciones demuestra claramente que Dios (debemos decir Yahvé) estuvo también allí, porque él está en todas partes. Tentación universalista, que fija la lectura del mito en la analogía y no en la particularidad del relato. Esperaba con el siguiente ensayo demostrar que la inundación es un efecto dramático, y que la lluvia abundante provoca una angustia progresiva y deliciosa, más conquista, que impacta a todo el self, como lo demuestra Monólogo de Isabel viendo llover en Macondo: "Llovió durante toda la tarde en un sólo tono. En la intensidad uniforme y apacible se oía caer el agua como cuando se viaja oda la tarde en un tren. Pero sin que lo advirtamos, la lluvia estaba penetrando demasiado hondo en nuestros sentidos"; la lluvia y el ser, "al atardecer del martes el agua apretaba y dolía como

una mortaja en el corazón "; la lluvia y la catástrofe de los macrocosmos, "estábamos paralizados, narcotizados por la lluvia, entregados al derrumbamiento de la naturaleza en una actitud pacífica y resignada"; la lluvia y la eternidad, "sólo entonces me di cuenta de que había escampado y de que en torno a nosotros se expandía un silencio, una tranquilidad, una beatitud misteriosa y profunda, un estado perfecto que debía ser muy parecido a la muerte". (Mege, 31:1997).

Como vemos, hay una suerte de mezcla en estos textos de cultura enciclopédica, incertidumbre y también, una buena dosis de cuestionamiento egocéntrico, lo que determina un texto único y específico, con licencias que la antropología tradicional jamás concedería...

"El hombre no se puede enfrentar a lo infinito, porque lo infinito se delimitaría por un estar aquí, y en un estar más allá -aquí, hombres; más allá, divinidad- que se separarían y se enmarcarían por un límite imposible. De existir esta frontera supondría la finitud de la divinidad (el poeta hace el gesto con el brazo extendido de tocar la finitud de lo divino, gesto metafísicamente prohibido para el infinito; después me mira y se sonríe, demostrándome con su gesto la concreción de lo imposible) " (Mege, 32, 1997).

El lenguaje antropológico se recubre de una tonalidad poética, la cual desde la polisemia y la ambigüedad logra interpelar al lector invocando su capacidad mimética, con lo cual si bien pragmáticamente se reduce el potencial público lector, en el ámbito de la originalidad se agrega un tipo de creación verdaderamente híbrida y original...

"El arriba y el abajo son dominios independientes y en paralelo, que no se topan, que se extienden indefinidamente sin

solución de continuidad, sólo se vinculan en una relación de comunicación. Cada dominio posee su infinitud, su especificidad propia, unidos por la mirada, la palabra y los dones" (Mege, 72: 1997).

Como cuarto subtipo textual, podemos encontrar una superestructura muy clara dedicada a la descripción de experiencia etnográfico-vitales, distintas de la descripción etnográfica pura por el grado de compromiso que el autor tiene con lo que se describe y con la práctica misma de escribirlo. Ella supera la mera autorreferencia para ubicarse, desde una opción ontológica, en el desplazamiento a la pregunta por el observador; como en toda la antropología poética, lleva al autor a un cuestionamiento vital. Lo anterior no ocurre ni en el plano teórico ni metalingüístico, sino casi como una "metodología de comprensión intercultural", la cual requiere de la retrospectiva respecto de la experiencia vital, en un plano metafísico, candente y al mismo tiempo distanciado del yo, que se autointerpela, para desde allí explicitar desde donde se está hablando...

"... interesa a esa parte secreta de nosotros mismos en desprendidos de nuestra individualidad aparente, pero vueltos a nuestra personalidad real sólo tenernos una preocupación, la de nuestra personalidad real, y conocer por ellos el abrirnos a la advertencia y a los signos y conocer por ello el estupor que inspira la condición humana contemplada" (Mege, 1997:9).

La responsabilidad con el "otro" pasa a ser una responsabilidad consigo mismo, y nuestro autor requiere incluso de la cita, como recurso intertextual para elaborar este cuestionamiento interior que le permite definir su obra y realizarla en el ámbito pragmático...

"Para ser hábil en este ejercicio se requiere adiestramiento y pasión psicoanalítico, pero no debemos mostrar convicción en esta actividad. Se trata de descubrir el significante y disfrutar

del significado, no de enderezarlo para curar. Como lo explica Béguin, "no conocemos sino lo que llevamos en nosotros mismos". En definitiva, lo encantador es transitar por la imaginaria neurótica de los extraños, inicialmente para sorprenderse y luego para compartirla con la de uno" (Mege, 10: 1997).

Por último, también podemos identificar como un subtipo textual muy claro el que guarda relación con la descripción etnográfica; la diferenciamos del sub tipo textual anterior porque aquí el grado de autorreferencia se reduce, dando paso a una mayor potencia narrativa, aunque evidentemente nunca se tratará de una descripción objetiva. Ella representa una superestructura clásica de la antropología, no obstante, ella esta mediatizada tanto por la autorreferencia como por la mediación del recurso a la metáfora, pero, por ello no deja de ser verdaderamente etnografía...

"Dentro de la sociedad mapuche hay maneras y maneras de iniciarse dentro del exclusivo dominio de la machi. Un procedimiento es aquel relativo a las fórmulas ritualmente pautadas, que se resuelven en lo que la antropología llama ritos de pasaje e iniciación y donde la postulante es sometida a un largo y penoso proceso de aprendizaje y adiestramiento. Pero no siempre es así, la más poderosa de las machi es iniciada por una fuerza que sobrepasa todo control y reglamentación de los hombres" (Mege, 13:1997)

La descripción se hace ateniéndose a lo que los ojos dicen, lo cual no implica el interpretar...

"Con regularidad la hechicera enferma, por una contención de sus potencialidades, por una acumulación de su energía que no se resuelve en una práctica que la exteriorice y expulse a los

demás. La represión de la fuerza dentro de su ser la aniquila lentamente." (Mege, 13: 1997).

De esta forma, el libro vuelve a su cauce antropológico y mantiene la descripción de hechos como un punto que lo vincula con el campo científico.

### **Fuentes intertextuales de la imaginación en Pedro Mege**

Como en casi todas las obras de la antropología literaria chilena, la intertextualidad presente en este texto puede ser clasificada en tres grandes tipos. Por un parte, la cita con toques de erudición, por otro, las etnocategorías y los discursos del mundo mapuche y también las notas que resultan un ámbito sugerente.

La cita erudita corresponde tanto a fuentes dentro de la ciencia antropológica como también a otras referencias teóricas o empíricas. Así tenemos enormes párrafos que utilizan la intertextualidad de fuentes teóricas para desarrollar su análisis...

"... Que opera con eficacia, no cabe duda. Recordemos: la iniciada experimenta el acontecimiento traumatizante -tocada por el trueno- bajo la forma de mito vivido" (Lévi-Strauss, 183: 1997), y "... es la eficacia simbólica la que garantiza la armonía entre mito y operación" (Ibíd. 178). "El mito de la tralkamachi y las operaciones de desplazamiento y fijación de contexto serán entonces ejecutadas por la iniciada inconscientemente" (Mege, 17: 1997)... "Cuando la futura machi es tocada por el trueno se cura, por un procedimiento de evidente eficacia simbólica. Su situación adquiere significado, se hace consciente y coherente para ella y sus semejantes. Es este evento "lo que provoca el desbloqueo del proceso fisiológico, es decir la reorganización, en un sentido favorable" (Ibid. 179).

Este sentido es inaugurado al comprobarse que la joven enfermiza era una tralkamachi. El significante era su pasada enfermedad, su corporalidad, que se resuelve en un nuevo significado, su estado de machi.(Ibid. 15)

El llamado del trueno permite a la iniciada transitar de un estado inconsciente de su condición de tralkanwchi a uno consciente. Este pasaje se expande también en un sentido antipsiquiátrico, al poseer la mitología de la tralkamachi dos aspectos, uno psicofisiológico y otro psicosocial (Lévi-Strauss, 1978:178). El primero obedece al mago (Lacan, 1984) de la iniciada; el otro, al complejo simbólico de su familia amplia: "lugar fundamental de los complejos más estables" (Ibid. 29).

Curiosa mezcla de textos, propios de las ciencias humanas, con lo cual no sólo la reflexión se expande interdisciplinariamente, sino que el texto adquiere una riqueza expresiva, por que la racionalización es reemplazada por la metaforización; así, aunque el argumento no convenza el texto de todas formas seduce.

En segundo lugar, la transcripción de etnocategorías van desde el uso de una concepto emico como, por ejemplo, "tralkamachi" en lengua mapuche hasta la transcripción de textos etnoliterarios completos. Vemos en este libro, además de la clásica transcripción de vocablos propios de la lengua indígena, lo cual corresponde a un procedimiento habitual en antropología; vemos también aparecer un tipo de procedimiento textual que se da desde la intertextualidad para desarrollarse. No obstante posee un contenido semántico propio que apela a un tipo de mimesis realizada por un lector extremadamente culto.

Como mencionamos más arriba, en el paratexto que constituye el título del primer capítulo vemos escrito thunderwitch, cuya correspondencia con el concepto de tralkamachi corresponde a la

esencia de este capítulo. La machi, golpeada por el trueno en un proceso de iniciación y de paso a otra condición, es nombrada desde un vocablo en inglés que corresponde a los mecanismos lingüísticos subculturales del autor empírico y que se transforman en una estrategia textual impresionista. Cuesta entender esta mezcla entre un vocablo en inglés, conocido probablemente gracias a la cultura de masas, y este concepto mapuche que luego da un significado bastante transcultural y al mismo tiempo hermético.

Otros paratextos, constituidos por los títulos y subtítulos, no destacan por su uso de las metáforas, pero ilustran muy bien el propósito de desarrollar la imaginación para lograr el procesamiento analítico de la data, por ejemplo...

“Claves para la Imaginación araucana” (Mege, 9: 1997)

“La imagen de las fuerzas: ensayo sobre un mito mapuche”(Mege, 21:1997)

“Etnopoéticas y etnosemióticas del texto poético”(Mege, 49:1997)

Por último, podemos ver en este plano intertextual cómo las notas resultan en un recurso intelectual interesante, dan cuenta no sólo del texto en sí sino de los procesos pragmáticos que tiene asociados, la autopercepción del autor y la visión de su círculo que es el productor de la APCH, sus grados de marginación e integración, y en definitiva trasluce al autor empírico actor esencial, en este caso, del proceso pragmático que le da identidad al texto...

"AGRADECIMIENTOS. Muy especiales a mi gran maestra Luisa Reimán, a Margarita Alvarado por sus correcciones mitológicas de gran sutileza, y por supuesto, al apoyo y estímulo dado por los miembros de nuestro Grupo de Insolventes,

integrado por los profesores Luis Cornejo, Francisco Gallardo, José Luis Martínez e Iván Cáceres" (Mege, 1997).

### **El autor modelo que imagina**

Respecto de la identidad de nuestro autor ideal o modelo, él responde al perfil del antropólogo literato: su discurso se define desde una centralidad en el yo, usa la intertextualidad científica, no obstante, la especificidad del intento analítico le da un cierto perfil muy cercano al ensayo antropológico y, por tanto, menos preocupado de construir bellas metáforas o de reafirmar la propia metalengua, como de una comprensión cultural íntegra de las formas culturales mapuche que constituyen su problema básico de investigación.

El intento analítico se equipara con la densidad teórica de Montecino desde una cultura enciclopédica que hace uso fuertemente de categorías teórico literarias, antropológicas, semióticas y psicoanalíticas; pero su propósito máximo no es elaborar ni teoría ni metalengua, ya que este autor modelo es básicamente un analista cultural cuyos recursos narrativos y fuentes teóricas tienen como objetivo generar comprensión desde la cultura occidental hacia la cultura mapuche y, específicamente, respecto de sus formas etnoliterarias.

La novedad de este autor modelo es su recurso al concepto de imaginación que define un análisis situado desde el yo, pero que supera la declaración de buenas intenciones como en la metalengua de otros textos de la corriente, para llegar al plano del análisis concreto de textos concretos, lo cual es -a nuestro parecer- una gran fortaleza del texto, casi como si por primera vez la antropología literaria desarrollara una metodología de interpretación; ésta si bien puede variar en el futuro en sus formas intertextuales, no obstante señala un rumbo nada fácil...

"Develar no fue sólo traducir, fue poetizar la traducción al usar el castellano en beneficio del mapuzungun. La esclavitud del castellano no permite la liberación plena de los significados mapuches -no podría ser de otra manera, parecería paradojas-, sencillamente los expone. Siempre quedará algo cubierto. Maravillosa intimidad de toda cultura, donde actos y gestos permanecen eternamente inalcanzados. Aquí radica la neurosis de todo etnólogo y el pudor de toda cultura, obstáculos que como fruto prohibido da origen a la conjura de una doble trasgresión. La tentación del poeta, que intenta develar al etnólogo mefisto, y la perversión de este último, que publica lo develado para el alimento de su infinita vanidad" (Mege, 1997: 74).

### **El habitus imaginado**

El esfuerzo de Pedro Mege, que él define como etnosemiótica, resulta la más clara expresión de un tipo de analítica postestructuralista que hace suyos los métodos de esta línea de pensamiento y subyace en él la apelación a la crisis de la metafísica de la conciencia. No obstante, existe una tensión entre la metodología diseñada como una interconexión de discursos para el logro de la comprensión intercultural, con lo cual el centro del libro es el discurso y no el sujeto, y una forma de reivindicación ética del sujeto, el habitus en su gramática en estas "claves para la imaginación araucana" ética que corresponde al de la APCH, no obstante, es la reivindicación de la personalidad concreta del otro donde varía y aporta de manera original.

El discurso se distiende y se extiende sobre textos superpuestos, con un tipo de intertextualidad donde son las palabras que hablan de las palabras. Así la etnosemiótica no es otra cosa que un tipo de

etnología, en la que la cultura es vista como un infinito universo de significados y significantes, los cuales se encuentran y se desencuentran. Mas no es el referente empírico etnográfico lo esencial, lo fundamental de este libro es la elaboración del texto respecto del texto, uno sobre otro, en un edificio de simbolizaciones, que convierten a la imaginación araucana en un texto metodológico que, en sí mismo, posee una autonomía y una identidad; es procesamiento de información, mas no es una llave que abre la fuente de la verdad; es una habitación cerrada, vuelta hacia sí misma, donde la simetría de los significados de órdenes tan disímiles como el teórico, el etnográfico o el vivencial, convierten al procesamiento de información en un subgénero textual. Siendo aquí justamente el libro el más hermoso ensayo de metodología antropológica que se haya escrito en Chile

..." Finalmente, realizamos una exégesis de la etnopoética, que llamamos etnosemiótica o etnología de texto poético, con el fin de deconstruir los textos y desentrañar los significados fundamentales, y así establecer los nudos, las figuras claves de significación dentro de los cantos mapuches. Desentrañar los significados aquí no significa más que construir otros significados -dentro de los tantos posibles- comprensibles al investigador, y a sus semejantes" (Mege, 140:1997).

Pragmáticamente, se evidencia una comunidad pensante de antropólogos receptores del texto que esperan un texto que responda a la lógica implícita a la corriente misma. Ello no consiste solamente en elaborar interpretación desde la interdisciplina, la metaforización de los conceptos y la libertad de expresión del yo en el texto. El habitus presente es el de la antropología o también una exegética cultural abierta a la diversidad de formas de expresión de la propia cultura del investigador.

Por otra parte, vemos el intento de juego creativo en este texto respecto del corpus de la corriente en el plano justamente metodológico; el intento de generar una etnosemiótica asumida como un método de interpretación intercultural...

"En el plano estético, los significantes poéticos, el manejo de la palabra y su muy especial estructuración narrativa, nos propone maneras del decir, del expresar. Surge así una estilística basada en el tayül, en la circularidad de sus formas y significados, en el flujo continuo y cerrado de sus expresiones; y otra basada en el gul, donde las expresiones son libres, se van creando sin cerrarse en sí mismas, en un flujo continuo y abierto.

Ambos cantos poéticos nos proponen un lenguaje que opera de dos formas diferentes, que representan y se actualizan en contextos socioculturales diferentes, ritualizados de manera distinta" (Mege, 132: 1997).

Se presenta ante nuestros ojos, una nueva forma de asumir el método, como un ejercicio de comprensión donde la simetría de los significantes interculturales superpuestos da como resultado un entrecruce de sentidos, y una apuesta respecto de la creación de una verdad mimética, una conjunción intercultural de significados puestos en un mismo nivel, en un mismo plano, en lo cual subyace una apuesta ética respecto de la posibilidad de la comunicación intercultural.

La imaginación de Pedro Mege no es sólo una idea más lanzada al aire en el devenir de las metáforas; resulta en verdad en una categoría metalingüística con la capacidad de traspasar este plano semántico y llegar a hacia lo metodológico, asumiendo lo metodológico no como un conjunto de instrumentos, sino como una orientación hacia los procedimientos para generar el tipo de

conocimiento buscado, un diseño de categorías coherentes, tanto con la metalengua como con el yo que, busca una verdad específica pero no absoluta ni excluyente.

En este libro la imaginación no es la negación de la verdad, sino una forma de organizar la escritura y de apropiarse, por ello, de información cuyas fuentes son diversas, lo cual se desarrolla desde una macroestructura que justamente el "impulso hacia la interpretación", como demostración específica del modo de realizar el proceso.

Víctor Farías, en su ensayo "Los manuscritos de Melquíades", da cuenta de la disolución del sujeto histórico luego de la masacre propiciada por la compañía bananera, la desaparición de los cuerpos que niega la memoria, no es una casualidad para Farías, sino la consolidación de la muerte del sujeto en la historia latinoamericana. Leamos en la clave hermenéutica que Farías nos propone, y aceptemos que las metáforas, primero de la epidemia de la desmemoria, y luego la desaparición de los cuerpos posterior a la masacre y veremos que se nos hacen capciosamente familiares en el análisis de este texto de Mege y, en general, en la APCH.

Leemos en los 2000-2003 textos escritos en la década del '80 y publicados en la del '90 y particularmente Pedro Mege nos expone un tipo de texto, que aparentemente olvida la muerte física de miles de personas, producto de la dictadura militar chilena. Como Olivares hace con Arcadio Yefi Melillanca, el encuentro con Lienlaf es un encuentro declaradamente nihilista, aunque sostenemos que ese nihilismo representa una respuesta frente al partidismo político propio de la década de los '80, más que una posición de asepsia valórica.

Pedro Mege, como sus similares dentro de la corriente, no pueden llegar verdaderamente al nihilismo con el fuego en la otra habitación, en plena dictadura militar chilena con movimientos sociales

golpeando la puerta y entrando por las ventanas. Mege como Olivares traicionan su metalengua, la contradicen, llegan a un compromiso que no es el del activismo pero que sí es un compromiso desde la escritura hacia las personas, donde el autor textual se compromete plenamente; ellos sin quererlo, se sitúan en plano de la recuperación tanto del sujeto como del actor; el sujeto se nos aparece y los cuerpos de la masacre de Macondo toman vida.

La metodología de Mege, como los letreros que cuelgan sobre las cosas durante la epidemia de la desmemoria, es una metodología que recupera la vida de los actores y del propio autor textual en el plano semántico de los significados de los discursos. Hay en Pedro Mege personas concretas que nos son puestas delante de los ojos, personas claramente palpables. Se trata, a nuestro entender de una metodología con una ética del sujeto, como un manifiesto secreto e inédito o una carta íntima, pero que se nos abre totalmente, donde la escritura hace una renuncia a la muerte desde la significación del encuentro etnográfico como base metodológica para el inicio mismo de la escritura.

Hay, no obstante, mandatos que irrumpen, moralejas que acompañan la semántica del texto, y dentro de estos mandatos uno fundamental, "nunca serás el otro" y la usurpación de la voz no es tal, sino el pálido reflejo del esfuerzo por definir caminos para la escritura, caminos que por escabrosos que sean son rutas posibles.

El encuentro con Lienlaf como "uso" de un informante calificado es un signo de respeto y, aunque muchos pecados se hayan cometido en la etnografía en el afán de respetar, esto no puede invalidar el carácter legítimo del encuentro con el informante calificado.

Suponemos en ello una intención que supera los controles del campo científico en general y del subcampo antropológico chileno en particular. En la referencia a Lienlaf encontramos el punto crítico de la

práctica antropológica en el Chile de la última década, el "uso" en el sentido de no-cosificación y/o el encuentro dialógico con el otro.

Nos encontramos con el mapuche culto, es Lienlaf el "intelectual orgánico" que sirve a los propósitos de Mege: reconoce traduce y contextualiza. Con ello, el texto deja de ser pura etnografía isomórfica, en tanto no hay realmente ningún hecho objetivo y puntual que describir. Es un encuentro con un sujeto de carne y hueso, fundamentalmente en el tercer capítulo, pero también posterior y anteriormente que eso. No se trata de la muerte del autor ni del actor, ni del sujeto, ni del "fin del hombre", como Olivares anuncia junto a Foucault y Nietzsche. Pedro Mege elabora una metodología de la recuperación del sujeto, una hermenéutica cultural que no se autodescalifica ni intenta borrar la alteridad, sino que fundamentalmente se sostiene en la sorpresa frente a la voz contemporánea y arcaica del mapuche.

## BIBLIOGRAFÍA

- 1) Barthes, Roland. 1973. *Le plaisir du Texte*. París: Edition du Seuil, Paris.
- 2) Bourdieu, Pierre. 1965. *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*. Paris: Minuit.
- 3) Bourdieu, Pierre. 1995. *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa.
- 4) Bourdieu, Pierre. 1995. *Las reglas de arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- 5) Bourdieu, Pierre. 1998. *La distinción. Criterio y base sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

- 6) Brioschi, F. y C. Di Girolamo. 1988. *Introducción al estudio de la literatura*. Barcelona: Ariel.
- 7) Carrasco, Iván. 1983. *Notas introductorias a la literatura mapuche*. Terceras Semanas Indigenistas P. Universidad Católica de Chile, sede Temuco.
- 8) Eco, Umberto. 1979. *Obra Abierta*. 2ª. ed. Barcelona: Ariel.
- 9) Eco, Umberto. 1981. *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Barcelona: Lumen.
- 10) Engelbert, Manfred. 1994. Apropiaciones de realidad en la novela hispanoamericana a partir de 1968. El post-boom: Una novela liberada?, *Estudios Filológicos*, 29, No. 1, 125-42.
- 11) Farias, Víctor. 1981. *Los Manuscritos de Melquíades*. República Federal Alemana: Frankfurt
- 12) Genette, Gerard. 1989. *Palimpsestos. La literatura de segundo orden*. Madrid: Taurus.
- 13) Lacan, Jacques. 1984. *Escritos I*, México: Siglo XXI
- 14) Leiris, Michel. 1981. *L'Afrique Fantôme*. Paris: Gallimard.
- 15) Lenz, Rodolfo. 1895-1897. Estudios Araucanos, materiales para el estudio de la lengua, la literatura y las costumbres de los indios mapuches o araucanos. *Anales de la Universidad de Chile*, Tomo XCVII, Santiago: Imprenta Cervantes.
- 16) Leonel Lienlaf. 1990. *Se ha despertado el Ave de mi corazón*. Santiago: Editorial Universitaria.
- 17) Lévi-Strauss, Claude. 1978. *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión

- 18) Lévi-Strauss, Claude. 1997. *Antropología Estructural*. Barcelona: Atalaya.
- 19) Lienhard, Martín. 1990. *La voz y su huella; escritura y conflicto social en América Latina*. La Habana: Casa de las Américas.
- 20) Marcus, G. 1991. Problemas de la etnografía contemporánea en el mundo moderno, a Clifford, J.; G. Marcus (Comps.), *Retóricas de la antropología*. Madrid, Júcar, pp. 235-268.
- 21) Marcus, G. E. y M. M. Fischer. 1986. *Anthropology as a cultural critique: an experimental moment in the human science*. Chicago: University of Chicago Press.
- 22) Marcuse, H. 1989. *Eros y Civilización*. Barcelona: Editorial Ariel.
- 23) Mege, Pedro. 1997. *La imaginación araucana*. Santiago: Fondo Matta.
- 24) Olivares, Juan Carlos. 1995. *El umbral roto. Escritos en antropología poética*. Santiago: Fondo Matta.
- 25) Rabinow, Paul. 1991. Las representaciones son hechos sociales: modernidad y postmodernidad en la antropología, a Clifford, J.; G. Marcus (Comps.), *Retóricas de la antropología*. Madrid, Júcar, pp. 321-356.
- 26) Recasens, Andrés. 1973. *Balada para niño y perro*. Santiago: s.e.
- 27) Recassens, Andrés. 1993. *Oratorium für Beobachter, erschöpften Menschen und Astronautenchor*. Alemania: Bamberger Editionen.
- 28) Recassens, Andrés. 1998. ¿Antropología poética o poesía antropológica?. *Actas del Primer Encuentro Nacional de*

*Antropología Poética. Antropología, Representación, Poética. Encuentro, diálogo, exhibición.* Ancud, Museo de Ancud.

29) Tyler, Stephen. 1988. *In Other Words. The Other as inventio, Allegory, and Symbol.* Massachusetts: Harvard University Press.

30) Van Dijk, Teun. 1989. *La ciencia del texto. Un enfoque interdisciplinario.* Buenos Aires: Paidós.

31) Zurita, Raúl. 1983. *Literatura, lenguaje y sociedad. 1972-1983.* Santiago: Céneca.

#### **Notas:**

[1] Entendiendo la pulsión como concepto psicoanalítico que involucra la no-consumación del deseo.

[2] *"En la lengua, pues, servilismo y poder se confunden ineluctablemente. Si se llama libertad a no sólo la capacidad de sustraerse al poder, sino también y sobre todo a la de no someter a nadie, entonces no puede haber libertad sino fuera del lenguaje. Desgraciadamente no hay nada afuera del lenguaje humano: es todo a puertas cerradas. Sólo se puede salir de él al precio de lo imposible: por la singularidad mística (...) o también por el amén nietzscheano(...). Pero a nosotros, que no somos caballeros de la fe ni superhombres, sólo nos resta si puedo así decirlo, hacer trampas con la lengua, hacerle trampas a la lengua. A esta fullería saludable, a esta esquiva y magnífica engañifa que permite escuchar a la lengua fuera del poder, en el esplendor de una revolución permanente del lenguaje, por mi parte yo la llamo: literatura"* (Barthes, 1973).

[3] Nacido en la comunidad de Alepue, cerca de San José de la Mariquina, Leonel Lienlaf , pertenece a la nueva generación de poetas bilingües que escriben en mapudungun y español.

**Dr. Miguel Alvarado Borgoño.** Antropólogo Social y Sociólogo,  
Doctor en Ciencias Humanas, mención filología Románica.  
Académico de la Facultad de Humanidades de la Universidad de  
Playa Ancha. CHILE.

© *Miguel Alvarado Borgoño 2004*

*Espéculo. Revista de estudios literarios.* Universidad Complutense de  
Madrid

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

---

Súmesese como **voluntario** o **donante** , para promover el crecimiento y la difusión de la  
**Biblioteca Virtual Universal**. [www.biblioteca.org.ar](http://www.biblioteca.org.ar)

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite  
el siguiente **enlace**. [www.biblioteca.org.ar/comentario](http://www.biblioteca.org.ar/comentario)



**editorial del cardo**