

Huellas y rastros en relatos de viaje del extremo sur de Chile

Paula E. López Wood

Pontificia Universidad Católica de Chile

Resumen

El artículo se aproxima a las nociones de *huella* y *rastro* en el sujeto que viaja, explora e inscribe el extremo sur de Chile sin necesariamente llamarse a sí mismo viajero, explorador o científico. Para ello se contraponen textos del género canónico de la literatura de viajes en el territorio austral, con registros y testimonios nómadas, trashumantes ágrafos y/o femeninos que permitan profundizar en el sentido de agencia y supervivencia en el interior de dichos relatos escritos u orales.

Palabras clave: relatos de viaje - extremo sur de Chile - pueblos originarios - feminismos - huella.

Fingerprints and traces in travel narratives of Southern Chile

Abstract

This article approaches the notions of fingerprints and traces in the travelling individual who explores and is placed in Southern Chile without calling itself a traveller, explorer or scientist. Canonical texts of the genre of travel literature are contrasted with nomadic registers and testimonies, non-writing and/or feminine nomads that allow an exploration of agency and survival in these written or oral narratives.

Keywords: travel narratives - Southern Chile - native peoples - feminisms - fingerprints.

Introducción

Pero yo por cumplir el apetito que era poner el pie más adelante, fingiendo que marcaba aquel distrito, cosa al descubridor siempre importante, corrí una media milla do un escrito quise dejar para señal bastante, y en el tronco que vi de más grandeza escribí con un cuchillo en la corteza: «Aquí llegó, donde otro no ha llegado, don Alonso de Ercilla, que el primero de un pequeño barco deslastrado, con solos diez pasó el desaguadero el año de cincuenta y ocho entrado sobre mil y quinientos, por hebrero, a las dos de la tarde, el postrer día, volviendo a la dejada compañía».

Canto XXXVI, *La Araucana*

El buen caminante no deja huellas
Epigrama XXVII, *Tao Te K'ing*

En los últimos 20 años, los estudios sobre literatura de viajes y exploración en el extremo sur de Chile han experimentado una necesaria renovación en cuanto a las disciplinas y autorías viajeras que han narrado este territorio. De los estudios culturales concentrados en producir una crítica poscolonial hacia la literatura de viajes y exploración (Pratt, 2011), investigaciones más recientes del ámbito de la etnografía y la antropología provenientes de las regiones de Aysén y Magallanes (Núñez, Molina, Aliste y Bello, 2016; Aguilera y Tonko, 2013) han integrado una serie de voces que habían permanecido ausentes en el género de literatura de viajes y exploración, la cual describió este territorio a lo largo de cinco siglos. Se trata de la recuperación de relatos de viaje provenientes de subjetividades que, hasta entonces, poco habían sido atendidas por el canon del género literario: testimonios de comunidades indígenas y locales junto con literatura viajera escrita por mujeres.

Dentro del extenso conjunto de autorías que narraron el extremo sur de Chile, las de mayor preponderancia —desde los estudios culturales poscoloniales— son las que identifica la académica norteamericana Mary Louise Pratt en *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación*. Pratt (2011) describe al principal protagonista de este género como un sujeto ahistórico europeo, masculino, laico e instruido, cuya conciencia planetaria es el resultado de su contacto con la cultura de la imprenta (p. 69). En esa línea, este artículo identifica en las regiones de Aysén y Magallanes, extremo sur de Chile, cuatro estadios que reconocen la autoría de ese sujeto «oficial» que describe Pratt: se activa en 1520 con el paso inaugural de Hernando de Magallanes por el estrecho homónimo; se solidifica con las crónicas coloniales, expediciones jesuitas evangelizadoras y la frenética búsqueda de la ciudad de los césares en el siglo XVII; continúa con las expediciones hidrográficas de corte científico del almirantazgo británico a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, y culmina con los viajes de etnógrafos europeos que documentaron las diezmadas etnias fueguinas a principios del siglo XX.

El resultado de ese vasto corpus de crónicas, diarios y bitácoras protagonizado por navegantes y exploradores (hasta entonces hombres, blancos y europeos) fue la eternización del «mito de la Patagonia» (Livon-Grosman, 2011, p. 34). Este mito, junto con homogeneizar una particular autoría en la región, asimiló el extremo sur de América y a sus habitantes en una sucesión de imágenes y conceptos que proyectaron un desierto con el fin de denotar espacios vacíos, invisibilizando las diversas etnias indígenas que se movilizaban por esas zonas.

Dichas características produjeron en la región austral un espacio que el historiador de origen chilote Rodolfo Urbina (2007) describe como habitado por un «original pueblo errante, desconfiado, silencioso y oculto a la mirada civilizada» (p. 325) y en donde los tránsitos y desplazamientos de la población, principalmente indígena, terminaron siendo, en gran medida, invisibilizados para imponer una memoria que vincula las lógicas de ocupación de la Patagonia desde una espacialidad estática, medible y cartografiable (Núñez et al., 2016, p. 109). Así, la eternización del mito de la Patagonia habría producido un imaginario geográfico a lo largo de todo el siglo XX que fue útil para los intereses geopolíticos imperialistas de la época, en gran parte marginalizando los relatos nómadas, indígenas y femeninos propios de este territorio.

En ese contexto, y a contrapelo de la tradición problematizada por Pratt, el presente artículo busca aproximarse a la huella del que viaja, explora y observa el territorio del sur austral sin llamarse a sí mismo viajero, explorador ni científico. Aquel que, en palabras de la escritora feminista Ursula K. Le Guin (1996) «vagabundea significativamente» (p. 7) desplazándose muchas veces sin dejar rastro de su paso en bitácoras ni diarios, pero que es capaz de producir una forma de desplazamiento y conocimiento alternativo creando mapas sensibles y nuevas narraciones a lo largo del territorio.

Para ello, haré un análisis comparado de casos de literatura de viajes que permita problematizar el corpus canónico de este género «oficial», en la medida que los textos escogidos ofrecen representaciones de registros y presencias nómadas, ágrafas y/o femeninas. Dicho corpus se divide en tres grandes secciones. La primera consiste en asociar dos relatos canónicos del género de viaje y aventuras, en donde, si bien el sujeto escritural responde al protagonista ya descrito (viajero hombre, blanco, europeo), la narración presenta una serie de anomalías que permiten problematizar la presencia de una entidad otra que produce un quiebre en la institucionalidad del género y la representación del territorio y sus habitantes. En esta sección se escogerán pasajes de las novelas *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe (2015) (publicada por primera vez en 1726), y *Tierra de océano*, de Benjamín Subercaseaux (1965). En la primera se verá, en particular, la escena en que el naufrago encuentra la huella de un pie desnudo sobre la arena, percibiéndola como amenaza. En la segunda, el momento en que el protagonista descubre la huella de un pie y un excremento humano fresco en la playa del remoto golfo de Penas, lo cual le sugiere la presencia misteriosa de una tribu chona que se creía desaparecida.

La segunda sección revisará un corpus de relatos de viaje donde las autorías provienen de mujeres exploradoras en zonas remotas del extremo sur de América. Esto corresponde al relato «Sur»¹ de la escritora estadounidense de ciencia ficción Ursula K. Le Guin (1982), quien produce un giro en la historia de las exploraciones en Antártica, narrando que la primera expedición al Polo Sur habría sido en realidad liderada por mujeres latinoamericanas.

En la tercera sección se analizarán dos testimonios de mujeres que han habitado zonas aisladas de Patagonia. Son entrevistas recogidas en terreno por la autora de este artículo, cuyos relatos problematizan, por una parte, prácticas medicinales de subsistencia y, por otra, el uso de palabras en yagán que asocian la noción de huella y silencio a una posibilidad de agencia. Allí estará el relato de Cristina Calderón (fallecida en febrero de 2022), conocida por ser la última hablante fluida de la lengua yagán, y el relato de sanación de Valeria Landeros, habitante de la localidad de Caleta Tortel, en el que la huella de un bebé enfermo impresa en la corteza del árbol sirve como acto y metáfora de sanación del ser humano y el entorno natural que lo rodea.

La propuesta, entonces, será dar con una posibilidad de agencia en aquellos relatos de viaje y literarios en los que la huella se borrona, en los que las autorías viajeras optan deliberadamente por no dejar rastro en vez de inscribir una marca, incluso, quedarse en vez de viajar. Se buscará identificar una forma particular de conciencia viajera, al modo que lo entiende la intelectual migrante italo-australiana Rosi Braidotti (2000), quien, desde una óptica feminista, redefine el estado del nomadismo no como el acto literal de viajar, sino como «la subversión de las convenciones establecidas» (p. 31). De ese modo, los textos y testimonios mencionados se analizarán para identificar el sentido de agencia que adquiere la huella y el rastro ausente o efímero, comprendiendo el viaje no solo como una práctica espacial, sino también temporal.

Si, como advierte el historiador Carlo Ginzburg (1989, p. 144), los cazadores antiguos articulaban una narrativa específica en las formas indiciales de adquirir conocimiento, este artículo se pregunta: ¿cuáles son los indicios de los que se valen las formas de nomadismo para ejecutar y narrar sus propios relatos de viaje? ¿Cómo es la huella que se inscribe en el extremo sur de América cuando quien habla o escribe es mujer y/o indígena?

La hipótesis que se buscará argumentar con la recopilación de estos relatos de viaje anómalos —en los que la huella no se presenta como alteridad, presencia misteriosa ni amenaza— es que son capaces de representar y significar una particular relación entre quien habita esos territorios y el ambiente natural que los rodea. Para ello, se analizarán las lógicas trashumantes que las protagonistas de los relatos integran y cómo estas prácticas generan «rastros» territoriales diferentes a los canónicos. De esa manera, se buscará proponer que las nociones de vacío y desierto que se usaron para describir el paisaje del extremo sur de América a lo largo de siglos en el canon literario, vistos desde la perspectiva viajera trashumante, ofrecen una lectura coherente a las formas silenciosas y aparentemente ausentes de desplazarse por este territorio de intrincada y compleja geografía.

Sección I: Huella y alteridad en *Robinson Crusoe* y *Tierra de océano*

La novela *Robinson Crusoe* es una autobiografía ficticia que se sitúa en una isla perdida ubicada en el continente americano, en algún punto entre el territorio español y Brasil. Su protagonista, el naufrago Robinson

1 En adelante, se usará el acortamiento «Sur» para hacer referencia al artículo de Le Guin «Sur: A Summary Report of the Yelcho Expedition to the Antarctic».

Crusoe, describe la isla donde ha sobrevivido como el lugar «donde están los peores salvajes, pues son caníbales o antropófagos, y no dejan de asesinar y devorar todos los cuerpos humanos que caen en sus manos» (Defoe, 2015, p. 173). Durante 28 años se dedicará a levantar su propio imperio, allí donde el destino lo ha desterrado. Si bien esta clásica novela de aventuras no se ubica precisamente en la zona de Patagonia, su análisis es atinente, puesto que la representación del territorio que envuelve al protagonista calza con la descripción de paisaje remoto, desierto y vacío que convoca a este artículo y problematiza la literatura de viajes en torno al extremo austral de América.

Justo en la mitad de esta novela de casi 500 páginas ocurre un giro fundamental en la narración, el cual ha sido ampliamente comentado en lecturas poscoloniales de Defoe.² Tras décadas de asumir la soledad y lograr cierta autosuficiencia para sobrevivir a esta isla desierta —a sus ojos—, Robinson Crusoe se enfrenta de súbito a la huella de un pie humano en la arena de la playa (p. 238). Inmediatamente, Crusoe lee ese vestigio como una amenaza, como un indicio ajeno que emerge para quebrar el equilibrio y la rutina cronométrica que el náufrago ha logrado establecer en su reino insular. Su terror a lo desconocido lo describe así:

Esa noche no dormí nada (...). Estaba tan nervioso por mis propias ideas horribles acerca de la huella, que solo me formaba imágenes sombrías, aun cuando me hallaba a gran distancia de ella. Por momentos fantaseaba con que debía ser el diablo, y la razón se plegaba a esta suposición, puesto que ¿cómo haría cualquier otra cosa con forma humana para llegar a este lugar? ¿Dónde estaba la embarcación que lo trajo? ¿Qué señales había de otras huellas? ¿Y cómo era posible que un hombre llegara hasta ahí? (pp. 239-240).

En su obra *La invención de lo cotidiano* Michel De Certeau (1996) hace un exhaustivo análisis de la crisis que sufre Robinson Crusoe ante la presencia de la huella ajena. En el capítulo «Los pasos perdidos», De Certeau alude, por una parte, a la falla en el imperio escriturario del protagonista con la aparición fantasmagórica de dicho indicio. Como se anuncia en la cita extraída, las pesadillas y el terror lo invaden y, durante varias semanas, su producción cesa, acaso poseído por la angustiada idea de que deba competir con alguien más por los recursos presentes en la isla y, por ende, sea él mismo quien se transforme en caníbal, con tal de aniquilar o defenderse ante el ente desconocido. «El conquistador burgués se transforma en hombre “fuera de sí”, convertido él mismo en salvaje por el indicio (salvaje) que nada muestra» (De Certeau, p. 167).

La huella como amenaza representa la inasibilidad del indígena como entidad errante enfrentada al náufrago europeo que logra levantar un imperio sedentario con lo poco que le ofrece la isla desierta y salvaje. En contraposición a las formas de desplazamiento del aborígen que más tarde Crusoe «descubrirá», este territorio solo puede escribirse desde el vocabulario del imperio, para hacerse legible al colonizador. «El salvaje es transeúnte; se marca (por medio de manchas, de *lapsus*), pero no se escribe. Altera un lugar (lo perturba), pero no funda ninguno» (De Certeau, p. 168).

En los capítulos que prosiguen en la novela, Robinson Crusoe logra transformar en subordinado al autor de esa huella. Viernes honra con su nombre el día en que Crusoe lo hace su esclavo y fiel compañero. El momento en que la fantasmagoría se hace real, la huella debe ser despojada de su agencia. Su única posibilidad de hacerse legible es nombrándola con el día en que deviene esclavo: Viernes, el aborígen que se transforma en el sirviente de Crusoe.

Hago ahora un desplazamiento hacia el extremo sur de Chile, específicamente, a la península de Taitao y su intrincado laberinto de islas y canales que enfrentan al temido golfo de Penas en la latitud 46°, región de Aysén, zona austral de Chile. En 1940 el escritor chileno de origen francés Benjamín Subercaseaux viaja por estas costas y escribe un ensayo que recorre la historia del mar y la navegación por el mar de Chile. Se trata de *Tierra de océano*, libro que procede a su famosa obra *Chile, una loca geografía* (1940). En este, Subercaseaux (1965) hace hincapié en la «misteriosa raza» que navegaba la costa inhospitalaria y deshabitada de la península de Taitao (p. 239). Se refiere a los indígenas nómadas-recolectores que pertenecen al pueblo chono, quienes navegaban entre el archipiélago de Chiloé y la península de Taitao. Organizados en pequeños grupos, viajaban sobre canoas de tablas cosidas llamadas dalcas, dedicándose a la caza de lobos marinos, peces y aves, así como a la recolección de mariscos, labor que realizaban las mujeres, hábiles buceadoras.

2 En particular destaco el análisis de Anita Girvan (2018) con relación a la huella ecológica y la justicia ambiental a partir del registro de la pisada del aborígen en esta novela canónica: «La insinuación de una presencia amenazante de otro ser humano inaugura repentinamente un cambio en su percepción, por lo que se sitúa como uno entre otros con los que podría competir por los recursos e incluso por la existencia misma» (p. 26).

Para el momento en que Subercaseaux hace el viaje a la tierra de los chonos, se hablaba de que estas bandas cazadoras y recolectoras habían desaparecido de ese territorio, ya sea por el mestizaje con chilotos en el norte o su diáspora hacia el sur, en Magallanes, donde habían terminado por asimilarse, dejando en el pasado la vida trashumante que les permitió sobrevivir durante miles de años en los canales de Patagonia occidental (Urbina, 2007, p. 326).³

Es así como, poseído por una cierta aura nostálgica y de viajero colonizador, Subercaseaux viaja en 1946 hacia el desolado golfo de Penas en busca de vestigios que le hablen algo de esa raza misteriosa que había poblado esporádicamente las islas y canales de la región de Aysén en busca de alimento y bahías seguras para refugiarse.

El autor narra un extraño pasaje que inevitablemente rememora la escena ya mencionada en la novela *Robinson Crusoe*. Caminando por la extensa y desolada playa secundada por glaciares de campo de hielo patagónico, encuentra la huella de un pie desnudo sobre la arena. Junto a ella, describe también un excremento humano fresco. Sostiene que en un lugar como aquel en donde no anda nadie —«ni loberos ni pescadores se atreven a venir a cazar aquí», afirma (p. 118)— ese vestigio debe pertenecer con seguridad a alguna tribu chona que aún se encuentra oculta en la vegetación impenetrable de la costa patagónica austral. Incluso, enfatiza que esa noche él y sus compañeros sintieron que eran vigilados desde la espesura y que tuvo la sensación de que allí había «una presencia humana oculta» (Subercaseaux, 1965, p. 118).

La sensación de sentirse observado en territorios descritos como vacíos y desiertos es algo común tanto en *Robinson Crusoe*, de Defoe, como en el pasaje de *Tierra de océano*, de Subercaseaux. En ambos casos la autoría calza con el espíritu de conquista, aparentemente benévolo del viajero explorador, que instala en su representación del territorio un tipo de descripción naturalista que implica asimetrías de poder y coerción que a simple vista pueden no ser fáciles de asimilar. Ambos autores representan el afán imperialista y naturalista de su época, ya sea en el deseo de instalar un aparato léxico que nombre para subordinar la presencia de una subjetividad exótica (*Robinson Crusoe* con Viernes) o en la fantasía de dar con una huella inasible en un lugar que previamente ha sido vaciado de su significado nómada (Subercaseaux con la supuesta huella chona). Pratt (2011) lo explica elocuentemente en su crítica decolonial a la figura del naturalista del siglo XIX que viaja para taxonomizar y hacer legible el caos existente en zonas lejanas, desconocidas y remotas:

En las fronteras, junto con la figura del marino, el conquistador, el cautivo, el diplomático, empezó a aparecer por todas partes la figura benévola y decididamente culta del «herbolario», quien, armado con una bolsa de recolección, un cuaderno de notas y algunos frascos, solo pedía que lo dejaran en paz con sus bichos y sus flores. Las narraciones de viajes de todo tipo empezaron a introducir lentas páginas llenas de refinada «literatura de la naturaleza» (p. 64).

La huella en medio del laberinto de tierra y agua de Patagonia occidental marca un obstáculo ajeno e ilegible que se interpone entre la relación viajero-territorio. Tanto en Defoe como en Subercaseaux se trata de textos que ponen de relieve problemáticas centro-periferia, en las que el resultado es, en primer lugar, el desconcierto, luego, el terror, por último, el intento (fallido o exitoso) de subyugar esa alteridad a la voluntad de quien recorre el territorio desde sus propios intereses colonialistas, imperialistas e intenciones escriturarias.

En el caso de Defoe, lo anterior se traduce en la esclavitud y el nombramiento de Viernes, el aborigen de la isla autor de la huella que ha perturbado al protagonista viajero. En el caso de Subercaseaux, la presencia de la huella en la arena atribuida a una alteridad representa un paisaje ubicado en los márgenes de la nación que, para asimilarse a las políticas y el discurso de la colonización del siglo XX, debe ser vaciado, desmereciendo la presencia y la agencia local, dado que obstaculiza la perspectiva centro-periferia del proyecto de Modernidad.

3 Respecto a la desaparición del pueblo chono y su aculturación con otros pueblos fronterizos como chilotos y veliches, el historiador Rodolfo Urbina maneja una interesante hipótesis. Relata que durante gran parte del siglo XVI y XVIII los chonos fueron encomendados y evangelizados por misioneros jesuitas, pero varias circunstancias actuaron contra los objetivos misionales, principalmente, sus hábitos nómadas. En el proceso evangelizador del Nuevo Mundo, la Corona procuraba dos objetivos fundamentales: civilizar a los indígenas y convertirlos al cristianismo. La conversión no se podía lograr si previamente no se conseguía la sedentarización. Los padres se veían obligados a andar con la cruz en la mano navegando tras los indígenas, sin lograr otra cosa que el interés de los chonos por los regalos. Pero fue la escasez de mujeres chonas, quienes por el buceo tenían una baja esperanza de vida, el gran determinante para la miscegenación del pueblo chono. Lo anterior desterró, poco a poco, la práctica del buceo, haciendo cada vez más esporádica la dieta de carne de lobo y acomodando la vida familiar al estilo de vida de la provincia. Por la misma razón la lengua chona fue cayendo en desuso, reemplazándose por el castellano impuesto en la misión franciscana y el veliche del pueblo chilote (Urbina, 1988, pp. 38-41).

Esa agencia y presencia corresponden a subjetividades viajeras que continúan circulando por el territorio que describe Subercaseaux: descendientes de chonos, pescadores artesanales, cuadrillas de cholgueros y hacheros del ciprés, loberos y cazadores de nutrias, entre otras y otros que navegan y habitan temporalmente la zona del golfo de Penas. Sin embargo, dicha movilidad permanece ausente en la presencia de la huella desconocida. La costa de Patagonia sigue invisibilizando una comprensión del espacio desde una perspectiva nómada, y, por lo mismo, se han silenciado y vaciado múltiples ocupaciones para resaltar una espacialidad estática asociada a las grandes concesiones ganaderas, la explotación de la madera y otras industrias de corte sedentario, iniciadas en el siglo XX en la región de Aysén (Núñez et al., p. 116).

Huellas borradas por el viento

A continuación, y a contrapelo de la tradición recién instalada, presento un caso de relato de viaje y exploración en el que la huella de las viajeras se borrona en el territorio que habitan y exploran, ofreciendo una forma de actuar alternativa en tanto alteridad respecto a la tradición del género de literatura de viajes que ha descrito el extremo meridional de América.

La autora, poeta y ensayista estadounidense Ursula K. Le Guin se ha especializado en construir historias de ciencia ficción que desafían la épica tecnológica y masculina del género para proponer una línea narrativa que opera desde el feminismo y la ecología. En el relato «Sur», Le Guin (1982) se apropia de los diarios de viaje de exploración a Antártica —género históricamente caracterizado por carreras imperialistas de quién pone primero el pie en el Polo Sur— para ofrecer una propuesta audaz que, desde la ironía, la sensibilidad y la especulación, permiten contar una historia alternativa de la gesta de exploración del continente antártico.

«Sur» es un relato en primera persona de una mujer que cuenta cómo un grupo de mujeres latinoamericanas logró, en una expedición secreta, atravesar la Antártica y alcanzar la latitud 90o del polo sur geográfico, el punto más austral de la superficie terrestre, transformándose en las primeras humanas en lograr esa hazaña. Años más tarde, la narradora decide dejar registro de esa aventura en una carta que dedica a sus nietos. Aun así, hacia el final de la carta, ella pide expresamente que el explorador noruego Roald Amundsen (reconocido en la historia oficial por ser el primero en realizar el cruce antártico) nunca se entere de este secreto. «Mr Amundsen would be terribly embarrassed and dissapointed. There is no need for him or anyone else outside the family to know. We left no footprints, even» [El señor Amundsen estaría terriblemente avergonzado y desilusionado si lo supiera. No hay necesidad de que nadie fuera de mi familia lo sepa. Por lo demás, no dejamos huellas] (Le Guin, 1982, p. 46).⁴

Con este cuento Le Guin propone un giro para la gesta épica de las expediciones que pasaron a la historia oficial de los viajes al Polo Sur. Pero más allá del gesto radical que sean mujeres latinoamericanas y no varones europeos los que logran la anhelada hazaña es la pregunta por el actuar de la huella como presencia/ausencia en tanto alteridad que acontece en la narración lo que, sobre todo, incumbe a este análisis.

En «Sur», las huellas borronadas y ya transitadas en suelo antártico son más relevantes a la hora de contar la historia que el acto mismo de imprimir la huella por vez primera, incluso de descubrir un territorio tan remoto y desconocido como Antártica. Las mujeres que protagonizan la historia de Le Guin refieren a la condición secreta de la expedición, a la imposibilidad de dejar rastro de su paso en una zona cuyo ambiente natural lo impide, puesto que la nieve «is so hard frozen that it showed no trace of our footprints coming» [la nieve está tan dura que impide dejar rastro de nuestras huellas] (p. 45).

4 La traducción del inglés a esta y las siguientes citas de Le Guin (1982) son de la autora.

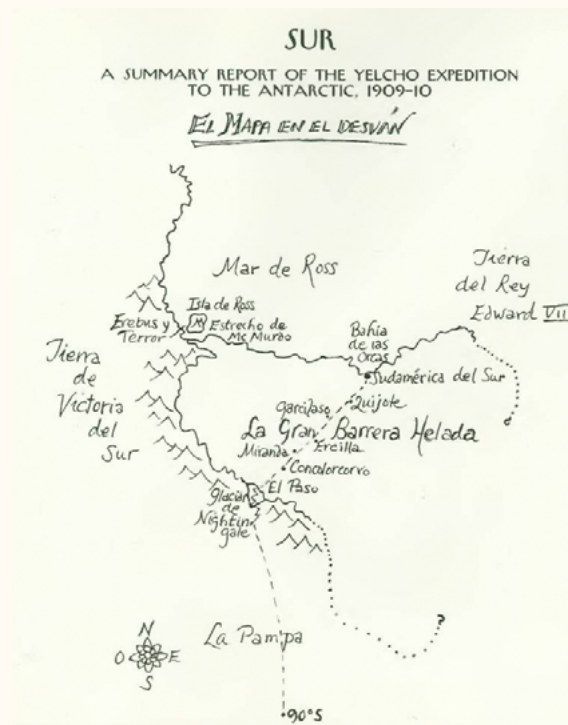


Figura 1. Mapa presente en la primera publicación del cuento «Sur», de Ursula K. Le Guin, que muestra los hitos recorridos y renombrados por las exploradoras © The New Yorker

El acto de nombrar presenta también una diferencia respecto al modo revisado en *Robinson Crusoe* con la figura de Viernes, a quien se le da nombre para devenir en esclavo. Durante el duro recorrido —en el que una de las integrantes del grupo incluso da a luz a un bebé— las exploradoras renombran las cumbres y explanadas polares que van atravesando. «Dimos nombres a estos picos, sin mucha seriedad, ya que no esperábamos que nuestros descubrimientos llamaran la atención de los geógrafos» (p. 44). Como se presenta en uno de los epígrafes de este artículo que refiere al poema fundacional *La Araucana* (Ercilla, 2011), el acto de nombrar en la literatura de viajes y exploración es, después de la pisada, la primera evidencia que hace honor al autor del territorio descubierto. Replicando ese gesto, los personajes de Le Guin (1982) reescriben toponimias ya otorgadas por otros exploradores. Por ejemplo, reemplazan el nombre de una cumbre que Ernest Shackleton había bautizado como Beardmore («más barba») por el de Florence Nightingale, mujer británica pionera para la enfermería moderna (p. 43).

A medida que avanzan por la gélida meseta antártica, las mujeres encuentran los rastros de otros exploradores de renombre que intentaron alcanzar el polo sur antes que ellas. Así, dan con una bandera en un palo de bambú con un jirón de tela raída, una aceitera vacía y algunas huellas de pie a unos centímetros sobre el hielo (p. 44). Ellas asocian los vestigios a los meses de sobrevivencia que sufrió la expedición inglesa liderada por Ernest Shackleton, cuando la embarcación del *Endurance* quedó atrapada entre placas de hielo, en 1915. Asimismo, dan con vestigios de la malograda travesía británica liderada por Robert Falcon Scott en 1912, quienes en la carrera por alcanzar el polo fallecieron de hipotermia. «No doubt the last occupants had had to leave in a hurry, perhaps even in a blizzard. All the same, they could have closed the tea tin. But housekeeping, the art of the infinite, is no game for amateurs» [Sin duda, los últimos ocupantes tuvieron que irse a toda prisa, tal vez incluso en medio de una ventisca. De todos modos, podrían haber cerrado la lata de té. Pero la limpieza, el arte del infinito, no es juego para aficionados] (p. 44). Con esta afirmación, Le Guin rememora con ironía la relación de privilegio en la tradición de la literatura de viajes y exploración, en la que mujer y servidumbre suelen estar relegadas del género.

Por otro lado, la autora logra establecer una aguda crítica a la huella material que abandonan estas expediciones en tierra antártica. Ensuciar con rastros humanos el último lugar que el hombre pudo haber habitado dado su inhospitalidad climática es un gesto que se percibe como desvergonzado y vil. Lejos de victimizar, Le Guin recurre nuevamente a la ironía para visibilizar las jerarquías presentes en el género y así darles agencia a sus protagonistas, que, de otro modo, habrían quedado relegadas de la historia. Lo anterior se conecta con el sentido de agencia que propone Gerard Vizenor (2008) —escritor estadounidense e indígena anishinaabe—,

quien sostiene que la supervivencia no radica en escapar del conquistador, sino en construir una narrativa particular que permita un acontecer con agenciamiento. «Survivance stories are renunciations of dominance, detractions, obtrusions, the unbearable sentiments of tragedy, and the legacy of victimry. Survivance is the heritable right of succession or reversion of an estate and, in the course of international declaration of human rights, is a narrative estate of native survivance» [Las historias de supervivencia nativas son renunciaciones al dominio, la tragedia y la victimización. Por supervivencia se entiende el derecho de sucesión o reversión de un patrimonio, y, en ese sentido, el patrimonio de supervivencia natural] (p. 34).⁵

La forma de actuar de esta huella en tanto alteridad podría interpretarse como el rastro que niega a escribirse o inscribirse en el territorio. Ese parece ser el mensaje que Le Guin busca sugerir con este relato de ciencia ficción. Si quienes ahora viajan han conformado históricamente el patio trasero del género literario de las expediciones, la historia no contada de la aventura —la servidumbre, el sherpa que carga el equipaje, Penélope que espera a Ulises tejiendo y destejiendo—, la huella que ellas inscribirán será también acorde a ese viaje silenciado. Una huella con agencia propia y no visible por deliberada voluntad, un rastro fantasma (como la huella en la playa que descubren Subercaseaux y Crusoe), un vestigio que responde al carácter elusivo propio del territorio que se busca conquistar.

Hacia el final del relato, tras alcanzar por fin el polo sur en medio de una tormenta de nieve, las viajeras discuten si dejar algún tipo de marca, monumento, montículo de nieve o bandera, algo que dé cuenta de su efímero paso por ese gélido lugar. «We discussed leaving some kind of mark or monument, a snow cairn, a tent pole and flag; but there seemed no particular reason to do so. Anything we could do, anything we were, was insignificant, in that awful place» [No parecía haber ninguna razón particular para hacerlo. Cualquier cosa que pudiéramos hacer, cualquier cosa que fuéramos, era insignificante] (Le Guin, 1982, p. 44). Con ello se confirma la jerarquía definitiva que ante todo prevalece en este territorio extremo: el protagonista de este viaje no es el hombre explorador, ni siquiera la especie humana. Es la naturaleza en sí misma.

But then, the backside of heroism is often rather sad; women and servants know that. They know also that the heroism may be no less real for that. But achievement is smaller than men think. What is large is the sky, the earth, the sea, the soul. [Pero entonces, el reverso del heroísmo suele ser bastante triste; las mujeres y los sirvientes lo saben. Saben también que el heroísmo puede no ser menos real por eso. Pero el logro es menor de lo que los hombres piensan. Lo que es grande es el cielo, la tierra, el mar, el alma] (Le Guin, 1982, p. 38).

Es tentador asociar la noción de no dejar rastro en territorios categorizados como prístinos e inexplorados a un sentido de ecología profunda. Ursula K. Le Guin es una referente al integrar feminismo, ecología y crisis socioambiental con perspectiva decolonial en su vasta obra literaria. Pero no dejar huella (de carbono u otra) remite, también, a un lugar común del que miles de empresas extractivistas se apropian oportunamente. Una fachada para difundir una limpieza verde de imagen. En tiempos en los que el antropoceno y la crisis socioambiental se han transformado en la bandera de lucha de nuestra era, se vuelve, también, un efectivo aparato discursivo para individualidades e instituciones que mal utilizan el lugar común a su favor. Es por ello que resulta necesario evaluar cuidadosamente las autorías y voluntades que se apropian del concepto de la huella para medir los efectos que el ser humano continúa provocando en la Tierra en tanto a justicia ambiental. La siguiente sección se nutrirá de testimonios de comunidades que habitan el extremo sur de Chile, para presentar un concepto de huellas que operan desde el silencio y la desaparición del rastro, donde el viaje actúa más bien como práctica temporal que espacial.

Rastros que desaparecen

El siguiente corpus se basa en relatos testimoniales provenientes de mujeres que viven o habitaron regiones aisladas de las regiones de Aysén y Magallanes. Estos testimonios provienen de una selección de entrevistas llevadas a cabo por la autora, en trabajo de campo entre 2019 y 2022, en las que se investigaron trayectos cotidianos y de subsistencia, con el objetivo inicial de ampliar un repertorio del relato de viaje existente en este territorio. Para este artículo, se consideran dos casos en que la noción de huella surge como un contrapunto a la práctica de rastro evidenciada en los ejemplos vistos anteriormente.

5 Traducción de la autora.

Como se mencionó en la introducción a este artículo, la literatura de viajes del extremo sur de América se ha abordado principalmente desde una mirada blanca, europea, masculina y letrada del territorio, desplazando formas de adquirir conocimiento de comunidades indígenas y/o ágrafas, lógicas trashumantes, sabidurías locales y/o femeninas, cuya huella fue interpretada como alteridad o vacío. Las últimas décadas, investigadores como Oscar Aguilera y José Tonko (2013), Cristina Zárraga (2022), entre otras y otros, han hecho importantes aportes para expandir el estatuto canónico del viaje en el extremo sur de Chile, incorporando la subjetividad contemporánea de sujetos indígenas como los kawésqar y los yaganes, y establecer, así, la relación indisoluble entre traslado, sobrevivencia y testimonio. Así lo constatan Aguilera y Tonko (2013) en *Relatos de viaje kawésqar*:

Entre los pueblos ágrafos —sin lenguaje escrito— el relato oral del viaje tiene la función de traspasar conocimientos tanto del entorno geográfico como de las distintas técnicas empleadas en las formas de vida (...) son el testimonio de su historia, una historia desconocida e ignorada no porque se la considera de poca importancia, sino porque permaneció en la oralidad y no había sido registrada (p. 28).

Así, los autores constatan que esta base de datos no solo fijaba los nombres de los lugares, en un territorio completo, su configuración y localización. Era un conocimiento imprescindible para todo navegante kawésqar. Quien no conoce las rutas ni sabe cómo llegar a los recursos, no sobrevive en este territorio.

En esa línea, esta sección busca aproximarse a estas formas de nomadismo no como el acto literal de viajar, sino como la subversión de las convenciones establecidas (Braidotti, 2000), apuntando a prácticas en las que el viaje responde a una huella inscrita que ofrece rastros territoriales diferentes a los canónicos, en las que oralidad, supervivencia y epistemología local se integran para problematizar el relato de viaje.

Caleta Tortel es una localidad ubicada en el delta del río Baker, la puerta de entrada a los fiordos de Patagonia occidental, límite meridional de la región de Aysén. Es un poblado donde los únicos medios para trasladarse en su interior son a pie, por pasarelas peatonales de ciprés, o por vía marítima, en lancha. En Caleta Tortel aún no hay sistema de alcantarillado y la ciudad más cercana se encuentra a tres horas en vehículo por el sinuoso camino de ripio conocido como Carretera Austral.



Figura 2. Por su clima difícil y enclave de aislamiento, los habitantes de Tortel recurren a la naturaleza para hacer su propia medicina © Paula López Wood

Caleta Tortel se funda a mediados del siglo XX como un enclave para la obtención de la madera de los bosques de ciprés de las Guaitecas, los cuales fueron depredados al punto que esta especie endémica de Chile hoy se encuentra prácticamente desaparecida en la región. Por su enclave de aislamiento, sus habitantes tuvieron que ingeniárselas con lo que la naturaleza les ofrecía cuando se trataba de enfrentar enfermedades y el cuidado de la salud. Lo anterior provocó que la comunidad acumulara un riquísimo acervo cultural que todavía persiste respecto a la medicina con plantas, hierbas de la zona, además de otras técnicas para componer huesos y fracturas. Todos estos eran llamados «remedios» o «secretos», y se usaban para curar diversos tipos de males.

Durante una residencia de investigación en Caleta Tortel en 2019, pude registrar testimonios de yuyeras y sanadores en torno a la sabiduría ancestral de las plantas. Gran parte de estas consistían en infusiones, ungüentos o mezclas entre flora local y especies animales que se aplicaban directamente en el enfermo. Pero también existían otros remedios en los que el efecto de la medicina respondía a un ejercicio más bien metafórico. Uno de estos casos guarda una particular relación con la huella.

A continuación, se presentan fragmentos de una entrevista a Valeria Landeros, mujer de 62 años, habitante de Caleta Tortel. Su familia habitó la zona del glaciar Jorge Montt, colindante con Campo de Hielo Norte, hasta que el megaempresario Andrónico Luksic compró los terrenos familiares. Hoy ella tiene un hospedaje para turistas en Caleta Tortel, donde ha mantenido su chacra y la tradición de sanarse con las plantas.

Antiguamente se usaba toda la naturaleza para sanar las enfermedades. La farmacia era el bosque. En el campo, allá en el Jorge Montt, no había medicamentos, entonces siempre nos curamos con puros remedios de hierbas. Mi mamá siempre fue yuyera, aprendió de su abuelita y de su familia; seguían esos consejos. Porque eran las mujeres las que guardaban eso. Por ejemplo, aquí hay un yuyo que se llama pasto serrucho, es muy bueno para el malestar de estómago. Ella lo hacía con azúcar quemada y quedábamos súper bien (Valeria Landeros, comunicación personal, noviembre de 2019).⁶

Valeria Landeros maneja un repertorio de decenas de hierbas medicinales tanto silvestres como cultivadas. De estas, la única especie arbórea que usa para hacer remedio es el canelo (*Drimys winteri*), árbol siempreverde que ha tenido gran importancia cultural para pueblos indígenas del centro y sur austral de América, especialmente en la cultura mapuche. Para el pueblo mapuche, el canelo era un árbol sagrado y sus ramas se usaban en las ceremonias de curación de las machis. Así ya lo relataba el padre Diego de Rosales en el siglo XVII: «Un específico universal y remedio casero eran las hojas de canelo, árbol sagrado, como estimulante, diurético, antiescorbútico y de muchas otras aplicaciones» (Rosales, como se citó en Gusinde, 1916, p. 200).

Otros investigadores enfocados en estudiar los usos medicinales de las comunidades kawésqar, cultura canoera que habitó Patagonia occidental, sostienen, también, que la especie arbórea más utilizada era el canelo, la cual se usó en la construcción de armazones para sus viviendas temporales, además de aprovechar la corteza para el calafateo de canoas y, por supuesto, con uso medicinal: la corteza se empleaba en lavados y aplicaciones húmedas en quemaduras y heridas (Empereire, 2002, p. 310).

Valeria Landeros sostiene múltiples usos para la madera del canelo. Es muy requerida para hacer tablas y guitarras, ya que «el canelo tiene un secreto, da buen sonido», afirma. Para el pulmón «le sacan la cascarita al palo, lo mezclan con raíz de nalca». Para la fiebre o los golpes, se usa como cataplasma. También para sanar hernias en el estómago, como lo expresa es este caso de sanación de un bebé con la corteza del tronco de un canelo.

Cuando una guagua tiene hernia, antiguamente se sanaba natural. Mi hermano tenía una hernia en la guatita. La abuela Ángela se la detectó porque tenía un globito al lado del ombligo y lloraba y lloraba, porque eso se sale para afuera. La abuela dijo: «Este niño esta herniado, hay que hacerle remedio». Así que lo llevamos al bosque y le hicimos el remedio en un canelo, que fue el árbol más bonito que vimos. Ahí pusimos el pie de la guagua y lo marcamos por alrededor con un cuchillo. Después le sacamos toda esa costra al árbol, que tenía el tamaño del pie de mi hermano. Con el tiempo, como va sanando la herida en el árbol de a poco sanó también la hernia. Así se sanó mi hermano (Valeria Landeros, comunicación personal, noviembre de 2019).

6 Entrevista realizada, transcrita y editada con el consentimiento de la entrevistada para fines de claridad.



Figura 3. Hierbas medicinales, pero también azufre, buche de avestruz y piedra de guanaco se usan para hacer remedios en la región de Aysén, zona austral de Chile © Paula López Wood

El caso descrito remite a un ejemplo de curación por transferencia, en donde el estado de una hernia estomacal se replica a un elemento del ambiente natural externo: para este caso, el tronco del canelo, «el árbol más bonito que se encuentre», según Landeros. La operación consiste en tomar la medida del afectado (el pie del bebé) y luego «herir» al árbol más sano para que ayude, así, a curar al enfermo. La sanación del árbol está en directa relación con la cura de la persona afectada. Oreste Plath, en su libro *Folklore médico chileno*, recoge un testimonio similar de sanación de una mujer campesina de la zona costera de Chile, quien aprovecha los productos fármacos de la cultura tradicional marítima para sanar una hernia con el alga del cochayuyo.

Al nacer mi primer hijo, como consecuencia de ello, sufrí de una hernia umbilical. La misma me produjo muchas molestias al principio y, a medida que pasaba el tiempo iba en aumento. Se me diagnosticó una operación. Una empleada campesina me dijo que ella me iba a curar de tal hernia con remedios de la naturaleza, pero que tenía que ignorar los mismos hasta que estuviera completamente sana. El caso es que me curé y después me contó que había tomado la medida de mi mano y cortado un trozo de cochayuyo de la misma longitud; lo puso en un cantarito de greda y lo cubrió con mi orina. A medida que la orina se iba secando, se volvía a colocar hasta que el cochayuyo se disolvió por completo. Dejó después que se secase el residuo, lo sacó y lo quemó, terminando así la cura (Plath, 1981, p. 167).

La desaparición de la hernia a partir de la sanación de un elemento más-que-humano (corteza de canelo/cochayuyo) sugiere una relación metafórica y directa entre ser humano y el ambiente natural que los rodea. Si el tronco de canelo sana, la persona también puede sanar. Asimismo, este secreto de la naturaleza que se usa para beneficio de la salud humana implica provocar un corte que sugiere la medida de la herida en el afectado: el sacado de la corteza del canelo, el corte del cochayuyo. Sin embargo, la huella impresa tiene como propósito final su desaparición. «A medida que el cochayuyo se disuelve, cosa que por cierto dura y que obliga a renovar

la orina, va secando la hernia que desaparece cuando la planta ha sido transformada en su estructura» (p. 167), sostiene Oreste Plath en la explicación de esta medicina natural.

Como las huellas secretas y no visibles sobre la meseta antártica de las protagonistas del relato «Sur», estos testimonios de sanación de mujeres del territorio austral de América remiten igualmente a una noción de no dejar rastro y, sin embargo, de elevada agencia respecto a la relación entre cuerpo humano y naturaleza. Así, en estos fragmentos de entrevistas, la noción de vacío e impresión sobre la corteza de un árbol opera como metáfora de una relación no intempestiva ni de conquista con el ambiente natural.



Figura 4. Semillas de mastuerzo se usan para «quebrar el empacho» en Caleta Tortel, región de Aysén, zona austral de Chile © Paula López Wood

Huellas silenciosas

Cristina Calderón fue reconocida por ser la última hablante fluida de la lengua yagán, cultura nómada y canoera que habitó las costas del canal Beagle, extremo sur de América, hasta principios del siglo XX. Calderón falleció en febrero de 2022 a los 93 años, en Punta Arenas, en la región de Magallanes. Junto con otras matriarcas yaganas fue testigo de cómo el encuentro con el ser humano blanco y europeo implicó para esta y otras comunidades cazadoras-recolectoras de la Patagonia (como kawésqar, selk'nam, yagán y haush) el quiebre de una cultura que habitaba de forma nómada y libre por los canales y pampas de Tierra del Fuego.

Como lo constata la antropóloga Anne Chapman (2017, p. 712), de quien Cristina Calderón fue amiga e informante, el contacto con el hombre europeo provocó enfermedades contagiosas que sus cuerpos no estaban preparados para enfrentar y trajo la presencia del alcohol en sus vidas, ya que comerciantes y loberos intercambiaban las pieles de nutria que capturaban por alcohol. Asimismo, una serie de prohibiciones del Estado chileno les impidió navegar y conseguir alimento como lo hacían tradicionalmente. Lo anterior provocó la disminución radical del número de familias. Las pocas que quedaron, se establecieron en zonas acotadas de isla Navarino, en la región de Magallanes. Estos lugares fueron Bahía Mejillones y Villa Ukika.

Las memorias de Cristina Calderón han sido recopiladas por su nieta la investigadora Cristina Zárraga en diversas publicaciones que permiten adentrarse en la historia reciente de las diezmadas familias yaganas. Zárraga conoció a su abuela recién a los 20 años. Su padre había ingresado como marino a las Fuerzas Armadas y trasladado a Talcahuano, también escapando de la discriminación que los mismos chilenos y marinos ejercían sobre los yaganas que se instalaban en las precarias viviendas de Villa Ukika. Alentada por la profesora mapuche Elisa Loncón, Cristina Zárraga viaja hasta isla Navarino para recuperar sus raíces. Comparte

con su abuela y tías durante diez años, transcribe esas historias y publica libros que hoy representan un acervo cultural fundamental para la subjetividad contemporánea de la cultura yagán.⁷

En uno de esos encuentros, Zárraga recuerda un episodio con su abuela que he querido recuperar para el cierre de este artículo, ya que representa otro modo de dejar huella en tanto alteridad, conectando el diálogo nieta-abuela con una memoria nomádica del pasado de la cultura yagán, vale decir, un viaje temporal intergeneracional mediado por la aparición de una huella. Es así como, una tarde de invierno, mientras ambas caminaban en silencio por Villa Ukika tras una fuerte nevada, Cristina Calderón le dice a su nieta: «Usempulux». Cristina Zárraga le pregunta por el significado de esa palabra en yagán. «Es el sonido de la pisada cuando caminas en la nieve», respondió. Así, «usempulux» representaba una advertencia para los antiguos yaganes de que ese no era buen momento para guanaquear (cazar guanacos), porque los guanacos podían escuchar la pisada del cazador sobre la nieve y salir escapando (Cristina Zárraga, comunicación personal, mayo de 2022).

El uso de esta palabra en yagán manifiesta una forma alternativa de comprender la huella que se conecta con el relato de la yerbatera Valeria Landeros en Caleta Tortel. *Usempulux* remite directamente a una forma particular de relacionarse con el entorno que envolvía a los yaganes: la nieve en los crudos inviernos, donde había que salir a cazar y recolectar para asegurar la sobrevivencia del clan. Por otra parte, la palabra remite a un sonido y solo es posible experimentarla cuando quien marcha camina en silencio. El registro sonoro de la huella humana sobre la nieve es el indicio de un fracaso anticipado para la cacería, porque el animal, alerta a su depredador, escapa antes de que lo capturen. La palabra usada por los yaganes se transforma en un tabú para salir en el acto cinegético, respondiendo a un glosario particular que asegura en la larga y cruda estación invernal el sustento alimentario para la sobrevivencia de la comunidad. No dejar huella, ni siquiera el registro sonoro de la pisada, es un acto tan fundamental para esta cultura que requería de una palabra igualmente específica en el complejo glosario yagán.

Cristina Calderón cuenta esta historia a su nieta en la década del 2000, un momento en el cual los yaganes ya no cazan ni recolectan. Apenas pueden navegar por el canal Onashaga, como ellos llaman al Beagle, puesto que necesitan de los permisos de la Armada para realizar esta actividad. La caza de animales nativos que solían comer, como guanaco y huemul, está prohibida por ley. En ese contexto de censuras, *usempulux* remite, en parte, a una palabra caduca, como muchas otras palabras del glosario yagán que surgen asociadas al léxico del nomadismo y que, enunciadas en el presente, remiten a una nostalgia de una vida que ha dejado de existir. Y, sin embargo, el traspaso de esta historia hacia la nueva generación, la nieta Cristina Zárraga, implica devolverle la vida. Darle un sentido de agencia, de activa presencia, como lo entiende Gerard Vizenor, al comprender el concepto de supervivencia como la trascendencia de historias indígenas que se alejan de la mera romantización nostálgica del pasado o de la pieza de museo estática que exhibe el triunfal dominio sobre la naturaleza (Vizenor, 2008, p. 11). En cambio, la agencia acuñada por Vizenor se instala en un presente incontestable, el cual surge de las experiencias profundas de los seres humanos con el mundo natural, como el paso de las estaciones, las tormentas repentinas, la migración de aves, la obtención del alimento, entre tantos otros fenómenos que orientan las narrativas no hacia una sensación de pérdida, sino hacia la renovación de historias que permiten su sucesión y continuidad en el futuro.

Cuando a la matriarca Cristina Calderón le preguntaban constantemente si acaso ella era la última yagana, ella era enfática en responder: «No soy la única, ni soy la última» (Zárraga, 2022, p. 128). La muerte de Calderón abre preguntas futuras respecto a la sobrevivencia y actualización del glosario e historias en la cultura yagán. Con la publicación de libros que recuperan la memoria yagán desde una subjetividad indígena contemporánea, Cristina Zárraga asegura que estas narrativas alternativas y mapas sensibles del acervo indígena del extremo sur de América persistan en el tiempo.

Continuar recopilando historias de viajes y exploraciones que remitan a huellas indígenas, ágrafas, nómadicas, femeninas contribuirá a ofrecer visiones significativas respecto al modo en que se ha comprendido la gramática de los trayectos por un territorio que, desde esta perspectiva, ya no se percibe como vacío, inhóspito ni desierto.

Queda la tarea de amplificar este repertorio en el sur global, que con sus huellas e indicios inscritos en el territorio y maritorio ofrecen un sentido de agenciamiento desde el presente, lejos del espacio mítico y nostálgico proyectado desde el género canónico de la literatura de viajes en el extremo sur de América.

7 Las publicaciones de Cristina Zárraga se pueden revisar en la web de su editorial: Pix Ediciones (<https://www.ediciones-pix.org/es/libros/>).

Referencias bibliográficas

- Aguilera, O. y Tonko, J. (2013). *Relatos de viaje kawésqar: Nómadas canoeros de la Patagonia occidental*. Temuco: Ofqui.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades: Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea* (Trad. Alcira Bixio). Buenos Aires: Paidós.
- Chapman, A. (2017). *Yaganes del Cabo de Hornos: Encuentros con los europeos antes y después de Darwin* (Trad. Gloria Casanueva). Santiago: Pehuén.
- De Certeau, M. (1989). *La invención de lo cotidiano*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana.
- Defoe, D. (2015). *Robinson Crusoe* (Trad. Ariel Magnus). Santiago: Ediciones UDP.
- Empereire, J. (2002). *Los nómades del mar* (Trad. Luis Oyarzún). Santiago: Lom.
- Ercilla, A. (2011). *La Araucana*. Madrid: Cátedra.
- Ginzburg, C. (1989). *Mitos, emblemas, indicios: Morfología e historia* (Trad. Carlos Catroppi). Barcelona: Gedisa.
- Girvan, A. (2018). *Carbon Footprints as Cultural-Ecological Metaphors*. Londres: Routledge.
- Gusinde, M. (1916). Medicina e higiene de los antiguos araucanos. En M. Gusinde, *Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile* (pp. 177-293). Santiago: Universitaria.
- K. Le Guin, U. (1982). Sur: A Summary Report of the Yelcho Expedition to the Antarctic, 1909-10. *The New Yorker*, 1 Feb., pp. 38-46.
- K. Le Guin, U. (1996). *La teoría de la bolsa como origen de la ficción* (Trad. Fernanda Carvajal). Buenos Aires: Oficios Varios.
- Livon-Grosman, E. (2011). *Geografías imaginarias: El relato de viaje y la construcción del espacio patagónico*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Plath, O. (1981). *Folklore médico chileno*. Santiago: Nascimento.
- Pratt, M. L. (2011). *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación* (Trad. Ofelia Castillo). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Núñez, A., Molina, R., Aliste, E. y Bello, Á. (2016). Silencios geográficos de Patagonia-Aysén: Territorio, nomadismo y perspectivas para re-pensar los márgenes de la nación en el siglo XIX. *Magallania (Punta Arenas)*, 44(2), 107-130.
- Subercaseaux, B. (1965). *Tierra de océano*. Santiago: Ercilla.
- Urbina, R. (1988). Los chonos en Chiloé: Itinerario y aculturación. *Chiloé. Revista de Divulgación del Centro Chilote*, 9, 29-42.
- Urbina, R. (2007). El pueblo chono: De vagabundo y pagano alzado a cristianizado y sedentario amestizado. En F. Navarro (Ed.), *Orbis incognitus: Avisos y legajos del Nuevo Mundo* (pp. 325-346). Huelva: Universidad de Huelva.
- Vizenor, G. (2008). Aesthetics of Survivance. Literary Theory and Practice. En G. Vizenor (Ed.), *Survivance: Narratives of Native Presence* (pp. 1-24). Lincoln: University of Nebraska Press.
- Zárraga, C. (2022). *Memorias de mi abuela yagán*. Santiago: Liberalia.