

EL DISCURSO DE LA NOSTALGIA EN EL POEMA "PASCUAL COÑA RECUERDA": UNA LECTURA LÁRICA

Juan Manuel Fierro
Universidad de La Frontera - Temuco

E

El presente trabajo es parte de una investigación mayor sobre la obra del poeta Jorge Teillier y pretende mostrar un punto de comunicación, a través de procesos intertextuales, con la cultura mapuche sobre la base de la relectura y recreación del texto **Testimonios de un cacique mapuche** por Pascual Coña con el cual los textos teillierianos no sólo se vinculan a ejes temáticos sino también coinciden con disposiciones del hablante y narrador respectivamente en la función evocativa y nostálgica, condición básica de la propuesta teillieriana, rasgo que a nuestro juicio el poeta toma de Rilke (1925), desarrolla en su propia poética pero que contempla vivencialmente o descubre también en la condición del testimonio mapuche centrado en este caso en el texto antes mencionado.

Fundamentos de la Poesía Lárica

Jorge Teillier (Lautaro - Chile, 1935- 1996) es conocido como el poeta lárlico por excelencia. Es probable que esta condición no sólo esté basada en influencias europeas, sino también en su propia convivencia cultural. La poesía lárlica, ha sido entendida recurrentemente como el planteamiento que incita a una reintegración del paisaje a través de la descripción de los ambientes que rodean al poeta en una fusión de naturaleza y hombre. Según esto la poesía lárlica es tendencia expresiva de poetas que se transforman en observadores, cronistas, transeúntes, simples hermanos de los seres y las cosas (Teillier, 1971). Su lenguaje poético no se diferencia de la vida cotidiana. Existe una vocación de retorno al origen, especialmente a la infancia entendida como un paraíso perdido, desarrollando una actitud nostálgica por la edad de oro o territorio de la felicidad, que

sólo puede ser recobrada a través del poema. Se asumen así dos momentos, uno cuando la alegría carecía de valor como concepto, es decir durante la niñez en la cual no se tiene conciencia de este estado y la otra en el momento doloroso en que este estado, en contraste con otros contextos de vida, se recuerda o se busca especialmente cuando se reconoce que las manifestaciones que fueron definidas como felices faltan o no están. Surge aquí una característica recurrente del poeta lárlico, la conciencia de carencia de algo que no está. Enfrentado a esta carencia el poeta lárlico rehace el mundo, configurando otro al cual invita. Este nuevo mundo, virtual, protege emocionalmente del mundo pragmático en el cual el hombre está irremediamente condenado a perder su individualidad y su sensibilidad. No está permitido soñar, ante esto la poesía lárlica vuelve a los orígenes, a los antepasados, a la tradición especialmente adscrita a un territorio definido tratando de conservar no solamente su recuerdo sino su valor humano y lárlico.

Tradicionalmente la crítica impresionista se ha concentrado en el tratamiento del concepto lárlico y como éste se manifiesta en la lírica teillieriana dando origen a un paradigma conceptual con características de dogma interpretativo - lo aldeano- que es necesario romper o releer críticamente. Creemos que el concepto de base del proyecto poético global es decir, lo lárlico, tiene potencialmente una multidimensionalidad semántica que se observa con más detalle a través de las distintas fases que caracterizan este discurso poético.

El proyecto poético de Teillier, según nuestro juicio, postula la definición de un mundo textualizado en el poema donde es posible vislumbrar una realidad secreta y en el cual la aldea, el lar es entendida como síntesis semántica de la globalidad del universo, descubriendo en ella lo extraordinario definido como lo que nunca sucede pero que en la cotidianidad sucede a cada momento. Es el territorio de la maravilla que está expuesto a los límites de la muerte, pero también a la posibilidad de la resurrección por la memoria y la evocación. Todo esto configurado por la imagen. Se construye también el perfil de un habitante de este mundo, caracterizado por su capacidad y convicción de renunciar al pragmatismo de lo material y por ello desterrado y marginado y ante esto evoca un tiempo feliz, un antes en el cual vivió la felicidad pero sin percibirla como tal y que hoy enfrenta una verdad, esto es que no podrá recuperarla materialmente y para ello la evoca, la imagina, la sueña en una perfecta sencillez. De ahí la predilección del hablante por un destinatario acorde a lo señalado anteriormente, es decir, todos los seres que quedan fuera del poder o que no aceptan la rutina diaria de sacrificarse para subsistir en medio de una vida que carece de fantasía.

Se postula la utopía consistente en producir un reordenamiento del universo, colocando paradigmáticamente, en este espacio redefinido - el lar -, las categorías axiológicas que el hablante distingue y valora: un paisaje evocado, la memoria, la imagen, el mito de la aldea natal, un tiempo virtual definido desde la infancia, la nostalgia de un tiempo perdido y la anunciación profética de un apocalipsis de lo bello, de todo aquello que da sentido a lo humano y que irremediamente está desapareciendo por la indiferencia y el olvido, de ahí que sea tan importante la memoria y la nostalgia definidas para este fin como " la sal y el agua".

La propuesta lárca en Teillier implica un retorno imaginario a un pasado idílico, una relación estrecha con lo bucólico, con el nido, la casa, el lar, donde protegido por la tradición se crece en armonía con el cosmos. Fuera de allí sólo está la desgracia y la degradación y quien trascienda los límites primigenios tendrá que experimentar el impacto del desarraigo, la marginalidad y la nostalgia. Los textos poéticos de **Los trenes de la Noche y Crónica del Forastero** son un buen referente textual de lo expuesto.

En el lar el hombre podrá recuperar la sabiduría que le ha sido transmitida por generaciones, allí no sólo le hablarán los presentes sino también los espíritus de los muertos que se aman, arribarán las voces de los desconocidos que silban en el bosque imaginario y a los que hay que poner atención por la sola condición humana que representan o por que son la manifestación de un recuerdo necesario para afirmar la identidad, hay una condición de panteísmo en el lar, así concebido, cada elemento es expresión de un pasado que no está, una fusión divina que invita a generar una condición irrenunciable que es aprender a escucharlos, con esa fuerza propia del hombre primordial que está en armonía perfecta con la naturaleza y por estar así puede jugar el rol de guardián del mito como por ejemplo recuperar la edad dorada, donde sin competitividad y tensión de pertenencia el hombre puede volver a ser libre y feliz.

En relación a esto último es fundamental el texto metapoético **Los poetas de los lares** aparecido en el Boletín de la Universidad de Chile. Número 56, de mayo de 1965. En él se define lo que se entenderá como condición básica de estos nuevos poetas y su proyecto. Se establece que el poeta lárca es aquel que tiene" : una visión personal del mundo natural y cultural... aquel que ha dado sus propias respuestas" (Teillier 1965) y que sobre la base de esta condición le es posible emplear todos sus sentidos para lograr un contacto directo con el mundo. El poeta lárca rechaza las ciudades o megápolis que han proscrito lo natural, la naturaleza de su seno. El poeta lárca es un observador, un cronista, un transeúnte, "un hermano de los seres y las

cosas”, un habitante más ; de ahí que su lenguaje debe ser sencillo y cotidiano como la vida sencilla del hombre de la tierra, pero no cae por esto en el lugar común o simplón, retoma el lugar común, pero lo enaltece, lo sublima. Usa este lenguaje porque la misión de esta poesía es: “incorporar a ella a todo hombre que se le acerque” (Teillier 1965), recuperando así lo perdido, reconstruyendo juntos el mundo que en algún momento estuvo bien hecho. Aquí, en esta posición, Teillier sacraliza y desacraliza la misión del poeta. Desacraliza al concebirlo no como un ungido, un semidiós, capaz de transformar el mundo y aliviar las miserias humanas. Pero a su vez lo sacraliza en su misión simple de otorgar al hombre la posibilidad de retornar a la felicidad que le fue arrebatada.

Se define en el texto al poeta como un ser marginal, pero de esa marginalidad y de este desarraigo nace su fuerza y su proyecto: transformar la poesía en experiencia vital y acceder a otro mundo, más allá del mundo asqueante donde se vive. En su inconsciente está el recuerdo de la edad dorada a la cual acude con la inocencia de la poesía:

La marginalidad del poeta lo hace libre, no comprometido con cofradías ni modelos, autónomo para soñar, para recuperar la posibilidad de la utopía, ausente de materialismos alienantes y de la muerte diaria de la imaginación: Sí, la poesía está considerada como la lepra en este mundo en donde muere la imaginación, es decir muere la posibilidad de soñar... donde la inspiración está relegada al desván de los muebles viejos (Teillier, 1968).

Manifestación de un tiempo que no se comparte por lo destructivo y letal y un tiempo futuro e imaginado como un porvenir que paradójicamente jamás tendremos la posibilidad de construir y menos efectivamente de vivir y para lo cual sólo existe la posibilidad de soñarlo como niños o entregarnos a prácticas ociosas como mecanismos de defensa. “Mi utopía es la nostalgia del futuro” señala el poeta en un texto parapoético y esto consiste en vivir en el presente como “si se viviera en el pasado”, es nostalgia del futuro, “es pensar que hay un futuro mejor de todas maneras.”

Testimonio de un cacique mapuche: el discurso de la nostalgia

El texto autobiográfico-testimonial denominado: **Testimonio de un Cacique Mapuche**. Pascual Coña fue publicado durante el año 1930 con el título de **Vida y Costumbres de los Indígenas Araucanos en la Segunda Mitad del Siglo XIX**, fue dictado por Pascual Coña a pedido del sacerdote capuchino Ernesto Wilhem de Moesbach, el cual lo publica con la ayuda y orientación del lingüista Dr. Rodolfo Lenz. La obra se publicó en mapuche y castellano.

Las particularidades de este testimonio y a la vez su complejidad es que está dictado en una lengua ágrafa, transcrito y traducido a una forma de escritura por alguien “ajeno” a la lengua, en este caso Moesbach. Los hispano-hablantes que no manejamos la lengua original, mapudungun, leemos una traducción, es decir abordamos el texto original sobre la base de la competencia del traductor, estableciéndose una intermediación discursiva y de sentido con el discurso original oral, en este caso lo testimoniado por Coña.

Debemos reconocer que la disposición definitiva del relato no corresponde a Coña como emisor original sino a su destinatario, Moesbach, el cual a nuestro juicio, al ordenar o producir formalmente el texto lo hace desde su propia realidad cultural operando sus macro y superestructuras textuales y culturales interviniendo así las macro estructuras y superestructuras de Coña, alterando, de esta manera, los procesos discursivos originales y de memoria de Coña, tanto en su carácter episódico como histórico.

Lo que se vislumbra a nivel de complejidad textual en esta autobiografía testimonial debe ser abordado en otro tipo de análisis que permita demostrar cómo la ideología etnocultural de Moesbach , interviene y/o “altera” la originalidad del testimonio oral de Coña, para lo cual habría que situarse en la transcripción al mapudungun, pero especialmente en el plano de la disposición textual hispánica, que a su vez no corresponde a la lengua materna de Moesbach, pues este habla alemán y para salvar deficiencias en el manejo de las lenguas mapuche y castellana recurre a la sapiencia del lingüista y etnógrafo Rodolfo Lenz lo que acentúa la complejidad de lo planteado. Sólo damos cuenta de esta interrogante intelectual antes de abordar y comprobar si el tema de la nostalgia adquiere una condición similar a la del discurso lárco.

En el texto aludido encontramos los componentes estructurantes y temáticos de una autobiografía testimonial, tanto en el plano de la enunciación, configuración del enunciado, presencia de un yo histórico que a su vez constituye el centro de la narración. Se enuncia desde un presente, se evoca un pasado, se establece una condición nostálgica, opera la memoria como proceso modelador a través de lo cual, el testigo da cuenta a un destinatario específico estableciéndose entre ambos un proceso textual a través del cual se enjuicia un tiempo, un acontecer histórico, que muestra la plenitud y posterior tragedia, observada desde la perspectiva de un individuo que trasunta en él toda la condición de un pueblo en una función de “yo soy la historia, yo soy el testimonio, yo establezco la verdad”.

Pascual Coña es testigo, ha visto, ha vivido el reino de la maravilla en su cultura, evoca una situación paradisiaca, edénica, sobre todo en sus estados de niñez y juventud, que se rompe por la intromisión de un poder extraño, que no se conoce y no se domina y que establece un nuevo orden destructivo y dominante, incorporando categorías desconocidas para su pueblo como derrota, pérdida, alteridad, ante la cual brota la necesidad de denuncia y defensa pero a su vez de profetización y sacrificio. No olvidemos que el individuo es un fenómeno social y en la medida que éste trascienda su forma individual, transforma a la vez la comunidad a que pertenece y abre nuevos espacios de posibilidad de ser para otros individuos. Es lo que pretende Coña en su testimonio, dar cuenta, denunciar, advertir, profetizar, de ahí que él no es sólo testigo sino también profeta y mártir; sufre y muere por lo cree, por lo que es y representa.

Textualmente a nivel del enunciado testimonio, en su ordenación, su secuencialidad, creemos que opera la condición etno-cultural de quien ordena el texto definitivo. La secuencialidad histórico textual no es típicamente mapuche sino más acorde por lo tanto a la tipología occidental y cristiana del testimonio. Lo mismo para el tránsito de la secuencialidad de profeta a mártir que va desde la disposición edénica, ruptura del paraíso, peregrinación y tragedia, denuncia y enunciación profética, confrontación-ruptura y condición de mártir.

Esta secuencialidad en la diégesis correspondería a una injerencia de la superestructura cultural que está en quien ordena y produce formalmente el texto definitivo.

Independientemente de esta intromisión etnográfica (Coña - Moesbach, Moesbach - Coña), el texto transcrito y traducido conserva el carácter testimonial de "historia subalterna", no oficial, paralela, marginal, propia de la voz de los pueblos que algunos pretendieron borrar u olvidar, incluso nominar de manera distinta. La hegemonía de lo europeo en este caso interviene el texto original, pero es tan grande la magnitud de lo testimoniado que independientemente de ello, se alza un poder cultural que expresa la contrahistoria, lo no oficial, que llena los vacíos del discurso histórico dominante y da a conocer el punto de vista del vencido, del excluido. Esta contrahistoria, testimoniada, es marginal, está escrita por un fuera de juego, es una mirada desde el borde de los acontecimientos que establece un nuevo poder, pero expresa la necesidad de recuperar el poder perdido, recuperar la magia de la cultura perdida, el vínculo sagrado de hombre, naturaleza y divinidad.

El testimonio de Coña es un discurso de la contrahistoria, que en este caso se manifiesta con su propia tipología en oposición a la tipología de la historia oficial. Si esta última es oficial, escrita, nacional, logocéntrica, la contrahistoria será marginal, oral, individual, intuitiva. Si la oficial manifiesta racionalidad, pesimismo, dudas, la contrahistoria será emotiva, optimista, manifiesta fe. (Nagy-Zekmi, 1996: 61).

Siguiendo la idea de Paul Ricoeur que señala que el ámbito natural del testimonio es el juicio, en el contexto de la justicia, podemos decir que el testimonio de Coña establece desde su condición marginal un proceso textual y discursivo en el cual se enjuicia una historia y un proceso histórico sustentado en la transgresión y el despojo y en el cual el único argumento que sustenta el emisor es la validez de su cultura en la que cree y por la cual brota la justicia de su condición y reclamo. Esta dispuesto a dar la vida por esa defensa y eso lo convierte en profeta y mártir: “también otros de mis parientes me enristecieron; me aborrecían tanto a causa de mi terruño. Además sufrí mucho por mi enfermedad”. “¿Qué he hecho yo, pobre hombre, para tener que sufrir tanto?” - me pregunté yo; “si pudiera morir, qué bueno sería” (Coña, 1984:458). El testimonio final de Coña y su adscripción de fe corresponde a nuestro juicio a la intervención de Moesbach a la operación textual de su propia cultura: “Ya han pasado las creencias deficientes de nuestros antepasados, ya tenemos las enseñanzas que nos transmitió nuestro Señor. Es preciso aceptar su fe, sus verdades y poner en práctica su precepto” (Coña, 1984: 459). Sin duda que aquí no es Coña quien testimonia, es otra macroestructura cultural la que opera y expresa en su intervención una injerencia más de transgresión y de consenso entre la cultura dominante y la vencida que pretende convertir al indígena y su discurso en el testimonio de un “indio bueno” que muere dentro de los lindes de la nueva fe. Esto último, a nuestro juicio, acrecienta la condición de mártir de quien originalmente testimonia.

En 1930 se publica esta obra en la cual Pascual Coña testimonia su lectura vivencial de un tiempo feliz y una cultura que irremediamente se escapa o perece ante la aparición de un nuevo orden que la violenta o la transforma irremediamente. Ante la conciencia de este trágico destino sólo queda evocar a través de la memoria y la nostalgia todo aquel reino de la maravilla que está siendo arrebatado o negado. El cacique mapuche se transforma en guardián del mito, en arquitecto de su propia leyenda, como pueblo. El padre Ernesto lo define como “un indígena legítimo de la antigua raza araucana, pero bastante instruido y dotado de una vida psíquica muy rica”, es decir, un ser sensible capaz de sentir nostalgia por el pasado, nostalgia de la infancia y contrastarla con la vida en un nuevo tiempo en el cual todo aquello que le daba sentido hoy no está.

Estoy viejo ya, creo que tengo más de ochenta años. Durante esta larga vida llegué a conocer bien los modales de la gente de antaño; todas las diversas fases de su vida tengo presente; tenían buenas costumbres, pero también malas. De todo esto voy a hablar ahora: contaré el desarrollo de mi propia existencia y también el modo de vivir de los antepasados. En nuestros días la vida ha cambiado; la generación nueva se ha chilenezado mucho; poco a poco ha ido olvidándose de su designio y de la índole de nuestra raza; que pasen unos cuantos años y casi ni sabrán ya hablar su lengua nativa. Entonces, ¡qué lean alguna vez siquiera este libro! He dicho (Pascual Coña 1927).

El cacique se siente testigo de un pasado condenado irremediamente a desaparecer, pasado que él debe fijar en la memoria colectiva, pues él percibe que a su cultura le será negada la continuidad. Coincide en dos aspectos con lo lárlico. Primero el disfrute con el entorno, con las cosas sencillas, con lo mítico, con la capacidad de descubrir la maravilla en lo cotidiano, amor por las cosas simples y la conciencia de como una fuerza superior invade todo ello, frente a lo cual el hombre queda irremediamente solo, al igual que el cacique, al final. Todas las manifestaciones que fueron conocidas o definidas como felices ya no están. El segundo es cuando el cacique anticipa, profetiza, lo que será una condición lárlica recurrente: el ejercicio de la evocación, el recuerdo, la memoria y la nostalgia, especialmente la observación de un futuro que sin mediar la transgresión del nuevo orden, se presume feliz o pudiera ser feliz. Se produce aquí el desarraigo que inevitablemente conduce al estado nostálgico.

De acuerdo con estos antecedentes, parece evidente que Teillier toma de la cultura mapuche y de su relación con el entorno muchos fundamentos para su poética y descubre en Coña una condición que él mismo asumirá en la nueva contingencia, su lectura de los estragos de la vida moderna, ya anticipada por el cacique. Distinta será la situación posterior de jóvenes poetas mapuches, los que serán calificados de lárlicos en su intento por rescatar la memoria ante la carencia de una evolución cultural que les ha sido negada. Ellos sólo desarrollan un vínculo con la naturaleza y las cosas que siempre han tenido, no como influencia de lo lárlico moderno, sino como un estado psíquico de algo que ha sido siempre así.

En el texto **Para un pueblo fantasma** (1978), Teillier incorpora un poema denominado "*Pascual Coña recuerda*" que es una síntesis poética del testimonio global y, a su vez, establece un dominio del texto y de su propuesta. En la recreación poética predominan los rasgos de la evocación y de la nostalgia, como también la reconstrucción a través de la memoria:

Una cosa diré: estoy viejo, ya creo que tengo más de / ochenta años. / Conozco las estrellas: / la estrella-carreta, el corral del ganado, / el tirador, el rastro del avestruz, el boleado.. /

La gente antigua no tenía nombre para los meses del año/ se orientaban diciendo: tiempo de brotes, luna de las primeras/ frutas; / tiempo de sol y de cosechas.../

Ahora estoy enfermo, acostado en el suelo, esperando /la muerte conforme a los antiguos usos./ El Padre Ernesto recoge mis palabras, / he abandonado todas las cosas de este mundo (Teillier 1978)

El texto teilleriano sintetiza la psicología global del discurso testimonio y da cuenta de la coincidencia de ánimo y propósito entre el cacique y el hablante lárlico estableciendo sin duda un vínculo entre la actitud del testimonio mapuche y la actitud lárlica manifestada por Rilke:

La naturaleza, las cosas de nuestra intimidad y las que nos sirven , son provisorias y caducas; pero son, tan largamente como nosotros estamos aquí, nuestra posesión y nuestra amistad están al corriente de nuestra angustia y de nuestra alegría, así como ya han sido confidentes de nuestros antepasados (Rilke 1925)

También hay coincidencia en lo que señala Rilke en cuanto a que las cosas dotadas de vida, las cosas vividas, las cosas admitidas en nuestra confianza están en su declinación y ya no pueden ser reemplazadas. Somos los últimos que conocieron tales cosas. Sobre nosotros descansa la responsabilidad de conservar, no solamente su recuerdo (lo que sería poco y de no fiar), sino su valor humano y “lárlico” (Rilke 1925). Casi en el mismo tiempo el cacique Coña estaba sintiendo y pensando lo mismo, ejerciendo su derecho a la memoria y a la nostalgia de un futuro, sobre la base de lo legendario, guardando la esperanza, a pesar del derrumbe, de un tiempo que puede y debe ser mejor.

BIBLIOGRAFÍA

- BAJTIN, Mijail M. **Estética de la creación verbal**. Séptima edición. Siglo XXI. Madrid, 1997.
- CIAPUSCIO, Guiomar Elena. "Tipos textuales". **Enciclopedia Semiología**. Universidad de Buenos Aires. Primera edición. 1994. p.132 .
- COÑA, Pascual. **Testimonio de un Cacique Mapuche**. Pehuen, Cuarta edición. Santiago de Chile. pp. 464..
- DIJK, Teun van. **La ciencia del texto**. Paidós, Barcelona. Primera reimpresión, 1989, pp.309.
- FERRATORI, Franco. "Acerca de la autonomía del método biográfico" en **Sociología del conocimiento**. Ed. F.C.E., México, 1979. pp.125 – 145.
- FIERRO, Juan Manuel. "Un proceso de metalectura. Entrevista a Elicura Chihuailaf" en **Actas de Lenguas y Literatura Mapuche 1992**. Ediciones Universidad de La Frontera. Número 5. Temuco. Chile.
- FOUCAUL, Michel **La arqueología del saber**. Siglo XXI, Octava edición, 1982. Madrid, pp. 353.
- FOUCAUL, Michel **Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones**. Altaya. Barcelona. 1998, pp. 164.
- GRAU, Olga et al. **Discurso, género y poder**. Arcis Universidad. Serie Punto de Fuga. Lom-Arcis, pp. 395.
- HERNANDI, Paul. **Teoría de los géneros literarios**. Antoni Bosch Editor, Barcelona. 1978, pp. 166.
- LOUREIRO, Angel **Direcciones en la teoría de la autobiografía en Escritura autobiográfica**. Visor Libros, Madrid. 1993, pp. 33-47.
- MARTIN González, Salustiano "Hacia una tipología de las estructuras de la instancia enunciativa en la escritura autobiográfica" en **Escritura Autobiográfica**. Visor Libros, Madrid, 1993, pp. 289-295.
- MIRANDA Bown, Pablo **Julian Colomar recuerda. Visiones de Caspana**. Ediciones del Supray, Primera edición, Lom Ediciones, Santiago de Chile.

- NAGY-ZEKMI, Silvia. "*Vienen los huincas a guerrear*". **El testimonio femenino mapuche como género de la resistencia** en Revista Lengua y Literatura Mapuche N° 7. Universidad de La Frontera. Temuco, Chile, 1996, pp. 59-71.
- OLIVAREZ, Carlos. **Conversaciones con Jorge Teillier**. Editorial Los Andes. Santiago de Chile, 1993.
- RICOEUR, Paul. **Tiempo y Narración**. Ediciones cristiandad, Madrid, 1987, pp. 377.
- RICOEUR, Paul. **Texto, testimonio y narración**. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983, pp. 127.
- RILKE, Rainer María. "*Carta a Von Hulewicz*" en **Elegías de Duino. Sonetos a Orfeo**. Ediciones Assandri. Buenos Aires. Argentina, 1957.
- SEGRE, Cesare. **Principios de análisis del texto literario**. Editorial Crítica, Barcelona, 1985, pp. 408.
- SUBERCASEAUX, Bernardo. "*El testimonio una modalidad generica de este tiempo*" en **Historia, literatura y sociedad: ensayos de hermeneútica cultural**. Santiago. Documentas. 1991. p. 185-195.
- TEILLIER, Jorge. **Muertes y Maravillas**. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 1971.
- TEILLIER, Jorge. **Para un pueblo fantasma**. Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 1978.
- TEILLIER, Jorge. **Los dominios perdidos**. Selección de Erwin Díaz. Fondo de Cultura Económica. Santiago de Chile, 1992.
- VATTIMO, Gianni. **El fin de la modernidad. Nihilismo y hermeneútica en la cultura posmoderna**. Sexta reimpresión. Barcelona. 1997. pp.160.
- VILLANUEVA, Dario. "*Realidad y ficción: la paradoja de la autobiografía*" en **Escritura autobiográfica**. Visor Libros. Madrid. 1993. pp. 15-33.