



UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE LITERATURA

Cuando la resistencia se da desde las letras

La reapropiación de la oralidad mapuche en *Recado confidencial a los chilenos*, de Elicura
Chihuailaf

Por Daniela Fuentes Díaz

Tesina para optar al grado de Licenciada en lengua y literatura hispánica con mención
literatura

Profesoras guías: Alicia Salomone y Darcie Doll

Seminario de grado: Teoría Crítica y Literatura Latinoamericana

Santiago de Chile, 2011

Agradecimientos

A mis padres, por apoyarme y quererme siempre. Y por estar siempre a mi lado, especialmente en los momentos más difíciles.

A las profesoras Alicia Salomone y Darcie Doll, por aconsejarme y ayudarme en la confección de mi tesis. Además, agradezco a Alicia su infinita paciencia y sus valiosos consejos que siempre fueron un aporte.

Por último, a mi novio, por ser un pilar fundamental en todos estos años, y por darme siempre el cariño que necesité.

Índice

Resumen	4
Introducción	5
1. Una aproximación a los conflictos	
1.1. El pasado que sigue en la memoria	10
1.2. Nuevos problemas en la relación con el Estado	15
1.3. La literatura mapuche	19
2. Narrativa testimonial en <i>Recado confidencial a los chilenos</i>	
2.1. El intelectual solidario	22
2.2. El testigo como historia alternativa a la oficial	23
2.3. El testimonio como arma de lucha	26
3. La escritura desde los bordes	
3.1. Los testimoniantes	29
3.2. Los intelectuales	34
3.3. Chihuailaf: intelectual y testimoniante	39
Conclusión	47
Bibliografía	48

Resumen

En este trabajo de investigación, analizamos el texto de Elicura Chihuailaf, *Recado confidencial a los chilenos* (Chihuailaf, 1999), como obra que además de poseer las características propias del testimonio literario, es un testimonio que se configura como un discurso en el que se logra la revitalización cultural del relato oral mapuche.

Esta obra refleja la doble inscripción de la literatura contemporánea mapuche: por una parte, se observa una propuesta artística y estética en que se busca rescatar la literatura mapuche y su carácter heterogéneo; y por otra parte, se destaca su carácter político. Para esto, ha sido importante el estudio del contexto de producción histórico en el que se producen los textos, desde la llegada de los españoles hasta los conflictos del último tiempo con el Estado chileno.

Además, se analiza el testimonio literario, en el que, aparte de lo estético, hay un objetivo ético que tiene que ver con comunicar al lector una verdad silenciada. En este contexto, se analiza la figura del testigo, pues él es el que ha presenciado la verdad que se va a contar. En los sujetos testimoniados hay un compromiso con el enunciado, lo que deja de lado la supuesta objetividad propia del historiador. De aquí surge uno de los problemas del testimonio, pues esta subjetividad puede atentar contra la credibilidad de la verdad que se quiere comunicar. Este problema, Elicura Chihuailaf lo soluciona con la estrategia discursiva de combinar el testimonio de los testigos con la objetividad de la palabra de los historiadores e intelectuales que el autor inserta en la obra a estudiar con recursos discursivos en que la oralidad se hace manifiesta.

Al concluir nuestra investigación, pudimos comprobar que en el texto testimonial de Elicura Chihuailaf, se logra la reapropiación del relato oral mapuche, para configurar un discurso en que se produce la imbricación del testimonio de denuncia, con la búsqueda identitaria cultural del pueblo mapuche.

Introducción

El pueblo mapuche ha sufrido un proceso de cambios en todas las esferas de su estructura social desde la irrupción de los españoles en su territorio y la posterior reducción de sus tierras en el siglo XIX con el Estado chileno. Esta serie de cambios se produjeron tanto en su economía y hábitos sociales como en su expresión artística. En la actualidad, hay ciertas voces críticas que niegan que persista un pueblo mapuche por la adopción de ciertas costumbres netamente occidentales y modernas como, por ejemplo, el hecho de que un alto porcentaje de mapuches y sus descendientes viva en la ciudad, y que, por otro lado, usen la escritura como medio de expresión. Pero, esta idea de un pueblo estático es un concepto abstracto que deja afuera los procesos y cambios históricos que afectan a las sociedades.

Por el contrario, en esta investigación nos sumamos a la visión de Raymond Williams (1980), quien dice que las culturas de los pueblos son complejas, y están conformadas por las relaciones entre expresiones culturales dominantes, residuales y emergentes. Los elementos dominantes de una cultura serán aquellos sectores de la cultura que tienen mayor predominio e influencia. Por residual, Williams se refiere a elementos culturales constitutivos de su pasado histórico, pero que siguen siendo aprovechables en la actualidad. En este sentido, lo “residual” se diferencia de lo arcaico en que sigue estando en el presente, mientras que lo arcaico deja de ser constitutivo de la matriz cultural y pasa a ser observado desde la distancia. Ahora bien, cuando Williams habla de lo emergente, se refiere a elementos culturales que obedecen a nuevos valores y significados, en donde estos elementos son alternativos a los elementos dominantes. Esto quiere decir que los pueblos no poseen culturas homogéneas o estáticas, sino que las culturas de los pueblos son siempre procesos complejos. Una cultura aislada se solidifica en el tiempo. Por tanto, en un mismo período, pueden habitar matrices culturales distintas. Incluso en un mismo período pueden habitar matrices culturales de períodos históricos diferentes.

En este sentido, ya no parece productivo pensar la literatura en términos inmanentistas al modo en que lo hacían los formalistas rusos. Por el contrario, el desarrollo de la literatura está afectado por un marco histórico que, si bien no se traduce de forma mimética al texto, es preciso considerar. Por eso, al analizar el texto de Chihuailaf, se hace necesario abordar la problemática histórica, política y cultural que aqueja al pueblo mapuche y a los pueblos originarios en general.

Elicura Chihuailaf es uno de los poetas mapuches más connotados de nuestro tiempo. En su propuesta literaria se observa una clara tendencia nativista, en donde hay una búsqueda de identidad. Específicamente, el texto estudiado en este trabajo, *Recado confidencial a los chilenos* (Chihuailaf, 1999), se enmarca en una propuesta estético-ideológica: por una parte, desde su perfil histórico y político, y por otra parte, desde el carácter artístico del texto, dando cuenta de cómo se enmarca tanto dentro de la contingencia política como de la escena literaria mapuche contemporánea. Además, el texto de Elicura Chihuailaf, se configura con una propuesta en que se hace dialogar la escritura testimonial y ensayística con leyendas y poemas mapuches.

Como hipótesis a comprobar en esta investigación, postulamos que el texto *Recado confidencial a los chilenos* de Elicura Chihuailaf es un testimonio que se configura como un relato que, aparte de ser un espacio de denuncia, logra la revitalización cultural del relato oral mapuche.

Además, en este trabajo, se tratará de demostrar el texto de Elicura Chihuailaf como un espacio alternativo a la historia oficial, en donde hay cabida para un pueblo, como el mapuche, que busca un espacio un espacio en donde se escuchen sus demandas. Por otra parte, se pretende ubicar al autor como intelectual que se propone hacer un frente solidario entre los testimoniantes y el lector ideal al que el autor alude.

En el primer capítulo, la mirada a la que nos sumamos en este trabajo es la de poner en duda el carácter unitario de la historia oficial. Como dice Vattimo: “No existe una historia única, existen imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que exista un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar

todos los demás” (Vattimo, 2003: 11). En este contexto, la multiplicidad de puntos de vista es la consigna de la “nueva historia”, en donde es posible la inclusión histórica del pueblo mapuche.

Por otro lado, la literatura mapuche tiene una larga historia de negación. Esto lo vemos, por ejemplo, en el hecho de que se cuestione su existencia antes del uso de la escritura. Y es que, antes de la llegada de los españoles, en Latinoamérica ya había literatura, entendido esto como la existencia de “prácticas discursivas socialmente estables y de gran sofisticación, fundamentalmente orales” (Carrasco, 2000). De lo que sí podemos hablar después de la llegada de los españoles, es de la inserción de la escritura en lengua española dentro de la cultura mapuche, lo que daría inicio a la historia literaria del pueblo mapuche y a su relación con la tradición occidental.

Por otra parte, lo que vemos desde hace aproximadamente un siglo es la aparición de la literatura mapuche escrita “de acuerdo a las normas de la literatura moderna” (Carrasco, 2003). En este contexto, cuando hablamos de literatura mapuche, se discute si los textos híbridos que se han venido produciendo son legítimamente mapuches. Al respecto, Maribel Mora define esta literatura, como: “un conjunto de textos poéticos escritos por autores que reivindican ese origen étnico” (Mora, 2009), distinguiendo tres fases en esta producción literaria. A la primera, que abarcaría desde 1897 a 1930, Mora la llama “Las primeras publicaciones mapuche y las inclusiones fallidas”; a una segunda, entre 1930 y 1980, la denomina “Los adelantados de la producción poética mapuche y su exclusión del campo intelectual”; y una tercera fase, entre 1980 y el año 2000, la titula “La visibilización de la poesía mapuche y su inclusión en el campo literario”. Carrasco (2000), por su parte, sitúa los comienzos de los estudios mapuches en los trabajos de los misioneros jesuitas y franciscanos, y de ahí en adelante observa una profesionalización de los estudios. En resumen, la literatura mapuche, e indígena en general en Chile, se estudió por un largo tiempo como subliteratura o literatura folklórica, no considerándola como literatura sin más, pero desde los años ochenta en adelante se ha venido advirtiendo una mayor valoración de esta producción.

En el segundo capítulo, nos abocamos al estudio de la literatura testimonial, y lo que se entiende por este concepto. Como punto de partida, nos adentramos en primera instancia en el autor del texto testimonial, quien se hace cargo de transcribir y editar una obra que pueda atraer al “lector ideal” al que alude. Para este propósito, el autor recurre a diferentes recursos, como por ejemplo, el llamado “efecto de oralidad / verdad” (Achugar, 1992: 63), a través de los cuales se trataría de producir la sensación de que estamos ante un relato oral. En este sentido, el testimonio se constituye como historia alternativa a la historia oficial, puesto que van a ser las historias de los sectores marginados de la sociedad, los que se toman el espacio público que ofrece el testimonio para manifestar su propia historia, la que se justifica por su valor de verdad.

Por otra parte, nos basamos en lo expuesto por Leonidas Morales (2001), quien considera el testimonio literario como un conjunto de textos que contienen un fuerte “componente político e ideológico” (Morales, 2001: 20), y que posee elementos que hacen posible la deconstrucción de la historia oficial, y construcción de una historia alternativa. Además, al interior del texto testimonio, se produce un verdadero campo de batalla, en el que se producen una serie de interacciones en las relaciones de poder, desde donde se logra instalar la voz del subalterno que se presenta como una voz de resistencia. Por otro lado, Morales advierte que el testimonio no es un género literario propiamente tal, sino un discurso que puede manifestarse en distintos géneros literarios, como la carta, el diario íntimo, la entrevista, el ensayo u otros.

Además, apuntamos lo referido por Fernando Alegría, quien define al escritor revolucionario, como aquellos autores en los que “se aprecia un acto de conciencia, la aceptación pública de una responsabilidad política, sin menoscabo alguno de la integridad estética de su trabajo creador” (Alegría, 1971: 26). En relación a esta idea, se analiza la condición testimonial de la escritura de Chihuailaf y su vinculación con el contexto político y social.

El tercer capítulo de este trabajo lo dedicamos a analizar *Recado confidencial a los chilenos*. En una primera observación el texto es un relato autotestimonial, que Chihuailaf

lo presenta como *nvtram*, un género específicamente mapuche. Este definir su obra, nos habla de un gesto que pone en tensión al lector occidental con el discurso que tiene en sus manos. En el caso específico del libro, nos encontramos con un narrador que se convierte en la voz de su pueblo. Para ese propósito, también recurre muchas veces a la inclusión de testimonios de otros indígenas para ejemplificar, así, que su demanda no es aislada sino que la de todo un colectivo. Además, esto tiene que ver con la autoridad del intelectual, que en este caso sería Chihuailaf, quien sería el recopilador de estos testimonios. Estamos así, ante un sujeto que siente y vivencia la matriz cultural de su grupo, convirtiéndose en cierto modo, en un sujeto colectivo que es representante de su grupo.

Capítulo 1. Una aproximación a los conflictos

1.1. El pasado que sigue en la memoria

No es un misterio que hay y hubo problemas en las relaciones entre los mapuches y la sociedad chilena, y la española en su momento, y este problema se extiende también a la designación terminológica que usamos para referirnos al pueblo mapuche. Al respecto, Guillaume Boccara dice que los mapuches se denominaban a sí mismos como *reche*, que significa “hombre auténtico”, y que no es sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII que se habla del “etnónimo mapuche” (Boccara, 2007: 5). Otros investigadores, entre los que se encuentra Latcham, ven sinónimos entre los términos mapuche y araucano; y otras posturas, definen a los araucanos como una unidad mayor que incluiría a los mapuches. En definitiva, la población autóctona de Chile no tenía un término único para denominarse. Pero, ante el contacto y conflicto con foráneos, los ahora llamados mapuches, terminan por referirse a ellos mismos con términos como *reche* o *mapuche*, que eran palabras que funcionaban como categorías identitarias (*reche*: “gente auténtica”; *mapuche*: “gente autóctona o de la tierra”). Y otras categorías identitarias como *picunche*, son deícticas, es decir, sirven para designar una referencia espacial del objeto en cuestión, aunque tampoco se puede hablar de autodesignación. En este contexto, a finales del siglo XVIII, se utilizará como autodenominación la palabra “mapuche”.

En el marco de este trabajo, nos sumamos a lo planteado por Boccara (Boccara, 2007), quien indica que en el siglo XVI no podía hablarse ni de una etnia, ni de una cultura mapuche o araucana. Este investigador prefiere hablar de poblaciones *reche*, a las que divide en tres grandes grupos: reches del norte (picunches), reches del centro (mapuches) y los reche del sur (huiliches). Así, Boccara hablará de *reches*, a principios de la conquista, y sólo de *mapuches* desde la segunda mitad del siglo XVIII en adelante.

A la llegada de los españoles, la población *reche* era de aproximadamente un millón

de habitantes; una población densa, concentrándose ésta en lo que hoy es la provincia de Arauco con cerca de medio millón de habitantes. Los reche estaban organizados en grupos de familias y realizaban un nomadismo mínimo, con una economía basada en la recolección, caza y pesca, una incipiente ganadería y un sistema protoagrario, con escasa tecnología en la agricultura, basada sobre todo en la tecnología de roce. Vivían con abundancia de los recursos naturales provenientes de un medio ambiente rico en alimentos.

Los reche eran un pueblo disperso. Esta característica fue una de las que hizo posible que la Corona española no pudiera dominarlos. Los reche no tenían un jefe político, es decir, el poder político no estaba centralizado. Además, los núcleos de asentamiento estaban constituidos por pequeños grupos consanguíneos, lo que hacía difícil su debilitamiento por parte de los españoles. Pero, a pesar de no poseer un poder político centralizado, existían personas que ostentaban poder político, como los ulmenes, que eran caciques y hombres ricos, en definitiva, hombres respetados por los reche.

Desde la llegada de los españoles al territorio que hoy conocemos como Chile hasta la Independencia de Chile de la corona española, Boccara (Boccara, 2007) distingue dos períodos claramente definidos: un período de guerra a fuego y otro período de poder civilizador. El primer período, se extiende desde 1545 hasta 1641. Como hitos de este período, podemos apuntar la Batalla de Andalién en 1550, en donde Pedro de Valdivia manda mutilar a los prisioneros (narices y manos derechas). Entre 1598 y 1601 se produce el levantamiento general de los reche; muere Oñez de Loyola a manos de éstos y se abandonan los fuertes ubicados al sur del Biobío.

En un segundo período de la época colonial, Boccara distingue la fase del poder civilizador, que va desde 1641 hasta 1810. Esta etapa se inaugura con la celebración de las paces de Quilín el 6 de enero de 1641, celebrada por el Gobernador de Chile, Francisco López de Zúñiga. Como resultado de este Parlamento, se consigue delimitar la frontera entre la Capitanía General de Chile y el territorio mapuche en el río Bío-Bío, además, los españoles se comprometen a despoblar Angol. Como su contraparte, los mapuches se comprometen a no traspasar la frontera, a permitir el libre tránsito de los misioneros y a la

devolución de prisioneros en su poder. En este período se emplea otra lógica de dominación por parte de los españoles, que tiene por eje civilizar a los mapuches, estableciéndose así nuevas formas de poder sobre el indígena. Boccara (Boccara, 2007) identifica dos elementos centrales en la nueva política española: las misiones religiosas y los parlamentos. A través de los parlamentos se incita a los mapuches a agruparse en caseríos y se los insta a resguardar la paz con los españoles y entre los mismos mapuches, delegando en la figura del cacique la responsabilidad de velar por este orden. Además, en estos parlamentos se cautela el cumplimiento de una serie de reglas como, por ejemplo, de comercio. En este contexto, Boccara hace referencia a un documento de Ambrosio O'Higgins, quien ve en el comercio una manera de civilizar al indígena: "suavizar su trato feroz i civilizarlos [a los indígenas] por medio del comercio" (Boccara, 2007: 281), con el objetivo, en última instancia, de controlar y ordenar al mapuche. Este deseo de orden obedecía también a crear alianzas con el fin de proteger el territorio del dominio de otras naciones colonialistas como Holanda o Inglaterra. Todos estos sucesos condujeron, en definitiva, a la creación de una identidad mapuche que antes no existía como tal.

Podemos hablar de un problema del Estado chileno con el pueblo reche, desde la Independencia de Chile en 1810. Antes de esta fecha, hablamos de un problema con un territorio dependiente de la corona española, donde los mapuches se mantuvieron independientes por más de 260 años. Ahora bien, la guerra de Independencia chilena, para los mapuches, fue una guerra ajena, aunque tampoco se mantuvieron al margen. Pues, con la Corona española, el territorio mapuche gozaba de autonomía al sur de río Bio-Bío, en cambio, con la República de Chile, se avizoraba un cambio de trato. De esta manera, el 24 de octubre de 1811, se les comunicó a los mapuches el cambio de mando en el gobierno. En enero de 1825, en el Parlamento de Tapihue, los mapuches y el ejército chileno pactaron una tregua, reconociendo los mapuches al nuevo gobierno, y el ejército chileno, por su parte, a los araucanos y sus derechos.

Después de la Guerra de Independencia la agricultura fue el principal motor de la economía chilena, y es por esto que la ocupación de tierras fue primordial para su desarrollo. La Araucanía, para 1850, era el único territorio que faltaba por colonizar.

Entre los años 1851 y 1859, ante el descontento por los atropellos por parte de los chilenos, se produjeron alzamientos mapuches en el sur. Ante estos acontecimientos, el coronel Cornelio Saavedra se hizo cargo, en 1860, del ejército en la Araucanía y terminó con aquellos alzamientos, por lo que la historia señala a Saavedra como el artífice de la pacificación de la Araucanía. Las ideas de Saavedra, expuestas en el Congreso en 1861, también incluían la colonización de tierras mapuches por parte de colonos europeos que supuestamente traerían progreso a la nación. Este plan tuvo aliados y detractores en la política y en los medios de comunicación. Por otra parte, las ideas de la barbarie indígena contrapuesta a la civilización ilustrada y moderna eran comunes en la época, como se ve en la política de las reducciones indígenas en Norteamérica y en Argentina con las ideas de Sarmiento y el caso concreto de la Campaña del Desierto de 1879.

En 1866 se dictan las leyes de ocupación de las tierras indígenas, las que señalaban los territorios al sur del Bío-Bío como fiscales. Como parte de este proceso, se rematan estos terrenos y se forma la Comisión Radicadora de Indígenas, la que reubicaría a los indígenas. Pero el golpe más duro contra la estructura mapuche será la derrota definitiva que se produzca quince años después.

En efecto, quince años dura la guerra entre el Estado chileno y la población mapuche, entre 1866 y 1881. El 5 de noviembre de 1881, se señala como la última batalla entre el ejército chileno y el pueblo mapuche, y si bien los mapuches de diferentes sectores se unen contra el enemigo común, pierden esta batalla. Como consecuencia de esta derrota, se desplazan de los terrenos ocupados por ellos, pero no tienen a donde ir, por lo que en los documentos se registra su deambular por los alrededores de los fuertes y regimientos chilenos del sur. Además, hay que agregar otro elemento, como es el hecho de que numerosos mapuches habían cruzado la cordillera, escapando del ejército argentino que estaba aniquilándolos. Todos estos hechos significaron hambrunas y problemas sanitarios, lo que se tradujo en epidemias, como la de cólera en 1884, en la que muere “más de un 15 por ciento de la población mapuche.” (Bengoa, 1985: 337). Más tarde, en 1889, se produce otra epidemia, esta vez de viruela. El primer censo indígena de esa época da la cantidad de 101 mil indígenas para 1907, a los que hay que agregar los que todavía no estaban

radicados, que se estimaban en 85 mil.

Con la derrota de los mapuches y la destrucción de su sociedad, el Estado debía emprender la empresa de hacer algo con los indígenas y de emplear un método para poder controlarlos. La solución fue otorgarles poder a los caciques más importantes, para que ellos ejecutaran las leyes del Estado chileno entre su gente, lo que refuerza la ya jerarquizada estructura social mapuche. Es así que “en Boroa, los Neculmán; en Choll Choll, Coñoepán y Painemal; en Quepe, Manquilef; en Maquehua, Domingo Melivilu, etc..., los principales caciques de la Araucanía se transformaron en autoridades nombradas por el propio Estado chileno.” (Bengoa, 1991: 340).

Con los terrenos ya confiscados y los mapuches desplazados a las reducciones, se procedió a la implementación de una nueva política de propiedad, que consistió en traer a europeos a colonizar las tierras del sur del Bío-Bío. Para esto se designó a un “agente de colonización” en Europa, cuya función era la de atraer a los colonos idóneos según las características que se buscaban, como la de ser casados y acreditar “su buena conducta y competencia en los trabajos agrícolas” (Bengoa, 1991: 347). Por su parte, el Estado garantizaba pasajes gratuitos para las familias y la concesión de una hijuela de 40 hectáreas para el padre de familia y para los hijos varones hijuelas de 20 hectáreas. Con el correr del tiempo también se concedieron terrenos a los propios chilenos: en 1894 se otorgan terrenos a oficiales y sargentos, y en 1898 se ampliaba la colonización a todos los chilenos.

La radicación de los mapuches trajo consigo otra historia de conflictos, incluso entre los propios indígenas, puesto que la comisión radicadora agrupaba bajo un mismo título de merced a distintas familias. Esto produjo enemistades internas puesto que se le entregaba el título a un cacique que podía no ser reconocido como jefe por otras familias, lo que hacía que, la mayoría de las veces, las familias pidieran la partición del terreno.

1.2. Nuevos problemas en la relación con el Estado

Se cree comúnmente que el problema indígena nace en los años noventa del siglo XX y que sus demandas son producto de planteos oportunistas. Pero, como explicamos antes, los conflictos entre el Estado chileno y el pueblo mapuche tienen larga data. Podemos identificar su origen en la derrota de 1881 y la posterior usurpación de tierras indígenas, ya que con ella en 1881 el Estado chileno confisca las tierras mapuches y se dividen las comunidades indígenas. Este hecho es central, puesto que numerosos investigadores han señalado la importancia de preservar las comunidades indígenas como forma de mantener su cultura. Así, entre 1884 y 1927 se impulsa lo que se llama la política de “reducción” de las tierras indígenas; esto es, la división y reducción de las tierras mapuches y la posterior entrega de Títulos de Merced sobre esos terrenos.

A principios del siglo XX, el pueblo mapuche había comenzado una paulatina integración a la sociedad chilena. Es así como muchos mapuches hacen su servicio militar y comienzan a educarse en escuelas. Por otra parte, algunos ejercen oficios en las ciudades y otros se dedican al comercio. En esta visión integracionista respecto de la sociedad chilena, son pieza fundamental las misiones de los padres capuchinos y la de los misioneros anglicanos, éstos últimos actuando bajo el nombre de “Misión Araucana” (Bengoa, 1991: 383). Estas dos misiones se encargaron fundamentalmente de la educación de los mapuches, y si bien las dos poseían una visión integracionista, se diferenciaban en que las misiones capuchinas pretendían abolir las costumbres de los indígenas, pretendiendo instruirlos en las costumbres chileno-occidentales, y la “Misión Araucana” tendía a respetar más sus costumbres.

Como elemento paradójico, también se da el hecho de que los sectores más liberales y protectores de los derechos de los indígenas abogaron por la división de las tierras comunales y la partición de esta entre cada familia nuclear. Y, al contrario, los sectores conservadores y críticos respecto de los indígenas, se mostraban proclives a mantener a los mapuches en sus comunidades.

En medio de un escenario político y social adverso para el pueblo mapuche, se crea en Temuco, en 1911, la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, la que tenía como objetivos defender la raza mapuche y promover la educación. Esta sociedad fue apoyada por partidos políticos chilenos de tendencia liberal, como por ejemplo, el Partido Demócrata, y como resultado de este apoyo, en el año 1924 se elige al primer diputado mapuche, el señor Francisco Melivilu, profesor primario apoyado por el Partido Demócrata.

Desde 1910, como la Comisión Radicadora de Indígenas no estaba presente en la zona de Loncoche, se producen una serie de atropellos hacia los mapuches, lo que provoca una serie de disturbios. Ante esto, Manuel Aburto Panguilef forma, en 1914, la “Sociedad Mapuche de Protección Mutua”, la que se convertirá en un organismo de defensa para las personas y sus problemas de tierras. En el año 1920, Manuel Aburto Panguilef funda la Federación Araucana, con la que Panguilef realizará congresos mapuches. Al respecto, Bengoa señala: “El año 20 comienzan los grandes congresos mapuches. Diecinueve congresos hará Panguilef entre el 20 y el 39” (Bengoa, 1991: 394). Panguilef, adscrito a la visión más tradicionalista, reivindicaba el nativismo y la mantención de las comunidades mapuches y su cultura.

Los conflictos se agravan en el año 1927 con la promulgación de una ley que permitió la división de los Títulos de Merced. Esta ley produjo una división entre los tradicionalistas como Panguilef, que se oponía a aquélla porque dividía a las comunidades, y los que estaban a favor, como Manuel Manquilef, el presidente de la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, que fue uno de sus principales adherentes. La aplicación de esta ley trajo, sin embargo, como consecuencia, la pobreza material del pueblo mapuche y la fragmentación de su organización social y política.

Del año 1927 es, también, el primer manifiesto comunista sobre el problema mapuche. Así se proclama la defensa de la cultura indígena, aunque se aspira a mejorarla, y se hace un llamado a los propios mapuches para que luchasen junto a los obreros y campesinos para defender las tierras. Ya en 1929 se habían presentado 1.219 juicios por problemas territoriales, lo que evidencia un desmembramiento de la sociedad mapuche,

tanto en su economía como en su articulación social. Las tierras se volvieron insuficientes para la cantidad de personas que habitaban el espacio; un problema que, con el correr del tiempo, se hace cada vez más insostenible, puesto que la población aumentaba y las tierras se hacían cada vez más escasas, aumentando la pobreza. Como datos relevantes, en el proceso de reducción se asignó 6,1 hectáreas a cada persona, pero en 1963 esa cantidad había disminuido a 1,8 hectáreas por persona. Los Títulos de Merced entregados a los mapuches no se podían vender a personas no indígenas. Sin embargo, se contemplaba la posibilidad de que un Consejo de Indios dividiese la tierra, y así esta podría venderse a personas no indígenas, pues ya no se considerarían como tierras indígenas. Estos hechos marcan una serie de litigios pendientes de resolución.

En los años cuarenta, por otra parte, el Partido Comunista forma sindicatos en los campos. Juan Chacón Corona, catalogado por el historiador José Bengoa, como “el máximo líder ruralista del Partido Comunista en las décadas del cuarenta y cincuenta” (Bengoa, 1999: 135), es el encargado de trabajar por los derechos de los campesinos, entre los que se encontraban los mapuches. En el año 1952, se forma la Asociación Nacional Indígena de Chile, presidida por Martín Painemal y ligada al Partido Comunista y a los partidos de izquierda. En 1953, en la segunda presidencia de Carlos Ibañez del Campo, se crea el Departamento de Asuntos Indígenas (Dasin), bajo la dirección de Venancio Coñoepán, que se convierte en la primera institución estatal que se ocupa de los asuntos indígenas.

Las tomas que vemos en la actualidad en las noticias, ya habían comenzado en los años sesenta, en la provincia de Arauco. La primera toma de tierras de que se tiene conocimiento, ocurrió en el año 1962. Entre los años 1966 y 1967 se inicia la Reforma Agraria en la provincia de Arauco. Y, en el año 1970, cuando asume Salvador Allende, las tomas ya sea habían generalizado, por tanto, en su gobierno se da énfasis en la restitución de las tierras a comunidades indígenas, en el marco del desarrollo del programa de Reforma Agraria. Como resultado de este proceso, al final de la Unidad Popular, se expropiaron 138 predios a favor de comunidades mapuches o con participación mapuche y se formaron cooperativas.

Sin embargo, con el golpe de militar ocurrido el 11 de septiembre de 1973 las cosas cambian drásticamente. Se reprimen por completo los movimientos indígenas y con la contrarreforma agraria se revocan 98 predios que estaban en manos de indígenas. Desaparecen 137 personas mapuches, y en el año 1978 se dicta una ley que permite dividir las tierras indígenas, haciendo posible su venta a no mapuches. Se necesitaba simplemente que un ocupante de los predios requiriese la disolución de la comunidad, y el DASIN iba y dividía los terrenos. Así se dividieron los predios, aunque se incluía una cláusula que impedía vender las particiones de sus terrenos, a cualquier persona, por veinte años. Como resultado de esta política, sólo dieciocho comunidades se mantenían intactas al finalizar el período de gobierno de Pinochet.

En la dictadura militar, los mapuches se organizan en torno a lo que se denominó Centros Culturales Mapuches, para reunirse sin ser perseguidos por ello. En la década del ochenta, los mapuches reunidos en los centros, declinarán mezclar sus demandas con los partidos políticos, lo que hace que el discurso de sus demandas sea un tema netamente propio. Estos centros, por otra parte, serán los que más tarde se convertirán en las organizaciones políticas de defensa de los derechos mapuches, como el Consejo de Todas las Tierras, Wall Mapu, Newen Mapu, etc.

Con la llegada de la democracia en 1989, se genera un clima favorable para la política indígena. Antes de las elecciones, el candidato presidencial Patricio Aylwin se reúne con dirigentes en Nueva Imperial, para establecer compromisos si era elegido como presidente. Entre los puntos principales que Aylwin se comprometía a cumplir, estaban: mandar al parlamento una Reforma Constitucional en la que se reconocería a los pueblos indígenas como tales, y se formaría una comisión con participación mapuche para la creación de una nueva ley indígena. Por el otro lado, los indígenas se comprometían a resolver los problemas a través de los tribunales u organismo institucionales. Esto con el fin de evitar las tomas de fundos. Al ganar Aylwin, efectivamente llamó a un grupo de dirigentes mapuches para la creación de la nueva ley, pero, sin embargo, el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas nunca se logró, puesto que, si bien efectivamente Aylwin lo mandó al Parlamento, éste no lo aprobó.

En el año 1993 se aprueba la ley indígena, la que permite la venta y compra de tierras sólo entre mapuches y se crea un Fondo de Tierras para la compra de terrenos no mapuches y su posterior traspaso a personas que sí lo fueran. Pero los problemas siguen en el Sur, como la construcción de la represa de Ralco y los conflictos con las compañías forestales, entre ellas, la Forestal Mininco.

Actualmente, en el año 2010, presenciamos otro problema en las relaciones de los mapuches con el Estado chileno. El 12 de julio, 35 mapuches sobre los que se investiga por infracción a la ley antiterrorista inician una huelga de hambre. A los 82 días, 23 mapuches dan fin a la huelga, y otros 11 la terminan 2 días después.

1.3. La literatura mapuche

De la oralidad a la escritura. Este podría ser, en síntesis, uno de los cambios culturales más importantes que sufre la cultura mapuche, particularmente en lo que hace a la literatura, entendida como arte que se expresa por medio de la palabra oral o escrita, donde vemos cambios considerables. Y es que antes de la llegada de los españoles, en Latinoamérica ya existía literatura, no como tradicionalmente se observa, es decir palabra escrita, sino como “prácticas discursivas socialmente estables y de gran sofisticación, fundamentalmente orales” (Carrasco, 2000: 33).

Maribel Mora (Mora, 2009), por su parte, sitúa los comienzos de los estudios mapuches en los trabajos de los misioneros jesuitas y franciscanos, y de ahí en adelante observa una profesionalización de los estudios. Cabe destacar que el canon literario chileno se ve modificado en la actualidad con el reconocimiento de la literatura mapuche por parte de la crítica, puesto que con anterioridad se tendía a ignorar a este tipo de literatura, proponiéndola como subliteratura o como literatura folclórica o etnoliteratura. Al mismo tiempo, ha surgido una problemática de índole identitaria, y en este contexto, Maribel Mora reconoce a la poesía mapuche como: “un conjunto de textos poéticos escritos por autores

que reivindican ese origen étnico, cuya temática apela de alguna manera a elementos de su realidad social, cultural, política e histórica” (Mora, 2009: 1-2).

Mora distingue tres fases en la producción literaria mapuche: a la primera fase, que abarcaría desde 1897 a 1930, la llama “Las primeras publicaciones mapuche y las inclusiones fallidas”; a una segunda fase, entre 1930 y 1980, la denomina “Los adelantados de la producción poética mapuche y su exclusión del campo intelectual”; y una tercera fase, entre 1980 y el año 2000, la señala como “La visibilización de la poesía mapuche y su inclusión en el campo literario”. En la primera etapa (1897-1930), se lleva a cabo el registro de producciones orales mapuches. Entre estas obras, encontramos producciones como *Estudios Araucanos*, de Rodolfo Lenz (1897) y *Folklore Araucano*, de Tomás Guevara (1911), entre otros.

Un hito importante será la antología poética de Molina y Araya, aparecida en 1917, llamada *Selva Lírica*. En esta obra, se da cuenta de 29 cantores mapuches que desarrollan el género del “ülkantun”, aunque son transcritos por personas europeas y chilenas. Entre los poetas que se destacan de este período, estarían Calvún y Necul. En una segunda etapa (1930-1980), nos encontramos con el texto autobiográfico de Pascual Coña de 1930, editado por el padre Möesbach. Entre las décadas del 30’ y del 40’, se observa la presencia de diferentes escritores, como lo son Antonio Painemal, Benito Orellana Anguilef, Guillermo Igaymán, entre otros. En estos se busca la construcción de una identidad mapuche, pero con formas occidentales de producción.

En la década del 50’, se siguen las publicaciones mapuches, sobre todo en periódicos y en revistas locales. En esta época se reconocen los nombres de Sebastián Queupul y de Pedro Alonso Retamal. Sebastián Queupul publica en 1966 su poemario *Poemas mapuche* en castellano, y utiliza la técnica de publicar en edición bilingüe mapudungún/ español, con lo que procura hacer énfasis en la filiación étnica. En la década del 60 y 70, se produce una literatura de corte más político, como la de Rosendo Huenumán y Martín Painemal. En 1977, Elicura Chihuailaf publica el poemario *El invierno y su imagen*, cuyo tiraje es de unos pocos ejemplares, pero al que Mora ve como el germen del

posterior movimiento poético mapuche que irrumpe en los 80.

En la última etapa, que va desde 1980 al 2000, aparecen escritos imbricados con el tema político, y una búsqueda por rearticular una identidad en constante movimiento. En 1981, José Painamilla publica su libro de poesía *Algunas cosas*, y se ve un aumento de las publicaciones en revistas, como la *Revista Araucaria*, de la que en el exilio se publican dos números dedicados a la poesía mapuche, tanto de Elicura Chihuailaf como de Rosendo Huenumán. En este contexto, se puede hablar de una incipiente participación de la literatura mapuche en la institucionalidad literaria nacional.

Un caso excepcional es el de Rayen Kvyeh, una poeta mapuche que también escribe en el exilio, quien aparte de incursionar en la poesía, escribe crónica y dirige obras de teatro. Por otra parte, en Temuco se crea la Organización para Literatura Mapuche (OLM) y la editorial Kúme Dungu; instancias donde diversos autores publican sus creaciones. En 1987, el dramaturgo Juan Radrigán publica su antología de poesía mapuche *Nepegñe Peñi Nepegñe. Despierta hermano despierta* (1987), en donde se incluye poesía de seis autores.

Leonel Lienlaf, en 1989, publica *Se ha despertado el ave en mi corazón*, que marca un hito, pues gana el premio Municipal de Santiago al año siguiente. En este sentido, vemos en estos años un proceso en que la literatura mapuche gana en tanto número como en reconocimiento literario. Y hay más: por una parte, se visibiliza en esta etapa un intento de recuperar elementos propios de su cultura, y por otra, se produce una legitimización por parte de la crítica de la designación “literatura mapuche”. Autores que destacan de este período son: Leonel Lienlaf, Jaime Huenún y Elicura Chihuailaf, quienes hicieron mucho por crear un camino propicio para nuevos creadores mapuches.

Capítulo 2. El discurso testimonial en *Recado confidencial a los chilenos*

2.1. El intelectual solidario

Al autor, editor o transcriptor de testimonios es al que se ha venido llamando un “intelectual solidario”. El autor, como editor de testimonios ajenos, e incluso de autotestimonios, suele ocupar el recurso del montaje, el que tiene que ver con que el tema de la recepción es muy relevante, puesto que en este tipo de discurso deben incluirse materiales que sean compartibles. En este sentido, Margaret Randall se refiere a las preguntas que el autor de un texto testimonial debe hacerse, como: “¿por qué hacemos este testimonio y a quién va dirigido?” (Randall, 1992: 40). Como dice Randall, el montaje es el momento propicio para que “la terminación y la entrega del material llegue al público lector de la forma más rica, completa y comunicativa posible” (Randall, 1992: 40).

Antonio Vera León (Vera León, 1992: 181), por su parte, habla de la tensión que existe entre la oralidad y la escritura en el testimonio, puesto que habría un intento de apropiación de la escritura desde la voz del testimoniante. Entre las formas que ocupa el autor del testimonio para montar los fragmentos de su obra, se da el caso de los epígrafes en los textos. Este recurso, sirve para “ilustrar las tensiones que recorren y constituyen la escritura testimonial” (Vera León, 1992: 182). Otro recurso del que hacen uso los autores, es el de plasmar en los prólogos la visión que ellos quieren concretar en sus textos. Es decir, el autor y/o editor del testimonio, hace uso de ciertos recursos como forma de ordenar o articular el discurso fragmentario testimonial, además de hacerse cargo éticamente de los discursos orales que se han transcrito, puesto que hay una responsabilidad ante el discurso del otro.

Ahora bien, un aspecto importante del montaje es el efecto de oralidad que se quiere lograr. Y es que en la mayoría de los casos, el testimonio se recoge oralmente, y luego se pasa a la transcripción escrita. La oralidad posee diversas huellas que son las que producen

el “efecto de oralidad” del que habla Hugo Achugar: “El llamado ‘efecto de oralidad’ es central al testimonio por otra razón: su contribución al llamado ‘efecto de realidad’ o ‘efecto documental’ según otros, o como preferimos llamarlo ‘efecto de oralidad / verdad’” (Achugar, 1992: 63). De este modo, las huellas de la oralidad producen en el lector o receptor la confianza de estar ante un discurso legítimo que efectivamente ocurrió en la realidad. En este sentido, el testimonio no puede ser falso, pues perdería su condición testimonial y sería desautorizado por las instituciones, como las editoriales, que lo respaldan como cierto.

Por otra parte, si bien es importante el mensaje, también es relevante cómo comunicarlo. Al respecto, remitimos a lo que Randall llama: “el valor estético de la obra” (Randall, 1992: 44). Y es que si la meta del testimonio es comunicar, la comunicación debe ser de calidad, puesto que el intelectual solidario se propone hacer una revolución con la palabra para concientizar. De este modo, se hace necesario para su propósito, “elevar el nivel cultural del pueblo para que éste pueda no solamente comprender el arte más refinado sino llegar a producirlo” (Randall, 1992: 44).

Lo importante, en definitiva, es tener conciencia de que el sujeto testimoniante no es un sujeto informante pasivo, como tampoco el intelectual que edita el texto testimonial es un transcriptor pasivo, pues hay, como dice Jean Franco (1992), una lucha interpretativa de parte de estos dos sujetos. En este contexto, Vera León dice que: “el acto narrativo no es el lugar de una apacible figuración, sino un espacio tenso en el que narradores y narrados, desde posiciones desiguales, negocian un relato” (Vera, 1992: 182).

2.2. El testigo como historia alternativa a la oficial

El testimonio es calificado muchas veces como “historia alternativa”. Esto se explica porque los que tradicionalmente han escrito la historia son los vencedores o los sectores dominantes de la sociedad. En este sentido, podemos observar que incluso cuando

anteriormente se intentaba representar al otro, se lo hacía con la visión dominante. En este sentido, el testimonio es una respuesta al discurso oficial y hegemónico, que permite la visibilización de la voz del marginado socialmente, funcionando como “una de las vías de ingreso de dicha voz al discurso de la esfera pública” (Achugar, 1992: 54).

La institucionalización del testimonio en la segunda mitad del siglo XX ha sido posible gracias a un largo proceso de cambios sociales. Entre estos hechos encontramos la revolución mexicana, soviética, la independencia de los países africanos del colonialismo, los movimientos sociales de la negritud, la revolución cubana, etc. Todos estos hechos, son señalados por Achugar (Achugar, 1992: 52-53), como hechos que provocan un cambio en la sociedad que hace que las voces anteriormente silenciadas hoy puedan tomarse espacios como los que brinda el testimonio. Ahora, si bien podemos encontrar discursos que anteceden al testimonio, a éste lo podemos rastrear, como discurso que se da históricamente en el tiempo, desde mediados del siglo XIX, coincidiendo con la “emancipación y consolidación de los estados nacionales” (Achugar, 1992: 53).

Renato Prada (Prada, 1986) recoge elementos que sirven para una hipótesis sobre los elementos constituyentes del testimonio, cuando habla de un discurso testimonial que se articula sobre “la pre-existencia de un hecho socio-histórico” (Prada, 1986: 9). Por ello, dice Prada que: “todo discurso testimonial es siempre referencial y pretende un valor de verdad” (Prada, 1986: 9). Pero lo que en verdad identifica y justifica el discurso testimonial, es el hecho de que refiere no sólo a un hecho referencial, sino que además es intertextual, pues “supone otra versión o interpretación (otro texto) sobre su objeto (referente)” (Prada, 1986: 9).

En este sentido, un aspecto importante es la figura del testigo, cuya etimología está imbricada con el término testimonio. Y es que lo testimonial se ha venido usando en la jerga judicial, para referirse a un testigo de hechos reales; de aquí el carácter referencial de este tipo de literatura. Al respecto, René Jara dice que “la autenticidad del testimonio puede ser sometida a prueba de veredicción” (Jara, 1986: 1). Pero además de esto, en los sujetos testimoniantes hay un compromiso con el enunciado, lo que deja de lado la supuesta

objetividad propia del historiador. En este sentido, podemos contraponer testimonio/historia oficial, por ser el testimonio una historia alternativa.

En este contexto, el testimonio presenta archivos alternativos a los de la “ciudad letrada” a la que hace mención Ángel Rama (2004), pues vemos que en el testimonio se ofrece una visión alternativa a la historia oficial escrita por la clase dominante. Se trata de definitiva de lo que han llamado algunos, entre ellos Margaret Randall (1992), como historia oral. Una de las cosas en que Randall hace especial énfasis, es en que “si la realidad es multidimensional, así tiene que ser la historia que la refleja” (Randall, 1992: 26). Para esto, ella se apoya en diferentes teóricos de la historia, como Benjamin, para postular que la verdad absoluta está constituida por una suma de verdades relativas, lo que convertiría a lo subjetivo del relato testimonial en un elemento positivo, pues ayudaría a configurar una verdad mayor. Como Randall dice, el testimonio es “la posibilidad de reconstruir la verdad” (Randall, 1992: 27).

Ahora, como elemento inherente al sujeto testimoniante, está la posibilidad de ser un sujeto representacional; es decir, el testimonio tendría como figura principal a un individuo, el cual representaría a un colectivo. En este sentido, John Beverley hace hincapié en que estamos hablando de una “metonimia textual que equipara en el testimonio historia de vida individual con historia de grupo o pueblo” (Beverley, 1992: 9). Es así, que en los testimonios siempre aparecen estos sujetos que representan un colectivo, y los testimoniados estarían en este contexto, funcionando como un avatar de su comunidad.

Por su parte, Doris Sommer, habla de la diferencia que existiría entre la autobiografía y el discurso testimonial: “Tal vez la diferencia retórica más evidente entre la autobiografía y el testimonio [...] es el ‘sujeto plural’ a veces implícito y a veces explícito del testimonio” (Sommer, 1992: 141). Es decir, el narrador del testimonio, no hablaría en tanto sujeto individual moderno, sino que como un sujeto que se expresa en función de las vivencias compartidas con el grupo al cual alude en su obra. Sin embargo, también hay que tener la suficiente claridad para ver que, por lo general, en el testimonio no sólo estamos

ante un sujeto que representa a un colectivo, sino también ante un sujeto que se destaca entre los miembros del grupo. Citando otra vez a Beverley:

“el narrador del testimonio no es el subalterno como tal, sino más bien algo así como un ‘intelectual orgánico’ del grupo o la clase subalterna, que habla a (y en contra de) la hegemonía a través de esta metonimia en su nombre y en su lugar” (Beverley, 1992: 9).

2.3. El testimonio como arma de lucha

Recado confidencial a los chilenos es un testimonio, pero ¿qué entendemos por testimonio? El crítico Leonidas Morales, lo define como un discurso referencial. Por géneros discursivos referenciales, Morales se refiere a los géneros en donde “autor y sujeto de la enunciación (o ‘narrado’) coinciden: son el mismo” (Morales, 2001: 11). A su vez, dentro de esta categoría, Morales distingue al ensayo, la carta, el diario íntimo, la autobiografía, los géneros periodísticos, etc.; en suma, géneros que cierta crítica cataloga como géneros menores, por no darse en ellos la autonomía literaria. En esta línea, se suelen reducir a estos géneros a meros documentos socio-históricos.

Con el testimonio, sin embargo, estamos ante un tipo de discurso en donde la literatura ya no está separada de las tres esferas del saber: ciencia, arte y moral. Esto lo expone George Yúdice (Yúdice, 1992), cuando dice que en aquél no podrían separarse los “aspectos etnográficos e históricos (‘ciencia’), los biográficos (‘moral’) y los literarios (‘arte’)” (Yúdice, 1992: 215). Con esto, dice Yúdice, sucumbe la episteme moderna, lo que convierte al testimonio en uno de los relatos que descentra los relatos oficiales del orden establecido. De este modo, este tipo de discurso deja de poseer una condición marginal, y puede incorporarse al canon literario en la segunda mitad del siglo XX, lo que queda de manifiesto con la inclusión del testimonio como categoría de concurso en Casa de las Américas de Cuba en 1970.

Lo que busca el testimonio es la posibilidad de otorgar un espacio a los que no tienen voz. En este sentido, el testimonio es el lugar del subalterno, ya sea por raza, género, etnia, etc., pero, además, la voz del testimoniante es una voz que Morales cataloga como “ejemplar” (Morales, 2001: 20), puesto que se erigiría como resistencia frente a los poderes que se denuncian. Este acto que efectúa el testimoniante, por lo tanto, permite deconstruir la historia oficial y construir una historia no contada, abriendo la escena literaria a quienes necesitan de la ayuda de los intelectuales para tener “voz”.

Asimismo, el testimonio es un tipo de discurso con una ideología que está detrás. No es casual que el auge y período en que mayormente se produjeran testimonios hayan sido las décadas del 70 y del 80; momentos de gran crisis política en Sudamérica. De esta manera, el testimonio ha significado muchas veces una alternativa a la lucha subalterna que se hace contra el Estado, entendiéndose por subalternidad, la posición de desventaja en derechos de un grupo, por razones políticas, de clase social, raza, etnia, sexualidad, género, etc.

Ahora, el testimonio se configura también como un acto revolucionario, pues se modela “sobre el proyecto revolucionario de poner a los productores en control de los medios de producción [...] De ahí que, en tanto discurso revolucionario, el testimonio proponga la reconstrucción de los modos de narrar con el objeto de dar la palabra al ‘pueblo’” (Vera León, 19992: 184). En este contexto, se trata de textos que deben poseer una fuerte imbricación político-social, así como estética. El crítico literario Fernando Alegría (Alegría, 1976) ve en estas escrituras, un arma que se activa en los de pasarse períodos de una primera decadencia a una posterior revolución. Lo que Alegría en suma pretende demostrar es: “comprobar el flujo y reflujo entre la realidad de un mundo en crisis y las formas literarias que tratan de expresarla” (Alegría, 1976: 16). Así, Alegría habla del escritor comprometido con la escena política, en cuya escritura habría una conciencia de esta responsabilidad autoasumida.

Cabe señalar, finalmente, que en el testimonio el aspecto comunicacional es relevante, ya que se busca interpelar a un lector y hacerlo consciente de una realidad que el

receptor del testimonio no ha tenido posibilidad de presenciar. Como dice Beverley: “se dirige e interpela a un público ‘nacional’ o regional en una relación de compromiso y solidaridad con sus hablantes” (Beverley, 1992: 8-9). Es así que lo que se propone en el testimonio es generar un “frente amplio” (Beverley, 1992: 9), en donde encontraríamos a grupos populares o subalternos, por un lado, a los intelectuales, por otro, el “que a pesar de su privilegio relativo está lejos de ser en sí parte de la clase dirigente” (Beverley, 1992: 9); y también a las personas que leen el texto testimonial, en quienes idealmente se buscaría solidaridad.

Capítulo 3. La escritura desde los bordes

3.1. Los testimoniantes

Recado confidencial a los chilenos (Chihuailaf, 1999) es un texto complejo, en el que junto al autotestimonio del narrador Chihuailaf encontramos testimonios de indígenas mapuches y la inclusión de fragmentos escritos de libros de historiadores e intelectuales chilenos. Como primera aproximación al análisis de esta obra se hace pertinente conocer los testimonios que se incluyen a lo largo de los capítulos del libro.

En el capítulo: “El país Mapuche de...”, se incorpora el poema testimonial de una mujer mapuche llamada María Isabel Nawelkoy: “*Ñi piwke weñankvley Mi corazón está apenado*”, publicado en el idioma originario con la transcripción en español, donde se habla de la pena de esta mujer frente al encarcelamiento de su sobrino. Respecto de ello, autores como Mabel García Barrera (García, 2006), postulan que en este tipo de texto se produce una deconstrucción de la historia oficial, a través del testimonio de las mismas personas afectadas:

“Rume weñankvlen

iñche kimlan ñi kvpayal

Ñi piwke weñankvley

feychi kamten feychipiel iñche

tañi chokvm karsel

[...]

Estoy muy triste

Yo no sabía lo que iba a suceder

Mi corazón está apenado

desde que me dijeron

que mi sobrino está en la cárcel

[...]

(Ñi piwke weñankvley. Mi corazón está apenado, dice –con nosotros- nuestra hermana María Isabel)” (Chihuailaf, 1999: 75-76).

“Se dice que los...”, es un capítulo en donde se incluye el testimonio de Marta Lefimil:

“El choque tremendo fue cuando llegamos a la ciudad. Me acuerdo que nos agredían en plena calle, era una cosa tremenda, yo la sufrí hartito: criticaban mi pelo, mis ojos. Si veníamos con zuecos nos decían ‘indias con zuecos’, si veníamos descalzas nos decían ‘indias a pata pelada’. Tuvimos además la mala suerte de llegar a una población muy modesta. Era nuestra condición’, nos dice Marta Lefimil.” (Chihuailaf, 1999: 86).

El capítulo “En una carta fechada...”, está casi enteramente dedicado a transcribir una carta escrita por Berta Quintremán, Nicolasa Quintremán y Sara Imilmaqui, fechada el 6 de abril de 1999 y dirigida al director y a los Consejeros de la Conadi. En esta carta se pide una defensa jurídica para proteger a las familias que no quieren negociar ni permutar sus tierras con la hidroeléctrica Endesa, donde se pide que no se construya una represa que inunde sus tierras:

“En una carta fechada a 6 de abril de 1999 y dirigida al director de la Conadi y a los Consejeros de la misma entidad, nuestra gente Mapuche pewenche demanda Defensa Jurídica [...]

‘Para nosotros es como si Endesa ya empezó a inundar, porque no se

construye una represa si no es para llenarla como Pangué. Es por esto que la defensa activa de nuestros derechos no puede esperar y que la paralización de los trabajos tiene que ser ahora [...]

Por último, solicitamos a la Conadi que haga lo que sea necesario para que se acabe el proceso que abrió la Fiscalía Militar de Chillán contra nosotras. Nos parece inaceptable que Conadi no haya hecho nada para ayudarnos con esta injusticia. Nosotros no hemos hecho otra cosa que defender nuestros derechos y nuestras tierras tal como lo establece la Ley Indígena N° 19.253 [...]

Berta Quintremán

Nicolasa Quintremán

Sara Imilmaqui” (Chihuailaf, 1999: 144).

En el capítulo: “El decreto ley del...”, otra vez se inserta el testimonio de un sujeto mapuche, de nombre Julian Weitra. Está escrito en mapudungún con transcripción en español:

“Antes en mi tierra los Lonko que había

se juntaban a conversar y parlamentar:

Ahora ya no hay nada de eso

Es triste ahora la vida en mi tierra

No veo nada que me llame la atención

Solo dos zorzales que lloran amargamente:

porque tienen pena

(Pipiyeenew ta fvcha. Así está diciendo el Anciano Julian Weitra)”

(Chihuailaf, 1999: 159).

En “El estado habla de...”, Chihuailaf habla de la diferencia que existe entre la concepción de coexistencia de pueblos en un mismo territorio que tiene el Estado chileno, por una parte, y el pueblo mapuche, por otra. Siendo la concepción del Estado chileno, la de la asimilación y la otra, la concepción del pueblo mapuche, la de la diversidad. Chihuailaf además incluye el testimonio del mapuche Alfonso Reiman, perteneciente a la Asociación Ñankuqueo, que como tantas asociaciones indígenas, se dedica a reflexionar sobre los objetivos que tienen como pueblo y a las problemáticas que los aquejan, como el problema de las tierras. Reiman habla, en este contexto, de la Conadi como “instancia agotada” (Chihuailaf, 1999: 161), y de que las movilizaciones se han transformado en la única vía para que sean escuchadas sus demandas. También se plantea el problema de la migración hacia las ciudades, a partir de lo cual plantea la reconstrucción del Pueblo Mapuche, territorialmente y culturalmente, junto con la reestructuración social de autoridades como el Lonko y la Machi. Se habla, entonces, de lo legítimo de las demandas, de las recuperaciones de tierra y del encarcelamiento de los mapuches, haciéndose además una diferencia entre el Estado chileno y los chilenos. Es por esto que Reiman dice que el pueblo mapuche no tendría un comportamiento anti-chileno, pues los dos pueblos sufren a causa del poder de los grupos económicos, proponiendo la expulsión de las empresas forestales:

“Por eso: ‘Un Pueblo que no lucha nunca será libre’, está reiterando Alfonso Reiman (Flor del cóndor). Y dice: Nosotros nos hemos estado reuniendo para buscar estrategias comunes, para ir viendo cómo solucionar los grandes problemas que tenemos hoy día como Pueblo, como comunidad mapuche” (Chihuailaf, 1999: 160).

El capítulo “A mí me parece...”, está dedicado al testimonio de Francisco Caquilpan Lincuante, en donde se trata el problema de la identidad. Caquilpán dice que después de la guerra entre el Estado chileno y el pueblo mapuche, su sociedad se expresa casi exclusivamente en el aspecto espiritual y reclama, además, por el trato de segunda clase que han recibido los mapuches, señalando que, por ejemplo, sólo desde el año 1933

tienen derecho a voto. Se hace énfasis en la poca voluntad política del Estado para dialogar con el pueblo mapuche. Por otra parte, aunque se rescatan las becas para estudiar que otorga el Estado chileno, se dice que son insuficientes para las demandas más profundas que poseen los mapuches como pueblo. Un aspecto importante de este capítulo, como puede verse en esta cita, es que las comillas del autor ya no se vislumbran, lo que es relevante en la medida en que se logra el objetivo de producir el efecto de una voz colectiva que se comunica con nosotros:

“A mí me parece que ha habido un proceso de maduración, de cuestionamiento producto de todos los cambios que ha habido a nivel mundial. Yo creo, dice Francisco Caquilpan Lincuanche (Kakvlpagi: León atravesado; Linkvantv: Puesta de sol), que hoy día es más fácil asumir la identidad; eso no era fácil hace unos quince años [...]” (Chihuailaf, 1999: 179).

En el capítulo: “Como un ensueño entonces...”, nos encontramos con el testimonio de oralitores lafkenches. Se habla de la desarticulación de la organización social mapuche a manos del Estado chileno. Y, ante este escenario, se propone la creación de una Comisión Independiente sobre Verdad y Deuda Histórica Mapuche, la que trabaje para lograr una verdadera “Reconciliación Histórica” (Chihuailaf, 1999: 190), sobre la base de reconocer una deuda histórica con el pueblo mapuche. Se inserta la cita de un documento de 1992 de Rodrigo Valenzuela, quien dice que “Derrotado militarmente el Pueblo mapuche, en Chile comienza a operar la Comisión Radicadora de Indias, al amparo de la Ley de Radicación de 1866” (Chihuailaf, 1999: 198). Finalmente, se insertan las palabras de “los Lonkos” (“*Femgechi amuley ñi Pewma ñi wenche pelon Kintun. Así trascurren mis Sueños, mis Visiones*”). Aquí, el hecho de que se hable de los lonkos que le hablan al intelectual, produce al mismo tiempo dos efectos. Por un lado, se logra colectivizar el movimiento con la pluralidad de “los lonkos”, y por otra parte, se involucra al intelectual como perteneciente a este colectivo, en tanto el ensueño desde donde hablan los oralitores mapuche lafkenche, refleja un intento de reapropiación de elementos tradicionales mapuches, entre ellos, el mundo de los sueños como forma de comunicarse con los

antepasados:

“Como un ensueño entonces se me aparecen los nudos de la cuerda de hilo rojo, dice el Recadero.

‘De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales’ nos están diciendo los oralitores mapuche lafkenche:” (Chihuailaf, 1999:).

3.2. Los intelectuales

Uno de los elementos más originales del texto de Chihuailaf es que, al lado de la inclusión de testimonios, encontramos la inserción de numerosos párrafos de escritos de historiadores y escritores. Se trata, en definitiva, de intelectuales que, como dice Chihuailaf al principio, avalan su propio testimonio y el testimonio de los otros sujetos a los que incluye este escritor:

“entrego este Recado, lleno de cifras y de datos jurídicos necesarios –por lo mismo, inevitables- para establecer puntos comunes de conversación, en la dualidad del acuerdo y del disentimiento. Es la razón por la que le entrego este Recado confidencial lleno de voces que quizás me ‘avalen’ ante la suspicacia que el peso de la cultura dominante ha puesto sobre nosotros” (Chihuailaf, 1999: 10-11).

Este avalar el discurso, nos revela que Chihuailaf, más allá de ser un “intelectual solidario”, es otro sujeto testimoniante que posee la categoría de testigo, pues él mismo ha presenciado lo que refiere. Nos encontramos, en suma, ante un texto fragmentario lleno de voces, en donde el sujeto autorial se desdibuja entre otras voces. Es lo que Yúdice (Yúdice, 1992) cataloga como un relato testimonial, donde una colectividad se une en pos de mostrarse efectivamente como un colectivo, no como un sujeto que está siendo un abstracto

representacional de los otros del grupo a los que representa. En este sentido, el yo del texto, en ciertos momentos se transforma en un nosotros, desdibujándose con esto la presencia del sujeto autorial individual.

Con el prestigio otorgado por la inserción de textos de intelectuales, por otra parte, se disuelve una de las críticas que se hacen al testimonio, como lo es la ficcionalización de la realidad con que se cuestiona comúnmente a estos escritos. Así, en “En un coloquio con...”, Chihuailaf incluye párrafos de diversos escritores, como Jaime Valdivieso, Volodia Teitelboim y Gabriela Mistral, quienes vienen a avalar la postura de Chihuailaf sobre la arbitrariedad de un estado nacional homogéneo. Cito:

“Se hace necesario crear el hábito de una visión real de nuestro país, sin complacencias, verdadera, puesto que la identidad real de un pueblo, debe ser una forma de verdad, la más auténtica “coincidencia” de nuestra alma con el pasado que la configurado’, dice Jaime Valdivieso.” (Chihuailaf, 1999: 13).

“Vivimos una época en que etnias y nacionalidades cobran una relevancia creciente y reclaman lo suyo, poniendo en crisis el concepto de Estados multinacionales. Tal vez el futuro próximo depare la explosión de muchos pueblos que, partiendo de su propia identidad, reclaman el derecho a decidir por sí mismos lo que deben hacer en materia de autodeterminación, organización social, cultural, en todos los aspectos de la vida individual y colectiva’, nos dice Volodia Teitelboim.” (Chihuailaf, 1999: 13).

“Ni el escritor ni el artista ni el sabio ni el estudiante, puede cumplir su misión en ensanchar la frontera del espíritu, si sobre ellos pesa la amenaza de las fuerzas armadas, del Estado gendarme que pretende dirigirlos’, nos está diciendo Gabriela Mistral.” (Chihuailaf, 1999: 13-14).

La inclusión de escritos, también ocurre en el capítulo “Esta es nuestra Palabra...”, en donde se inserta una cita de Volodia Teitelboim:

“Cuidémonos de decir que la poesía nació en Chile con la llegada de los que trajeron la palabra castellana, porque las palabras y las melodías existían antes’, dice Volodia Teitelboim.”. (Chihuailaf, 1999: 63).

Asimismo, en “En la posibilidad que...”, se inserta un párrafo del “Manifiesto de historiadores”, de 1999, donde se deja claro que la historia no puede verse de un modo unitario o totalizante, sino que habría una historia no contada:

“En algunos de los párrafos de un ‘Manifiesto’ publicado a comienzos de 1999, un grupo de historiadores chilenos dice lo siguiente:

‘(...) en Historia se asigna la expresión ‘gesta, hazaña o epopeya nacional’ solo a las acciones decididas y realizadas mancomunadamente por todo un pueblo, nación o comunidad nacional, actuando en ejercicio de su soberanía. Tal como durante siglos, el Pueblo mapuche luchó contra los invasores, o como se movilizó el Pueblo chileno, después de 1879, en la Guerra del Pacífico’”. (Chihuailaf, 1999:).

En “El país Mapuche de...”, Chihuailaf cuenta la historia del pueblo mapuche y, para respaldar su propia versión de la historia de la “Pacificación de la Araucanía”, cita un fragmento de un libro del historiador y antropólogo José Bengoa, la *Historia del Pueblo Mapuche*:

“En su Historia del Pueblo Mapuche, dice José Bengoa: ‘La ideología de la época había cambiado respecto al período de la Independencia en el que dominaba el discurso del ‘Arauco indómito y patriota’. En la segunda mitad de la década predominó el discurso centrado en la ‘cuestión de Arauco’. No se hacían referencias a los araucanos en su lucha contra España, sino a los indígenas que estaban ocupando una parte importante del territorio y cuya incorporación a la nacionalidad parecía necesaria. Había cambiado la visión sobre el problema, y el heroico araucano pasó a ser el bárbaro y sanguinario indio del sur (...)’”. (Chihuailaf, 1999: 74).

Este respaldo dado por las diversas citas y extractos de documentos también se observa en “Se dice que los...”. Este capítulo empieza con un epígrafe de Jaime Valdivieso que reflexiona sobre la identidad nacional. Es relevante este epígrafe puesto que viene a ser un escrito que avala tanto el ensayo testimonial de Chihuailaf como el testimonio de otra indígena, Marta Lefimil. El epígrafe de Valdivieso es el siguiente:

“Sorprende la escasa importancia y reflexión que se le ha dado al problema de nuestra identidad nacional [...], en nuestro país no se habla precisamente porque nadie tiene muy claro lo que se entiende por identidad por un lado y, por el otro, porque significa escarbar en algo que la mayoría ignora y rechaza y que si se conoce, igualmente se ha pretendido negar como ocurre con nuestro mestizaje y la presencia cultural mapuche (Jaime Valdivieso)” (Chihuailaf, 1999: 86)¹.

En “¿Qué cambios sustanciales se...”, por otro lado, se contraponen una noticia del diario *El Mercurio*, haciendo énfasis en su ideología fuertemente anti-mapuche, con los dichos de Francisco Huenchumilla, un político de ascendencia indígena:

“el parlamentario y abogado mapuche chileno Francisco Huenchumilla Jaramillo, dice: ‘El Estado tiene que solucionarles el problema a los mapuche. Yo respeto la legalidad; no se pueden desestimar las escrituras que tienen las empresas [...] Si hubo un juicio el año 30 y los mapuche lo perdieron, hay legalidad pero no hay legitimidad.’ (‘Indio, pero no tonto’, Raquel Correa, Diario El Mercurio de Santiago, 21 de marzo de 1999)” (Chihuailaf, 1999: 125).

Más adelante, se cita en el mismo capítulo al abogado José Aylwin:

“Pero, sin duda, es válida también para este caso la afirmación del abogado José Aylwin respecto del conflicto en Alto Bío Bío: ‘El hecho de que las

¹ Las cursivas son del texto.

tierras hayan sido adquiridas, en las últimas décadas, por particulares, aprovechándose de la desprotección jurídica en que históricamente se han encontrado los indígenas del país, no significa que estas no deban ser consideradas como tierras mapuche.” (Chihuailaf, 1999: 125).

En “Hay que explicar también...”, se cita a Gonzalo Bulnes, un historiador:

“Sin perjuicio del reparto que, dentro de la comunidad del suelo, hiciera la tribu ante los padres de familia, la antigua propiedad era perpetua, inalienable e inenajenable, no pertenecía tan solo a la generación de los vivos, sino que también a los muertos, y era -asimismo-, patrimonio de los que habían de nacer aun cuando no hubieran sido concebidos. En esto, la propiedad tribal es muy semejante a la que tiene, hoy en día, cada Nación sobre su territorio. La que se denomina Soberanía Territorial Inalienable.” (Chihuailaf, 1999: 139).

En “El decreto ley del...”, se remite, otra vez, a lo escrito por Bulnes. Este historiador dice que el decreto de ley promulgado por el gobierno militar, viola el principio de protección de las tierras indígenas, la que se basaba en la imposibilidad de vender tierras a personas no indígenas y de legarse en cambio por principios hereditarios:

“El decreto ley del gobierno militar –está diciendo Gonzalo Bulnes A.- violenta el principio familiar hereditario, introduciendo a extraños en la comunidad indígena y de manera completamente arbitraria, con violación del patrimonio de los comuneros descendientes del tronco, según las leyes chilenas que rigieron hasta 1979, y al derecho consuetudinario tribal.” (Chihuailaf, 1999: 157).

Como podemos concluir de la lectura de esta gran cantidad de citas, nos encontramos con el hecho de que Chihuailaf las inserta como una “palabra viva”, como el propio hablar oral, pues en la mayoría de estos párrafos, se introducen por medio de las expresiones “nos dice” o “nos está diciendo”. Este hecho nos remite tanto a la categoría

testimonial del texto, como a la afinidad natural que existiría entre la práctica testimonial y la oralidad propia del pueblo mapuche.

3.3. Chihuailaf: intelectual y testimoniante

Recado confidencial a los chilenos (Chihuailaf, 1999) posee la particularidad de presentar a un narrador que, al mismo tiempo que se presenta como un sujeto testimoniante, aparece como lo que se llama un “intelectual solidario”, pues recoge el testimonio de un grupo, con el objetivo de crear un texto en donde plasmar sus demandas.

Como sujeto testimoniante, observamos en primera instancia que el narrador de esta obra, como sujeto intelectual, no es el típico representante del sujeto común y corriente del pueblo mapuche. Por tanto, como un relato en donde se pretende dejar fuera las visiones homogéneas, es sumamente productivo para sus fines el que hayan distintos relatos acerca de la realidad que quiere mostrar:

“No tengo la pretensión de que usted tal vez ya me conozca ni creo tampoco que a usted le interese saber quién es el que le está hablando, por eso en el presente Recado le estoy contando un poco de mi vida, un poco acerca de quién soy (en mi diversidad de ser mapuche), y del cómo me ha tocado vivir –al igual que todo ser humano- una historia particular dentro de la historia general de mi Pueblo”. (Chihuailaf, 1999: 23).

Sin embargo, en el texto de Elicura Chihuailaf, efectivamente nos encontramos con un sujeto representacional, en el sentido que habría una manera esencial de ser propia del pueblo mapuche y que el mismo narrador comparte. También, como testimoniante, Chihuailaf nos introduce en su autobiografía y en su manera de sentir como mapuche. En el tercer capítulo “Ñi Kallfv ruka mu choyvn. *La casa Azul en que nací*”, Chihuailaf habla de cómo ha vivido y sentido la cultura mapuche desde su infancia:

“La casa Azul en que nací está situada en una colina rodeada de hualles, un sauce, nogales, castaños, un aroma primavera en invierno –un sol con dulzor a miel de ulmos-, chilcos rodeados a su vez de picaflores que no sabíamos si eran realidad o visión ¡tan efímeros!”. (Chihuailaf, 1999: 17).

En el cuarto capítulo: “No tengo la pretensión...”, Chihuailaf continúa con su testimonio, explicando el significado de su nombre y hablando del lugar en que nació y se crió:

“Como lo dije, nací y crecí en una comunidad llamada Quechurewe, Cinco Lugares de la pureza; una ‘reducción mapuche’ que está aproximadamente a setenta y cinco kilómetros al sur oriente de Temuco, un sector en el que las colinas preparan el vuelo de la cordillera de los Andes”. (Chihuailaf, 1999: 23).

Pero además, Chihuailaf nos habla sobre la cosmología del pueblo mapuche, pues lo que se quiere lograr en este texto es dar a conocer su cultura. En el capítulo siete: “En el epew –relato-...”, habla del mito de origen de los mapuches, donde hace referencia al Espíritu Mapuche que viene del Azul del Oriente:

“En el epew -relato- del origen del Pueblo mapuche, nuestros antepasados dicen que el primer Espíritu Mapuche vino desde el Azul. Pero no de cualquier Azul sino del Azul del Oriente. Y como en nuestra Tierra no había nada que pintara ese Azul como el expresado en el cielo profundo, intenso, dijeron que el Azul existe en el Oriente y en el espíritu y el corazón de cada uno de nosotros.” (Chihuailaf, 1999: 32).

En el capítulo ocho: “La pregunta ahora: ¿cuánto...”, prosigue con el tema de la cosmología mapuche e inserta además unos dibujos esquemáticos de la mitología mapuche:

“En el idioma que nos legaron nuestros antepasados, el mapuzungun –el hablar de la Tierra-, hay una palabra que resume lo que es la percepción y relación de nuestra gente con ella, y es la que nos define: Mapuche, que

significa Gente de la Tierra [...]” (Chihuailaf, 1999: 34).

En el capítulo nueve: “Del mencionado sentido de...”, se sigue refiriendo a la cosmología y a un sentir mapuche, que se manifiesta tanto en la “ternura” como en la manera de sentir el mundo:

“Del mencionado sentido de totalidad del mundo que nos muestran nuestros antiguos quizás su manifestación más profunda, más intensa, la vivimos en la nombrada e innombrada ternura ejercida desde el gesto, la oralidad de ellos en absoluta complicidad con las flores, los árboles, las plantas, las vertientes, las mariposas, las nubes, la lluvia, los pájaros, los volcanes, las piedras, el fuego, los aromas, las texturas, los colores, las estrellas, la luna y el sol.” (Chihuailaf, 1999: 40).

En el capítulo doce: “AZ MAPU se dice...”, insiste en hablar sobre la cosmología mapuche, y se refiere al AZ MAPU, las tradiciones de la cultura mapuche:

“Es la Az Mapu lo que determina la continuidad de nuestra manera de comprender el mundo, y por lo tanto establece nuestros conceptos de organización cultural como visión totalizadora, pero que –descrito en sus especificidades- implica desde luego lo denominado social, político, territorial, jurídico, religioso, cultural.” (Chihuailaf, 1999: 50).

Por último, en “El relato del resurgimiento...”, Chihuailaf cuenta un *epew*, es decir, que es un relato de ficción de animales, según Lucía Golluscio (Golluscio, 1984). Este *epew* cuenta el resurgimiento del pueblo mapuche, a partir de la historia de dos serpientes: Kay Kayfilu, la serpiente de las energías negativas y Tren Trengfilu, la serpiente de las energías positivas. Estas dos serpientes luchan, y en el intertanto muere casi toda la población de la Tierra; sólo se salvan una anciana, un anciano, un joven y una doncella, los que repueblan la Tierra. En definitiva, se habla de un pueblo mapuche donde siempre se restablece una armonía social.

También, Chihuailaf nos introduce en el viaje que hace por las tierras mapuches,

involucrándonos a nosotros como testigos de lo que él ve, afirmando una de las características primordiales del testimonio, como es el aspecto comunicacional, en cuyo marco el papel del lector es fundamental. En “Llueve torrencialmente en Alto...”, Chihuailaf relata su visita a la comunidad Quintremán, afectada por Endesa, y en el capítulo “Mientras viajamos hacia la...”, Chihuailaf comenta su viaje con otras personas a Traiguén, donde existen problemas entre las comunidades y las empresas forestales. Se habla de las plantaciones de pino radiata y eucaliptus que hacen las forestales, lo que se traduce en la disminución del bosque nativo y en el empobrecimiento de los campesinos que se dedican a la actividad agrícola, los que ahora tienen menos suelo para plantar:

“Mientras viajamos hacia la zona de Traiguén (Cascada o dueño de su sonido), comentamos acerca de algunos antecedentes contenidos en el conflicto que afecta a nuestras comunidades allí: [...] Se dice que entre 1985 y 1994, la superficie del bosque nativo disminuyó entre trescientas y seiscientas mil hectáreas. Y que Chile es el tercer país mayor exportador de astillas –‘chip’-, después de Australia y Estados Unidos.” (Chihuailaf, 1999: 150-151).

En “Avanzamos hacia las comunidades...”, el capítulo viene precedido de un fragmento del artículo 1, párrafo 3, de la ley 19.253, donde se expone el deber del Estado chileno, y de la sociedad en general de proteger las tierras y las comunidades indígenas. En el capítulo propiamente tal, sigue Chihuailaf hablando del viaje hacia las comunidades del sur, y comenta sobre la Forestal Mininco y de la desarmonía que ha provocado en las comunidades indígenas del sur:

“Avanzamos hacia las comunidades de Temulemu, Didaico y El Pantano. Se avistan los bosques de pinos de la Forestal Mininco. Llegamos a un puente de acceso a esa zona, que esta vigilado por carabineros que tiene allí una barrera y una garita de control. Semeja un lugar de frontera o un gran recinto policiaco. Se nos solicita la documentación de la camioneta en que viajamos y los carnés de cada uno de nosotros. Los policías ¿anotan, verifican

listados...?, pero nos hacen demorar. Después ‘nos permiten el ingreso’.”
(Chihuailaf, 1999: 153).

Ahora bien, Chihuailaf como sujeto articulador de una obra testimonial, busca la configuración de un mensaje, donde se vislumbra el elemento ético del discurso testimonial. El primer capítulo “Durante los dos meses...”, funciona como introducción del texto y hace las veces del prólogo característico de los testimonios. En él, el narrador nos introduce en su propia autobiografía y habla de la intención escritural de su libro, que responde la pregunta que Margaret Randall aconseja hacerse al comenzar a escribir un testimonio: “¿para quién va dirigido?” (Randall, 1999: 40).

La respuesta que da Chihuailaf consiste en “consolidar una verdadera Conversación con el Pueblo chileno, con el ciudadano común” (Chihuailaf, 1999: 9), lo que también consigna con estas palabras: “Pero, le estoy hablando a usted porque sé, sabemos, que no todos los chilenos son winka -ladrón, usurpador- ni son el Estado chileno, tal como no todos los españoles son el Estado español (usted sabe de los vascos y catalanes)” (Chihuailaf, 1999: 43). Es así, que este libro está dirigido a un lector ficticio, un narratorio ficcional al cual se orienta el discurso.

En este sentido, vemos que, siguiendo la propuesta de Yúdice (Yúdice, 1992), estamos ante un testimonio de concientización, donde se busca dar a conocer la lucha y el pensamiento de las comunidades mapuches en conflicto con el Estado. En este marco, el receptor elegido en el testimonio, ya sea explícito o implícito, es de suma importancia, pues el lector se convierte al mismo tiempo en “testigo, actor y juez” (Jara, 1986: 1).

Asimismo, Chihuailaf justifica su obra por el momento de especial violencia que estaba viviendo el pueblo mapuche durante la década de 1990, como sigue: “nuestras comunidades están sufriendo –ahora- más fuertemente la violencia generada por el Estado chileno.” (Chihuailaf, 1999: 10), y de este modo se expone el carácter de urgente de la lucha. Yúdice (Yúdice, 1992), en este sentido, se refiere al carácter de emergencia en que se producen los testimonios, generado por “conflictos políticos, opresión, insuficiencia económica” (Yúdice, 1992: 221). Además, esta justificación contesta la otra pregunta que

hace Randall: “¿por qué hacemos este testimonio?” (Randall, 1999: 40).

Chihuailaf continuamente reflexiona en torno a lo que sucede con las empresas forestales y energéticas en el sur y por eso mismo se da aquí otra de las características del testimonio, como lo es la relación de la escritura con el contexto de producción en que se enmarca. Como dice Jara: “El marco de esta forma discursiva es el de la represión institucionalizada contra la cual se lucha y de la que se ha sido objeto. El testimonio es una forma de la lucha” (Jara, 1986: 1). Por ejemplo, en “¿Volvemos al tema de...”, Chihuailaf relata la tensión con la empresa Endesa, frente al proyecto de la construcción de la represa de Ralco en territorio de comunidades indígenas:

“La democracia, me digo, ¿es la libertad de los que están generando los acontecimientos en Alto Bío Bío con represa Ralco instalándose en las tierras de nuestros hermanos mapuche pewenche?” (Chihuailaf, 1999: 93).

Como se dijo antes, el testimonio nace con el carácter de urgente. En este sentido, el relato testimonial se erige, como dice Yúdice, como medio “para hacer demandas y así abrir un espacio público que sería, de otro modo, inaccesible” (Yúdice, 1992: 222). De este modo, el testimonio también sirve para hacer visible el fracaso de ciertos proyectos de modernización en Latinoamérica, en el sentido que han significado “el desplazamiento y aglomeración de comunidades heterogéneas y en el aumento de la pobreza” (Yúdice, 1992: 222). En esta línea, se observa el carácter de protesta que posee el testimonio de Chihuailaf, quien se muestra crítico en torno a los costos del proceso modernizador del país en la etapa neoliberal:

“Es, reafirmo, la ‘nueva Pacificación’ que esta vez nos reúne a mapuche y chilenos. Sí, en esto nos habla el dolor de nuestra gente mapuche williche cuyos bosques son transformados en las astillas de la modernidad. La tristeza de nuestra gente mapuche lafkenche que comienza a ver las flamantes carreteras que avanzan sobre sus playas, sus campos empobrecidos; carreteras por donde mañana verán pasar tal vez raudamente a la modernidad.” (Chihuailaf, 1999: 93).

También Chihuailaf se refiere a la importancia de la cultura oral del pueblo mapuche, ligando directamente al testimonio a lo más esencial de este pueblo. En “La cotidianidad de la...”, Chihuailaf habla de la importancia de la palabra en la cultura mapuche, y expresa que lo que él está escribiendo es un *nvtram* o *nvtramkan*, un género mapuche tradicional, que se puede definir como: “un texto de índole descriptivo o conversacional, referido a menudo a la experiencia personal del emisor, en relación a la historia o caso que se da a conocer” (Carrasco, 2000: 36). Cito:

“La estructura del *Nvtram*, conversación como arte, si la observamos desde el lado occidental que también nos habita, implicaba una variedad o suma de ‘géneros literarios’ (al parecer sin paralelo en la cultura chilena): presentación, saludo, mensaje propiamente tal, y ‘documentación’”. (Chihuailaf, 1999: 103).

El rol que asume Chihuailaf conecta expresamente con su carácter de oralitor, el que le otorga la posibilidad de ser un puente entre la historia oral de su pueblo y la historia escrita contenida en los documentos:

“En la posibilidad que –como oralitor- me otorga mi conocimiento del ‘documento’ oral y del documento ‘escrito’, le pregunto: ¿Cuánto cree saber usted acerca de la historia de la nación mapuche?” (Chihuailaf, 1999: 65).

Esta categoría autoasumida de oralitor, por lo tanto, permite la articulación, muy bien lograda, entre el texto testimonial y la literatura mapuche actual. Este aspecto es relevante en la medida que produce lo que Hugo Achugar denominó: “efecto de oralidad / verdad” (Achugar, 1992: 63) y que tiene que ver con las huellas en el discurso que produce el efecto de oralidad y, por consiguiente, el efecto de verdad que se consigue. Este recurso lo encontramos en la obra estudiada a través de la reiteración del verbo decir, en textos citados, como marca de la forma conversacional oral:

“Me dicen: el diálogo entre las células, el reconocimiento y aceptación de sus individualidades, da identidad al tejido: es la salud.” (Chihuailaf, 1999:

13).

“Vivimos una época en que etnias [...]’, nos dice Volodia Teitelboim.”
(Chihuailaf, 1999: 13).

“Ni el escritor ni el artista ni el sabio [...]’, nos está diciendo Gabriela
Mistral.” (Chihuailaf, 1999: 14).

“Me dicen: La poesía –que es el lenguaje primordial-, y todo lo
‘contaminado’ con ella, es la mejor expresión del permanente diálogo entre
el espíritu y el corazón.” (Chihuailaf, 1999: 29).

“Digo: Alma labrada por la Naturaleza

Heme aquí. Lentamente subiendo

Hacia mi propia hondura.” (Chihuailaf, 1999: 33).

“¿Volvemos al tema de la modernidad?, me dice Faride Zerán [...] En
relación a lo anterior –me insiste Faride-, se asocia el tema de la modernidad
a la realización de grandes proyectos e inversiones [...] estarían indicando
un costo no dimensionado de dicha modernidad. ¿Qué piensas?, me dice.”
(Chihuailaf, 1999: 92-93).

Conclusión

Al terminar este trabajo, logramos comprobar que el texto *Recado confidencial a los chilenos*, al mismo tiempo que se apropia de los escritos de los intelectuales, como documentos y párrafos de escritores, logra rearticularlos como palabra oral o viva. Con esto el autor resuelve uno de los problemas con el que se cuestiona al testimonio, como es el hecho de ficcionalizar la realidad. De este modo, se logra una de los propósitos de la literatura mapuche actual, como es la revitalización de la oralidad y su incorporación en la escritura, imbricando en este sentido categorías propias de Elicura Chihuailaf, como la de oralitor. Para ello, el texto de Chihuailaf incorporó, como otros textos mapuches, procedimientos y operatorias propias de la literatura moderna y los reelaboró de acuerdo con los propósitos de su escritura. De ese modo, además de denunciar y dar visibilidad a la represión del Estado chileno, en el texto se somete la escritura a un trabajo estético y cultural.

Como muchos testimonios, el texto de Chihuailaf aparece en un momento de crisis social entre las comunidades mapuches, las empresas hidroeléctricas y forestales, y el Estado chileno. En este escenario, el testimonio surge como una alternativa para comunicar una verdad que no todos conocen y que el “intelectual solidario” se propone denunciar. En este sentido, se hace relevante el frente solidario que construye el intelectual, con la cooperación del pueblo y del lector ideal que se espera que lea y solidarice con la causa que se expone.

Sería interesante problematizar si el *nütram*, como género tradicional mapuche, comparte rasgos con la literatura testimonial, considerando que en estos dos tipos de relatos hay un fuerte componente oral y una instancia dialógica en que es de primordial importancia el papel que adquiere la conversación.

Bibliografía

Bibliografía básica

CHIHUAILAF, Elicura. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago: LOM, 1999.

Bibliografía crítica

ACHUGAR, Hugo. “Historias paralelas / historias ejemplares: la historia y la voz del otro”. En: Beverley, John y Hugo Achugar (eds.). *Revista de crítica literaria latinoamericana*. La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa. Lima, Perú: Latinoamericana Editores, año XVIII, n°36, 1992, pp. 49-71.

ALEGRÍA, Fernando. *Literatura y revolución*. México: Fondo de cultura económica, 1976.

BENGOA, José. *Historia del pueblo mapuche*. Santiago: LOM, 1991.

BENGOA, José. *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*. Santiago: Planeta/ Ariel, 1999.

BEVERLEY, John. “Introducción”. En: Beverley, John y Hugo Achugar. *Revista de crítica literaria latinoamericana*. La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa. Lima, Perú: Latinoamericana Editores, año XVIII, n°36, 1992, pp. 7-18.

BOCCARA, Guillaume. *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Santiago: Línea Editorial IIAM, 2007.

CARRASCO, Iván. “Los estudios mapuches y la modificación del canon literario chileno”. *Lengua y literatura mapuche*. Temuco, Chile: n°9, 2000.

COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS. *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Santiago: Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas, 2009.

FRANCO, Jean. “Si me permiten hablar: La lucha por el poder interpretativo”. En: Beverley, John y Hugo Achugar. *Revista de crítica literaria latinoamericana*. La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa. Lima, Perú: Latinoamericana Editores, año XVIII, n°36, 1992, pp. 109-116.

GARCIA BARRERA, Mabel. “El discurso poético mapuche y su vinculación con los temas de resistencia cultural”. *Revista chilena de literatura*. Santiago, Chile: n°68, 2006, pp. 169-197.

GOLLUSCIO, Lucía. “Algunos aspectos de la teoría literaria mapuche”. *Actas Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche*. Temuco, Chile: Universidad de la Frontera, vol. 1, 1984, pp. 103-114.

MORA, Maribel. “Poesía mapuche del siglo XX. Escribir desde los márgenes del campo literario”. [en línea] *Revista chilena de literatura. Sección Miscelánea*. Noviembre, 2009. <<http://www.revistaliteratura.uchile.cl>> [consulta: 09 julio 2010].

MORALES, Leonidas. *La escritura de al lado. Géneros referenciales*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2001.

PINTO RODRÍGUEZ, Jorge. *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (DIBAM), 2003.

PRADA OROPEZA, Renato. “De lo testimonial al testimonio. Notas para un deslinde del discurso-testimonio”. En: Jara, René y Hernán Vidal (eds.). *Testimonio y literatura*. Minnesota: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1986, pp. 7-21.

RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Santiago: Tajamar Editores, 2004.

RANDALL, Margaret. “¿Qué es, y como se hace un testimonio?”. En: Beverley, John y Hugo Achugar (eds.). *Revista de crítica literaria latinoamericana*. La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa. Lima, Perú: Latinoamericana Editores, año XVIII, n°36, 1992, pp. 21-45.

SOMMER, Doris. “Sin secretos”. En: Beverley, John y Hugo Achugar (eds.). *Revista de crítica literaria latinoamericana*. La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa. Lima, Perú: Latinoamericana Editores, año XVIII, n°36, 1992, pp. 135-153.

VATTIMO, Gianni y otros. “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”. En: Vattimo, Gianni (edit.). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 2003.

VERA LEÓN, Antonio. “Hacer hablar: la transcripción testimonial”. En: Beverley, John y Hugo Achugar. *Revista de crítica literaria latinoamericana*. La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa. Lima, Perú: Latinoamericana Editores, año XVIII, n°36, 1992, pp. 181-199.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península, 1980.

YÚDICE, George. “Testimonio y concientización”. En: Beverley, John y Hugo Achugar. *Revista de crítica literaria latinoamericana*. La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa. Lima, Perú: Latinoamericana Editores, año XVIII, n°36, 1992, pp. 207-227.

ZAPATA, Claudia (edit.). *Intelectuales indígenas piensan América latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2007.