



Historia Indígena N°8, 2004, pp. 57-88  
Departamento de Ciencias Históricas  
Universidad de Chile

---

## LA ESCRITURA Y SU RESTO (EL SUPLEMENTO MAPUCHE)

André Menard  
Escuela de Altos Estudios, Ciencias Sociales, París

*Se propone abordar el tema de la escritura mapuche, a partir del análisis de dos nudos escriturales: los de Manuel Aburto Panguilef, presidente de la Federación Araucana y de Elicura Chihuailaf, poeta mapuche contemporáneo. En el caso del primero de los nombrados, se analizará el problema de su escritura en el contexto de la colonización y pérdida territorial. Respecto del segundo se enfatizará en su autodefinición de oralitor, a partir de la explicitación de la oposición oralidad/escritura. En ambos casos, se muestra el funcionamiento de esas escrituras a partir de una definición de lo cultural mapuche como centrado en la oralidad.*

Palabras clave: Mapuche – Oralidad – Escritura, Panguilef – Chihuailaf.

**E**l presente artículo propone una entrada al espacio de la escritura mapuche. Para abordar este paisaje demasiado amplio dentro de los límites del presente texto, nos concentraremos en ciertos nudos escriturales mapuches para desde ellos proyectar distintas líneas de lectura. El primero de estos nudos corresponde a la enorme obra escrita del dirigente Manuel Aburto Panguilef. Su lectura nos llevará hacia el problema de la producción escritural, el delirio y su pertinencia política en el contexto de colonización y desposesión territorial de su pueblo. Otro núcleo se constituye en torno a ciertas declaraciones del poeta Elicura Chihuailaf centradas fundamentalmente en la serie de oposiciones declinadas desde el par oralidad/escritura que orienta su propio trabajo de *oralitor*.

Se buscará mostrar la forma en que este par funciona como un horizonte de definición cultural de lo mapuche por la oralidad, describiendo de paso ciertos modos específicos de producción de discursos y escrituras fundamentalizadas, es decir, abocadas a la clausura de un espacio identitario o nacional propio (oral y tradicional), mediante la creación de una frontera figurada, una vez perdido el territorio literal y la soberanía política. Se manifiestan allí las dinámicas de reproducción de contenidos propios y de representación formal de una frontera tradicional como negación o alternativa a la historia en tanto frontera, ruido y distancia de la cultura respecto de sí misma. En este mismo proceso, la presencia histórica efectiva de la escritura en el mundo mapuche es eclipsada por la exigencia oral. Surge entonces la pertinencia del delirio como instancia de productividad intrínsecamente histórica, productividad escrita de la frontera, entre los límites de una crisis sobrevenida con la conquista militar del territorio mapuche a fines del siglo XIX, que junto con destruir este territorio autónomo y su frontera, los transformó en promesa mesiánica. En este escenario hace su aparición una especie particular de sujeto, un sujeto-resto o *en proceso*, como lo llama Julia Kristeva, instalado en medio de la crisis cósmica o histórica que encarna como crisis de sí mismo, y que surge mediante la intensidad de su producción escrita.

Siguiendo un esquema psicoanalítico, esta autora clasifica estas distintas formas de producción textual en base al par freudiano: discurso paterno u orden simbólico versus heterogéneo materno o plano semiótico. Delirantes y poetas participarían de este último (par que nos remite a los dos nudos de escritura mapuche ya anunciados) constituyendo un estilo por oposición al sujeto retórico y su sujeción al estilo y el discurso de un padre. Volvemos a la imagen de una producción de frontera opuesta a su simple reproducción pero planteada en términos de una filiación y de un parentesco, que llamaremos figurados por referir al orden metafórico de lo escrito. ¿No será que a la voz de un padre y a su referencia en tanto fuente de nombres y discursos, el sujeto en su delirio le opone, a través de la paternidad de sí mismo, ya no la madre de Kristeva, sino que el establecimiento de un régimen extendido de alianzas laterales? La idea es ver cómo la verticalidad de la filiación y su árbol son de esta manera abatidos sobre un plano de escritura, transformándose en un sol o en una tela de araña mística y política por la cual se construye, se esconde y manifiesta un sujeto histórico mapuche.

#### *Inmanencia de la escritura: su producción delirante contra la reproducción fundamentalista*

En un texto anterior<sup>1</sup> me proponía defender al presidente vitalicio de la Federación Araucana, Manuel Aburto Panguilef (1887-1952), de los cargos de nativismo y de fundamentalismo que le achacaban José Bengoa y José Marimán,

<sup>1</sup> Cf. A. Menard, 2002, «Manuel Aburto Panguilef, de la República Indígena al Sionismo Mapuche», en sitio web *Ñuke Mapu*.

respectivamente<sup>2</sup>. Antes de retomar esta justa defensa, me interesaría rebatir el argumento que ocupé en aquella ocasión. En términos generales blandía como prueba de su inocencia la intensidad absolutamente extraordinaria de su relación con la escritura. Actualmente contamos con tres cuadernos copiosos, más una pequeña libreta que en total suman poco menos de dos mil páginas, dejando de lado otros documentos oficiales de la Federación Araucana, recientemente desclasificados, y que suman otras 800 páginas. Si a esto le agregamos una noticia publicada en el *Diario Austral* del 12 de mayo de 1953, con ocasión del primer aniversario de la muerte de Aburto Panguilef, en la que se señala la existencia de 200 cuadernos puestos a disposición de los investigadores, nos damos cuenta de que con Aburto nos encontramos seguramente ante uno de los mapuches que más ha escrito en la historia de este pueblo. En mi argumentación, esta profusión escritural constituía un rasgo de su indiscutible apertura hacia elementos exteriores al espacio cultural propiamente mapuche, actitud incompatible con la clausura nativista o fundamentalista en la interioridad de una pureza tradicional u original. Pues bien, hoy día diré que si Manuel Aburto Panguilef no es nativista o fundamentalista, no es debido a su relación privilegiada con la escritura, sino que pese a ella.

Para ello recurriremos a los dos argumentos señalados más arriba. Primero, un argumento gramatológico, es decir, un argumento que tome en cuenta la escritura en un sentido amplio como diferencia y marca presente desde siempre en el lenguaje<sup>3</sup>, y que existe y se desarrolla de manera autónoma bajo toda una serie de inscripciones culturales en las que el grafo circula en forma independiente a la palabra. En el caso mapuche esta serie incluye diseños textiles, dibujos, delimitaciones territoriales, marcas y pinturas corporales... A esta lógica responde el que la raíz *chillka*, utilizada para «escritura» y la serie emparentada de «libro», «leer», «escribir», etc., coincida con la que refiere a la marcación de animales por un corte en la oreja<sup>4</sup>. En este mismo sentido aparece otra palabra utilizada para referirse al acto de escribir, *wirin*, que también significa «rayar», «dibujar» y todas sus declinaciones, entre las que se incluye la acción de arar la tierra. Reservemos la imagen de este arado y de su surco para cuando tengamos que hablar del delirio en Manuel Aburto Panguilef.

Resumiendo esta noción ampliada de la escritura llegamos a la imagen lineal del trazo, el surco que marca una diferencia. La imagen de esta marca nos permitirá comprender simultáneamente la relación que vincula fundamentalismo y nativismo con la producción de escritura.

<sup>2</sup> Cf. Bengoa, José 1985, *Historia del pueblo mapuche: Siglo XIX y XX*. Santiago de Chile: Ediciones Sur, 1985, p. 395 y 398; y Marimán, José A. 1997, «Movimiento mapuche y propuestas de autonomía en la década post dictadura». Ponencia presentada al 49° Congreso Internacional de Americanistas, Quito, 7 julio 1997.

<sup>3</sup> J. Derrida, 1967, *De la grammatologie*. Paris: Ed. de Minuit.

<sup>4</sup> F. J. de Augusta, (1916) 1995, *Diccionario Mapuche-Español*. Santiago: Ed. Séneca, p. 23.

La noción de nativismo surge de la teoría antropológica norteamericana en las primeras décadas del siglo veinte, en la que la cultura es comprendida como un espacio bien delimitado y clausurable, «En el nativismo, la finalidad del movimiento es el de limpiar la sociedad de extranjeros no deseados, de elementos culturales de origen foráneo, o de ambas cosas»<sup>5</sup>.

La cultura se constituye en un repertorio limitado de objetos, ideas y gestos. Está circunscrita por el término que funda su adentro y su afuera (pensamos aquí en otro surco, aquel surco por el que se funda Roma y cuya transgresión le costó a Remo la vida). La cultura ya está terminada, con toda la ambigüedad del adjetivo que la sustrae al cambio o diferencia respecto de ella misma, es decir, a la historia. La cultura aparece terminada como un monumento, o como aquello que se ex-termina (en el contexto norteamericano (en el fueguino también, y en varios más) este prefijo muestra toda su pertinencia), es decir, que se ausenta o que desaparece de la historia.

En el caso del fundamentalismo, la marca establece la clausura de un texto llevado al término del punto final e inamovible. Con mayúscula, el Fundamentalismo refiere al nombre propio del movimiento religioso surgido en Estados Unidos y que adquirió visibilidad durante la campaña llevada por William Jeaning Bryan en 1920 (un año antes de la fundación de la Federación Araucana) contra la teoría de la evolución. Este personaje combatía el darwinismo, lo consideraba «una concepción materialista de la historia (...), una teoría que niega la historia de la Creación divina del hombre tal como es enseñada en la Biblia»<sup>6</sup>. La clausura es llevada a cabo en este caso sobre el continuo de lo escrito, se establece un límite entre las Escrituras en tanto nombre propio y sinónimo del texto bíblico y la escritura en su sentido general. El fundamentalismo, sobre todo en su versión *literalista*<sup>7</sup>, hará del texto bíblico el lugar del valor absoluto. Es el fruto de una relación exclusiva con la voz divina que lo dictó. El texto es leído en su sentido más literal, cerrándolo a las posibles derivaciones metafóricas de su interpretación. Sin embargo, al enfrentar el problema de la producción escritural, esta concepción de la verdad, del texto bíblico como fuente y origen definitivo del conocimiento, se enfrenta a la paradoja de vincular un universo de sentido cerrado e inmóvil, dado de una vez y para siempre, con la incompletitud del

<sup>5</sup> D. L. Sills (editor), 1968, *International encyclopedia of the social sciences*, vol. 11. USA: The Macmillan Company & The Free Press, p. 75.

<sup>6</sup> J. Baubérot, 1992, «Le fondamentalisme, quelques hypothèses introductives», en E. Patagean y A. Le Boulluel (édit.), *Les retours aux écritures, fondamentalismes, présent et passé*. Louvain-Paris: Ed. Peeters, Bibliothèque de l'École des hautes études en sciences religieuses, vol. XCIX, nota 35 p. 26.

<sup>7</sup> El *literalismo*, es una de las tres corrientes principales del fundamentalismo protestante. Preconiza la interpretación literal de los textos, en tanto textos «dictados» directamente por Dios. Los *inspiracionistas*, por su parte, subrayan el que Dios se haya comunicado con los seres humanos, articulando de esta forma el misterio de la inspiración con el de la encarnación. En tercer lugar se encuentra la *narratología*, cuyo objetivo es el de «examinar los procedimientos comunicacionales o de persuasión utilizados en los textos bíblicos» (op. cit. p. 28).

habla en tanto producción incesante de enunciados. El texto fundamentalizado funciona como un tipo especial de máquina productora de enunciados; contiene un núcleo fundamental dedicado a su propia reproducción y una masa de enunciados subalternos producidos por el frotamiento de este núcleo trascendente contra la inmanencia histórica. La producción de textos verdaderos, es decir, de conocimiento, se orienta hacia la interioridad de un contenido anterior, es extraída de una profundidad arqueológica: «Más que descubrimiento de lo desconocido, o que una expansión de las fronteras, la adquisición del conocimiento, es vista [en el fundamentalismo] en efecto, como un proceso arqueológico, un descubrimiento [an uncovering] de verdades ya reveladas en los textos, y ocultas para nosotros debido exclusivamente a nuestro rechazo o nuestra inhabilidad para aprehenderlas»<sup>8</sup>.

Es según este esquema que intelectuales mapuches, como Armando Marileo, fundamentan su discurso en la antigüedad milenaria del mapudungun. En su caso es el lenguaje mismo el que se constituye en objeto de lectura, en el texto sagrado. Así, por ejemplo, en una discusión con José Ancan desarrollada durante el I Congreso de Historia Mapuche celebrado en Siegen, Alemania, en marzo del 2002, en la que se discutía la orientación cosmológica de la geografía mapuche prerreduccional enmarcada por los dos océanos, Armando Marileo sostenía que la palabra *lafken* refería preferencialmente al océano Pacífico, puesto que en él morfa el sol (*lan*=morir) y se acababa el continente (*af*= raíz del verbo acabar). Pese a su reivindicación tradicionalista de la oralidad como condición de la cultura mapuche opuesta al uso de la escritura, en este ejercicio exegético aplicado al lenguaje, Marileo no hace otra cosa que introducir en el lenguaje mismo la marca escritural y lo hace aplicando a la palabra una fractura exterior a la etimología, es decir, a la historia. A la diferencia como diferencia en el tiempo, Marileo privilegia la diferencia en el espacio simultáneo del lenguaje. La palabra sufre por el análisis un tratamiento análogo al que rige la construcción de ciertos monstruos lingüísticos llamados *palabras-maleta*<sup>9</sup> en los que sentidos vehiculados por dos (o más) palabras se conjuntan para dar un híbrido inestable. Un ejemplo clásico es la palabra *frumious*, en la que Lewis Carroll mezcla *furiosus* (furioso) y *fumious* (rabioso-humeante) ramificando el sentido. Algo similar ocurre con el término *wekufe* cuando Lionel Lienlaf asegura, contra la versión corriente que lo descompone en *weku*=afuera y *fe*=sufijo de agente, que se trata de la conjunción de *we*=nuevo y *küfün*=echarse a perder, y que significa «el que compone echando a perder»<sup>10</sup>. Sospecho que la misma lógica opera en la interpretación de la palabra *pillan*

<sup>8</sup> L. Caplan, 1987, «Introduction», en L. Caplan, editor, *Studies in Religious Fundamentalism*. Londres: Macmillan Press, p. 17.

<sup>9</sup> Del inglés *portmanteau-word* (en francés *mot-valise*). Humpty Dumpty, el personaje con forma de huevo, le presenta este concepto a Alicia a través de la palabra *slithy* (*lithe*=flexible, *smooth*=untuoso, *slimy*=viscoso), le explica que esta palabra es «como una maleta: hay tres sentidos empacquetados en una sola palabra» (citado en P. Albani y B. Buanorrotti 2001, *Dictionnaire des langues imaginaires*, ed. les Belles Lettres, Paris p. 327).

<sup>10</sup> M. Sierra, 1992, *Mapuche, gente de la Tierra*. Ed. Persona, Santiago, p. 84-85, citado en R. Foerster, 1993, *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Ed. Universitaria, p. 77.

como la «suma» de *püllü*=alma y *am*=espíritu<sup>11</sup>. Justamente, ante la ausencia de un estudio sobre la escritura del término y su evolución en una historia, la interpretación del sentido de las palabras solo puede ramificarse hacia los costados, en las vecindades del mismo lenguaje, a través de analogías y vínculos con otras palabras aún vigentes.

Veamos ahora cual es el destino o la posición del sujeto que enuncia en este modo de producción de lo escrito. Se hace evidente la distancia entre la autoría de los enunciados y la autoridad para enunciarlos. En este sentido, Armando Marileo se define como *ngenpin*<sup>12</sup> en desmedro de la posible traducción de su rol bajo la enseña occidental de «filósofo». Su conocimiento mana de un espacio anterior a él mismo, es fruto de la sabiduría de la masa anónima de machis y ancianos mapuches que lo sustentan como representante y reproductor de su cultura. Podemos decir que en su caso se lleva a cabo en el ámbito de la reflexión filosófico-religiosa, lo que Aucan Huilcaman realiza en el ámbito de la representación política. A éste último debemos el fenómeno de *werkenización* de la autoridad que caracteriza gran parte del movimiento mapuche de los últimos quince años. Al reivindicar su rol como *werken*, es decir como mensajero y portavoz de la misma masa inaudible de longkos y de machis, Huilcaman opera como Marileo el desplazamiento de la autoría del mensaje a una entidad anónima anterior a su persona, y por la que se sustenta su autoridad de representante autorizado. La producción escritural adquiere forma de reproducción de un mensaje cultural establecido y de representación de un sujeto vasto y anónimo.

Ahora bien, hasta cierto punto Aburto también instala parte del valor en la profundidad arqueológica de donde emergen las «inmensas e incontables virtudes de redención prehistórica y monumental» del «pueblo escogido» «denominado mapuches y araucano»<sup>13</sup>, o las «piedras preciosas» que las voces divinas le aconsejan ir a pedir al Museo Histórico de Chile «para la ubicación de aquella fortuna aplastada de cientos de años y desde los cantares de Alonso de Zúñiga y comparsa» y «por medio de las cuales se darán los derroteros de otras inmensas riquezas aplastadas en Santiago y Villarrica»<sup>14</sup>. Sin embargo, Aburto se diferencia del fundamentalismo o tradicionalismo, *ngenpinizado* o *werkenizado*, en su modo particular de producción de enunciados y de escritura. Manuel Aburto Panguilef está poseído por la voz de una voluntad heterogénea y trascendente que inunda y subordina la suya. Él declara no pertenecerse<sup>15</sup>. Es un profeta en

<sup>11</sup> E. W. de Moesch, 1959, *Voz de Arauco*. Padre Las Casas: Ed. Imprenta San Francisco, p. 191-192.

<sup>12</sup> «ngenpin: hombre que en las rogativas lleva la palabra haciendo oración por los demás y que dirige la acción tanto en el sacrificio de la colectividad como en los particulares, ofrecidos por cada familia. Puede considerarse como una especie de sacerdote, aunque, de ordinario, no es él quien mata la víctima» (F. J. de Augusta, *op. cit.*, pp. 59 - 60).

<sup>13</sup> M. Aburto Panguilef, 1948, *Manuscrito*, inédito, p. 390.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 288.

<sup>15</sup> Cf. discurso hecho en Montemar el 12 de octubre de 1940, ver M. Aburto Panguilef, 1940, *Manuscrito*, inédito, p. 140.

el sentido más judaico y original del término. La escritura lo coloca en el movimiento que va del sentido figurado o literario del término profeta, al propio o literal a través, por ejemplo, del establecimiento del Sábado Santo como día central en su semana de trabajos espirituales. En este contexto, las voces divinas que inundan su espacio cotidiano, en la misma medida en que los acontecimientos históricos que le interpelan desde las páginas de los diarios que lee, recorta y pega en sus cuadernos, lo instalan en una situación especial respecto de la historia y de la producción de enunciados en general. A diferencia de Armando Marileo o Aucan Huilcaman, que trabajan como reproductores autorizados de un texto cultural inmóvil y escrito desde siempre, Aburto ostenta su conexión con la fuente absoluta e inestable de donde están surgiendo enunciados en forma incesante: las voces divinas y, en el mismo plano, la historia teofanizada según un modelo originalmente judaico<sup>16</sup>. Y en su condición de profeta de resonancias davídicas («*Rey de la Araucanía y sacerdote espiritual de todo Chile*») logra conjugar la autoridad y la autoría de los mensajes en un espacio complejo que desdibuja los límites del sujeto. No se limita, como en el caso de Marileo o de Huilcaman dedicados a la reproducción de un texto cultural autóctono, a la simple representación de la marca que separa política y metafísicamente lo mapuche (nación, cultura, historia, etc.) de lo *wingka*. Aburto se constituye en productor de este trazo, de la escritura como marca de toda diferencia. Productor (autor), desposeído de sí mismo. Desposesión que finalmente lo autoriza política y espiritualmente en función de los más impresionantes designios divinos.

Aburto nos enfrenta al delirio. El delirio de su rol profético, de la República Indígena, de los tesoros enterrados que busca con sus piedras sagradas, de las voces y visiones que pueblan su espacio, son declinaciones del delirio primero, de un delirar etimológico —latín *delirare*: desvariar, apartarse del surco, de *lira*: surco<sup>17</sup>—: por su posesión profética Aburto rompe el surco, el *wirin* como término o *terminus* del espacio cultural inexpugnable preconizado por nativistas, antropólogos y fundamentalistas. Abre este espacio al movimiento y la incompletitud de una escritura en acto. El

<sup>16</sup> «El antiguo Israel, fue el primero en dotar a la historia de sentido. El hecho es capital: una nueva concepción del mundo apareció y cuyas premisas principales fueron más tarde retomadas por el cristianismo, luego por el Islam. «Los Cielos», según la fórmula del salmista, podrían aún narrar «la gloria de Dios», la historia de los hombres por su parte, revelaba su voluntad y sus designios. Esta concepción original resultó de la especificidad de la fe israelita, y no de una especulación filosófica. Se enraizaba en una comprensión intuitiva y revolucionaria de lo divino, y se fue afinando a través de pruebas históricas intensamente vividas. (...) El encuentro esencial del hombre y de lo divino, se retiró bruscamente —por decirlo así— del reino de la naturaleza y del cosmos para inscribirse en el plano de la historia, comprendida desde ese momento en términos de un desafío lanzado por Dios y de respuestas dadas por los hombres. El conflicto propiamente pagano entre los dioses y las fuerzas del caos, o entre las divinidades entre sí, desaparición ante un drama distinto y aún más terrible: la lucha paradójica en el curso de la historia entre la voluntad divina de un creador omnipotente y el libre arbitrio del hombre, su criatura; una tensión dialéctica entre obediencia y rebeldía» (Y.H. Yerushalmi, 1984, *Zakhor, histoire juive et mémoire juive*. Paris: Ed. Gallimard, p. 24).

<sup>17</sup> F. Corripio, 1979, *Diccionario etimológico general de la lengua castellana*. Barcelona: Ed. Bruguera, p. 137.

cuerpo de enunciados definitivos se transforma en un flujo de enunciados que atraviesa y posee su cuerpo de profeta inspirado. Pero el surco no desaparece. Se trata de un desplazamiento del sujeto sobre su eje, un giro en ciento ochenta grados que lo reorienta respecto de la linealidad del surco. Del trazo paralelo a la producción mesiánica y perpendicular. «Bendiga a tu pueblo y a tu generación perpendicular y de virtudes especiales que llamaste mapuches y araucanos, hoy aplastados, esquilmados por el yugo avasallador de tu pueblo que has distinguido por sangre española, que llegó a esta tierra Santa de promoción, como el Santo Jerusalem de la antigua Judea y Hebreos de la parte central de la antigua Europa, también de perpendicular creación de tu Santísima e Ilustre trinidad...»<sup>18</sup>

El *wirin* se abre y prolifera en el espacio que separa los dos labios del surco. El sujeto entra en movimiento y surca a través de la escritura este espacio que separa la redención bíblica, la Redención Hebrea en sentido propio, de la redención propia; del profetismo judío y literal al profetismo mapuche y figurado. Y es justamente gracias a la escritura que Aburto se instala y surca el desfase que ésta marca entre el nombre propio y el nombre común: por la escritura se logra la comunitarización de un nombre propio —en este caso, la Redención del Santo Jerusalem— para reapropiárselo, para reinscribirlo en su territorio. En este sentido advertíamos al comienzo la relación particular que une a la escritura y el sentido figurado. La idea de una archiescritura —es decir, de un régimen de la marca anterior al lenguaje hablado, distribuida en los cortes de orejas, los surcos y demás inscripciones culturales— como el sentido figurado de una escritura en sentido literal (o restringido), choca, o más bien, es absorbida por el hecho de que la escritura sea desde siempre en sentido figurado, sea EL sentido figurado: existe una primera propiedad metafórica de la escritura como significante de una palabra hablada. Para los fundamentalistas de la oralidad, la palabra funcionará en sí misma como un texto escrito y milenar. La palabra aparece entonces como una escritura en sentido figurado, ¿pero cuál será entonces el sentido propio de la escritura? «La metaforicidad misma»<sup>19</sup>. La condición de toda metaforicidad, diría yo... diría «yo».

Hemos establecido que en su delirio, Aburto rota sobre su eje e incorpora el surco como una fractura de sí mismo. El sujeto se parte y por la grieta se manifiesta. Es lo que marca la palabra «yo» como lugar de una «glosolalia ontológica», en el desfase fundamental entre conciencia e inconciencia, subjetivación y des-subjetivación<sup>20</sup>. «Yo» marca el lugar y el momento de la enunciación, allí el sujeto se eclipsa entre el lenguaje como universo colectivo, total y articulado de reglas y palabras, y la mudez ruidosa de un cuerpo viviente. Julia Kristeva trata este mismo desfase al estudiar las propiedades del lenguaje poético y, por extensión, del sicótico. Para esta autora en

<sup>18</sup> M. Aburto Panguilef, *Manuscrito* 1948, inédito, p. 389.

<sup>19</sup> J. Derrida, *op. cit.*, p. 27.

<sup>20</sup> G. Agamben, 1999, *Ce qui reste d'Auschwitz, l'archive et le témoin, Homo Sacer III*. Paris: Ed. Rivages, p. 170.

todo lenguaje —pero de manera especial en el poético y en el psicótico— se manifiesta algo heterogéneo a la significación, heterogéneo visible en las primeras ecolalias y baluceos ritmados de las guaguas, visible en los «ritmos, entonaciones, glosolalias del discurso sicótico», y que marca de esta manera el límite a la unidad de un ego trascendental<sup>21</sup>. Pasamos del «yo» como crisis, a la crisis del «yo». Pero no hay problema. Lo interesante es que identifica esta heterogeneidad bajo el rótulo de semiótica, ésta remite a «la etimología griega de *semeion*, marca distintiva, traza, índice, signo precursor, prueba, grabado, impresión»<sup>22</sup>, y la opone a la función simbólica de la significación, en tanto estructuración mínima que permite la comunicación e implica la ineluctabilidad del sentido y la conciencia operante de un ego. La semiótica, por su parte, se constituye en dependencia y proximidad estrecha de un «cuerpo pulsional». Cuerpo y lenguaje cruzados por una escritura.

Siguiendo un paradigma psicoanalítico, Kristeva asocia la esfera simbólica con la imagen del padre y la semiótica con la de la madre. De esta manera, la trasgresión semiótica (es decir, la «reactivación de la pulsión reprimida materna (...) por la cual la palabra no es nunca únicamente un signo»<sup>23</sup>) vehiculada por la psicosis y la poesía serían al lenguaje lo que el incesto a la cultura. Nos proponemos ver más adelante cómo esta proposición puede ser replanteada en nuevos términos, ya que desde mi punto de vista, en la distinción entre madre y padre como metáforas de una distinción fundamental se acota justamente la desbordante productividad poética y delirante a un esquema de doble entrada, de carácter absoluto, limitado a la imagen social de la familia nuclear, en la que el silencio, el murmullo o el gruñido de la madre aparece como una alternativa o una atenuación del orden siempre paterno del discurso. En otras palabras, podemos decir que en su esquema, Kristeva subordina el problema de la escritura a su dimensión filiativa, y desconoce el nivel perpendicular de las alianzas<sup>24</sup>. No considera la rotación en ciento ochenta grados del sujeto respecto del surco, no ve las consecuencias geométricas de la deriva delirante.

Es esta misma estructura la que le permite distinguir entre un lenguaje poético finalmente terapéutico, al estar enmarcado por una periferia de derivas patológicas posibles, «... el lenguaje poético, que por su economía es el enemigo de la religión en conocimiento de causa, está bordeado por la psicosis (en lo que corresponde a su sujeto) y por el

<sup>21</sup> J. Kristeva, 1977, «Le sujet en procès: le langage poétique», en C. Lévi-Strauss (comp.), *L'identité*. Ed. PUF, (pp. 223-246), p. 232.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 236.

<sup>24</sup> Aquí salimos del esquema del triángulo familiar burgués y privado del psicoanálisis para entrar en las estructuras elementales del parentesco y su diseminación del concepto de familia sobre el plano social general. Recordemos que en la alianza el vínculo no requiere de un sujeto femenino, la mujer en tanto vínculo constituye el objeto de un intercambio entre los sujetos que establecen la alianza. Al abrir el análisis en esta dirección, lenguaje poético y delirante pueden permanecer dentro del orden simbólico de la función paterna, sin tener que recurrir a la presencia de la imagen metafísica y prediscursiva de una madre.

totalitarismo o el fascismo (en lo que refiere a las instituciones que implica o que llama)<sup>25</sup>. El potencial terapéutico de la poesía o la literatura residiría en el hecho de ser el lugar «donde el código social es destruido y renovado, permitiendo de esta manera, como lo escribe Artaud, 'una salida a las angustias de su época, imantando, atrayendo, haciendo recaer sobre sus hombros las rabias errantes de la época para descargarla así de su mal-estar psicológico'»<sup>26</sup>. El lenguaje poético se opondrá entonces a la acción política, «está ahí para prevenir pasos al acto» de origen pulsional y negativos como el fascismo<sup>27</sup>. La acción terapéutica o profiláctica consistirá en una puesta en escena de la crisis del sujeto, de la crisis del yo (puesta en escena que le confiere su utilidad en el marco de su uso religioso, al representar la crisis que la religión ofrece subsanar)<sup>28</sup>. El lenguaje poético se diferenciaría del delirante por constituir finalmente una nueva forma de representación y, por lo tanto, postergación de la crisis individual y colectiva, por oposición a la productividad y a la creatividad bruta del sujeto delirante en su franca invitación a la crisis —y a la refundación— de todos los órdenes, a la redistribución de las marcas, de los surcos que establecían las distinciones sociales, nacionales, etc.

#### La escritura como oralitura

Si hablamos de Aburto, fue porque, como ya lo señalé, en él se constituye un momento especial de la escritura mapuche. Un nudo desde el cual se distribuye una serie de modos distintos de producción escrita en esta sociedad. A través de su modo de producción, ponderamos los vínculos entre escritura y delirio, por oposición a los modos reproductivos de un cierto «fundamentalismo» o «nativismo» cultural y oralizante. Me propongo a continuación estudiar otro caso, otro nudo en el paisaje escritural mapuche contemporáneo. Se trata del poeta Elicura Chihuailaf. Veremos las distancias con que se pueden distinguir los tipos de discurso reunidos por Kristeva bajo la noción de semiótica: del discurso sicótico al poético, insistiendo de entrada en el hecho de que semejante clasificación opaca las potencialidades políticas y sociales en ambos casos, a través de la normalización del poeta y la patologización del profeta delirante.

Me concentraré en una entrevista realizada a Chihuailaf por Yanko González Cangas en 1999 y en la que se manifiesta la ambigüedad que estremece su discurso de «oralitor»: entre la reivindicación cosmovisionista de una oralidad profunda, trascendente, y la constatación de una inmanencia de la escritura.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 224.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 232.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 238.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 248.

Según la primera de estas lógicas, Chihuailaf despliega una serie de elementos para reproducir la estructura del discurso esencialista de la cultura mapuche definida como cultura oral, y de la escritura como elemento exterior, extraño, novedoso y en última instancia negativo. Reproduce el gesto fundamentalista de representación de la marca, del surco profundo que delimita lo mapuche. A lo largo de este surco se alinea toda la serie de pares que definen una relación de oposición a la escritura, relación que constituye un lugar común no solo en el mundo mapuche, sino que en gran parte de la teoría antropológica. Recordemos que para Lévi-Strauss la etnografía se ocupa de aquello que no se escribe<sup>29</sup>. El mismo tren de pensamiento vehicula la idea de un quiebre histórico y cultural profundo, inherente a la aparición de la escritura. Esta perspectiva de las ciencias sociales corresponde a lo que Brian Street define bajo el nombre de «modelos autónomos», en los cuales la escritura aparece dotada de cualidades intrínsecas y efectos inexorables sobre las sociedades que se enfrentan a ella, condenándolas a la alternativa dicotómica entre progreso o derrota cultural, independientemente de las condiciones sociohistóricas particulares en que se dé el proceso<sup>30</sup>. Ivan Carrasco ilustra la aplicación de esta lógica cuando analiza los posibles efectos de la escritura en la expresión literaria mapuche —circunscribiéndola, eso sí, a la transcripción de formas del relato oral tradicional— y postula como hipótesis que «la incorporación de la escritura en mapudungún provocará una serie de transformaciones en la lengua, la cultura y la expresión verbal artística de los mapuches, que podrán constituir un factor de aceleración del proceso de aculturación en que está inmersa su sociedad, o de fijación de sus patrones culturales autóctonos, según como se maneje esta situación»<sup>31</sup>. En esta misma línea, F. Chiodi y E. Loncón plantean que «si la cultura mapuche no posee escritura es porque a lo largo de su evolución histórica no la ha necesitado» y que por el contrario, los mapuches «han desarrollado una rica tradición oral, que dinamiza la lengua en forma peculiar. Podemos interpretar esta condición oral como un hecho consustancial de la cultura mapuche»<sup>32</sup>. De esta forma, sobre el plano común de una sustancia, oralidad y escritura ven reaparecer el surco, vuelto esta vez foso profundo y de siglos: «las lenguas que no funcionan en los dos planos de la oralidad y de la escritura están separadas de la sociedad contemporánea como por un foso de siglos»<sup>33</sup>. Se trata de dos planos, pero separados por un espacio temporal común y constituido de siglos, siglos alineados entre un mismo origen («arqueología fundacional») y un mismo fin («concepto teleológico»)»<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Lévi-Strauss, Claude, 1958, *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, p. 33.

<sup>30</sup> Cf. B.V. Street, 1988, *Literacy in theory practice*. Cambridge & London: Cambridge University Press.

<sup>31</sup> I. Carrasco Muñoz, 1986, «Algunas transformaciones producidas por la escritura en la expresión literaria mapuche», en *Actas de lengua y literatura mapuche*, n° 2. Temuco: Departamento de Lenguas y Literatura, Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de La Frontera, 1987 (p. 79-90) p. 80.

<sup>32</sup> F. Chiodi & E. Loncón, 1999, *Crear nuevas palabras: Innovación y expansión de los recursos lexicales del mapudungun*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera & Unidad de Cultura y Educación, Conadi, p. 18.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 20.

<sup>34</sup> «Referirse a la escritura y a la oralidad, lo aclaro de inmediato, no postula dos términos opuestos cuya contrariedad pudiera ser superada por un tercero, o cuya jerarquización pudiera ser invertida. Por

«En la historia universal —dice Elicura Chihuailaf— todo comenzó en la oralidad, se olvida que la famosa *Iliada* y *Odisea* fueron textos orales. Aquí debo abordar el hecho de cómo parte para mí el concepto de literatura y es en el momento en que tomo conciencia de esto y miro hacia atrás, cuando asumo la ahora llamada por mí, «oralitura»<sup>35</sup>. Este fenómeno histórico y universal se reproduce a escala mapuche: «Están los creadores con la experiencia que yo he tenido, construyendo sus textos en la oralidad, con la experiencia de haber nacido en comunidades... Nuestros textos, nuestros mundos poéticos, se han ido construyendo primero oralmente, luego hemos pasado a ese proceso de apropiación [de la escritura] al que te referías»<sup>36</sup>.

A este foso histórico entre oralidad arqueológica del pasado y modernidad escrita del presente, le corresponderá el par biográfico infancia / adultez: «Yo vuelvo mi mirada hacia la infancia, ya que constituye el núcleo fundamental de mi escritura, de mi memoria, en definitiva»<sup>37</sup> (...). El «oralitor» va con un mundo que aparentemente, para muchos, puede parecer occidental pero habla de un mundo absolutamente mapuche, porque la infancia es fundamental en cualquier cultura, es lo que define tu manera de mirar el mundo»<sup>38</sup>. La adultez occidental oculta la profundidad de una infancia mapuche, infancia que refiere a una ruralidad, lugar de la oralidad, que junto con la ciudad, lugar de la escritura, forman el cuarto par: «Nosotros tenemos una fuente cultural que está en la ruralidad y hay un grupo, entre los cuales estoy yo, que estuvimos en la fuente y entramos a la otra parte, que es la ciudad, para representarlo de alguna manera en la escritura»<sup>39</sup>.

Existe una fuente de la que el oralitor extrae los contenidos de su escritura, como en el caso de Aburto y su conexión profética con la fuente trascendente de enunciados espirituales. Pero mientras que para este último la fuente se encarna en su cuerpo de profeta poseído, para Chihuailaf ésta se halla territorializada en el campo de su infancia. Surge la idea de un movimiento, de un desplazamiento del sujeto en idas y venidas entre el campo y la ciudad, entre la fuente y la escritura; sin embargo, la producción escrita vuelve a quedar subordinada a la representación de la distancia surcada por este trayecto. Por otra parte, la fuente de Elicura Chihuailaf es invisible y está mediada-eclipsada por su escritura. La de Aburto se manifiesta directamente en la escritura que emana de su cuerpo.

ningún motivo hay que volver a una de esas 'oposiciones metafísicas' (escritura v/s oralidad, lengua v/s habla, etc.) de las que Jacques Derrida decía justamente 'que tienen como referencia última (...) la presencia de un valor o de un sentido que sería anterior a la diferencia'. En el pensamiento que las propone, estas antinomias postulan el principio de origen único (una arqueología fundacional) o de una conciliación final (un concepto teleológico), y por lo tanto un discurso sostenido por esta unidad referencial» (M. de Certeau, 1980, *L'invention du quotidien, arts de faire*, Paris: Ed. 1018, pp. 233).

<sup>35</sup> Y. González Cangas, 1999, «Elicura Chihuailaf: los chilenos son como niños mal criados», en *Héroes Civiles y Santos laicos, palabra y periferia: trece entrevistas a escritores del sur de Chile*. Valdivia: Ed. Barba de Palo (pp. 65-85), p. 67.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 69.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 67.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 71.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 69.

En términos más generales, los cuatro pares ya nombrados se conectan con el par adentro/afuera (de la marca), y el par consecuente, propio/ajeno. En estas condiciones, el libro para el oralitor solo puede representar lo ajeno, la exterioridad de una alteridad: «Entonces vino un proceso de encontrarnos con el otro. Pero con el otro como persona. Llegamos a la escuela y nos enfrentamos con estos objetos que eran los libros, objetos que indudablemente eran el 'otro'»<sup>40</sup>. Objeto no solo exterior, también negativo, instrumento de engaño y desposesión territorial. Aparece en su forma casi pura el relato recurrente de esta dimensión de la escritura como marcador de la ignorancia y factor de abuso. «[Mi abuelo, Lonco de la comunidad] nos dio educación completa y nos decía a los dos menores: 'Nosotros pastoreábamos nuestros animales hasta la punta de aquel cerro y de repente nos hicieron firmar unos documentos que decían una cosa y resultó ser otra'. Como para nosotros nuestro monumento es la palabra, creemos absolutamente lo que nos dice el otro, porque nuestra cultura está en la oralidad y aquello que nos dijeron no era cierto y de un día para otro no pudimos ingresar a nuestro territorio cotidiano»<sup>41</sup>.

La marca termina finalmente distinguiendo entre honestidad y engaño. Si la oralidad es vehículo y fuente de verdad —por ser monumento, es decir, registro indeleble—, la escritura —que paradójicamente es registro en sentido literal— lo será de mentiras. «El mismo registro de la historia mapuche —afirma Eliaser Catrileo, estudiante de ingeniería en ejecución en electricidad— no veo que sea bueno, porque eso sería como cambiar las costumbres... porque cuando uno empieza a escribir, empieza a chamullear. Entonces, empieza como a mentir. Mientras que uno está hablando, está diciendo la verdad y al escribirlo, se iría como perdiendo el relato original. No me parece muy bien que se escriba en torno a los mapuche»<sup>42</sup>. En esta declaración se ve cómo la negatividad adherida a la escritura en el proceso de usurpación de tierras desborda hacia el plano de la verdad histórica o, mejor dicho, al de la construcción de una historia. La historia mapuche no podría escribirse con el instrumento de su propia desposesión territorial.

La serie de relatos sobre esta negatividad inherente a la escritura en la historia mapuche conforma algo muy parecido a un mito. Lo llamaremos el mito de la desposesión por la escritura. Con esto no quiero decir que no se trate de un acontecimiento efectivo. Mito no quiere decir mentira. Es innegable que en gran parte de los abusos y usurpaciones territoriales a los que la sociedad mapuche se ha visto sometida desde finales del siglo XIX, el analfabetismo, la ignorancia de las mecánicas escriturales, concretamente en su dimensión jurídica, ha cumplido un rol central junto con el ejercicio de la violencia. Sin embargo, aquí no me refiero al hecho histórico, sino que a la constitución de cierta recurrencia narrativa, en la que la desposesión de las tierras mapuches responde a una conjunción de mala fe, alcoholismo y analfabetismo: «el abuelo de ellos, dicen que como así engañaba a los mapuches, en esos tiempos le

<sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 67.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Citado en Andrea Coñuecar, s.f., «Usurpación intelectual: ¿Nueva estrategia de control mapuche?», en sitio web *Nuke Mapu* <http://linux.soc.uu.se/mapuche/>

traían aguardiente, vino, así un viejito que se llamaba Julián Antihuel, con su chiripita, e iban los ricos y le ofertaban su cántaro de aguardiente, entonces se dijo que él negoció la tierra en aguardiente. Y se curaba, claro que salieron uncs papeles en esos tiempos, como contaba mi papá, y agarraba esos papeles mi papá, y el viejo no sabía, leer ni escribir, pero es que agarraba un pedazo de papel y a lo mejor no tenía ni una letra escrito, pero es que los mismos mapuches de la edad de él, lo engañaban, (...) le contaba que el papel estaba escrito, que le iban a quitar la tierra y por eso él antes que lo echaran, iba a aprovechar de tomar y comer algo... y estar curao»<sup>43</sup>.

La cuestión que surge es saber cómo y en qué momento esta configuración del abuso y la desposesión territorial llegó a determinar en forma negativa y global a la totalidad de la escritura, transformándola en el símbolo exclusivo de la negatividad inmediatamente visible de las ventas ilícitas de terrenos y el alcoholismo. En las extensas actas del sexto Congreso Araucano celebrado el veinticuatro de diciembre de 1926 en Ercilla se pueden leer las siguientes resoluciones: «El Quinto Congreso Araucano, considerando que el único medio de conseguir el adelanto de un pueblo, es la civilización, acuerda: —pedir al Supremo Gobierno la creación de Internados especiales para indígenas de ambos sexos en las Provincias que componen la Araucanía y Escuelas Primarias en las reducciones o grupos de reducciones que tengan las posiciones necesarias (...) Pedir al Gobierno conceda becas a los Araucanos de ambos sexos para su ingreso a todos los establecimientos de instrucción secundaria especial y superior cuando los interesados lo solicitan—. Acuerdo N° 10.— El sexto Congreso Araucano, en presencia del avance del alcoholismo entre la raza acuerda: —Solicitar del Supremo Gobierno impártase instrucciones para conseguir el estricto cumplimiento de la ley que hay sobre la materia, imponiendo fuertes multas a las ventas clandestinas en partes rurales y recomendar a sus sociedades denuncien estos hechos.— Acuerdo N° 12.— el sexto Congreso Araucano manifiesta al Supremo Gobierno que muchos particulares usufructan terrenos de indígenas so pretexto de arriendo, viciando la ley primitiva...»<sup>44</sup>.

Educación, es decir alfabetización, denuncia del alcoholismo y necesidad de una «zona seca para la población Araucana» (punto 11 de la mesa de trabajo), terminar con la venta y el uso ilegal de tierras indígenas por parte de los chilenos (gran parte del Congreso comportó encendidas discusiones en contra de la ley de división de comunidades propuesta por Manuel Manquilef al Congreso Nacional). Como vemos, los términos del relato están presentes, pero sin que la presencia de la escritura se haya autonomizado en causa y sustrato de los problemas. Se trata más bien de lo contrario: asegurar la constitución del territorio mapuche luchando contra el alcoholismo y ampliando correlativamente el campo mapuche de escritura.

<sup>43</sup> Relato de Juan Rosa Painemil (Huentelolen), entrevistado por R. Foerster y A. Menard, en R. Foerster, 2001, *Entrevista a Marcelina Neculqueo y Juan Rosa Painemil*, documento inédito.

<sup>44</sup> Comité Ejecutivo de la Araucanía, 1926, «Actas del sexto Congreso Araucano, bajo la presidencia de don Manuel Aburto Panguilef, de veinticuatro de Diciembre de mil novecientos veintiséis», Ercilla (50 p.). Documento desclasificado por Pavez, J. en *Anales de Desclasificación*, n°1, Santiago, 2004, en prensa.

### Escritorio autónomo y doble columna

La hipótesis que me gustaría plantear, y que no estoy en condiciones de responder en el presente trabajo, apunta a reconocer en la cristalización del discurso negativante en torno a la escritura, un fenómeno relativamente reciente, no anterior a la segunda mitad del siglo XX. La búsqueda del origen histórico de este discurso sobre la escritura nos introduce en el segundo argumento planteado arriba contra la caracterización cosmovisionista de la cultura mapuche como cultura exclusivamente oral: la temprana presencia del elemento escrito (en sentido restringido) en la sociedad mapuche. Esta debe remontarse al inicio de la conquista, con la lectura del primer requerimiento y con la profusión posterior de instancias de mediación por la escritura, tanto en el orden político y jurídico (reglamentaciones, ordenanzas, títulos de encomienda, actas de parlamento, etc.), como en el ideológico y doctrinario (catequismos, confesionarios, diccionarios, silabarios, etc.). La constitución de los estados nacionales chileno y argentino siguió dando a la escritura, en ambos dominios, un rol fundamental en su relación con la sociedad mapuche. Esta, por su parte, no fue un objeto pasivo en este proceso. Ella también recurrió a la escritura como instancia y estrategia de negociación y reconocimiento ante el poder exterior, y en este proceso generó un espacio, operó un desplazamiento significativo mediante el cual este elemento se fue inscribiendo y ramificando en nuevas conexiones sobre la superficie de su universo social y cultural. De hecho, en el contexto de autonomía política y territorial lograda por la sociedad mapuche hasta finales del siglo XIX, la escritura funcionó como instrumento y producto de su soberanía: por ella no solo se marcaba, sino que también se construía el trazado de una diferenciación nacional y política. La escritura funda una frontera y en ella prospera, ya que junto con ser su producto, la Frontera (así con mayúscula) es el espacio de su producción (no la simple línea de reproducción).

A continuación repasemos en forma rápida y somera ciertos aspectos de la historia de este proceso, de las formas y condiciones de la alfabetización y de la introducción del elemento escrito como objeto y práctica entre los mapuches. En primer lugar, aparece la temprana institucionalización por parte de los caciques, de la entrega de sus hijos a sacerdotes católicos para que asegurasen su educación. En este sentido, se debe señalar la instauración de colegios para hijos de caciques, cuya primera proposición es sostenida por los jesuitas ya en 1608<sup>45</sup>. Existen antecedentes de hijos de caciques estudiando en un colegio en Concepción en 1684, así como de Juan Painemal, ordenado sacerdote y dedicado al trabajo misional en esa misma época. En 1699 se ordena la creación de un colegio en la ciudad de Chillán. Más allá de la simple función de adoctrinamiento, esta práctica constituía una estrategia política de dominación, ya que los jóvenes funcionaban explícitamente como «rehenes», lo que aseguraba una garantía de control político<sup>46</sup>. Esta lógica de educación y control estratégico

<sup>45</sup> R. Foerster, 1996, *Jesuitas y Mapuches*, Santiago: Ed. Universitaria, p. 293.

<sup>46</sup> Junta de misiones, citada en R. Foerster, *op. cit.*, p. 294.



militar se prolongó hasta finales del siglo XIX, como se puede apreciar en la primera resolución del Tratado de Paz entre el lonko Quilahuéque y el Intendente de Arauco [José Francisco Gana], firmado el 5 de julio de 1871: «1º. = Los caciques que tuvieron hijos varones entregaran dos de ellos al Interdente de la provincia de Arauco para que sean educados en Santiago a espensas del erario nacional y puedan mas tarde difundir la civilización entre los indígenas. Para la designación de los que deben marchar a Santiago en cumplimiento de este artículo se preferirán los niños de ocho a quince años de edad. Anualmente se mandará a estos rehenes a visitar en la araucanía a sus padres»<sup>47</sup>.

Junto a la instancia de mediación política más significativa del período colonial, los parlamentos, en los que el elemento escrito constituye en forma ejemplar su rol de vínculo político, debemos agregar el trabajo misional desarrollado en el territorio propiamente mapuche. No solo reconocemos en ambos casos agentes de alfabetización y de circulación de material escrito, sino que también de introducción de ciertas connotaciones simbólicas en el objeto-escritura (más allá de su uso lecto-escritural). Actas, misivas gubernamentales, leyes y biblias van a ir cargando la escritura en tanto objeto de un aura especial. Jorge Pavez ilustra claramente este destino cultural del objeto escrito a través del legajo de cartas y documentos legados por el gran lonko Mañil Huenu o Bueno (como firmaba a veces) al periodista Bernardino Pradel. El legajo habría poseído, según el director del periódico que publicó los documentos en 1869, un aura mágico-religiosa. Amuleto o talismán, el archivo superaba la simple funcionalidad documental, jurídica, epistolar<sup>48</sup>.

Es interesante ver cómo esta literatura producida por los caciques mapuches, que conocemos bajo la forma de cartas (sobre todo para el siglo XIX), muchas veces dictadas a traductores o lenguaraces, manifiesta un modo de producción escritural particular, en el que se destaca la correlación entre soberanía territorial y autonomía escritorial. Mañil Huenu suscribe sus cartas desde «Mapo», «Mapu» o «Territorio indígena», las dicta, seguramente en mapudungun a un lenguaraz, encarnación viva de la marca, del trazo y su mediación (escritura y traducción). Como Aburto, Mañil es el

<sup>47</sup> «Tratado de Paz entre el lonko Quilahuéque y el Intendente de Arauco [José Francisco Gana], firmado el 5 de julio de 1871» desclasificado por Jorge Pavez; ver J. Pavez, 2004, «Sección: Documentos contra el área cultural. Documentos wenteches (1860-1871)», en *Anales de Desclasificación*, n° 2, Santiago, 2004, en prensa.

<sup>48</sup> «... el señor Pradel aparece dominando a los bárbaros con su palabra, con su prestigio, con su astucia y con un talismán que tiene para los salvajes el mismo respeto que la Biblia para los cristianos, el Acorán para los mahometanos. Este talismán consiste en un atado de papeles envueltos en un trapo por el cacique Mañil, que se los envió en consulta con su hijo Quilapan, al Jeneral Urquiza, el cual no alcanzó a recibirlos porque el mensajero no pudo pasar la Cordillera por efecto de una terrible nevazón. Mañil confió después esos papeles al señor Pradel, y este les agregó otros papeles mas, haciéndoles consentir a los caciques que eran documentos que Mañil le había entregado para defender los terrenos de ultra Biobío. Después de la muerte de Mañil, Quilapan tuvo guardados estos papeles con mucha veneración, como si hubiesen sido algún amuleto o cosa por el estilo. En este talismán hace consistir el señor Pradel el influjo que tiene entre los indios» (cursivas del autor) (El Meteoro de los Angeles, 19 de junio de 1869, año 4, n°144), citado en J. Pavez, *op. cit.*

autor del texto y detenta la autoridad política para producirlo, pero la territorialización de su soberanía nacional le ofrece una plataforma que Aburto solo puede encontrar en la esperanza utópica de la redención mesiánica. Mañil se encuentra finalmente antes de la escritura. Pero no tiene ningún problema en utilizarla y en que sus hijos la aprendan (de hecho su hijo Quilapán sabe leer y escribir). Como instrumento de mediación política efectiva, su escritura produce y marca el trazo que delimita al *Mapo*, el territorio indígena.

Tras la derrota, la escritura que hasta entonces trazaba las líneas de un régimen de simetría política efectiva, pasa a centrarse en la dimensión jurídica que le asigna el proceso de arreduccionamiento. Leyes de ración y títulos de merced constituyen las zonas de mayor intensidad política en la superficie escrita de esta etapa. A este orden de la escritura impuesto por el Estado chileno le corresponde un modo particular de producción escritural mapuche, cuya expresión paradigmática será el uso del texto a doble columna mapuche-castellano. Es cierto que en sí mismo el formato no es nuevo. Lo encontramos ya en 1606 en la gramática, catecismo y confesionario en mapudungun del padre Luis de Valdivia. Lo reencontraremos en el *Arte de la lengua general del Reyno de Chile* de Andrés Febrès en 1765. Sin embargo, en estos casos se trata de gestos de producción escrita emprendidos desde el universo particular del mundo jesuítico, que si bien constituyen una parte importante en la historia y en el paisaje de la escritura mapuche global, así como en el de la operación política de establecimiento de distancias y mediaciones, están lejos de agotar la dimensión mapuche del acto de escritura. Conocemos por ejemplo la obra *La Tucapelina*, escrita en 1785 por el padre franciscano Pancho Millaleubu, poema en castellano que narra en forma épica la historia de la misión franciscana de Tucapel. En ella, el texto en castellano fluye sin contraparte mapuche<sup>49</sup>. Así, a la soberanía territorial corresponde entonces la integridad del texto. Las divisiones no requieren ser representadas, constituyen las condiciones inmanentes de un modo de producción de mutua distinción política y cultural.

Justo antes del surgimiento de la doble columna mapuche, encontramos un texto en que la crisis de la escritura mapuche como instancia de soberanía o al menos de reconocimiento nacional, se manifiesta a través de un tono absolutamente patriótico. Se trata de una carta dirigida por el cacique Domingo Coñuepan al escritor Horacio Lara, en reconocimiento de su libro *Crónica de la Araucanía: Descubrimiento y conquista, pacificación definitiva y campaña de Villarrica*<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> En J.T. Medina 1878, *Historia de la literatura colonial de Chile*, vol. III. Santiago: Ed. Imprenta de la librería el Mercurio. Es interesante notar que veinte años antes, en su *Arte de la lengua general del Reyno de Chile*, Febrès coloca al padre Millaleubu en un diálogo formal o *coyagtu* a doble columna con el cacique Ancatemu. Así, un Millaleubu específicamente mapuche y captado en su oralidad más tradicional antecede al Millaleubu autor y escritor específicamente franciscano de la Tucapelina. Cien años antes de la conquista efectiva, Febrès ya anunciaba la inscripción y circunscripción del sujeto mapuche escrito en los límites de la doble columna.

<sup>50</sup> En H. Lara, 1889, *Crónica de la Araucanía: Descubrimiento y conquista, pacificación definitiva y campaña de Villarrica*. Santiago de Chile: Imprenta de «El Progreso».

«La palabra de un araucano ilustre  
CARTA DEL CACIQUE JENERAL DE LA ARAUCANIA, AL AUTOR  
Cholchol, 19 de febrero de 1889.

Señor Horacio Lara,  
Santiago.

Mui señor mio:

Aunque no tengo el honor de conocerte, me he tomado la libertad de escribirte, a lo que me ha obligado la gran abnegacion que has dedicado en honra a nuestra Araucanía con la ilustrada publicacion de tu libro.

En esta virtud, a NOMBRE DE LAS TRIBUS ARAUCANAS, tengo el honor de presentarte la mas afectuosa consideracion de nuestra gratitud.

No tengo espresiones suficientes para poder espicar la valía del tributo a que desde hoi se halla deudora a vos nuestra vieja Araucanía, que, encontrándose ya relegada al sepulcro del olvido, la has hecho revivir con tu libro en la memoria de LOS PUEBLOS CIVILIZADOS.

Gran justicia es la que has hecho al emplear tu noble pensamiento en la memoria de tantos mártires de mi PATRIA DE ARAUCO, que derramaron su sangre para mostrar como se debía defender la libertad i cuyo recuerdo de sus vidas estará desde hoi hasta los mas remotos tiempos venideros estampado a la vista de todos.

Mil i mil veces serás tú bendecido i tu nombre será pronunciado con júbilo en nuestros días de invierno; i en nuestra hermosa primavera serás embalsamado con laureles i flores de nuestro suelo de Arauco.

Deseándote un feliz porvenir, te saludo a NOMBRE DE MI NACION.

Tu amigo.

Domingo Coñuepan,

Cacique jeneral» (las mayúsculas son del original)

El tono abiertamente nacionalista del texto impresiona. Sin embargo, se trata de una tonalidad triste. Tonalidad de réquiem para un libro celebrado como epitafio de «una vieja Araucanía ya relegada al sepulcro del olvido». La escritura como monumento y como lugar de una memoria. Destinado a los pueblos civilizados, el libro embalsama la marca que fundaba la soberanía de la nación mapuche. El cacique por su parte, promete embalsamar al embalsamador en primavera... Y si seguimos abusando de la hermenéutica, podemos afirmar que en esta carta, las palabras de Coñuepan, escritas desde la derrota, cumplen, describen y anuncian el destino reservado por Giorgio Agamben a la figura del *testigo*. Este autor trata el problema del testimonio sometido a la radicalidad de Auschwitz, a la simultaneidad desfasada entre aquello de lo que el sobreviviente puede testimoniar y de aquello que justamente por el hecho de ser un sobreviviente no podrá testimoniar nunca (la experiencia de los que no sobrevivieron). En este desfase, Agamben ve encarnada la serie de fracturas ya señaladas sobre el pronombre «yo», en tanto tensiones derivables de la inestabilidad de un sujeto instalado en la frontera entre un cuerpo y un lenguaje. Es en este sentido que el testigo aparece definido como un resto, el resto de Auschwitz. «... el resto de Auschwitz —los testigos— no es ni los muertos ni los sobrevivientes, ni los náufragos ni los rescatados, sino el resto que queda entre medio»<sup>51</sup>. La carta de Coñuepan funciona como un nudo

<sup>51</sup> G. Agamben, *op. cit.*, p. 216.

testimonial y marca un momento de transición violenta, la convivencia ambigua de la constatación de una muerte, de un fin, de una derrota, con la presencia escrita en mayúsculas de la nación que el cacique declara representar. Domingo Coñuepan agradece al autor el que indique con un monumento escrito esta fractura vivida en su propia escritura de cacique. Le agradece el que emplee su pensamiento *wingka* en la memoria de los mártires de su patria araucana, en asumir la producción por escrito de la posición ambivalente del testigo. El testimonio y su escritura surgen como resto desde la fractura histórica del presente. Coñuepan logra así dar cuenta en el tiempo de aquello que el formato de escritura mapuche a doble columna representará en el espacio: la fractura de una soberanía, el paso de la integridad territorial a la subordinación colonial de tierras y escrituras.

Esta noción de resto nos da una nueva pista en torno a la negatividad de la escritura y su evolución en la historia. El cacique Vilumilla de Maquehua, a comienzos del siglo XVIII, se negaba a enviar a sus hijos al colegio de los jesuitas argumentando que «sin letras sabían defenderse y guardar su libertad y costumbres, y que no era su parecer que se diesen sus hijos ni entregasen a los españoles; para un fin que ni necesitaban ni les hacía falta»<sup>52</sup>. A comienzos del siglo XX, en sus *Comentarios del Pueblo Araucano*, Manuel Manquilef narra una visita que hace a su familia en Quepe desde Chillán. Después de llegar a la estación, se encaminaba con sus familiares a la casa. En el camino se encuentra con un mocetón que le pregunta «¿Concluiste tus estudios, hermano?» a lo que Manquilef responde «Jamás se concluye el estudio; mientras más se estudia más se vale; por eso nunca se concluye el estudiar (...)» «¿Te has casado? Me preguntó i si no lo has hecho, me decía, habrá sido probablemente, porque ya tendrás las costumbres de esos huincas; éstos para mí no valen un cinco i por eso no voy a dejar a mi hijo Juan a Temuco; pues saldrá tan bellaco i tan engañador como esos wedakeche, ¡jenti mala! No digas eso, amigo, mira que por esa gente sé hacer documentos, sé leer i muchas cosas que tú no sabes. Después de un corto silencio exclamó: 'Dices verdad ¿quieres enseñar lo que sabes a mi hijo?' 'Esa es mi profesión' contesté»<sup>53</sup>. En primer lugar, vemos cómo en la historia de Manquilef la desconfianza no reside tanto en la escritura como en la maldad de los actores chilenos que la enseñan. En un plano más profundo podemos ver a la escritura actuando como objeto ambivalente y supernumerario: no es un objeto de maldad intrínseca, funciona como un excedente, como aquello «que no hace falta», o que inversamente aumenta el valor de quién lo posee. Reencontramos la idea de la escritura como un suplemento (o un resto) en el que se distribuyen las ambivalencias<sup>54</sup>. Así, sobre la superficie de valoraciones y opiniones aparentemente unánimes, la inestabilidad del resto se deslizará como un punto de valoración heterogéneo. La caracterización de su tránsito como indicador de prestigio en manos de los caciques y sus secretarios epistolares durante

<sup>52</sup> Citado en R. Foerster, 1996, *op. cit.*, p. 295.

<sup>53</sup> M. Manquilef, 1911-1914. «Comentarios del pueblo araucano», en *Anales de la Universidad de Chile*, vol. CXXVIII, CXXXI, Santiago, I semestre 1911, enero-febrero 1914, p. 413-414.

<sup>54</sup> Esta es una propiedad del *pharmakon* (remedio, droga, veneno) con que Derrida identifica a la escritura en tanto suplemento de la palabra (J. Derrida, 1972, «La pharmacie de Platon», en Platon, *Phedre*. Paris: Ed. Flammarion, p. 269).

el siglo XIX, como instrumento liberador y de defensa en manos de dirigentes políticos, como Manuel Manquilef o Manuel Aburto Panguilef a comienzos del siglo XX, como elemento negativo y opresor a comienzos del XXI, presentará siempre una punta divergente, un cacique Vilumilla o un pariente rural y desconfiado, o en el sentido opuesto, un poeta oral que escribe. En todos estos casos, la escritura actúa sobre sí misma, sobre su propia inscripción en el horizonte cultural, trazando la línea que la separa de un cuerpo homogeneizado ante su carácter suplementario de apéndice valioso, inútil o patológico. El desarrollo de la doble columna como formato privilegiado de una escritura mapuche a lo largo de los últimos cien años responde a una sobremarcación de la misma índole, a una escritura sobre la escritura por la que se inscribe un suplemento identitario en el texto. De esta forma, la doble columna agrega al texto y su contenido el valor suplementario de un carácter mapuche, o si se quiere, añade al borde étnico un suplemento escrito, le borda un texto por el borde.

La doble columna prosperará a comienzos del siglo XX. Es con la extensa obra de Tomás Guevara que vemos aparecer de manera sistemática la doble columna a manos de toda una serie de escritores mapuches, entre los que se destaca Manuel Manquilef, tanto por su notable carrera política (fue elegido diputado por el Partido Demócrata), como por haber compuesto y publicado libros por su cuenta, fuera de la tutela etnológica y nacionalista chilena de Tomás Guevara. Se puede decir que la doble columna constituye el resultado directo del sometimiento reduccional sobre el plano de la escritura. La escritura mapuche pierde su autonomía. De ahí en adelante se constituye en la constante yuxtaposición de su contraparte en castellano. Es una escritura que deja de fluir sola: así como la reducción acotó el territorio mapuche a una serie de terrenos bien circunscritos por los límites del Estado y la propiedad *wingka*, así el *escritorio* mapuche prerreduccional fue acotado por la columna en castellano y reducido a escritura folclórica. Es la inercia de esta lógica de subordinación colonial de la escritura la que pesa en la obra de poetas contemporáneos como Leonel Lienlaf o Elicura Chihuailaf.

En el caso de este último, la doble columna, que puede tomar también la forma de una valoración del bilingüismo, funciona como representación formal del surco (*wirin*) y del corte (*chillka*) que separa los pares asociados por la distinción oral/escrito y que en términos políticos se traduciría en el reconocimiento por parte del Estado chileno de una nación mapuche. La doble columna dibujaría el esquema de este reconocimiento mutuo y de su simetría perdida. Sin embargo, cuesta imaginar un nacionalismo basado en la continua yuxtaposición de aquél de quien se quiere autonomizar. Arauco Chihuailaf, hermano de Elicura, es quizás más consecuente. Para él la doble columna funciona sobre un plano fraternal de integración nacional: «Digamos para concluir que esta poesía [la poesía mapuche] hunde sus raíces en un mundo propio, pero se enraiza también en las venas literarias chilenas, pues pese a todo, todas las sangres han terminado cohabitando e incluso cruzándose. Sobre todo cuando esto se inscribe en un contacto de siglos. En el andar poético de este siglo el mapudungun se da la mano con el castellano en las ediciones bilingües. Algunos poetas mapuches escriben en mapudungun y luego traducen

al castellano, otros escriben en castellano y traducen en mapudungun.(...) Justamente, esta poesía viene a recordarnos la diversidad de la cultura chilena»<sup>55</sup>.

El problema es que la doble columna no constituye solamente una condición formal, sino que suele determinar también los contenidos organizados por el universo de sentido que ordena la serie de oposiciones declinadas desde el par oral/escrito. La doble columna funciona como condición de reproducción de una frontera, pero también de un repertorio limitado de contenidos propios. La poesía a doble columna reproduce los reflejos culturalistas del sujeto reduccional, o incluso las idealizaciones que de él hace el sujeto mapuche urbano<sup>56</sup>. El poeta huilliche Paulo Wirimilla reacciona contra este régimen de la escritura, estableciendo una nueva distinción entre poetas huilliches y los que él llama poetas mapuches: «La poesía huilliche no está escrita en doble registro, castellano y mapudungun, sino sólo en castellano, y su relación con el medio no es tan idealizada, es más realista, no la sacraliza, porque la poesía mapuche pinta un mundo que no existe, en cambio nosotros hablamos de las calles, de los bares, hablamos como mapuches urbanos, reducidos, hablamos de las reducciones»<sup>57</sup>.

En un gesto análogo al de José Mariman criticando la concepción ahistórica de la estructura de representación y autoridad por el Consejo de Todas las Tierras y su naturalización de la condición reduccional, Wirimilla plantea la apertura de la escritura mapuche a un devenir histórico, a la diferencia de la cultura y la sociedad respecto de sí misma. En cierta forma se trata de una reivindicación del carácter productivo del registro escrito, equivalente al de Manuel Aburto Panguilef en su apertura profética al flujo incesante de enunciados, pero desde un espacio secularizado, en el que la producción se inscribe en el campo social del arte y no en el de la crisis escatológica. Así como en los noventa vemos aparecer la exigencia de salir de los reclamos de tierra individuales en favor de un reclamo territorial colectivo<sup>58</sup>, así mismo vemos aparecer tenuemente un reclamo análogo por pasar de una escritura mapuche, a un escritorio mapuche en que la producción escrita vuelva a adquirir su autonomía formal y creativa. Contrariamente a la voluntad del oralitor de fundar su obra en la transmisión (traducción y transcripción) de un contenido radicalmente otro (el anverso de la alteridad

<sup>55</sup> A. Chihuailaf, 1998, «Poesía Mapuche», en sitio web *Nuke Mapu*: <http://linux.soc.uu.se/~jorge/index.html>

<sup>56</sup> «...su labor [de las organizaciones mapuches urbanas] muchas veces queda restringida a una especie de reproducción a escala de ciertas manifestaciones culturales sureñas. Una suerte de exagerado culturalismo, entendido como una mistificación de ciertos aspectos que al no ser práctica social habitual en las grandes urbes resultan idealizados, han transformado los discursos de ciertas organizaciones en códigos rituales sólo para iniciados» (J. Ancán y M. Calfío, 1999, «El Retorno al País Mapuche: Preliminares para una utopía por construir», en *Liwen*, n° 5. Temuco: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, p. 71).

<sup>57</sup> Entrevista de M. Reyes, 2002, «Uno escribe por la muerte, el silencio y la memoria», en *El Llanquihue*, n° 35.740. Puerto Montt, 26 enero 2002.

<sup>58</sup> Cf. Pedro Mariman, 1997, «La diáspora mapuche: una reflexión política», en *Liwen* n°4, junio 1997, p. 216-223; ponencia presentada al II Congreso Chileno de Antropología, Valdivia 6 al 10 de noviembre, 1995.

adsrita por Elicura Chihuailaf a los libros en tanto «el otro»), surgido de la fuente milenaria de un ethos reproducido, Wirimilla plantea la cuestión del reconocimiento, del trazado nacional, en términos productivos: «siempre el Estado chileno se ha relacionado con la cultura mapuche violentamente, históricamente ha sido así. Nosotros no podemos ejercer esa misma relación con el estado civil, con la sociedad, tanto chilena como mapuche, lo que tratamos de hacer es trazar un hilo de significado entre las dos culturas»<sup>59</sup>. La producción de escritura como producción de significado, de un significado que surque el espacio vacío entre los significantes escritos en mapuche y en castellano de la puesta en escena «oraliteraria».

### Trascendencia y transparencia: la fórmula Elicura Chihuailaf y el sujeto como resto

Ahora bien, como lo anuncié al iniciar la lectura de la entrevista a Elicura Chihuailaf, su discurso es más contradictorio (por ejemplo, que el discurso y la práctica poética de Leonel Lienlaf) y, por lo tanto, más complejo que lo expuesto en su programática. El mismo concepto de oralitura da testimonio de sus ambivalencias: si bien oralitura no es una *palabra-maleta*, corresponde a otra monstruosidad lingüística, la *analogía*<sup>60</sup>. La fractura o el surco en que se inestabiliza el sujeto se encarna en esta singularidad e introduce todo un sistema de ambigüedades en torno a la presencia biográfica y genealógica de la escritura en su vida. Impostura o negación delirante, tras presentar el episodio de desposesión por la escritura de las tierras sufrida por su abuelo, y de su encuentro del tercer tipo con la alteridad radical del libro en la escuela, Chihuailaf habla de su padre, quien sorprendentemente aparece como un sujeto bastante escrituralizado. No solo se nos dice que antes de los libros escolares, él ya se había enfrentado a la escritura por un periódico (*Nehuén Tu Aitñ*) dirigido por este padre en los años 30 y 40<sup>61</sup>, sino que agrega que éste último era además: «... como yo (...) hijo ilustre de Cunco: El fue Alcalde y regidor durante un periodo de veinte años. Miembro del Partido Radical, apoyó a Allende. El, en Cunco, era profesor de la escuela en que yo llegué a estudiar; era presidente de los profesores, superintendente del cuerpo de bomberos, presidente del principal equipo deportivo, presidente del coro polifónico, o sea, un hombre que se

<sup>59</sup> M. Reyes, *op. cit.*

<sup>60</sup> «... cuando hablamos de analogía, designamos una expresión incorrecta o defectuosa bajo todo punto de vista, fabricada de manera manifiesta contra la regla, siguiendo el modelo de una forma sometida a las reglas, en virtud de un parecido artificial; por ejemplo cuando los latinos dijeron *ferentium por ferentum en virtud del parecido con gentium*» (Delesalle, Simone; Gary-Prieur, Marie-Noëlle; Nicolas, Anne, 1980, «La règle et le monstre: quelques figures du plausible en linguistique», en Desseaux-Berthonneau, Anne-Marie *Théories linguistiques et traditions grammaticales*. Ed. Presses Universitaires de Lille, Lille, p. 90-91). En el contexto africano sí encontramos una legítima palabra-maleta en el concepto equivalente de «scriptoralité» (Cf. J.-L. Amselle, 2001, *Branchements, anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris: Flammarion, p. 203).

<sup>61</sup> Y. González Cangas, *op. cit.*, p. 71.

entregó absolutamente a la vida social (...). Mi mamá lo ayudó con todo su silencio, su tranquilidad, su paciencia infinita»<sup>62</sup>.

Este dato podría sorprendernos ante el cuadro bucólico de su infancia-orai, pero no lo hace si tomamos en cuenta que él, como su padre, pertenecen a un linaje de hombres públicos mapuches de gran renombre. No olvidemos que su tío, el hermano mayor de su padre, no era otro que Antonio Chihuailaf, fundador en 1916 de una de las primeras organizaciones mapuches, la Moderna Araucanía de Cunco. Presidió por varios años la Unión Araucana, organización fundada en 1926 bajo el patrocinio de los padres capuchinos. Esta buscaba ser una alternativa a las otras organizaciones mapuches de la época, la Sociedad Caupolicán y la Federación Araucana, de corte político y cultural más radical<sup>63</sup>. Más tarde, y tras su alejamiento de los capuchinos participó (junto a miembros de esas otras organizaciones) en el Frente Único Araucano organización que como en su momento la Unión Araucana, contaba con un órgano escrito (*La voz de Arauco* y *El Araucano*, respectivamente)... Todo esto nos hace llamar la atención sobre la preeminencia que le da a cierta abuelidad en su esquema de filiación: la abuelidad oral, sobre todo la de su abuela que solo hablaba en mapudungun (y que se opone a su madre, que como su padre, le hablaba en castellano, pero que a diferencia de éste no escribía, limitándose a ayudarlo «con todo su silencio»). Ella es la fuente de sentido oral que justifica su escritura, ocultando de paso la aplastante presencia escrita que desborda desde el nombre velado de su linaje paterno. En el equívoco de escribir oralmente, Elicura Chihuailaf quizás intenta cumplir una tarea: «No es alguien oralitor por tener una actitud frente a la escritura: No es una búsqueda de la luminaria, sino de responder a tu propio trabajo de escritura, en el sentido que uno nace con una piedra bruta que es el espíritu y en ese diálogo con el corazón se va puliendo. Así también los padres ayudan... Al ponerle Rayén, desean que su hija sea delicada, hermosa como una flor... Demasiada tarea me dieron a mí por Elicura, que significa 'piedra transparente'... y mi apellido, Chihuailaf, que significa 'neblina extendida sobre un lago'»<sup>64</sup>.

Difícil tarea la de asumir un nombre que transparenta su apellido. Elicura Chihuailaf se transforma en una fórmula: la postulación de una oralidad trascendente y sustancial, pero transparente y por su transparencia incapaz de opacar ese efecto de superficie —la inmanencia de la neblina sobre el lago— del flujo flotante de escritura que lo une a su linaje paterno. Se trata de una obliteración del nombre, pero al revés. Derrida desarrolla el concepto de obliteración del nombre propio a partir de un texto de Lévi-Strauss, en el que refiere a aquella práctica nambikwara de marcar el nombre propio del individuo con la prohibición de pronunciarlo. En esta marca, Derrida ve operar una escritura<sup>65</sup>. En el caso de Elicura Chihuailaf, el nombre propio individual

<sup>62</sup> *Op. cit.*, p. 77.

<sup>63</sup> Foerster y Montecino señalan entre sus principales objetivos la lucha «por la desaparición de los rasgos más resaltantes de la cultura tradicional: los machis, los machitunes y los nguillatunes» (R. Foerster y S. Montesino, 1988, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. Santiago: Ed. Centro de Estudios de la Mujer, p. 53 y ss.).

<sup>64</sup> Y. González Cangas, *op. cit.*, p. 75.

<sup>65</sup> J. Derrida, 1967, *op. cit.*, p. 157 y ss.

oblitera el nombre de un linaje de escritura, pero por ser transparente, termina siendo contraobliterado por este último; así, en vez del silencio de un nombre como escritura, estamos ante la pronunciación de un nombre que se transparenta en escritura. «La palabra no tiene el brillo que debiera tener, entonces nosotros levantamos este monumento que nos han entregado nuestros antepasados y que hoy está en un bilingüismo y si no es en esto, está en algo que es más esencial que el sonido: el gesto»<sup>66</sup>.

Surge la imagen, la necesidad de un suplemento a la palabra. El bilingüismo remite a la marca representada por la doble columna, a la escritura como representación lineal de la frontera. Pero rápidamente vemos cómo esta marca, más esencial que el sonido, se hace gesto y se inscribe en un cuerpo. «Tú puedes hablar un perfecto inglés, pero serás un chileno hablando un perfecto inglés; teniendo la gestualidad de un chileno. Jamás podrás tener la gestualidad de un inglés, porque no tienes esa experiencia de vida. Yo seré un mapuche hablando un perfecto inglés, pero hablando ese inglés con mi espíritu mapuche, que es el mundo que me habita»<sup>67</sup>.

El gesto funciona como la voz o la fuente metafórica: profundidad de un mundo interior que emerge y se manifiesta en la exterioridad del cuerpo. Pero para que esto ocurra se requiere de un cuerpo opaco. En el caso de un cuerpo transparente, el gesto solo puede ser escritura sobre una superficie anterior, neblina sobre el lago. En la fórmula de su nombre, Elicura Chihuailaf cifra esta condición de la inmanencia, demuestra la simultaneidad del gesto y la palabra.

Lo interesante de su fórmula reside en que la profundidad no alcanza a ser negada. La escritura de la superficie debe atravesar la densidad de un cuerpo, que si bien es transparente, no deja de ser cuerpo. Podemos suponer que en su viaje por esta transparencia, la imagen sufre perturbaciones, manifiesta sobre su aspecto los efectos de su fricción contra la carne de este medio cristalino. Ruidos e interferencias, pérdidas y parásitos de transmisión. Es en este margen de error, en este coeficiente de variaciones que vuelve a manifestarse la idea de un sujeto como resto, en tanto diferencia entre aquello que entra y aquello que sale del cuerpo transparente.

*Kalfú me decía mi abuelo  
y me ofrece su voz y su trompe  
Kalfú me decía mi abuela  
y me trae flores de manzanos  
Azul me dicen mis padres  
Kalfú les digo a mis hijas  
Azul en el Azul es el que rige  
el alma de mi pueblo*

<sup>66</sup> Y. González Cangas, *op. cit.* p. 70.

<sup>67</sup> *Ibid.*

A diferencia de otros poemas, este no está escrito en doble columna, pero concentra en un híbrido simultáneo los distintos aspectos que suelen distribuirse en las zonas de aquel formato. En otras palabras, este poema es la prueba de que aun escribiendo a una columna, Chihuailaf opera según las lógicas de la columna doble: «(...) Entonces por eso yo digo 'azul me dicen mis padres', 'azul' en castellano; y en nuestro mundo, en nuestra gestualidad digo kalfú. Este asunto es el bilingüismo, es decir, nosotros tenemos que seguir viviendo nuestro mundo con su gestualidad, pero en un bilingüismo»<sup>68</sup>.

Gesto y bilingüismo nuevamente. En la misma palabra se marcan aquellas formas por las que la doble columna manifiesta un sujeto como resto en la escritura: variación de transcripción en la grafía, variación de traducción en la palabra (que pronto veremos más en detalle). Vemos una *l* que aparece y se desplaza por el *kalfú* de tres sujetos distintos, marcando tres cuerpos y sus tres pronunciaciones. Es la misma consonante supernumeraria que puebla la escritura bilingüe de Martín Alonqueo.

El trabajo de este autor se centra principalmente en la relación entre lenguaje y teología. Lo guía el afán hermenéutico de la correcta traducción, de la transmisión transparente del concepto, afán sostenido por la convicción de ciertas equivalencias de sentido básicas, como por ejemplo, el carácter eminentemente monoteísta de la religiosidad mapuche fundada en la identidad teológica esencial entre Ngenechen y el Dios cristiano<sup>69</sup>. Ahora bien, la identidad entre los dos términos no es inmediata y requiere de una extensa explicación: Ngenechen está constituido de cuatro personas, así como el Dios cristiano lo está de tres. Los espíritus tutelares de los elementos naturales (*Ngén* = dueño) por su parte, lejos de responder a una visión politeísta o panteísta, sirven «como unión entre el Creador y lo creado; son un eslabón de la cadena de la Creación»<sup>70</sup>, etc. La traducción es posible, pero al precio de una multiplicación de términos explicativos. La ilustración cabal de esta realidad aparece en las traducciones que hace de las oraciones del nguillatun o de los cantos de las machis. Veamos el breve extracto de uno de estos cantos:

*J. Marriepú!  
Marriepú kimèn meú,  
eppú úthruff' mí ppuaimí  
wechú winkúl;  
koyaqthuppuaimí,  
wechú winkúl.*

*J. ¡Oh, Gran Poder de las 12 Sabidurías o Potencias!  
¡Tú que posees los poderes!  
el gran Poder de las Potencias  
que forman el conjunto grande de las doce sabidurías.*

<sup>68</sup> *Op. cit.*, p. 74-75.

<sup>69</sup> Cf. M. Alonqueo 1979, «Ppillán y Ngenechén», en *Nütram*, vol. II, n° 1, Santiago de Chile, 1986, p. 5-9. De su libro *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*. Santiago de Chile: Nueva Universidad, 1979, pp. 220-223.

<sup>70</sup> *Op. cit.* p. 222.

Para llegar hasta la cumbre  
de aquella hermosa montaña  
debes hacerlo en dos etapas  
en dos grandes saltos mortales.  
Allá en la más alta cumbre  
gritarás con voz muy potente  
que has llegado y triunfado<sup>71</sup>.

Cada término en mapudungun explota en una serie de términos en castellano. El padre Francisco Bélec se ve obligado a dar cuenta de este fenómeno en la Introducción del libro: «En la traducción de las oraciones mapuches, el lector notará a veces la gran diferencia de extensión entre el texto mapuche y el texto castellano. La razón no es que se acorte la expresión del pensamiento en el idioma mapuche —aunque también el mapuche dice mucho en pocas palabras— sino que el autor ha querido más bien dar el significado cultural y poético del texto, antes que un significado literal que dejará escapar toda la profundidad del pensamiento religioso mapuche»<sup>72</sup>.

Las profusión de palabras opera entonces como un marcador de profundidad filosófica, pero al ver la transcripción alfabética utilizada, nos damos cuenta de que el fenómeno alcanza al plano de los fonemas: consonantes que se doblan, emergencia de una H diacrítica junto a la T... Como veremos, esta multiplicación de signos escritos responde más a una exigencia filosófica y política que fonológica. En su libro póstumo, *El habla de mi tierra*<sup>73</sup>, Alonqueo concreta el proyecto que anunciaba al comienzo de las *Instituciones Religiosas*, «lograr la formación de un silabario mapuche 'bilingüe' para obviar las dificultades del idioma mapuche y del castellano»<sup>74</sup>. Sin embargo, lo primero que sorprende al leerlo es la utilización de un sistema de transcripción más convencional, desprovisto del suplemento de consonantes. La respuesta a este misterio aparece en la primera página, nuevamente en la pluma del padre Bélec: «En esta obra don Martín Alonqueo había aplicado su propio estilo de ortografía; a través de retoques hechos a mano sobre el manuscrito, lo había perfeccionado generalizando el uso de la doble consonante con el objeto de señalar la especificidad del sonido consonántico araucano»<sup>75</sup>. Las consonantes habían sido retiradas por los curas encargados de la edición. De esta forma podemos ver cómo para Alonqueo la escritura —objetivada magistralmente en su caso como rastro y resto excedentario— actualiza su función de indicadora de una especificidad nacional adherida al mensaje mismo, especificidad nacional que finalmente quiere dar cuenta de un cuerpo, del cuerpo que produce ese sonido consonántico particular, de los ruidos in-significantes o im-pertinentes que acompañan al fonema más allá de su función lingüística restringida. En estas consonantes

<sup>71</sup> M. Alonqueo, 1979, *Instituciones religiosas del mapuche*, op. cit., p. 76.

<sup>72</sup> F. Bélec, 1979, «Introducción», op. cit., p. 13.

<sup>73</sup> M. Alonqueo, 1989, *El habla de mi tierra*. Temuco: Ed. Colping.

<sup>74</sup> M. Alonqueo, 1979, op. cit., p. 18.

<sup>75</sup> F. Bélec, 1989, «Préface» en M. Alonqueo, 1989, *El habla de mi tierra*. Temuco: Ed. Colping, op. cit., p. 1.

encontramos el gesto específico invocado por Chihuailaf. A este suplemento gráfico le corresponde un suplemento de sentido: según este mismo esquema (el mismo que guía los análisis lingüísticos del *ngenpin* Marileo o del poeta Lienlaf), el idioma mapuche funciona como un texto denso que merece ser interpretado. Es como si cada enunciado en mapudungun mereciera ser desplegado en una serie de enunciados en castellano. Curiosamente, su esencia oral implica una sobreproducción de escritura y se repite la fórmula Elicura Chihuailaf: si hay un lugar, un momento en el que se manifiesta el sujeto, será en ese resto de consonantes (que los curas borrarán) y de palabras que queda al restar una columna a la otra.

### Escritura y parentesco figurado

La fórmula Elicura Chihuailaf implica sobre todo ciertas condiciones que determinan al sujeto a la hora de construirse una filiación figurada. La escritura como neblina sobre el lago nos remite a la noción de obliteración del nombre propio, al fin de su propiedad (de su limpieza, de su pureza, de su absoluta pertinencia) a manos de la marca que lo inscribe en el campo de lo comunicable, de lo intercambiable. Vimos cómo la escritura lograba este efecto de comunitarización —que es una expropiación-reapropiación— del nombre propio a manos de la escritura en las interpretaciones mesiánicas que Manuel Aburto Panguilef hacía tanto de sus lecturas bíblicas como periodísticas. El ejemplo paradigmático de esta práctica es su lectura de la creación del Estado de Israel en 1948. Este acontecimiento sellaba el proceso de desposesión profética que le hacía reconocerse a él y su contexto en el texto veterotestamentario<sup>76</sup>.

Como se discutió al comienzo de este artículo, en su delirio o su posesión o su entusiasmo utópico, Aburto se deja inundar por un flujo de escritura, escritura que finalmente permitió el proceso de identificación por reapropiación de nombres propios «ajenos». A la endogamia textual del discurso fundamentalista, Aburto le opone en su hiperproductividad escrita, la exogamia de los textos. Las alianzas simbólicas se ramifican, Jehová y Ngenechen, el Rey David, el Espíritu Cheurfe y la masa de machis y longkos muertos, California el Rey de los gitanos y Ben Gurion, Jesús y Carlos Ibáñez del Campo... Profeta y presidente ejecutivo de la Araucanía, Aburto asume la posición de aquel que en tanto padre de sí mismo se puede permitir alianzas en todos los niveles. Se trata de una conformación rizomática del orden identitario del sujeto,

<sup>76</sup> El 21 de mayo de 1948 (seis días después del acontecimiento histórico), escribe: «1 = En este gran día de epopeya de la nación chilena, nación de renombre mundial, queda rehabilitado nuestro gran e ilustre líder de los líderes, eminente Manuel Aburto Panguilef para que prosiga su feroz lucha de emancipación racional y nacional de nuestra Araucanía hasta realizar su definición territorial de pueblo y raza naciente [...] como la nueva Jerusalén de reciente restauración de íntima-satisfacción y concordia [...]. 2 = Washington - De allá se te anuncia que debes permanecer en tu tesis favorable a la nueva restauración de Jerusalén eterno de eternidades de todas las edades del globo terrestre...» (M. Aburto Panguilef, 1948, *Manuscrito*, inédito, p. 365).

opuesta al orden arbóreo de la genealogía patrilineal reivindicada por el discurso tradicionalista. En este último encontramos la figura del «retórico» descrito por Kristeva como aquel que lejos de crear un lenguaje, de dejarse poseer por este heterogéneo, escribe fascinado por la función simbólica del discurso paterno y se limita a un ejercicio de homenaje y reproducción<sup>77</sup>. Por su parte el «estilista» es como lo llama Kristeva) que no necesita ya seducir a un padre puede incluso «abandonar el nombre del padre para tomar un pseudónimo (...) y así, en lugar del padre postular otro discurso: ni discurso imaginario del yo, ni discurso del saber trascendental, sino que intermediario permanente entre el uno y el otro, balanceo del signo y del ritmo, de la conciencia y de la pulsión (...) 'Soy mi padre, mi madre, mi hijo y yo' postula Artaud»<sup>78</sup>.

Poseído por la fuente de todo discurso y de toda escritura, Manuel Aburto actúa como el padre de sí mismo y se desliza por la superficie de la historia como hijo ilegítimo o huérfano literario, aquel resto entre las familias bien constituidas y la escritura de sus apellidos. No olvidemos que su propio apellido no proviene del orden vertical de la filiación, sino que de un gesto de alianza. El apellido le fue entregado a su abuelo Luis Ayñamco por el comisario de Naciones, Francisco Aburto: «Porque nosotros somos amigos de los generales, Aburto, de la familia grande. Entonces para no guerrear más, somos descendientes de guerreros, para no guerrear más, el general se pasaron la mano y se puso Aburto, el padre de nosotros, fundador de la familia, se llamaba Aburto después... era Ayñamco el general mapuche. Tenía sus cuarteles, sus tropas, todo eso tenía él, pero si era guerrero po. Entonces pasó a llamarse Aburto él, y el capitán de los... de amigos, el gobierno había nombrado unos capitanes de amigos que le llamaba, pa pacificar mapuches. Capitanes de amigos se llamaban unos oficiales.. Así que este capitán de amigos le cambió a Aburto el nombre en mapuche, le puso Aburto, se llamaba Francisco Aburto, y ahí salió de eso» (así nos refirió en Loncoche Germán Aburto Colihueque, hijo de Manuel Aburto)<sup>79</sup>. En este caso, el apellido Aburto funcionó como obliterador del apellido Ayñamco, rompió en su escritura la verticalidad lineal de las genealogías.

Como vimos, gran parte del proceso de alfabetización mapuche se dio a través de la institución de rehenes. En ella la escritura sostenía una relación de parentesco ambigua en la que el padre adoptivo, era también el enemigo y el aliado. De esta forma podemos escapar a la dualidad padre/madre como única ilustración de las alternativas de un discurso para subrayar con estos casos la pertinencia de la alianza y del par padre/compadre (y su declinación en la alternativa compadre/contrincante). También podemos dejar de interpretar el lenguaje delirante como una irrupción del fondo maternal presimbólico, para verlo en toda su dimensión política de sistema de alianzas y portador de una teoría de la soberanía. Lo que transforma el discurso de Aburto en místico o delirante es su situación de resto, de ser un ocupante perpendicular del *wirin* o surco de sentido, sometido a condiciones políticas y territoriales

<sup>77</sup> J. Kristeva, *op. cit.*, p. 238.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>79</sup> A. Menard, diciembre 2001, *Entrevista a Germán Aburto Colihueque*. Loncoche, texto inédito.

particulares. Escribe desde el desfase entre la soberanía perdida y la que espera recuperar. Entre esta patria del pasado y la patria del futuro, transita el espacio oblicuo de la *compatria*.

En su carta, el cacique Coñoepan señaló el lugar especial desde el que Aburto escribe y produce. Es el lugar de una crisis histórica y nacional, es decir, territorial. Una vez que la Araucanía ha sido «relegada al sepulcro del olvido», la conciencia de la crisis persiste y se encarna en el cuerpo de profeta de Manuel Aburto Panguile. Por su parte, la nación desterritorializada puede flotar e impregnar cuerpos, gestos y apellidos. Estos se constituirán en soporte una vez desaparecido el soporte territorial que los sustentaba. Pretenderán al rol de soporte circunscrito, es decir, superficie delimitada por una frontera. Se buscan entonces marcas que ciñan este nuevo cuerpo nacional. Se eligen los gestos, los cuerpos o los apellidos que deberán suplir el rol de un límite territorial, se reemplaza el espacio de la página en blanco propia, del escritorio como espacio de producción autónomo, por la escritura terminada, el texto sagrado y la cultura milenaria. La palabra del padre ancestral eclipsa la productividad escritural de los sujetos y la tradición aparece como alternativa a la Historia. Oralidad y escritura aparecen como componentes excluyentes de un mismo plano, en una oposición que Michel De Certeau ve surgir del quiebre histórico ocurrido entre los siglos XVI y XVII respecto de la relación establecida con el texto bíblico. Hasta ese momento, el texto sagrado funciona como una voz que enseña, como la manifestación de un «querer-decir» de Dios dirigido hacia el «querer-oír» del lector-auditor. Sin embargo, esta relación se enturbia, surgen ruidos y parásitos de transmisión. «La modernidad se funda al descubrir que esta Palabra ya no se oye, que ha sido alterada en las corrupciones del texto y en los avatares de la historia (...) la verdad ya no depende de la atención de un destinatario asimilado al gran mensaje identificador. Esta se revelará mediante un querer-hacer (...). Otra escritura se impone poco a poco en forma científica, erudita o política: ya no es lo que habla, sino lo que se fabrica»<sup>80</sup>.

Aburto lograría sintetizar en su desposesión por la escritura esta práctica moderna y la convicción mística de oír la voz divina y trascendente. En cierta forma, su experiencia marca un límite al orden de productividad escrita de la modernidad, pero por exacerbación de sus principios internos, no por simple negación o inversión de los términos como en el caso de los discursos propiamente tradicionalistas. Quizás la gran diferencia entre Aburto y la empresa histórica moderna sea la relación con ese ruido señalado por De Certeau, esa serie de avatares y corrupciones de la palabra original, ya que para Aburto en cierta forma el ruido se confunde con la palabra misma. Recordemos la teofanización de la historia por el profetismo judío... Por otro lado, esta oposición entre la palabra dictada y la palabra escrita o fabricada nos remite a la figura del retórico y el estilista. Y nuevamente aparece el ruido, pues es produciendo desde el ruido de un heterogéneo que este último logra escapar al orden simbólico y su rigidez normativa. El sujeto se desmarca del discurso paterno con un estilo semiótico

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 239-240.

y personal, pero este estilo es producto de un heterogéneo que justamente introduce al ego en su propia crisis. En el caso del profeta, la crisis histórica del cuerpo nacional se encarna en su propio cuerpo y desde ahí actúa como el heterogéneo ruidoso que junto con hacer relumbrar en su persona el aura de la convicción carismática, lo va a disolver en la desposesión de su voluntad en favor de designios trascendentes. En la fórmula Elicura Chihuailaf, por el contrario, vemos al poeta presentarse como transmisor de una palabra previa (ya no la de un padre, pero la de una abuela). La voluntad retórica de respeto al oráculo simbólico es sin embargo traicionada por la traducción y su inevitable producción de un resto. Así, mientras Aburto encarna la crisis y deja de oír ruido para volverlo palabra, es decir, material de lectura y escritura transparente en su perpetua producción de sentido, Elicura Chihuailaf aparece como sujeto justamente en la opacidad del ruido que enturbia y desborda la palabra que busca transparentar. Sujeto en crisis, objeto de posesión divina y lector de todos los ruidos en un caso; sujeto transparente, operador de transmisión y productor involuntario del ruido que lo manifiesta como sujeto en el otro.

Hemos visto cómo estas formas asumidas por el sujeto histórico pueden ser explicitadas en el esquema de parentesco figurado por el que define su modo de producción de discurso y escritura. Notemos para terminar que en el modo de la *compatria*, la postulación del parentesco no responde tanto a la incorporación de padres o compadres imaginarios, como a la definición de una ausencia que da origen a todas estas dinámicas de la orfandad y de la bastardía: discursos de orfandad, simulacros de orfandad u orfandades a medias, bastardías a partir de las cuales se funda una productividad. Sabemos que la productividad del incesto no reside tanto en su carácter negativo de prohibición, como en el positivo de don, es decir, en la generación de una ausencia (por un lado y de un excedente por otro). Supondremos por analogía que la productividad de los parentescos figurados reside en la generación de un vacío parental o en la anulación de la distancia entre el sujeto y su padre. Desde esta posición, la escritura podrá ramificarse lateralmente en alianzas extensas, de lo contrario quedará prisionera en la eterna representación de la distancia que ella misma ha instaurado entre los cuerpos y sus nombres. Sin embargo, el sujeto logra siempre manifestarse por entre las rendijas. Chorreo como subjetividad pura entre las categorías étnicas del censo realizado en Chile en el 2002. La población mapuche actual, reducida casi a la mitad de lo esperado, relumbra como un cuerpo nuevo, nombre propio desprovisto del suplemento numérico adherido por el censo anterior. Podemos suponer que no hay resto, que existe un núcleo duro y uno blando, uno propio y uno figurado, uno oral y uno escrito... Pero afortunadamente los 80 yámanas de la primera región nos indican que aún existe un sujeto huérfano y que éste tiene una consistencia que resiste en el delirio. En sentido etimológico por supuesto.

### Bibliografía

- Aburto Panguilef, M., *Manuscrito*, inédito, 1940.  
Aburto Panguilef, M., *Manuscrito*, inédito, 1948.

- Agamben, G., *Ce qui reste d'Auschwitz, l'archive et le témoin, Homo Sacer III*. Paris: Ed. Rivages, 1999.
- Albani, P. y Buanorroti, B., *Dictionnaire des langues imaginaires*. Paris: Ed. Les Belles Lettres, 2001.
- Alonqueo, M., *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*. Santiago de Chile: Ed. Nueva Universidad, 1979.
- Alonqueo, M., *El habla de mi tierra*. Temuco: Ed. Colping, 1989.
- Amselle, J.-L., *Branchements, anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion, 2001.
- Ancán J. y Caffio, M., «El Retorno al País Mapuche: Preliminares para una utopía por construir», en *Liwen*, n° 5. Temuco: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, 1999.
- Augusta, F.J. de, *Diccionario Mapuche-Español*. Santiago: Ed. Séneca, (1916) 1995.
- Bengoa, J., *Historia del pueblo mapuche: Siglo XIX y XX*. Santiago de Chile: Ed. Sur, 1985.
- Caplan, L. (editor), *Studies in Religious Fundamentalism*. Londres: Ed. Macmillan Press, 1987.
- Carrasco Muñoz, I., «Algunas transformaciones producidas por la escritura en la expresión literaria mapuche», en *Actas de lengua y literatura mapuche*, n° 2. Temuco: Departamento de Lenguas y Literatura, Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de La Frontera.
- Certeau, M. de, *L'invention du quotidien, arts de faire*, Paris: Ed. 1018, 1980.
- Chiodi, F. & Loncón, E., *Crear nuevas palabras: Innovación y expansión de los recursos lexicales del mapuzungun*. Temuco: Ed. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera & Unidad de Cultura y Educación, Conadi, 1999.
- Chihuailaf, A., «Poesía Mapuche», en sitio web *Ñuke Mapu*: <http://linux.soc.uu.se/~jorge/index.html>, 1998.
- Comité Ejecutivo de la Araucanía, 1925. «Actas del sexto Congreso Araucano, bajo la presidencia de don Manuel Aburto Panguilef, de veinticuatro de Diciembre de mil novecientos veintiséis», en *Anales de Desclasificación*, n°1. Santiago: Ed. Colibrís, 2004, en prensa.
- Coñuecar, A., «Usurpación intelectual: ¿Nueva estrategia de control mapuche?», en sitio web *Ñuke Mapu* <http://linux.soc.uu.se/mapuche>, s/f.
- Corripio, E., *Diccionario etimológico general de la lengua castellana*. Barcelona: Ed. Bruguera, 1979.
- Derrida, J., *De la grammatologie*. Paris: Ed. de Minuit, 1967.
- , «La pharmacie de Platon», en Platon, *Phedre*. Paris: Ed. Flammarion, 1972.
- Desseaux-Berthonneau, A.-M., (editora), *Théories linguistiques et traditions grammaticales*. Lille: Ed. Presses Universitaires de Lille, 1980.
- Foerster, R., *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Ed. Universitaria, 1993.
- , *Jesuitas y Mapuches*. Santiago: Ed. Universitaria, Santiago, 1995.
- Foerster, R. y Montesino, S., *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. Santiago: Ed. Centro de Estudios de la Mujer, Santiago, 1988.



- González Cangas, Y., *Héroes Civiles y Santos laicos, palabra y periferia: trece entrevistas a escritores del sur de Chile*. Valdivia: Ed. Barba de Palo, 1999.
- 2003, *Anales de Desclasificación*, n°1, 2004. Santiago: Ed. CoLibris, Santiago (en prensa).
- Lara, H., *Crónica de la Araucanía: Descubrimiento y conquista, pacificación definitiva y campaña de Villarrica*. Santiago de Chile: Imprenta de «El Progreso», 1889.
- Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale*. Paris: de Plon, 1958.
- (comp.), *L'identité*. Paris: Ed. PUF, Paris, 1977.
- Manquilef, M., «Comentarios del pueblo araucano», en *Anales de la Universidad de Chile*. Santiago: vol: CXXVIII, CXXXI, I semestre 1911, enero-febrero 1914.
- Marimán, J. A., «Movimiento mapuche y propuestas de autonomía en la década post dictadura». Ponencia presentada al 49º Congreso Internacional de Americanistas, Quito, 7 julio 1997.
- Marimán, P., «La diáspora mapuche: una reflexión política», en *Liwen* n°4, junio, Temuco, 1997.
- Marivil Coñoepán, Gloria & Jeannette Segovia Delgado, «El Sentido de la historia de los mapuche: Una aproximación al discurso histórico», en *Liwen*, n° 5, Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, Temuco, 1999.
- Medina, J.T., *Historia de la literatura colonial de Chile*, vol. III. Santiago: Ed. Imprenta de la librería el Mercurio, Santiago, 1878.
- Menard, A., *Entrevista a Germán Aburto Colihueque*: Loncoche, texto inédito, diciembre 2001.
- , «Manuel Aburto Panguilef, de la República Indígena al Sionismo Mapuche», en sitio web *Ñuke Mapu* <http://linux.soc.uu.se/mapuche>, 2002.
- Moesbach, E. W. de, *Voz de Arauco*. Padre Las Casas: Ed. Imprenta San Francisco, p. 191-192., 1959.
- Patagean, E. y Le Boulluel, A. (edit.), *Les retours aux écritures, fondamentalismes, présent et passé*. Louvain-Paris: Ed. Peeters, Bibliothèque de l'École des hautes études en sciences religieuses, vol. XCIX, 1992.
- Pavez, J., «Sección: Documentos contra el área cultural. documentos wenteches (1860-1871)», en *Anales de Desclasificación*, n° 2, Santiago, 2004. Santiago: Ed. CoLibris (en prensa).
- Reyes, M., «Uno escribe por la muerte, el silencio y la memoria», en *El Llanquihue*, n° 35.740, Puerto Montt, 26 enero 2002.
- Sills, D. L. (edit.), *International encyclopedia of the social sciences*, vol. 11. EE.UU: Ed. The Macmillan Company & The Free Press, 1968.
- Street, B.V., *Literacy in theory practice*. Cambridge & London: Ed. Cambridge University Press, 1988.
- Yerushalmi, Y.H., *Zakhor, histoire juive et mémoire juive*. Paris: Ed. Gallimard, 1984.