

Un ‘recado’ desde la diversidad. Elicura Chihuailaf y el desafío intercultural

Daniela CARFORA
Università degli Studi di Napoli Federico II

Resumen

El presente estudio de *Recado confidencial a los chilenos* arroja luz sobre unos aspectos tanto estructurales como contextuales de la discursividad mapuche de Elicura Chihuailaf, en sus matices poéticos y políticos. A raíz de los debates actuales acerca de la “cuestión mapuche”, nuestra investigación dará cuenta de la manera en que Chihuailaf, en tanto “sujeto subalterno”, revierte la dialéctica de la otredad y dibuja un espacio que no está marcado por líneas de separación y distancia. El espacio intermedio configurado por un tipo de “discurso heteroglósico” funcionaliza una nueva perspectiva intercultural de confrontación crítica y negociación de significados. De este modo, el autor de *Recado confidencial* propone un “paradigma otro” porque cambia no sólo el contenido, sino también los términos de la conversación y, desde los márgenes del campo social y literario, renueva la posibilidad de “co-existir en la diversidad”.

Palabras clave: Mapuche, Chihuailaf, oralitura, heteroglosia, interculturalidad.

Abstract

The present study of *Recado confidencial a los chilenos* sheds light on both structural and contextual aspects of Elicura Chihuailaf’s Mapuche discursiveness, along with its poetic and political nuances. Considering the current debates on the “Mapuche question”, our research will illustrate how Chihuailaf, as a “subordinate subject”, reverses the dialectic of otherness and creates a space that is not confined by boundaries and distances. A new intercultural perspective of critical confrontation and meaning negotiating is functionalized through a type of “heteroglossic discourse” in the liminal space. Thus, the author of *Recado confidencial* proposes an “alternative paradigm” because it shifts not only the content, but also the terms of conversation. From the margins of the social and literary field, it renews the possibility of “co-existing in diversity”.

Keywords: Mapuche, Chihuailaf, Oraliture, Heteroglossia, Interculturality.

PALABRAS PRELIMINARES

El contacto interétnico entre la sociedad mapuche y la sociedad chilena ha estado marcado por conflictos en donde los prejuicios y los estereotipos han tenido un rol medular. Sin embargo, en los últimos años, la consolidación de la intelectualidad

mapuche en los contextos institucionales ha renovado las instancias de los pueblos indígenas de Chile, impulsando el proyecto de un Estado más inclusivo e igualitario. El borrador de la Nueva Carta¹ respondía en forma directa a las propuestas formuladas por intelectuales como Elicura Chihuailaf² que, con el intento de propiciar un diálogo intercultural entre mapuche y chilenos, publicaba en 1999 su primera obra en prosa: *Recado confidencial a los chilenos*³. En forma de conversación, el autor invitaba a escuchar su reflexión sobre los acontecimientos personales y colectivos de su pueblo, promoviendo una memoria que no fuera sólo restitución del pasado, sino también construcción de futuro.

Al leer la obra, los elementos paratextuales (título, dedicatoria y epígrafe⁴) nos revelan, de inmediato, las directrices de un libro que surge del País Azul para dirigirse, en cambio, hacia la gente no mapuche/*Pu Kamollfivñ Che*. En este procedimiento de codificación/descodificación doble se confirma el carácter intra e intercultural de la escritura de Chihuailaf. El mismo autor, en varias ocasiones, lo aclara: “soy partidario del diálogo entre la minoría a la que pertenezco y el país del que también soy parte” (Chihuailaf; Araya Basualto, 2015: 12). En efecto, el dialogismo y la polifonía que irrumpen a nivel estructural en *Recado confidencial* no son opciones, sino estrategias necesarias para funcionalizar y reflejar en el texto su objetivo trascendente, es decir, iniciar y consolidar una verdadera conversación con el pueblo chileno.

Para ello, el presente estudio pretende ahondar en los móviles escriturales del autor, así como en sus peculiares elecciones textuales, para dar cuenta de la manera en que se

¹ El proceso constituyente abarca cronológicamente los últimos cuatro años de la República: desde octubre de 2019 hasta finales del 2023. A raíz de las masivas manifestaciones ciudadanas iniciadas en octubre del 2019, se anunció un acuerdo político para generar una nueva Constitución que reemplazara a la de 1980. Entre las reivindicaciones del ‘estallido social’ halló cabida la denuncia a un sistema de construcción monocultural y la exclusión de los pueblos originarios. Sin embargo, el texto oficial de la primera propuesta de Constitución Política de la República de Chile de 2022, que apuntaba al reconocimiento y libre determinación de los pueblos y naciones indígenas preexistentes (artículos 1.1, 5.1, 5.2, 5.3), fue sometido a plebiscito el 4 de septiembre del mismo año y rechazado por la mayoría de los electores. La última elaboración de la Nueva Carta, rechazada en diciembre de 2023, decretó el definitivo fracaso del proceso. Para profundizar en la propuesta constituyente: VV. AA, 2022.

² Elicura Chihuailaf (Quechurewe, 1952) es uno de los exponentes más destacados de la poesía mapuche actual y el que mayormente ha contribuido a instalarla a nivel nacional e internacional. Galardonada con el Premio Nacional de Literatura de Chile en 2020, su obra es principalmente bilingüe –en *mapuzungun* y español– pero su trabajo no es sólo poético: rebasa los inciertos límites literarios para abrazar los discursos públicos mapuche, las problemáticas de su comunidad y la cultura oral. Gracias a su intensa labor de traductor se le reconoce un valioso aporte en la aplicación de políticas educacionales bilingües y en los esfuerzos por afianzar los puentes entre los pueblos, las lenguas y las culturas indígenas y no indígenas de Chile.

³ La primera edición fue publicada en 1999 y una segunda –reeditada y ampliada– en 2015. Para nuestro trabajo, emplearemos la segunda edición. Ambas fueron solicitadas y publicadas por la Editorial Lom.

⁴ La autoría del epígrafe está atribuida a Papay Marivl, es decir, a una señora cuyo nombre es Marivl, lo que entendemos ser una *kimche*: una anciana sabia. Más allá de una identificación inevitablemente parcial de nuestra parte –y anodina para cualquier lector externo a la sociedad mapuche– lo que queremos destacar es la ‘autoría colectiva y oral’ que se reivindica desde las primeras páginas del libro y que representa la cifra distintiva de la escrituralidad mapuche.

construye un espacio que no está marcado por líneas de separación y distancia, sino un espacio intermedio en donde empieza a configurarse una nueva perspectiva intercultural.

1. UN PARADIGMA OTRO

Desde su comienzo, el ensayo plantea una serie de interrogantes que apelan directamente al destinatario chileno, con el intento de suplir a un diálogo hasta el momento dilatorio. Chihuailaf, sin ambages, le pregunta: “¿cuánto conoce usted de nosotros? ¿Cuánto reconoce en usted de nosotros?” (10)⁵. Estos interrogantes mueven y motivan la disquisición a lo largo de todo el libro, pues lo que hace el escritor es concientizar a la ‘chilenidad’ sobre la historia mapuche y su sistema de creencias (*Aŕ Mapu*); Chihuailaf, en tanto ‘oralitor’, se siente investido con el papel de desocultar la verdad de su pueblo y establecer puntos comunes de conversación con el *winka*⁶. A él le entrega su ‘recado confidencial’ que, como el propio escritor explica, “Recado porque es un mensaje verbal (que se hace palabra). Confidencial, que se dice en confianza” (11). En efecto, pese a su dimensión pública, el texto está concebido como un diálogo en intimidad.

Antes que nada, consideramos oportuno explicitar dos conceptos claves mencionados en las líneas anteriores y que, en todo caso, están estrechamente vinculados entre sí: la oralitura y el recado.

En cuanto a la *oralitura*, vale decir que se trata de un concepto acuñado por Chihuailaf para denominar un tipo de escritura que se ejerce “al lado de la oralidad” de los mayores (10). La autoría mapuche del concepto está respaldada también por las observaciones de Fredy Chikangana (oralitor yanakuna de Colombia) quien –a raíz de una conversación personal con el poeta mapuche en el Encuentro de Escritores en Lenguas Indígenas en Temuco (1998)– hace una revisión de algunos autores que han reflexionado sobre el papel de la literatura indígena y/o sobre la poesía indígena en el continente, afirmando:

En América y particularmente en el mundo indígena el término *Oralitura* es nuevo, el primer escritor indígena en retomarlo fue el poeta mapuche Elicura Chihuailaf cuando hizo referencia a la conexión existente entre la palabra de los abuelos y la transcripción literaria contemporánea que se viene gestando en algunos creadores de los pueblos indígenas. (Chikangana, 2014: 77)

⁵ A partir de ahora, cuando nos refiramos a las citas sacadas de *Recado confidencial a los chilenos* (segunda edición de 2015), especificaremos tan solo la/s página/s entre paréntesis, siempre y cuando esto no genere ambigüedad.

⁶ Al clasificar los no-mapuche, el autor emplea el término *winka*, es decir, un nuevo Inca, un nuevo usurpador. Sin embargo, no todos los no-mapuche, para Chihuailaf, adquieren *a priori* la estigmatización de enemigo. Nos damos cuenta de ello, en particular, en dos ocurrencias en el texto. La primera es cuando declara: “Pero le estoy hablando a usted porque sé, sabemos, que no todos los chilenos son *winka* –ladrón, usurpador– ni son el Estado chileno” (41); la segunda es cuando emplea el término *winka* en par opositivo con el concepto de *kamollfwiñche*: “gente de otra sangre, que puede ser o no amiga nuestra” (69).

Sin embargo, Chikangana aclara también que dicha expresión no es reciente cuando hablamos de otras culturas: algunos autores atribuyen el término a un neologismo africano y a un calco de la palabra literatura. La referencia directa aquí es al escritor africano Yoro Fall, quien, en 1991, escribió:

La palabra ‘oralitura’ –‘orature’ en francés– es evidentemente un neologismo africano y, al mismo tiempo, un calco de la palabra literatura. El objetivo de este neologismo es buscar un nuevo concepto que pueda oponerse al de literatura, y que tenga los fundamentos y la forma específica de la comunicación. (Fall, 1991: 21)

Ahora bien, tras trazar un aproximativo antes y después en la aparición del término ‘oralitura’, lo cierto es que entre los poetas y escritores indígenas hay una simpatía y un acercamiento a su empleo, pues otros conceptos como ‘etnoliteratura’ no alcanzan a dimensionar el fondo de lo que significa lo oral y aquella hibridación con lo escrito. El mismo Chihuailaf, al recordar una conversación que tuvo con el académico chileno Iván Carrasco, afirma:

Hablábamos sobre esto, lo etnocultural [...] él, aquí, fue uno de los primeros que comenzó a hablar de ese término. Yo le decía que estaba, y estoy, en desacuerdo con él porque, si es por lo *etno*, también tendríamos que hablar de la *etnopoésía* chilena, porque todos los grupos humanos vienen de grupos raciales, de grupos culturales distintos. Así tendríamos la etnopoésía chilena, la etnopoésía francesa, alemana, que hay en la zona nuestra, junto a la etnopoésía mapuche. Pero aún así, en el centro de lo etno está siendo considerada la poesía mapuche, y yo creo que se llega a ser hasta majadero en eso. Las clasificaciones tienen algo de discriminación. (Chihuailaf; Del Campo, 2000: 50)

En efecto, Carrasco fue el primero en hablar de ‘etnoliteratura’ o literatura ‘etnocultural’ para dar cuenta de las intersecciones de dos o más culturas en contacto y, por ende, de los espacios de articulación de dos o más textualidades en diálogo (la escritura artística de origen europeo y la oralidad indígena). Sin embargo, a nuestro modo de ver –y de acuerdo con Chihuailaf– el concepto de ‘etnocultural’ no sólo aborda el tema de la interseccionalidad, sino que también nos sugiere, en un nivel más inferencial, que estamos tratando con un horizonte discursivo marginalizado y vinculado a una literatura no canonizada; lo que connota negativamente el atributo de etno-literatura⁷ y de etno-texto⁸, que de ella procede. Por ello, así como hablamos de

⁷ Para ahondar en el debate taxonómico más reciente remitimos a “*Poesía Mapuche. Mundos Superpuestos*” de Iván Carrasco, publicado en 2019 por la Editorial UACH. En él, Carrasco explica también el desarrollo de la literatura mapuche en tres fases: la Oralidad Absoluta, la Oralidad Inscrita y la Escritura Propia. En esta tercera etapa, como producto de la interacción chilena/mapuche, se originaría, según Carrasco: “una literatura mapuche propiamente tal, es decir, una literatura escrita por autores mapuches en mapudungun, de acuerdo a las normas de la escritura artística moderna” (Carrasco, 2019: 49-66).

⁸ Rescatamos aquí dos referentes: Hugo Niño y Rodrigo Malaver. En su definición de ‘etnotexto’ se confirman los esencialismos que ya apuntábamos arriba con respecto a la aplicación de la categoría de etnicidad para este tipo de literatura. El primer autor, Niño, considera el etnotexto como: “un tipo de texto cuya afiliación es generalmente oral, cuyos territorios de origen y circulación primaria corresponden a la baja cultura según el canon, cuyas lenguas de expresión no son las de la literatura universal” (Niño,

literatura chilena, de literatura española –sostiene Chihuailaf– no tendría por qué buscarse un término tan específico, que llega a ser incluso hasta marginal, por un exceso de clasificación. Lo que en cambio sí distingue a las literaturas indígenas de las literaturas ‘canonizadas’ es su fuente oral. Leemos:

la literatura es –aunque parezca un contrasentido– oral, entonces, lo que vendría a ser la literatura mapuche en su fuente es oral y hay varios géneros: el *Vlkantum* que es la poesía; el *Epen*, el relato; el *Konen*, la adivinanza; el *Weupin*, que es el discurso fundamentalmente remitido a la historia; el *Nvtram*, la conversación como arte. Esos son los géneros –entre comillas– literarios mapuches. Entonces lo que pasa ahí, específicamente, lo que tiene que ver con la poesía es lo siguiente: ella es cantada en la fuente porque el *V* viene en que es canto. Entonces lo que planteamos nosotros ahora es algo que yo planteé en un taller que hicimos en México, de escritura indígena, hace un par de años atrás, esto es, que nosotros somos *oralitores*. (Chihuailaf; Del Campo, 2000: 51)

Una de las discusiones que surge en torno a la oralitura está relacionada con la autoría o la elaboración de un texto: en la literatura europea/eurocéntrica, el autor es uno y hay un reconocimiento de tipo individual; en cambio, en las culturas indígenas lo oral es colectivo, por lo que se habla de ‘subjetividades colectivas’. Para el caso que nos ocupa, notamos que la ‘oralitura’ mapuche, en efecto, rompe con los cánones literarios chilenos, pues no hegemoniza la escritura y, sobre todo, reemplaza la función egotista de la palabra, por una función más solidaria y comunitaria de esta. En este sentido, el texto no es equivalente a discurso, sino a una totalidad compuesta por varios discursos que establecen un tipo de relación entre ellos, y cuya palabra, en términos de Bakhtin, es “interindividual” (Bakhtin, 1986: 121)⁹.

Por lo tanto, cuando se habla de oralitura, también se habla de creación, de inspiración a partir de las fuentes que pueden ser las que han dado la vida en comunidad o en el recorrido de otros espacios¹⁰. El oralitor, entonces, es aquel que ha encontrado

1998: 110). En el caso de Malaver, otra imprecisión se cumple, ya que sitúa el ‘etnotexto’ en un proceso de transgresión fronteriza que hay entre ecología y literatura; de estas tipologías de textos procedería la ecoliteratura. Leemos en Malaver: “junto con sus conceptos de oralitura y etnotexto de los cuales surgen los ecotextos, inscritos en la ecoliteratura que tampoco tienen demarcación de fronteras entre estética y funcionalidad, naturaleza y cultura, literatura y etnografía, y entre literatura y ecología” (Malaver, 2003: 30). Ahora bien, puesto que sean válidas las categorías anteriores, consideramos que etnotexto=ecotexto no es una equivalencia *a priori*, mucho menos en el caso de la literatura mapuche, cuyos móviles escriturales son muy diversos y heterogéneos.

⁹ El excerto al que nos referimos es el siguiente: “The word’(or in general any sign) is interindividual. Everything that is said, expressed, is located outside the ‘soul’ of the speaker, and does not belong only to him. The word cannot be assigned to a single speaker. The author (speaker) has his own inalienable right to the word, but the listener also has his rights, and those whose voices are heard in the word before the author comes upon it also have their rights (after all, there are no words that belong to no one). The word is a drama in which three characters participate (it is not a duet, but a trio). It is performed outside the author, and it cannot be introjected into the author” (Bakhtin, 1986: 121-122).

¹⁰ Esta es la trascendencia máxima del concepto de ‘oralitura’ para Chihuailaf, es decir, un escribir al lado de la fuente: a “orillas de la oralidad”. Nuestro autor nunca define la ‘oralitura’ como nuevo ‘género’, ni la clasifica a nivel formal/estructural: su propósito último, al emplear este término, es diversificar la ‘oralitura’ de una ‘literatura’ *tout court* desligada de las fuentes e imbuida de imaginación (Cf. Chihuailaf; Del Campo, 2000: 51). Sin embargo, algunos críticos sí lo han planteado como género. Es el caso de Luis

que la palabra de su gente, silenciada por tantos años de discriminación y superposición de la cultura europea, puede hacer ese ‘viaje de regreso’ hacia la memoria para expresar en forma escrita —a veces en doble código— lo relacionado con su mundo y con los elementos o valores de su cultura. Una vez más nos respalda Chikangana, al subrayar que el oralitor se ha asumido como creador y puente ante la sociedad mayoritaria para hacernos a la idea de que con estas propuestas el indígena asume otro papel, ya no el de “informante”, sino el de quién pasa de ser investigado a ser protagonista, que toma conciencia de su cultura, de los valores que posee y de las posibilidades que tiene para ser autor y puente entre la colectividad y el individuo, entre la sociedad indígena y la sociedad en general (Chikangana, 2014: 81-83). En efecto, la oralitura no es sólo una manera de ver el pasado, sino también un sistema de conocimiento y un sistema de transmisión de los conocimientos.

A este propósito, consideramos oportuno destacar que la elección de escribir un ‘recado’ es indicio ya de una trayectoria clara, cuyo referente paradigmático es la prosa periodística y pedagógica de Gabriela Mistral. La reconocida autora chilena es el antecedente más inmediato de *Recado confidencial*, ya que, poco antes de su viaje a México en 1922, Mistral comienza a publicar artículos en *El Mercurio* y luego en otros periódicos y revistas de Hispanoamérica. El título de muchos de ellos los encabezó con la palabra ‘recado’, seguida de un ‘para’ (tal o cual persona) o de un ‘sobre’ (tal o cual tema); por ejemplo, “Recado para Julio Barrenechea” o “Recado sobre Pablo Neruda”. En 1957, el mismo año de su muerte, Alfonso Escudero reúne un número importante de sus escritos de prensa y los publica con el título de *Recados: contando a Chile*.

Ahora bien, aclaramos previamente que no hay —en términos de Genette (1989)— ni una relación de intertextualidad entre nuestro ensayo y los recados de Mistral, ni tampoco de hipertextualidad, ya que no se menciona ningún posible hipotexto de *Recado confidencial*¹¹. Sin embargo, a partir del análisis de Leonida Morales sobre los recados

Barragán, según el cual “la oralitura debe ser entendida como un ‘género’ nuevo e independiente, aunque codependiente, de la literatura y la oralidad: independiente en tanto que tiene una visión crítica tanto de lo que podríamos llamar literatura y oralidad ‘puras’, por lo que puede captar tanto sus ventajas como sus desventajas (sus virtudes y sus vicios); pero codependiente en el sentido de que comprende la necesidad tanto de la una como de la otra, en relación con la importancia que ambas constituyen para la posibilidad de mantener vivas tradiciones que, de otra manera, podrían perderse del todo” (Barragán, 2016: 343).

¹¹ En el texto, Chihuailaf interpela a Mistral con cita directa dos veces y que se repiten de la misma forma en ambas ocasiones: “Ni el escritor, ni el artista, ni el sabio, ni el estudiante, puede cumplir su misión de ensanchar la frontera del espíritu si sobre ellos pesa la amenaza de las fuerzas armadas, del Estado gendarme que pretende dirigirlos” (p. 13; p. 182). No contamos, sin embargo, con suficiente documentación para reconducir la cita a algún lugar específico en la obra mistraliana. Lo cierto es que no forma parte de los documentos incluidos en los *Recados* editados por Escudero, por lo que Chihuailaf aquí no nos está facilitando supuestamente un hipotexto; no —al menos— de forma directa. Lo que sí, al hojear la selección de Escudero, tiene trascendencia textual —ya que aparece también en Chihuailaf— es el tópico de la ‘chilenidad’ planteado en forma dicotómica por ambos poetas. Mistral nos habla de una chilenidad “exagerada” (Escudero, 1957: 12), pero también nos brinda una imagen de la ‘chilenidad’ como “un gran despejo espiritual, una casta que avizora a la raza común, que mira hacia el Atlántico y el Caribe en un deseo apasionado de americanidad total” (Escudero, 1957: 195). La dicotomía, como es sabido, se consagra con la metafórica heráldica del cóndor y el huemul: la fuerza y la gracia, la fisicidad y la

mistralianos, podemos recabar unas cuantas analogías estructurales con la obra de Chihuailaf, ambas enmarcadas en una dimensión oral y pedagógica¹².

En primer lugar, en relación con el caso de Mistral, Morales se pregunta si el recado es un género, empero: “para que una clase de discurso sea considerada propiamente un género (sea o no un género literario, sea o no de ficción), debe exhibir siempre un origen y una trayectoria de carácter histórico” (Morales Toro, 2011: 205). El recado, en efecto, representa una clase de discurso transhistórico, pues ha existido siempre en la oralidad; puede, sin embargo, aparecer en el interior de otras clases de discurso que sí son géneros y así volverse escritura, pero ésta, para el recado, “no es más que un accidente en su vida discursiva, que para nada altera su identidad de origen” (Morales Toro, 2011: 206).

Es la percepción que advertimos al leer *Recado confidencial*: el texto se configura como un relato en primera persona (género biográfico), entretejido de argumentaciones histórico-políticas (género cronístico) y poéticas (género lírico), pero la fuente oral es lo que prima por sobre la escritura, ya que el texto surge en los espacios sociales y culturales de dominio de la oralidad¹³.

Otro aspecto compartido entre la práctica discursiva mistraliana y la de Chihuailaf es la función que se les atribuye a los recados. Morales habla de “hacer visible lo invisible” es decir, poner de relieve lo que se minimiza o se oculta, al abordar núcleos temáticos como el de la defensa del débil (el campesino, la mujer, el indígena) frente al poder hegemónico. El paralelismo con el ensayo mapuche se hace patente: en ambos, la elección de escribir ‘recados’ ha de leerse como un llamado de atención, sin que resulte autoritario, o como la transmisión de una enseñanza, sin que a ésta la desnaturalice el dogmatismo. En definitiva, es el gesto de alguien que se siente no solo solidario de un destino social y cultural colectivo sino responsable del mismo. “Es el gesto, por último, de una pedagogía” (Morales Toro, 2011: 209).

Entonces, con la paciencia y la ternura¹⁴ de un educador, Chihuailaf nos invita a aprender el relato de su pueblo, con la esperanza de suplir al desconocimiento que

inteligencia sensible. En lo que atañe a Chihuailaf, la ‘chilenidad’ también es doble. En su polo positivo se coloca el legado de algunos personajes relevantes en las letras chilenas como es el caso de la misma Mistral. Leemos: “Veo a lo menos dos chilenidades. La de un Chile huérfano (sin padres ni madres de la ‘patria’ y profundo, mezclada con nuestros pueblos, y desde cuya legitimidad se han surgido adelantadas y adelantados como Gabriela Mistral, Pablo Neruda, Pablo de Rokha, Violeta Parra, Víctor Jara. La otra es la chilenidad del poder: superficial y globalizada (enajenada); sólo con padres de la ‘patria’, esos que instalaron la blanquizadora ‘legalidad’ del Estado” (p. 219).

¹² En una de sus entrevistas, Chihuailaf declara abiertamente el carácter pedagógico del libro: “Me encantaría que fuera un libro de consulta para el sistema educacional” (Chihuailaf; Haltenhoff, 2000: 24).

¹³ A este propósito, vale decir que en su planteamiento sobre si el recado es o no es un género, L. Morales está razonando con categorías fijadas por las literaturas europeas. Bajo este punto de vista, el recado, en tanto mensaje oral (e informal) dirigido a un tú no cabe en la clasificación “canónica” de los géneros literarios. Sin embargo, el ‘recado’ puede llegar a ser planteado como género, si lo miramos desde la perspectiva de la escrituralidad mapuche actual y adoptamos significantes y significados propios de ella y su ‘lugar de enunciación’.

¹⁴ La ‘ternura’ es un concepto que se reitera varias veces a lo largo del ensayo y, en la mayoría de los casos, se relaciona con la ternura de los antepasados, cuya sabiduría fecunda y acompaña el relato del autor.

predomina en la sociedad chilena. A partir de su historia personal, nos facilita un instrumento – el recado – para escudriñar algunos de los núcleos “problemáticos” sobre lo que significa ser mapuche hoy. El mismo autor lo declara:

No tengo la pretensión de que usted tal vez ya me conozca ni creo tampoco que –en principio– a usted le interese saber quién es el que le está hablando; por eso en el presente Recado le estoy contando un poco de mi vida, un poco acerca de quién soy (en mí diversidad de ser mapuche), y de cómo me ha tocado vivir –al igual que todo ser humano– una historia particular dentro de la historia general de mi pueblo. (p. 22)

En esta aparentemente sencilla declaración autorial se revela, en realidad, un aspecto sumamente innovador: el relato del sujeto subalterno ya no está sobredeterminado desde el exterior, sino que se refunda en su propia y legítima palabra; es decir, el habla del subalterno aquí no carece de capacidad performativa –tal y como sostenía Spivak (1994)– sino que genera interlocución: puede hablar, puede ser escuchado y puede ser leído.

Efectivamente, a nivel estructural, uno de los rasgos privativos de *Recado confidencial* es el carácter intra e intertextual de su “prosa poética”¹⁵. Aparecen, por ejemplo, en las primeras secciones del libro una serie de poemas que interrumpen el flujo narrativo, aunque no en su estructura, ya que pierden su forma lírica y se convierten en un todo junto con el discurso en prosa.

Por la mayoría, los poemas en cuestión están sacados de dos recopilaciones del autor: *En el país de la memoria* (1988) y *De sueños azules y contrasueños* (1995). De éste último, queremos destacar un poema en doble codificación (*mapuzungun*-español) titulado *Kallfiv Pewma Mew/Sueño Azul*, cuya importancia reside en que es un manifiesto de la trayectoria tanto vivencial como escritural del poeta; apto para comprender el génesis de su poesía y lo que el ejercicio del arte implica para un oralitor mapuche.

Es evidentemente un caso de intertextualidad con una obra precedente, pero sobre todo consideramos que es un caso de ‘intratextualidad’¹⁶, puesto que Chihuailaf se inspira en las voces, los cantos y los relatos que escuchó durante su infancia:

Asimismo, el término aparece vinculado al territorio, es decir, a la relación filial con la Madre Tierra, así como también en oposición a un tipo de militancia violenta: “Digo que mi única militancia como persona mapuche (Gente de la Tierra) es la libre militancia de ternura –que también a veces duele– por mis seres queridos, con mi pueblo Mapuche, con las mujeres y hombres de este país y del mundo” (228).

¹⁵ En una de sus entrevistas contextuales a la salida del libro, el mismo autor califica de “prosa poética” a su *Recado confidencial*. Leemos lo siguiente: “Mi libro es una obra en prosa poética que aborda la búsqueda del diálogo entre quienes creen que la cultura mapuche debe seguir viva, no porque tengamos legítimo derecho a ello, ni porque seamos la mejor cultura del mundo, sino porque muchos entienden que cuando algo desaparece, todos pierden” (“Recado confidencial a los chilenos” [artículo], Vistazos, 2000: 21).

¹⁶ Al plantearnos la doble opción de intra-oralidad o intra-textualidad, consideramos más adecuado abogar por la segunda y nos remitimos a la noción de ‘texto’ para un discurso oral en los términos de Walter Ong. Hoy en día la ‘textualidad’ está asumida como analogía de escritura, por lo que el ‘texto’ de una narración oral representaría lo que Ong define como una “derivación regresiva”. Sin embargo, lo que en esta acepción de texto=escritura se descuida es, seguramente, su analogía más prístina de texto=tejido. A este propósito, aclara Ong: “‘Texto’, de una raíz que significa ‘tejer’, es, en términos absolutos,

Por las noches oímos los cantos, cuentos y adivinanzas a orillas del fogón, respirando el aroma del pan horneado por mi abuela, mi madre o la tía María, mientras mi padre y mi abuelo –*Lonko* /jefe de la comunidad– observaban con atención y respeto. Hablo de la memoria de mi niñez y no de una sociedad idílica. Allí, me parece, aprendí lo que era la poesía. (17)

Y más adelante, fuera del espacio de inserción del poema, Chihuailaf reincide en ello: “A orillas del fogón [...] escuché los relatos y adivinanzas de mi gente. Es decir, una poesía que no existiría si no estuviera alimentada por la memoria” (23). Entonces, aunque el registro histórico de su comunidad habita en la oralidad, Chihuailaf reconoce la urgencia de escribir y fijar parte de sus memorias, a raíz del diálogo con la dimensión intratextual. Mabel García Barrera, al identificarla como estrategia común a muchos autores mapuche, nos habla de un juego discursivo e intertextual como “entrada y salida constante de un *intradiálogo* con los lenguajes propios y los ajenos, con su propio mestizaje y con su identidad” (García Barrera, 2008: 48).

En efecto, Chihuailaf concibe el texto como un espacio de encuentro e interacción, cuya finalidad es la apertura a un sistema de comunicación intercultural de carácter simétrico. En la misma línea, también el proceso de autotraducción¹⁷ ha de pensarse como un espacio intermedio en el que una lógica dialéctica corrompe la dualidad y renueva la posibilidad de negociar desde los “intersticios” de la historia¹⁸. A este respecto aclaramos que la co-existencia de dos idiomas en un mismo espacio textual no resuelve¹⁹, pero problematiza la división binaria de pasado y presente, tradición y modernidad, y nos permite habitar fronterizamente dos universos lingüístico y culturales, para re-pensar a partir y desde la diferencia colonial.

Recado confidencial se puede comprender, en este sentido, como un lugar de resistencia, en el que el autor revierte la dialéctica de la otredad –‘yo’ enunciador *mapuche* vs ‘ustedes’ *winkas*– lo que acaba desacralizando la supremacía de la cultura “dominante” (Bhabha, 1994: 228). Y al visibilizar aquello que históricamente se ha ocultado bajo el rostro de la colonialidad, Chihuailaf establece lo que Mignolo denomina el “paradigma otro”, es decir, un paradigma que surge de los límites de las grandes narrativas totalizadoras y totalizantes de la modernidad, apuntando a una “desobediencia epistémica”²⁰. Así lo define el sociólogo argentino: “El ‘paradigma otro’ al que me estoy

etimológicamente más compatible con la expresión oral que ‘literatura’, la cual se refiere a las letras en cuanto a su origen (*litterae*) del alfabeto. El discurso oral, por lo general, se ha considerado, aún en medios orales, como un tejido o cosido: *rhapsodein*, ‘cantar’, en griego básicamente significa ‘coser canciones’. Pero en realidad cuando los que saben leer utilizan hoy en día el término ‘texto’ para referirse a la producción oral, piensan en él por analogía con la escritura” (Ong, 2006: 22).

¹⁷ Cf. Stocco, 2017.

¹⁸ “It is in the emergence of the interstices –the overlap and displacement of domains of difference– that the intersubjective and collective experiences of nations, community interest, or cultural value are negotiated” (Bhabha, 1994: 2).

¹⁹ Si bien la paridad de las versiones resulta una propuesta atractiva, el bilingüismo no se puede sustraer de un contexto sociolingüístico profundamente “diglósico” (Cf. Lienhard, 1990).

²⁰ Mignolo habla de un “desobediencia epistémica” porque el pensamiento fronterizo requiere pensar de forma heterodoxa, en los espacios y tiempos que la modernidad deslegitimó para legitimar su propia lógica. Sin embargo, la “descolonialidad” que de ella procede, no es “un proyecto que tenga por objetivo

refiriendo tiene ésto en común: pensar a partir y desde la diferencia colonial. No transformar la diferencia colonial en un ‘objeto de estudio’ estudiado desde la perspectiva epistémica de la modernidad; sino pensar desde el dolor de la diferencia colonial” (Mignolo, 2005: 133).

Con su *Recado*, Chihuailaf ejemplifica dicho pensamiento ‘desobediente’ porque cambia no sólo el contenido, sino también los términos de la conversación y, desde los “márgenes” discursivos (Mora Curriao, 2012: 301), impone un nuevo ethos literario. Al convocar en el texto a múltiples interlocutores, el enunciador-autor toma la palabra, pero nunca la monopoliza, sino que redacta un discurso heteroglósico²¹. Este discurso de ‘doble voz’ desemboca, por último, en un rizoma de géneros literarios; todo ello dinamiza el espacio textual innovando, por un lado, los cánones ajenos (europeizantes) y re-significando, por otro, los cánones propios.

En efecto, junto con el *ñil* (el canto, los injertos poéticos), se asoman al ensayo otros tipos de géneros fundacionales de la discursividad mapuche. De acuerdo con Poblete, entre los tipos discursivos podemos identificar tres *epew* míticos (o relatos) que reactualizan el mito de la creación del mundo, el mito de *Treng-Treng y Kai-Kai*—o segundo nacimiento del pueblo mapuche²²— y el mito de *Tuwin Malen* que actualiza las relaciones de parentesco. También identificamos en este extenso *Recado* dos *machi ñil* en versión bilingüe *mapuzungun-español*, un *ñil* con ocasión del *We Tripantu* (o año nuevo mapuche), y varios otros fragmentos de poemas del propio autor (Poblete, 2006/2008: 13-21).

Dichos ejemplos son funcionales en la medida en que confirman la operación autorial de hibridar en grado sumo el texto, para configurar una urdimbre narrativa en la que dialogan constantemente voces, géneros, idiomas e instancias divergentes, y así desmitificar la idea de una ‘identidad única’.

Asimismo, sus raíces sonar los núcleos principales del *Az Mapu* (o sistema de creencias mapuche) —desde la creación del mundo, pasando por la distinción tetrádica del cosmos y las cuatro identidades territoriales, así como la religión y la configuración social del mapuche entre pasado y presente— el autor está rescatando, frente a lo puro, lo incontaminado y lo auténtico, la ‘vitalidad’ y el ‘dinamismo’ de una cultura que

imponerse como un nuevo universal abstracto que reemplace y mejore la reoccidentalización y la desoccidentalización. Es una tercera fuerza que, por una parte, se desprende de ambos proyectos; y por otra, reclama su papel a la hora de construir futuros que no pueden ser abandonados ni en manos de la reoccidentalización, ni a los diseños desoccidentalizadores” (Mignolo, 2015: 189).

²¹ El concepto de ‘heteroglosia’ bajtiniano, en ruso ‘*raznorečie*’, ha sido definido como la diversidad verbal-ideológica de discursos, voces, contextos, prácticas y significados que se encuadran en la lucha social por los usos discursivos de las fuerzas del lenguaje: las centrípetas y las centrífugas. A la primera se le conceptualiza como las fuerzas lingüísticas que se acercan a la norma, al monolingüismo, a la hegemonía lingüística y a la lengua de facto; mientras a las segundas se les categoriza como aquellas que fomentan la diversidad de lenguas y el plurilingüismo. Leemos: “Every utterance participates in the ‘unitary language’ (in its centripetal forces and tendencies) and at the same time partakes of social and historical heteroglossia (the centrifugal, stratifying forces)” (Bakhtin, 1981: 270-272).

²² La colocación de este *epew* en las páginas finales del ensayo nos parece sugerente de la voluntad de reflejar con la misma estructura textual la ciclicidad de una historia marcada por la ‘destrucción’ y el ‘resurgimiento’. Efectivamente, este “relato del resurgimiento” a modo de cierre, le entregaría al lector la idea de una futura y definitiva palingenesia.

custodia su raíces, pero que también opera continuos cambios y adaptaciones en el mundo actual. La dialéctica, entonces, ha de interpretarse aquí no sólo en términos discursivos, sino también situacionales y contextuales, para así poder entender la cultura al igual que Chihuailaf, como “una forma de pensar, avanzar y progresar en el desarrollo y en la interrelación del grupo social” (46).

La interrelación de la que nos habla el oralitor mapuche no es un utopismo, sino que adquiere forma concreta a través de su propia trayectoria humana y escritural; *Recado confidencial*, en particular, surge con un propósito claro, como hemos dicho: propiciar un encuentro con la sociedad chilena y solicitar un diálogo ‘intercultural’.

Ahora bien, como concepto y práctica, la interculturalidad significa ‘entre culturas’; sin embargo, de acuerdo con Walsh, no es simplemente un contacto entre culturas, sino “un intercambio que se establece en términos equitativos, en condiciones de igualdad”. A diferencia de la multiculturalidad y la pluriculturalidad, que indican una multiplicidad y/o convivencia de culturas en un determinado espacio (aunque sin implicar una profunda interrelación equitativa), la interculturalidad no se limita a describir la pluralidad y reconocer al otro, sino que se concibe como un “proceso permanente de relación y aprendizaje entre culturas en condiciones de respeto, legitimidad mutua, simetría e igualdad” (Walsh, 2005: 4-11). Entonces, si la interculturalidad no es un hecho constatable, sino un proceso en construcción por prácticas y acciones concretas, es necesario esforzarse por reflejar tal realidad también en el lenguaje, y resulta que la interculturalidad puede ser entendida mejor como verbo que como sustantivo. Es lo que plantea Fernando Garcés al afirmar:

Interculturalizar la razón y la palabra es el camino por el que quisiera andar, no para asimilar, no para contemplar la esencia identitaria del otro/a, no para usufructuar su presencia y su acción; interculturalizar la razón y la palabra como camino de vida desde la confrontación, la crítica, el aprendizaje y la crisis. (Garcés, 2005: 163)

Así pues, al crear un espacio de confrontación crítica y negociación de significados, y al solicitar que se le escuche desde una relacionalidad simétrica, Chihuailaf lo que hace es encararse al desafío de interculturalizar²³ el diálogo con el ‘otro’ chileno. A ratos, el texto acentúa su carácter divulgativo y compendiarlo, mencionando –con adyacentes explicaciones– una serie de conceptos claves para comprender el horizonte mapuche y su sistema de valores: desde la *kimvn* (sabiduría) de los *kyyfikeyche* (antepasados), hacia aspectos más estructurales como el *lof* (comunidad), el *tuvvn* (lugar de procedencia) y el *keupalme* (lazo sanguíneo que une la comunidad familiar), para llegar

²³ En el mismo ensayo contamos también con una definición de ‘interculturalidad’ del mismo Chihuailaf, la cual va muy de la mano con lo que hemos venido argumentando hasta ahora: “Debo aclarar que entiendo que la interculturalidad es la posibilidad y/o el derecho de apropiarnos o de quedarnos con aquellos aspectos que, desde nuestros particulares puntos de vista, podemos considerar positivos de otras culturas (de cualquier lugar del mundo) a las que hemos accedido voluntaria o involuntariamente, y que nos sirven para reconocer nuestras debilidades y así fortalecer nuestras potencialidades. Reitero: la interculturalidad, me dicen, es tratar de ser el que se es como cultura, pero con la ayuda siempre invaluable del conocimiento de la otredad” (215).

al concepto de *Itrofil Mogen*, esto es, el conjunto del mundo viviente, en el cual el motor de la sociedad es el equilibrio que sólo puede entregar una “interacción” de reciprocidad económica, cultural y social (48-50). “Por eso decimos que la cultura que nos legaron nuestros mayores no es una cultura de fetiches ni de monumentos, aquí la palabra es el ‘monumento’” (52). En este excerto el autor remarca una vez más la necesidad de un intercambio dinámico de saberes y conocimientos para alcanzar un equilibrio (el *Küme mogen* o buen vivir), pero también contrasta –con la vitalidad que el intercambio supone– el estereotipo que esencializa algunas identidades como adscripciones étnicas inamovibles. Por el contrario, lo único que se monumentaliza y se eterniza para la cultura mapuche es lo intangible: es la palabra.

2. DIALÉCTICA HISTÓRICA Y DESAFÍOS PRESENTES

Recado confidencial a los chilenos también es elocuente al hacer un recorrido por hitos de la historia de Chile, con el intento principal de ofrecer una explicación del conflicto aún vigente entre dos culturas que necesitan conversar y negociar las diferencias que las confrontan, pese a compartir su pasado. En este sentido, vale la pena destacar que el libro hace un cuestionamiento a la historia ‘oficial’ y, al observar el extenso espacio textual que Chihuailaf le destina al tema, nos percatamos del alto grado de relevancia que recobran ciertos acontecimientos, tanto personales como colectivos, para configurarnos una imagen de lo que es el País Mapuche hoy y por qué.

Para ello, el autor empieza con aclarar que El País Mapuche de antaño comprendía parte del territorio de lo que hoy es Chile y parte de lo que es hoy Argentina –puesto que– “los forjadores de ambos Estados consideraron como ‘problema fronterizo’ la pervivencia de nuestro País Mapuche, de modo que inician una invasión casi simultánea” (68). Chihuailaf está aquí refiriéndose claramente a la fase histórica del “colonialismo republicano”²⁴ que se desarrolló primero en Argentina con la “Campaña del Desierto” y luego en Chile con la “Pacificación de la Araucanía”. En Chile, dicho acontecimiento tuvo su momento álgido entre 1862 y 1883, lo que decretó el fin de la independencia territorial y gubernamental del pueblo Mapuche, sometido a una drástica política de “acorralamiento espacial” (Marimán, 2006: 120).

A este respecto, uno de los temas centrales del ensayo es el curioso juego de relaciones entre el eufemismo de la “Pacificación de la Araucanía” a fines del siglo XIX y la analogía que Chihuailaf hace con la “Pacificación de los chilenos” en 1973: “1883: Se consolida la ‘Pacificación’ de los mapuche por el Estado chileno, realizado por su ejército triunfante de la Guerra del Pacífico. 1973: fecha que revela la anterior, la ‘Pacificación’ de los chilenos” (68). La simetría aquí sirve para recrear nuevamente ese espacio intermedio y coyuntural en donde los chilenos y los mapuche, al anularse sus diferencias, pueden sentirse parte de un relato común; en todo caso, el paralelismo también da cuenta de un mecanismo de apropiación de significados que se repite: unos

²⁴ Hablamos de un colonialismo republicano, puesto que fue llevado a cabo por los Estados chileno y argentino, ya configurados políticamente como Repúblicas (Cf. Nahuelpán; Caniupán, 2019: 211-247).

se encargan de reescribir la historia, de acuerdo a sus intereses; otros, de ocultar su dualidad.

Para neutralizar esta tendencia, Chihuailaf convoca una serie de voces-aliadas que dialogan en el texto sobre el tema de la ‘identidad’ mapuche y sus implicancias en un contexto de disputa política irresuelta. Son personeros de la sociedad mapuche y, a la vez, de la sociedad chilena, como en el caso del escritor chileno Jaime Valdivieso²⁵, quien durante años colaboró con Elicura para incentivar el desarrollo en Chile de las culturas indígenas. Visionarias y lúcidas sus reflexiones:

Sorprende la escasa importancia y reflexión que se le ha dado al problema de nuestra identidad nacional. Sin embargo, no resulta tan sorprendente si se piensa que, al contrario de lo que sucede con la mayoría de los países latinoamericanos, donde se da como un hecho asumido e interiorizado y parte natural del pasado y de la cultura que se respira a diario, en nuestro país no se habla precisamente porque nadie tiene muy claro lo que se entiende por identidad, por un lado, y, por el otro, porque significa escabar en algo que la mayoría ignora y rechaza y que si se conoce, igualmente se ha pretendido negar, como ocurre con nuestro mestizaje y la presencia cultural mapuche. (Valdivieso en Chihuailaf, 2015: 81)

Entonces, lo que asumimos de las palabras de Valdivieso es que para poder reconocer las identidades minorizadas hay que cuestionarse, primero, qué es la identidad en Chile y responderse, luego, con términos propios. Después de todo es lo que también ha recalado, en tiempos más recientes, el periodista y escritor mapuche Pedro Cayuqueo, aludiendo al “mal llamado conflicto mapuche” como una oportunidad para la sociedad chilena:

El conflicto, mal llamado mapuche, es ante todo un conflicto chileno: de Chile con su identidad, de Chile con su memoria, de Chile y los chilenos con el espejo. Los mapuche tenemos bastante clara nuestra identidad, cultivamos la memoria y desde ahí nos proyectamos al futuro, al siglo XXI. Es Chile quien pareciera no tener claro de dónde viene y hacia dónde va. He allí la oportunidad que implica el conflicto. Hablamos de la posibilidad de reencontrarse los chilenos con sus raíces. (Cayuqueo, 2023: 24)

Sin embargo, a una persona que no se asume en todo lo que es –constata Chihuailaf en su *Recado*– “¿se le puede pedir que respete y, más todavía, que valore la diversidad?” (83). La desconfianza hacia los *winkas* suena, a ratos, irremediable; pese a ello, nos parece que la estructura abierta del interrogante –una verdadera constante a lo largo del texto– vehiculiza la idea de unas cuestiones que sí es posible replantearse. Como el mismo autor lo declara: “esta conversación es, en definitiva, un espacio para re-pensar lo que somos” (92). En concreto, sobre la base de los ejemplos canadienses, ecuatorianos, bolivianos, entre otros mencionados²⁶, Chihuailaf avanza una solicitud de

²⁵ En las páginas sucesivas del libro, Chihuailaf hará mención explícita de uno de los libros más célebres de Jaime Valdivieso, titulado *Chile: un mito y su ruptura* (1987). En la línea argumentativa que venimos estructurando, dicho libro es un buen referente para ahondar en la idea de una parcialidad y mistificación en la formación de la identidad chilena.

²⁶ Huelga subrayar que, a alturas de la redacción del ensayo, los Estados en cuestión tan solo contaban con el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas. Años después, entre el 2008 y el 2009

reconocimiento constitucional para los mapuche; lo que les garantizaría no sólo el derecho a participar activamente en la sociedad chilena, sino y sobre todo a emprender el camino hacia la autonomía regional y el plurinacionalismo:

propongo que –como instancia insoslayable para comenzar a reconocernos, a conocer nuestros pensamientos y sueños –chilenos/chilenas y originarios aboguemos juntos por un cambio de la actual política de regionalización centralizada [...] por un ‘Chile: País de Regiones Autónomas’. Tal vez entonces se puedan abrir espacios de democracia [...] Digo, ¿optimista escéptico? (217)

En la retórica política de Chihuailaf o, al menos, en el espacio literario marcado por *Recado confidencial*, halla cabida la formulación de una ‘autonomía’, pero no el concepto explícito de ‘plurinacionalidad’; tal vez porque este segundo término es más reciente en el debate público.

Sin embargo, ambas ideas se conciben en una forma más democrática de establecer relaciones horizontales y conllevan la premisa de una conversación (*nvtram*): es decir, recalcan la trayectoria estructural de un ensayo entero, si no su núcleo temático fundacional. Efectivamente, como nos aclara Millaleo, un Estado plurinacional es: “un Estado que converse con todos los grupos, sin exclusiones ni vetos, para buscar soluciones conjuntas; para pasar de las violencias política e institucional a la cooperación y el diálogo” (Millaleo, 2021: 110). Aprendemos, finalmente, que un Estado plurinacional consiste en la convivencia –dentro de un mismo organismo y no en distintos estados– de diversas comunidades políticas (diversos pueblos-naciones)²⁷, lo que irá configurando, al fin, un modelo intercultural. Citando a Loncón, lo intercultural “dará sentido común y colectivo a la plurinacionalidad, permitiendo las identidades diversas y la valoración de las raíces indígenas del país” (Loncón, 2020: 152). Más allá de toda demanda que podamos alegar, cuesta admitir que desde la época de la redacción de *Recado*, ningún gobierno ha sido concretamente resolutivo para con la cuestión mapuche²⁸. En las últimas décadas, los daños al medioambiente, la usurpación de tierras y las relaciones del Estado para con las grandes empresas multinacionales han sido visiblemente incentivadas en el marco de un proyecto común de “desarrollo”²⁹.

respectivamente, Ecuador y Bolivia aprueban una nueva Constitución –*de iure*– plurinacional e intercultural.

²⁷ Al referirse, sin embargo, a lo antecedentes más inmediatos, es decir, a los Estados plurinacionales de Bolivia y Ecuador, Millaleo exhorta a buscar una vía “chilena” a la plurinacionalidad porque “apuntar hacia dichas experiencias implica adherir sin más a las contradicciones y limitaciones de ellas. [...] Si bien es indudable el avance realizado para los pueblos indígenas en estos países andinos, en un conjunto de dimensiones, es ostensible que no significó una ruptura radical –como se proclamaba– con las lógicas que dominaban el sistema político antes del cambio político y constitucional” (Millaleo, 2021: 186).

²⁸ A este propósito, afirma Claudia Zapata, que el movimiento mapuche demandó tempranamente su reconocimiento constitucional y esa exigencia se ha mantenido firme hasta la fecha, exigiendo coherencia normativa al Estado, cuya Constitución no se encuentra en sintonía ni con la Ley Indígena 19.253 (aprobada en 1993), ni con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (suscrito por Chile el 2008 pese a que el tratado es de 1989), ni con la Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (aprobada el 2007 con voto de Chile). (véase Zapata, 2021: 628).

²⁹ En el texto Chihuailaf hará mención de una serie de casos emblemáticos en este sentido: el caso Ralco, la central hidroeléctrica Endesa, la forestal Mininco, entre otros.

Entonces, entendemos que el conflicto que Chihuailaf relata no contrapone sólo intereses distintos, sino dos maneras de habitar la Tierra radicalmente antagónicas. El autor lo aclara:

La lucha por la defensa de nuestra tierra tiene que ver con la ternura, dice nuestra gente. Porque ella –para todos los pueblos indígenas del continente y del mundo– es la Madre Tierra. [...] No somos pueblos de guerreros, pero –como hijas e hijos agradecidos– nos levantaremos para defender la dignidad de nuestra Madre Tierra (117)

Se establece, así, una relación filial a partir de un sistema de parentesco en el que las entidades de “Tierra” y “Madre” se funden, al personificarse la primera; y en este vínculo sagrado con la Tierra, en este compromiso con la naturaleza, ha de leerse y comprenderse la lucha: defender al territorio, para seguir existiendo como *mapuche*, en su sentido más literal de ‘gente de la tierra’.

Los *lonkos* y las/los *machis*, a los que Chihuailaf invita a intervenir en el texto como enunciadores privilegiados³⁰, serán tajantes en este punto: “Desde hace mucho tiempo que estamos pidiendo un diálogo verdadero, con respeto para nuestro pueblo. Es muy grande la pobreza en nuestras comunidades. Pero nuestra lucha es por la sobrevivencia como mapuche. Para eso necesitamos nuestra tierra” (141).

En esta segunda parte del ensayo observamos que a cada intervención prosística le corresponde un injerto (o interludio) lírico que va a complejizar la estructura textual y, sin embargo, le facilita al lector la comprensión de los móviles emocionales de las voces que hilvanan en la memoria. Al contrario de los injertos poéticos que vimos en la primera parte del libro, los poemas aquí mantienen su estructura lírica y se separan netamente del texto en prosa: son, en esencia, contrapuntos que nos permiten empatizar –a nuestro entender– con el sufrimiento y el dolor de una comunidad³¹. Leemos, en versión bilingüe, unas reflexiones que pertenecen –según nos dice el autor– a un anciano cuyo nombre es Julian Weitra³²:

Cuando ha desaparecido alguna
costumbre querida, queda como un vacío
Es como si el fuego hubiera hecho su
obra destructora
Antes en mi tierra los Lonko que había
Se juntaban a conversar y parlamentar:
Ahora ya no hay nada de eso
Es triste ahora la vida en mi tierra

³⁰ Esta elección textual ha de interpretarse como una revalidación de su alto grado de autoridad.

³¹ Sin querer abusar de categorías literarias “occidentales”, nos resulta casi inevitable el paralelismo con la estructura del *prosimetro*, en el que la prosa cataliza la narración de los hechos, a la vez que los injertos líricos profundizan en los móviles emocionales.

³² Es un nombre que aparece repetidas veces en la poesía de Chihuailaf, por lo que entendemos ser, quizás, una destacada autoridad en la comunidad mapuche a la que pertenece nuestro autor o, simplemente, un anciano sabio (*kimche*) y querido. En particular, recordamos la mención a J. Weitra en “*Desde tu sueño padre azul*”, poema que encabeza el capítulo IV del poemario “*De sueños azules y contrasueños*” (1995).

No veo nada que me llame la atención
Solo dos zorzales que lloran amargamente:
porque tienen pena

(*Pipiyeenew ta fivcha*.
Así está diciendo
El anciano Julian Weitra)³³. (143)

Aquí, más allá de realizar una operación intratextual, Chihuailaf lo que hace es convertir al anciano Weitra en paradigma de una generación a la que se le ha despojado sus tierras, se le ha deslegitimado su palabra (*zungenun*), y se le ha privado, al fin, de su identidad. Efectivamente, en el universo indígena la persona *-che-* existe en relación con otras y de esta convicción procede el dialogismo propio de la experiencia literaria mapuche. En la misma línea, aclara Loncón que las culturas indígenas “cultivan la fuerza de las palabras en una triple dimensión: razón (conocimientos), sentimiento y espiritualidad” (Loncón, 2023: 22). Por lo tanto, lo que queda es un “vacío” tanto físico como espiritual y el autor/mensajero (*werken*) lo denota en su poema mediante una serie de imágenes reconducibles al campo semántico de la pérdida: la obra destructora del fuego, la negación de la palabra humana y el canto de los pájaros, que derivan finalmente en llanto y pena. En los extremos dicotómicos de pasado y presente (“antes/ahora”) fijados por el poema anterior se introduce también la práctica de los parlamentos³⁴, cuyos sentidos políticos de negociación se remontan, en la historia del pueblo mapuche, al siglo XVI y se preservan como prácticas de fronteras³⁵ en la vida de las primeras repúblicas. Lo que Julian Weitra añora, ahora, es la posibilidad de volver a ‘parlamentar’ dentro y fuera de los límites comunitarios, tal y como se hacía antes, para intercambiar saberes o negociar perspectivas distintas. Sin embargo, con el ejemplo de Chihuailaf, podemos afirmar que la herencia de esta práctica sí sobrevive en todos aquellos

³³ En la versión en *mapuzungenun*, inmediatamente sucesiva a la española, notamos una repetición del posesivo *ñi*, que en ocasiones aparece junto con el sintagma *ñi mapu* o, en una fórmula más compleja, como *ñi mapu mew* (conformada por el posesivo *ñi*=mi/nuestra, el sustantivo *mapu*=tierra y la posposición *mew* que, en este caso, establece una relación espacial: en. El sentido último de esta anaforicidad reside en la voluntad de subrayar un vínculo profundo entre las tierras ancestrales y sus legítimos habitantes. Asimismo, queremos remarcar una suerte de ‘isotopía discursiva’ que se viene gestando cuando el autor repite, en innumerables lugares del texto, la fórmula “Así está/están diciendo”. Con ello, el autor alude claramente a lo que en nuestro análisis hemos llamado proceso de “intratextualidad” para los discursos orales.

³⁴ El parlamento, según estudios provenientes sobre todo del ámbito de la historiografía, adquiere un lugar relevante respecto de la vida política de las comunidades mapuches. Supone “la principal institución de negociación fronteriza hispano-mapuche” desde fines del XVI, que se formaliza a lo largo del siglo XVIII y adquiere su mayor fuerza protocolar en el último cuarto del siglo XVIII y principios del XIX (Zavala en Cayuqueo, 2017: 32).

³⁵ Remitimos, con este concepto, a los planteamientos de Trigo: “Mientras que la frontera denota una situación, un estado, una condición, la frontera connota una transitividad donde predomina la acción, la movilidad, la inestabilidad, la lucha” (Trigo, 1997: 80).

intelectuales que a varios niveles representan la corriente “gradualista”³⁶ y que procuran tejer puentes con la palabra, el canto y la poesía, como manera de reivindicar la Tierra.

Así pues, *Recado confidencial* no es un manifiesto en defensa de lo mapuche, pero sí, como se ha declarado, es una invitación al diálogo, al encuentro y al reconocimiento del pasado común, para poder “co-existir en la diversidad” (Chihuailaf, 2015: 144). Por lo tanto, más allá de ser prosa poética, el ensayo mantiene muy marcado su compromiso social y su mirada política, cuya “prioridad epistemológica”³⁷ suplanta, en ocasiones, la componente artística del texto. En las páginas conclusivas, en particular, el valor de prosa política se acentúa en grado sumo; ahí es donde Chihuailaf –junto con los *werkeñ*/recados de otros/as mapuche– instala sus reflexiones definitivas, convirtiendo el ensayo en un verdadero discurso de la indigenidad³⁸ y en un testimonio literario único para el panorama de referencia. Entonces, el libro intenta ser un recado poético, pero no se detiene en los cauces de la poesía porque es principalmente un diálogo: no con el Estado –precisa Chihuailaf–, sino “con el ciudadano común y corriente, que asume cada día con más fuerza la riqueza que significa tener la posibilidad de confrontarse en la cordialidad con otras culturas [...] hablo de aquel ciudadano que algún día pueda ser parte del Estado, pero será parte del Estado con otra visión” (Chihuailaf; Del Campo, 2000: 55).

En conclusión, el derecho a la diferencia y la estimación de la pluralidad –ante el fracaso del constituyente– representa todavía una deuda pendiente, claro, no solo en el plano meramente literario, sino en el más amplio de la cultura y la sociedad chilenas. Sin embargo, aunque el diseño de un Chile plurinacional se ha quedado inconcluso, la dialéctica de la alteridad articulada en *Recado* representa una guía razonada y siempre

³⁶ Con palabras de Pairican, la vía gradualista a la Autodeterminación ha utilizado la institucionalidad chilena para reconocer la deuda histórica ocasionada por la Ocupación de La Araucanía; ha avanzado propuestas a nivel educativo y creado comisiones como la de Verdad Histórica y Nuevo Trato. A ella se le opone lo que el historiador mapuche llama “movimiento rupturista”. Dicho movimiento, pese a compartir el mismo diagnóstico que plantea la vía gradualista, adopta, sin embargo, estrategias distintas para reivindicar la devolución territorial, mediante actos de violencia política como es el caso del sabotaje (Pairican, 2022: 15).

³⁷ Nos referimos aquí a las teorías de F. Jameson, quien, al abordar los rasgos de las culturas del ‘tercer mundo’ y las literaturas no-canonizadas, considera que –por una “prioridad epistemológica”– las historias individuales se vuelven, inevitablemente, alegoría de un destino comunitario adverso, así como el intelectual deviene un intelectual político a pesar suyo. El concepto nos parece pertinente, aunque consideramos en todo caso que lo que teoriza Jameson lleva sus parcialidades: al politizar *a priori* una palabra individual que deviene colectiva, estamos obviando por completo que la comunitarización ha sido desde siempre una práctica natural e inherente a toda ‘comunidad’ indígena, incluso sin llevar carga alguna de reivindicación (Jameson, 1986: 65-88).

³⁸ Stavenhagen habla de un discurso de la indigenidad como un discurso que conduce a la “denuncia de injusticias históricas e incluso crímenes cometidos contra los pueblos indígenas (genocidios, despojos, servidumbre, discriminaciones) y al planteamiento de derechos específicos que se derivan de estas injusticias” (Stavenhagen, 1992: 90). Una dinámica parecida se puede entrever, en las últimas secciones del ensayo, con la “Propuesta de solución para una resolución firme y duradera entre el Estado chileno y el Pueblo Mapuche”, que Chihuailaf construye con todas las fundamentaciones y legitimidades requeridas en materia de derechos indígenas.

vigente para re-plantearse el camino hacia una interculturalidad posible y asumir, en ella, una “hermosa morenidad” (Chihuailaf, 2015: 220).

BIBLIOGRAFÍA

- “Recado confidencial a los chilenos” (2000, julio). [artículo] Vistazos. Archivo de Referencias Críticas. Disponible en Biblioteca Nacional Digital de Chile <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-271906.html> . [Fecha de consulta: 3/5/2024].
- BAKHTIN, Mikhail (1981): “Discourse in the Novel”, en Emerson, Caryl; Holquist, Michael (Ed.): *The Dialogic Imagination. Four Essays*, Austin: University of Texas Press, pp. 270-272.
- BAKHTIN, Mikhail (1986): *Speech Genres and Other Late Essays*, Mcgee, Vern W. (trad.), Austin: University of Texas Press.
- BARRAGÁN, Luis A. (2016): “Palabra de los bordes que transita a través: la oralitura como posible apertura político-cultural”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 4, 7, pp. 339-361.
- BHABHA, Homi K. (1994): *The Location of Culture*, London: Routledge.
- CARRASCO, Iván (2019): *Poesía mapuche. Mundos Superpuestos*, Valdivia: Editorial uach.
- CAYUQUEO, Pedro (2017): *Historia secreta mapuche*, Santiago de Chile: Catalonia.
- CAYUQUEO, Pedro (2023): *Arauco tiene una pena*. Santiago de Chile: Catalonia.
- CHIHUAILAF, Elicura; DEL CAMPO, Viviana (2000, octubre): “Elicura Chihuailaf, en la oralitura habita una visión de mundo” [artículo] Viviana del Campo Aérea. Archivo de Referencias Críticas. Disponible en Biblioteca Nacional Digital de Chile <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-271888.html> [Fecha de consulta: 3/5/2024].

- CHIHUAILAF, Elicura; HALTENHOFF, Willy (2000, julio): “Me encantaría que fuera un libro de consulta para el sistema educacional” [artículo] Willy Haltenhoff Vistazos. Archivo de Referencias Críticas. Disponible en Biblioteca Nacional Digital de Chile <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-211678.html>. [Fecha de consulta: 3/5/2024].
- CHIHUAILAF, Elicura; ARAYA BASUALTO, Rebeca (2015, 27 de junio): “Soy partidario del diálogo entre la minoría a la que pertenezco y el país del que también soy parte” [entrevista] [artículo]: Rebeca Araya Basualto. La Segunda (Diario : Santiago, Chile). Archivo de Referencias Críticas. Disponible en Biblioteca Nacional Digital de Chile <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-578033.html> . [Fecha de consulta: 3/5/2024].
- CHIHUAILAF, Elicura (2015): *Recado confidencial a los chilenos* (2ª edición), Santiago de Chile: LOM.
- CHIKANGANA, Fredy (2014): “Oralidad indígena como un viaje a la memoria”, en Lepe Lira, Luz María (Eds.), *Oralidad y escritura. Experiencias desde la literatura indígena*, México: Colección Palabras de vuelta, pp. 75-97.
- ESCUADERO, Alfonso M. (1957): *Recados: contando a Chile*, Santiago de Chile: Editorial Del Pacífico.
- FALL, Yoro (1991): “Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África”, *Estudios de Asia y África*, 26, 3 (86), pp. 17-37.
- GARCÉS VELASQUEZ, Luis F. (2005): “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”, en Walsh, Catherine (Eds.): *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial*, Universidad Andina Simón Bolívar (Quito): Ediciones Abya Yala, pp. 137-167.
- GARCÍA BARRERA, Mabel (2008): “Entre-textos: la dimensión dialógica e intercultural del discurso poético mapuche”, *Revista Chilena de Literatura*, 72, pp. 29-70.
- GENETTE, Gérard (1989): *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Madrid: Taurus.
- JAMESON, Fredric (1986): “Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism”, *Social Text*, 15, pp. 65-88.
- LIENHARD, Martin (1990): *La voz y su huella*, La Habana: Ediciones Casa de las Américas.
- LONCÓN ANTILEO, Elisa (2020): “La coexistencia entre Chilenos y Mapuche. Chile, Estado plurinacional e intercultural”, *ARQ Santiago*, 106, pp. 150-152. Disponible en http://www.scielo.cl/scielo.php?Script=sci_arttext&pid=S071769962020000300150&lng=es&nrm=iso [Fecha de consulta: 3/05/2024].
- LONCÓN ANTILEO, Elisa (2023): *Azmapu*, Santiago de Chile: Ariel.
- MALAVER RODRÍGUEZ, Rodrigo (2003): “De la oralitura al etnotexto: un ejemplo de aplicación”, *Enunciación*, 8, 1, pp. 27-43.
- MARIMÁN, Pablo (2006): “Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina”, en VV.AA., *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago de Chile: LOM, pp. 53-125.

- MIGNOLO, Walter (2005): “‘Un paradigma otro’: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitanismo crítico”, *Dispositio*, 24 (52), pp. 127-146.
- MIGNOLO, Walter (2015): *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad* (Antología, 1999-2014), Carballo, Francisco; Herrera Robles, Luis Alfonso (ed.), Barcelona: CIDOB.
- MILLALEO, Salvador (2021): *Por una vía “chilena” a la plurinacionalidad*, Santiago de Chile: Catalonia.
- MORA CURRIAO, Maribel (2012): “Escribir desde los márgenes del Campo Literario”, en VV. AA.: *Ta iñ fijke xipa rakizquameluviin. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*, Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, pp. 299-330.
- MORALES TORO, Leonidas (2011): “Gabriela Mistral: recados de la aldea”, *Revista Chilena de Literatura*, 80, pp. 203-222.
- NAHUEL PÁN MORENO, Héctor J.; ANTIMIL CANIUPAN, Jaime (2019): “Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX”, *historrelo*, 21, pp. 211-248.
- NIÑO, Hugo (1998): “El etnotexto: Voz y actuación la oralidad”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 47, pp. 109-121.
- ONG, Walter (2006): *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Scherp, Angélica (ed.), Argentina: FCE.
- PAIRICAN, Fernando (2022): *La vía política mapuche. Apuntes para un Estado Plurinacional*, Santiago de Chile: Editorial Paidós.
- POBLETE MARTÍN, Teresa (2006-2008): “Intencionalidad de los discursos que articulan el texto Recado confidencial a los chilenos de Elicura Chihuilaf”, *Lengua y Literatura Mapuche*, 12/13, pp. 13-21.
- SPIVAK CHAKRAVORTY, Gayatri (1994): “Can the subaltern Speak?”, en Williams, Patrick; Chrisman, Laura (ed.): *Colonial discourse and post-colonial theory*, New York, Columbia University Press, pp. 66-111.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1992): “Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales”, *Nueva Antropología*, 13, 43, pp. 83-99.
- STOCCO, Melissa (2017): “La autotraducción en la poesía mapuche como territorio de tránsitos, tensiones y resistencias”, *Estudios Filológicos*, 59, pp. 185-199.
- TRIGO, Abril (1997): “Fronteras de la Epistemología: Epistemología de la frontera”, *Revista Papeles de Montevideo*, 1, pp. 71-86.
- VV. AA. (2022): *Propuesta de la nueva constitución*, Santiago: LOM.
- WALSH, Catherine (2005): *La Interculturalidad en la educación*, Lima: Mineduc, Unicef.
- ZAPATA SILVA, Claudia (2021): “Autoras mapuche y momento constituyente en Chile”, *Universum*, 36 (2), pp. 623-643.