

Introducción

1. El testimonio: una literatura heterogénea

EL LIBRO BILINGÜE MAPUDUNGUN/ESPAÑOL, diagramado a doble columna, que hoy en día se conoce como *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazungun. Testimonio de un cacique mapuche* y que originalmente circulaba bajo el título *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*, contiene el relato oral de Pascual Coña, “dictado” al sacerdote alemán Ernesto Wilhelm de Moesbach entre los años 1924-1927, y revisado y corregido por el estudioso, también alemán, Rodolfo Lenz¹. Por sus características y entornos, el texto se sitúa en lo que Cornejo Polar ha llamado el “conflictivo cruce de dos sociedades y dos culturas... que se interpenetran sin llegarse a fusionar” (1980, pp. 4, 6). Las voces que se escuchan en el texto propiamente tal y en los prólogos de Pascual Coña, José Ancán, padre Ernesto Wilhelm de Moesbach y Rodolfo Lenz representan discursivamente los conflictos históricos de culturas enmarcadas por relaciones de colonialidad y dominación.

En la tradición latinoamericana se puede inscribir el texto dentro de las llamadas literaturas heterogéneas:

En las que uno o más de sus elementos constitutivos corresponden a un sistema socio-cultural que no es el que preside la composición de los otros elementos puestos en acción en un proceso concreto de producción literaria... Obviamente, esta disparidad crea una zona de conflicto [estrechamente ligado a la tensión entre] sociedades no uniformadas, partidas y bimebradas por la acción de una catástrofe histórica como puede ser la Conquista” (Cornejo Polar, 1980, pp. 60, 63).

El concepto de heterogeneidad fue pensado a partir de la novela indigenista en Perú, novela escrita por no indígenas con un referente de cultura indígena donde se destaca la construcción de personajes indígenas por un autor blanco. Las recientes teorías de críticos latinoamericanos –estamos pensando en Antonio Cornejo Polar y Ángel Rama– de las literaturas latinoamericanas sólo se han preocupado en forma tangencial de los “testimonios” indígenas. Si bien el testimonio es un género de Occidente, mediado por editores no indígenas, de todas maneras representa en forma más directa un pensar “indígena”, una voz que habla por sí misma, un sujeto que reflexiona no sólo sobre su propia cultura sino también sobre la cultura ajena, invasora. El autor indígena que asume la voz narrativa en un texto oral, que será o está siendo transcrito, opera como “bisagra” entre dos culturas (Mallon, 2002a, p. 28), y lo es antes de la intervención del editor, ya que en una primera instancia selecciona lo que va a contar y cómo lo va a contar. El hecho de dar su testimonio lo obliga a una metarreflexión, a explicarse a sí mismo para sí mismo y luego elaborar una construcción discursiva oral comprensible para el editor o antropólogo. Se autopresenta y sólo después su voz testimonial es re-presentada por el editor. Así, en el testimonio, cada uno (voces testimoniales y editores) habla desde su lugar, y en conjunto se construye un “entre”, un espacio que es fluido, fracturado y negociado. El antropólogo Paul Rabinow describe la relación entre narrador oral/antropólogo como “un proceso de construcción intersubjetiva de modos liminales de comunicación. Intersubjetivo significa, en forma literal, no estar situado ni aquí ni allá” (1977, p. 155). De todas maneras, poder habitar este espacio de diálogo, a veces armónico, a veces conflictivo, no anula lo que hay de “irreductible” entre las dos culturas, no elimina la existencia de matrices culturales distintas y las asimetrías de poder implícitas en una relación de esta naturaleza.

En estudios recientes² ha habido extensas discusiones teóricas acerca de la naturaleza del testimonio. Hay cierta concordancia de que data como un género literario desde los años '60, a partir de la publicación del texto *Biografía de un cimarrón* (1966), donde el testimonio oral de un ex-esclavo afrocubano, Esteban Montejo, fue editado y convertido en novela por el antropólogo Miguel Barnet y con la creación de una categoría testimonial en el concurso literario de la Casa de las Américas en 1970³.

Estas recientes discusiones no toman en cuenta una obra como *Pascual Coña*, texto muy anterior y único para su tiempo. Rodolfo Lenz, quien escribe en 1929, afirma que “el texto original mapuche, dictado por un indígena legítimo en su dialecto patrio, es el documento más completo que jamás he visto en una lengua sudamericana” (Coña, 2002, p. 18). Pero esto no es tan extraño si tomamos en cuenta que los testimonios latinoamericanos que han generado mayor discusión teórica tienen un trasfondo histórico e ideológico que abarca solamente los últimos 40 años del siglo XX.

La definición que da John Beverley en su artículo seminal sobre testimonio es la siguiente:

Por testimonio quiero decir una narración que tiene la longitud de una novela..., enunciada en primera persona por un narrador que es también el protagonista o testigo de los acontecimientos que relata. La unidad de la narración es generalmente ‘su vida’ o una experiencia significativa de ella... En muchos casos, el narrador es un analfabeto, y si es letrado, no es un escritor profesional; de ahí que la producción de un testimonio, a menudo, implique la grabación, la transcripción y edición de un relato oral por parte de un interlocutor que es un intelectual, un periodista o escritor” (1996, p. 24-25)⁴.

Entre los textos más comentados y que han servido de “corpus” para el desarrollo de una teoría del testimonio figuran *Biografía de un cimarrón* de Esteban Montejo y Miguel Barnet, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la*

conciencia de Rigoberta Menchú y Elizabeth Burgos Debray y *Translated Woman* de Ruth Behar. Florencia Mallon, refiriéndose al pensamiento de John Beverley, dice que “el testimonio inició su popularidad con el momento revolucionario de los años ’60s y culminó como una forma de denuncia durante la represión y el autoritarismo de los años ’70 y ’80s” (2002a, p. 33). Además representaba: “Lo Real, la voz del cuerpo que sufría, de los desaparecidos, de los perdedores en la carrera hacia el mercado” (Beverley citado en Mallon, 2002, p. 33). Sus editores/recopiladores/co-autores o, como se quiera llamar, han orientado sus lecturas hacia el desarrollo de: 1) el concepto de institucionalización de la revolución cubana (Miguel Barnet); 2) el apoyo a las luchas revolucionarias en Centroamérica (Elizabeth Burgos Debray, Rigoberta Menchú, entre otros) y, 3) a partir de los años ’90, una postura “feminista” que se centra en el papel de la mujer subalterna (Ruth Behar y Florencia Mallon).

El libro de Pascual Coña, aunque publicado por primera vez como libro en 1930, se ha posicionado a partir de su 3ª edición (1984) como un ‘precursor’ de estos textos más recientes en el sentido borgeano de que cada escritor –o género discursivo en este caso– crea a sus propios precursores. Housková afirma que “la forma cristalizada del testimonio actual permite ver sus antecedentes, ‘leer’ en la evolución literaria toda una línea testimonial” (citado en Sklowdowska, 1992, p. 179). Asimismo Lukacs afirma que “el pasado [es] tratado como prehistoria del presente” (citado en Sklowdowska, 1992, p. 47). En efecto, el libro de Coña tiene muchos de los elementos que están en la definición de ‘testimonio’ de John Beverley que citamos arriba: a saber, es un libro con un narrador ‘subalterno’ que dicta su historia a un letrado, es enunciado en primera persona y la unidad de la narración es la vida de Pascual Coña que sirve como hilo conductor para contar la historia de su pueblo. Dado que es ‘la unidad de vida’ de un subalterno que organiza el relato, podríamos junto con Johan Beverley afirmar que “no hay una línea de división exacta testimonio y autobiografía” (1992, p. 163) sino una relación estrecha entre los dos⁵.

Se puede concluir que los cambios en el título a través del tiempo –vida y costumbres, autobiografía, memorias, testimonio–⁶ son sintomáticos de distintas orientaciones para la lectura de un texto que por naturaleza se inscribe en el marco de las literaturas heterogéneas. Es un libro ‘transgénero’ que en distintos momentos ha sido leído como etnografía, ejemplo de evangelización, memorias, testimonio y autobiografía, resultando que sus fronteras siempre han sido movedizas y permeables, dificultando su clasificación.

Volviendo atrás a su primera edición, *Pascual Coña* fue recepcionado en aquella época dentro del marco ideológico de sus editores/coautores Moesbach y Lenz como un libro ejemplar que tiene la intención de ilustrar el proceso de evangelizar y asimilar al mapuche, convirtiéndolo en “ciudadano útil”⁷ para la nación. Pero, por otro lado, Pascual Coña en su prólogo percibe su propio testimonio como una forma de rescatar la lengua y la cultura para futuras generaciones de mapuche. Una diferencia fundamental con los testimonios a fines del siglo XX radica en que mientras aquellos textos son muy recientes y aún muy marcados por las orientaciones de sus editores, *Pascual Coña* ya ha superado los marcos originales de manipulación ideológica, pasando por un proceso de resignificación que ahora se inclina hacia otras interpretaciones. Una lectura a 75 años de distancia tiende, en consecuencia, a la desarticulación de las mediaciones ideológicas de la época de la primera publicación. Otra diferencia importante es que el editor y redactor de *Pascual Coña*, Ernesto Wilhelm de Moesbach, en su condición de misionero capuchino, procura ilustrar un proceso de evangelización con la palabra de su testificante, mientras que los editores/co-autores de los textos recientes son académicos que escriben desde grandes universidades de Norteamérica con “agendas” –palabra en boga– no sólo solidarias y de “complicidad” revolucionaria sino con contradictorios fines personales, profesionales y políticos enmarcados dentro de la academia norteamericana.

En efecto, junto con asumir los textos como un punto de apoyo para distintas luchas reivindicativas, el análisis reciente tiende a enfocar la relación entre el editor/co-autor y el testificante como una “complicidad” entre ambos:

Esta complicidad –que quizás otros llamarían solidaridad o colaboración– entre un mediador intelectual y la voz subalterna constituye la relación fundamental detrás del género testimonial que, en los últimos treinta años, ha experimentado un marcado *boom* dentro de la literatura latinoamericana... [un] género que se ha vuelto tanto literario como antropológico (Mallon, 2002a, p. 32).

Junto con analizar la relación de complicidades y conflictos entre editor y testificante, se centrará una parte importante de este estudio en las voces subalternas que están presentes en el texto, así como en los significados que estas voces producen desde la oralidad en cuanto a construcciones de subjetividades múltiples. Esto significa ir más allá de la fascinación del intelectual letrado con el marco escrito y su tendencia a resaltar su propio desempeño como mediador, como re-presentador de la voz del llamado “otro”, para privilegiar el papel del testificante en tanto verdadero “gozne” entre las culturas en diálogo.

De ahí que se puede decir que los testimonios contenidos en el texto *Pascual Coña testimonio de un lonko mapuche* son autopresentaciones y metarreflexiones de los sujetos de una cultura de matriz oral que se construyen en un espacio heterogéneo para “explicar” su cultura a un receptor no mapuche. Se producen en un “entre” que ya no pertenece ni a los géneros discursivos tradicionales de Occidente ni a las formas tradicionales de transmisión de conocimientos de la tradición mapuche, un “entre” que ya es reflejo de la naturaleza bicultural de los sujetos. Para llegar a una comprensión más profunda del libro, hay que estudiarlo como un texto dialógico donde las voces no son “puras” sino que pertenecen a espacios fronterizos “entre” culturas y que buscan llegar a una convivencia negociada con la cultura hegemónica, la chilena.

Consideraremos al libro como un texto heterogéneo, lleno de rupturas y voces que luchan por el control del discurso, en un diálogo tenso de antagonismos y conciliaciones. Específicamente, analizaremos sus diversos

componentes textuales y géneros discursivos, considerando especialmente, sus aspectos semánticos o nudos de significado, las funciones paratextuales, los problemas que plantea el proceso de escritura a partir de visiones y actuaciones de oralidad, los lugares estratégicos, la autoconstrucción de la voz narrativa como sujeto bicultural y, por último, las relaciones contextuales, especialmente las que dicen relación con los códigos históricos, sociales y culturales pertenecientes a los dos ámbitos que interactúan en el texto: el mapuche y el chileno.

2. Algunos testimonios mapuche

Aunque concentramos nuestro estudio en el texto de Pascual Coña, puede ser útil como punto de comparación referirnos de paso a otros textos afines. Los testimonios mapuche más conocidos debido a su reciente publicación o reedición son *Una flor que renace. Autobiografía de una dirigente mapuche* (2002) de Rosa Isolde Reuque Paillalef, editado y presentado por Florencia Mallon, *Sueño con menguante* (1999) de Sonia Montecino y *Kiñe mufü trokiñche ñi piel. Historias de familias* (2002 [1910]) de Tomás Guevara y Manuel Mañkelef. Los dos primeros textos son monolingües en español, el último, en cambio, es una edición bilingüe.

El libro de Rosa Isolde Reuque Paillalef es un testimonio oral dictado a la historiadora Florencia Mallon. Se trata de la historia personal de una dirigente mapuche en los años '80 bajo la dictadura de Pinochet. Los temas incluyen su lucha para ser reconocida como mujer mapuche, políticamente moderada, católica y no hablante de mapudungun, dentro del movimiento mapuche radicalizado de resistencia a la dictadura. Estos cuatro rasgos sirven para marginarla de la vida pública mapuche aunque, a pesar de ello, logra imponerse como una dirigente importante, fundando un centro de mujeres, participando en luchas reivindicativas y logrando representar a su colectividad en varios congresos internacionales. A pesar de ser bastante chilenezada y trabajar dentro de la Iglesia Católica, reclama el derecho de recuperar su cultura, de reaprender o reinventar lo perdido y afirmar su identidad como mujer mapuche. Fue Florencia Mallon, historiadora chileno-norteamericana, que ideó el proyecto con Rosa Reuque sugiriendo la posibilidad de colaborar: "Le propuse... que ella sería la autora principal y... tendría la última palabra en cuanto a la versión que se publicaría" (2002b, p. 13). Mallon se asignó el papel de presentar, orientar, organizar y editar el texto. Tanto ella como Rosa Reuque escribieron sus propias introducciones y conclusiones.

Es interesante notar que Mallon imprime una orientación "feminista" a la edición en inglés, escogiendo como título *When a Flower is Reborn. The life and times of a Mapuche Feminist*. Este título, más que tener una relación orgánica con el contenido del testimonio, tiene la función de apelar a cierto tipo de lector en el mundo académico norteamericano. Por otro lado, la publicación posterior en español⁸ lleva el título *Una flor que renace. Autobiografía de una dirigente mapuche*. Se reemplaza la palabra "feminista" por "dirigente" reorientando el texto hacia otro tipo de lectores. Reuque Paillalef es ahora presentada como una voz autorizada para representar a toda su colectividad, no sólo a las mujeres.

La antropóloga chilena Sonia Montecino, en cambio, escribe una novela construida sobre la base del testimonio oral de la machi Carmela Romero. Los capítulos impares (III, V y VII) corresponden aparentemente a transcripciones del testimonio oral de Romero, mientras el primer capítulo y los pares (II, IV y VIII) corresponden al relato autobiográfico de la propia narradora –estudiante de antropología, anónima–, que da testimonio escrito de su personal y paulatino descubrimiento de la cultura mapuche. El tiempo de la narración abarca desde los años setenta y el gobierno de la Unidad Popular hasta los años noventa cuando Chile entra de nuevo a la democracia. Pero es la sombra de la dictadura de Pinochet la que enmarca la narración. La narradora "blanca" se refugia en la cosmovisión mapuche buscando alternativas de vida y nuevas utopías después del fracaso del socialismo. Por otro lado, se insinúa una relación horizontal entre la antropóloga y la machi basada en el feminismo de la mujer "blanca" que de forma mágica borra las asimetrías de clase y poder, facilitando un diálogo intercultural basado en "la comprensión mutua, el cariño y respeto entre ambas" (Montecino, 1999, p. 13).

El texto que más semejanza tiene con *Pascual Coña* es *Kiñe mufü trokiñche ñi piel. Historias de familias* de Tomás Guevara y Manuel Mañkelef⁹. Las reediciones de ambos textos estuvieron a cargo de José Ancán y el Centro Liwen de Temuco. El mismo Ancán escribe un nuevo prólogo a *Pascual Coña* a partir de la 6ª edición del año 2000 y un estudio preliminar a *Kiñe mufü trokiñche* en 2002. Este último, según Ancán, representa "una compilación de testimonios comparable en cierta medida a las memorias de Pascual Coña" (p. 8). Saltan a la vista las semejanzas: ambos son textos bilingües, diagramados a doble columna; ambos fueron editados en un momento en que se creía que la cultura mapuche tenía poca vida y desaparecería pronto, quedando los testimonios, quizá, como única constancia de una cultura muerta. Las diferencias también son grandes. El texto de Guevara/Mañkelef trata de historias de linajes y alineaciones políticas¹⁰ que corresponden a una orientación tipo "encuesta". Guevara decidió preguntar específicamente por las historias de los lonkos principales y la estructura política dentro de la sociedad mapuche. Guevara y Mañkelef eran los encuestadores y editores, los que ordenaban el libro. Los testimoniantes están claramente identificados como autores en cada capítulo o sección. Se pide que parientes o descendientes de los lonkos más importantes cuenten acerca de la estructura social y las alianzas políticas. Lo que se borra o silencia aquí es la contextualización de estas luchas. Gruzinski perfila un proceso parecido en México colonial donde los testimoniantes fueron obligados a "hurgar en la memoria y a sacar de ella hechos abstraídos de su contexto, reducidos en acontecimientos singulares...; [se trata de] materiales que podían entrar en las casillas del cuestionario... a costa de las configuraciones originales" (1995, p. 86).

Si el objetivo de los editores de *Historias de familias* fue contar las historias de los lonkos más importantes en forma "lineal", los objetivos de Moesbach y Coña abarcan horizontes más amplios. En efecto, *Pascual Coña* se puede

leer como una “enciclopedia” de organización política, relaciones interculturales, modalidades lingüísticas, botánica, cosmovisión y costumbres. Esta mayor amplitud temática hace el texto más interesante y permite que los contenidos sean menos controlados: “Para dar una imagen fiel del estado mental indígena y una exposición idiomática de su lengua, hay que conservar intactas *todas* las expresiones de su pensamiento” (2000, p. 23). Esta afirmación es también lo que nos hace pensar que Coña tuvo mayor injerencia en los contenidos del texto de lo que a veces se ha querido creer. El padre Sebastián Englert, citado por Adalberto Salas, dice que Pascual Coña tenía “una memoria asombrosa, un profundo y raro conocimiento de su idioma materno, una pronunciación pausada y clara en el hablar, un sobresaliente don descriptivo, una aptitud excelente para ordenar los pensamientos y dictar sus relatos en forma coherente y estilo limpio” (Salas, 1992b, pp. 4-5).

Con la publicación de estos textos bilingües, a comienzos del siglo XX, los editores y prologuistas –aun cuando abogaban por la asimilación de los mapuche a la nación chilena– hicieron una labor de “conservación” de la diferencia. Estos textos nos hacen recordar que el fenómeno de la biculturalidad y el bilingüismo es algo que ha existido ininterrumpidamente desde los primeros contactos en la época de la conquista. Sin embargo, los textos testimoniales escritos a fines del siglo XX y en el siglo XXI, mientras conservan el concepto de lo bicultural, ya no son bilingües. Los nuevos editores y testimoniantes parten desde un concepto de diversidad cultural y el derecho de existir de todas las culturas pero sin privilegiar el papel de la lengua. Si antes la supervivencia de la sociedad mapuche se ligaba estrechamente con lo perdurable del idioma, hoy en día es un punto de discusión.

Un caso aparte son dos libros monolingües en español del historiador-poeta mapuche-huilliche Bernardo Colipán: *Pulotre. Testimonios de vida de una comunidad huilliche (1900-1950)* del año 1999 y *Arco de las interrogaciones* (2005). El primero se trata de breves testimonios de integrantes mapuche-huilliche de la comunidad de Pulotre, San Juan de la Costa, Osorno, y el segundo, de poesía inspirada en los testimonios recopilados en el primer libro. Los relatos testimoniales se organizan alrededor de los viajes desde el interior de Osorno hacia San Juan de la Costa para hacer rogativas frente al “agüelito Huenteo”¹¹ para pedir permiso para realizar nguillatunes, la máxima ceremonia religiosa de los huilliche o mapuche del sur. Se organizan en dos tiempos y espacios: lo cotidiano y lo sagrado, que se van entrelazando hasta volverse inseparables, siendo el rescate de la memoria el tema principal. Inspirándose en los testimonios de *Pulotre*, Bernardo Colipán escribe el libro de poesía, *El arco de las interrogaciones*, que da cuenta de la necesidad del poeta de relacionarse en forma subjetiva y personal con su pasado y presente huilliche, tanto en lo sagrado¹² como en lo cotidiano, desde la reconstrucción y ordenación de una memoria colectiva fracturada que le sirve como base para la reconfiguración de su propio pasado personal y familiar con proyecciones hacia el futuro. Se puede ver por lo menos tres proyecciones en su poesía: hacia lo colectivo en el poema “Lan Antu” (Muerte de Sol), basado en el testimonio de María Elvia Piniao que aparece en *Pulotre* (p. 16); en su propia historia familiar al recuperar la memoria de su abuelo a través de un recorte de diario “Desconocido pereció al caer de una altura superior a 5 metros” (p. 37); y proyectarse al futuro en la figura de su hija Alen: “Cuando de viaje, hija, salgas al mar, ten siempre en tu corazón a Wenteyao” [sic]. En este último poema, el futuro de su hija se relaciona estrechamente con los testimonios del pasado, puesto que, en el futuro, hay que seguir realizando el viaje hacia el pasado para conservar la identidad huilliche.

El libro *Pulotre* podría ser un puente entre el testimonio narrativo y el testimonio poético, escrito y editado en su enteridad por un integrante de un pueblo indígena que a la vez es estudioso del acervo cultural de occidente. Se puede imaginar los libros de Bernardo Colipán como bisagras o puentes entre testimonio en el sentido que lo define John Beverley y otros [en Colipán, el editor es también subalterno] y las actuales generaciones de poetas mapuches [el acto del autotestimonio]. Las nuevas generaciones de pensadores mapuches que ya no entregan su “testimonio” a otros para su creación literaria sino que se centran en sus propios recuerdos y en la formación de sus propias subjetividades como sujetos heterogéneos a quienes les ha tocado vivir en este espacio intermedio, fronterizo, *tironeado por un lado u otro*. En el prólogo a *Pulotre*, Bernardo Colipán nos ofrece una definición del sujeto heterogéneo: “Se puede separar en el discurso de un huilliche aquellos elementos indígenas de los que no son, pero llegamos a una zona, en que lo uno y lo ‘Otro’ se encuentran tan imbricados, tan unidos que el ‘yo’ también es el ‘otro’, y separarlos es violentar al Ser que lo lleva” (p. 18).

3. La escasa bibliografía relativa a Pascual Coña

Es muy poco lo que se ha publicado acerca del texto. Las nuevas lecturas de que habla José Ancán en su prólogo y Juan Manuel Fierro en sus artículos todavía están por salir.

Florencia Mallon incluye una mención del texto: “[En] el testimonio del lonko Pascual Coña, ... dictado a comienzos del siglo XX, ... Coña reivindicó su autoridad mediante una combinación de su conocimiento ancestral y su educación en Santiago y entre los misioneros” (2002, p. 38). Esta frase subraya el tema de la educación, tanto “ancestral” como en las escuelas de misioneros, donde aprendió los valores de la sociedad chilena. También subraya la reivindicación de su “autoridad” para contar. Consideramos que ambos temas son centrales para la adecuada valoración del texto.

En su artículo “Demanda por educación en el movimiento mapuche”, el historiador Pablo Marimán Quemenado señala el texto de Coña como “una fuente directa” para escribir la historia del proceso educativo en relación al pueblo mapuche. Describe la experiencia educativa en las escuelas misionales como un proceso tensionado y conflictivo, con rasgos discriminatorios y racistas y enfatiza “la readecuación [de Coña] al medio mapuche, luego de ser criado e instruido en la escuela misional de Budi y posteriormente en la escuela San Vicente de Paul de Santiago,

entre los años 1861-1871. Ésta no deja de ser tormentosa luego de la intervención valórica y conductual practicada aisladamente de los suyos” (1997, p. 138).

Juan Manuel Fierro destaca los múltiples niveles del texto y sugiere estudiarlo tomando en cuenta la perspectiva ideológica del editor, Ernesto Wilhelm de Moesbach, y cómo ésta podría influir en la traducción al español, destacando el hecho de que Moesbach es hablante nativo del alemán, insinuando que podría haber distorsiones no sólo ideológicas sino también lingüísticas. Por otro lado destaca la intervención en el texto de otro hablante no nativo del español, Rodolfo Lenz. Hace un valioso comentario acerca del:

Nivel de complejidad textual de esta autobiografía testimonial [que] debe ser abordado en [un] tipo de análisis que permita demostrar cómo la ideología etnocultural de Moesbach, interviene y/o ‘altera’ la originalidad del testimonio oral de Coña, para lo cual habría que situarse en la transcripción al mapudungun, pero especialmente en el plano de la disposición textual hispánica que a su vez no corresponde a la lengua materna de Moesbach, pues éste habla alemán y... recurre al... lingüista Rodolfo Lenz¹³ lo que acentúa la complejidad de lo planteado (2002, p. 123).

Aunque éste sea un punto importante, no exento de dificultades, creemos que sí es posible descubrir la “originalidad” de la narración de Coña recurriendo a ciertos conceptos del análisis del discurso como método de investigación: i.e. rupturas en el texto, lugares sensibles, nudos de significación y manejos de discursos sociales del idioma mapuche que comentamos en otras secciones de nuestro trabajo.

Por otro lado, Fierro destaca una visión nostálgica que implica la búsqueda de un paraíso perdido y que asocia con lo lárco de Jorge Teillier:

Pascual Coña es testigo, ha visto, ha vivido el reino de la maravilla en su cultura, evoca una situación paradisiaca, edénica, sobre todo en sus estados de niñez y juventud, que se rompe por la intromisión de un poder extraño, que no se conoce y no se domina y que establece un nuevo orden destructivo y dominante, incorporando categorías desconocidas como derrota, pérdida, alteridad ante lo cual brota la necesidad de denuncia y defensa pero a su vez de profetización y sacrificio (2002, p. 124).

En un comentario sobre el poema “Pascual Coña recuerda”, de Jorge Teillier, del libro *Para un pueblo fantasma*, el profesor Fierro nota las conexiones “lárlicas” entre Coña y Teillier: “El texto teillieriano sintetiza la psicología global del discurso testimonio y da cuenta de la coincidencia de ánimo y propósito entre el cacique y el hablante lárlico estableciendo sin duda un vínculo entre la actitud del testimonio mapuche y la actitud lárlica manifestada por Rilke” (p. 43). En realidad, Teillier selecciona fragmentos de diversos pasajes del testimonio que luego los junta y reordena para transformarlos en un “poema” que pretende ser una síntesis de la cosmovisión mapuche. Al editar y reordenar los fragmentos originales que en sí *no parecían* poéticos ni literarios según su *disposición* en la página y su contextualización dentro de un discurso etnográfico o científico, Teillier descubre lo poético de esas expresiones.

En el marco del discurso periodístico, Jorge Moraga publica una reseña de *Pascual Coña* en la sección de “Libros y Literatura” del desaparecido diario *La Época*, donde describe con gran detalle el texto, llegando a las siguientes conclusiones:

Son los dolores del choque interétnico los que cruzan su experiencia en esta vida. Como sujeto, Pascual Coña entrega el testimonio de las fuerzas contradictorias que esculpieron su persona. ...y aunque descubre en ciertos aspectos de occidente su horizonte de referencia, su buena nostalgia apela a una utopía perdida, a otros tiempos quizás paganos, pero sin duda más prístinos... (1998, p. 2).

Se privilegia la visión de Pascual Coña como sujeto heterogéneo y “nostálgico”, cuya subjetividad toma rasgos de las dos culturas.

María Catrileo, en su artículo “El texto de Pascual Coña como historia de vida”, afirma que el texto “muestra la categorización de la experiencia y maneras de pensar y percibir de la gente mapuche” (1994, p. 90). Catrileo se interesa en las “características del código lingüístico utilizado en la obra” y, aunque no lo dice explícitamente, sugiere que la modalidad dominante que subyace en el texto podría ser el discurso social/ritual mapuche de mensajería (üldungu o werkün dungu):

Existen dos mensajeros en este texto. El primero, el cacique Pascual Coña, es un hablante nativo de mapudungun que dicta su mensaje siguiendo la organización discursiva oral que le imponen los patrones lingüísticos de su lengua. El segundo, el padre Moesbach, es un hablante nativo de alemán que ha adquirido el mapudungun y el español como segunda lengua. ... No obstante lo anterior, el mensaje se describe con claridad y en forma inteligible en ambas lenguas (1994, p. 90).

Plantea también la duda en cuanto al ‘grado de aculturación’ que podría haber tenido Pascual Coña, especialmente en términos de su evangelización: “Aunque desconocemos el grado de aculturación alcanzado por Pascual Coña, hay ciertamente algunas descripciones y pasajes acerca de su vida que muestran la influencia occidental, sobre todo con su concepción religiosa” (p. 92). Sin embargo, insiste en el lado ‘no aculturado’ de Coña cuando afirma que “gran parte de su narración a través de un código interlingüe” refleja “patrones diferentes para

maneras de pensar y percibir la realidad” (p. 92).

Catrileo hace un análisis lingüístico del prólogo de Pascual Coña que demuestra que tiene los elementos de la estructura discursiva de un ‘ngülam’ (consejo): “El patrón retórico característico de este discurso involucra una iniciación o preparación del mensaje dirigido a los mapuche, luego sigue el desarrollo de esta acción principal, y por último una decisión final, a manera de ‘ngülam’ o consejo que cumple con cierta expectativa de Coña frente a su comunidad” (1992, p. 93). La profesora Catrileo, una de las estudiosas más indicadas para hacer un análisis de discurso de los textos de Pascual Coña en mapudungun, nos deja apenas un camino trazado. Sin embargo, es a partir de su iluminador artículo que descubrimos la importancia de ngülam (discurso de consejos) y üldungu (discurso de mensajería) en el texto de Coña. En el artículo, “Tipos de discurso y texto en mapudungun”, Catrileo enumera algunos discursos mapuche y patrones lingüísticos que ayudarán a analizar el discurso de Coña.

Y, finalmente, José Ancán en su reciente estudio preliminar o prólogo a la 6ª edición (2000), “Pascual Coña: El hombre tras el muro de palabras”, nos da algunas luces sobre el texto, asumiéndolo como un punto de partida para escribir la historia desde la mirada mapuche en “nuestros días de incipiente renacer soberano... [de] la necesaria y urgente hechura de la versión propia de la Historia Mapuche... Una revisión simple indica que no se conoce hasta el momento un esfuerzo equivalente en magnitud y alcance” (2000, p. 8). Sin embargo, para algunos dirigentes mapuche de hoy en día, no se puede mirar a Coña como un “héroe” de esta historia colectiva. Ancán, por un lado, hace una apasionada defensa de Coña, pero por otro, resalta el “triste papel” que desempeñó en el último malón Mapuche de 1881 y como ayudante en la evangelización y la colonización de la zona del Lago Budi:

El indudable status adquirido entre sus iguales por Coña, se debió sin lugar a dudas a su condición de temprano alfabetizado y por lo tanto a su bilingüismo, muy poco común en aquellos años. Tal rasgo lo hizo adquirir una inédita posición de poder al interior de su sociedad, rol que puso en juego tanto en su labor de facilitador de la labor evangelizadora de los frailes, como de las nuevas autoridades chilenas... (p. 12).

A pesar de la crítica que hace, Ancán conecta la historia de Coña con la de toda una generación de abuelos “de cualquiera de nosotros” en una frase que termina por conmover:

El proceso histórico Mapuche no se detuvo con el quiebre de poco más de cien años, porque latente e innumerable subyace anónimo el recuerdo vivo de infinidad de Coña reales y tangibles, como *los abuelos de cualquiera de nosotros*, que en desdeñados rincones campesinos o urbanos, de seguro en estos instantes están verbalizando una vez más sus invulnerables evocaciones [Énfasis nuestro] (p. 9).

En resumen, todos somos seres humanos, con actuaciones contradictorias y cuestionadas que responden a ciertas coyunturas históricas donde el papel de los protagonistas en una colectividad nunca es tan claro y donde, muchas veces, es casi imposible separar a los héroes de los traidores. Además, no nos corresponde a nosotros juzgar los complejos impulsos de otros a más de cien años de distancia.

Enfoques para un estudio de Pascual Coña

Acorde a nuestro plan de trabajo, proponemos estudiar el texto desde distintas perspectivas interdisciplinarias. En el primer capítulo abordamos el estudio de los elementos del paratexto (ilustraciones, prólogos, títulos, asignación de autoría, etc.) como formas que han orientado la lectura desde lugares, ideologías y tiempos diferentes y cómo aún hoy estos elementos dialogan y forcejean para imponerse, resaltando la *heterogeneidad* de visiones acerca de la sociedad mapuche en el siglo XIX.

El proceso de producción del texto, la autoría compartida y el rescate del aspecto autobiográfico se abordan en el segundo capítulo, que también enfoca la autoconstrucción de una subjetividad bicultural o heterogénea tensionada por lo no dicho en dos aspectos, la censura del editor y la censura propia del narrador. El relato autobiográfico como relato ejemplar de superación y de justificación ante sí mismo y ante la cultura hegemónica, tiende a suprimir los aspectos negativos de la marginación y de la discriminación (Plasa, Sartwell). Sin embargo, hay un subtexto de resistencia, una entrelínea que es posible rescatar mirando ciertos lugares sensibles (Hamon) y nudos de significado (Mallon, Luque y Portelli) que desafían a la censura propia que consiste en la internalización de la visión hegemónica y ajena. También tomamos en cuenta las complejas relaciones fronterizas en la construcción de la interculturalidad (Arteaga, Pinto, Bengoa). En fin, la narración autobiográfica de Pascual Coña se puede leer como el relato de un sujeto que desea tener una doble afiliación: ser mapuche ejemplar y ser mestizo ejemplar y su narración es un intento por armonizar estos dos mundos irreconciliables, dadas las asimetrías de poder entre las dos sociedades. Sólo en el último capítulo que abarca apenas 15 páginas, veremos el fracaso de este relato tan cuidadosamente construido a lo largo del texto.

En el tercer capítulo estudiamos cómo Coña enmarca su historia de vida a partir de un hecho histórico, el naufragio del barco “Joven Daniel”, y cómo este (des)encuentro inicial que ocurrió en el mismo año de su nacimiento (1849), marcó o definió no sólo su vida personal sino la vida de su colectividad. También analizamos distintos relatos de los hechos que rodeaban al naufragio, mostrando las contradicciones entre las versiones de Coña, los misioneros europeos y el historiador chileno Benjamín Vicuña, con el fin de examinar el concepto de “autonomía territorial” presentado por Coña en el contexto de las complejas relaciones interculturales de la época.

El relato autobiográfico de la niñez y la juventud como un relato ejemplar de superación, se analiza en el cuarto capítulo, subrayando sus momentos claves, como son la educación en la escuela misional del P. Constancio, su estadía en Santiago y su regreso al sur. Se subraya el deseo de un mestizaje que fracasará una y otra vez a lo largo del texto.

En el capítulo cinco indagamos lo que Coña silencia; si acaso teje un relato de las relaciones interculturales desconflituado y desproblematizado. Las cartas (inéditas)¹⁴ que escribe su maestro y mentor, el sacerdote capuchino italiano padre Constancio de Trisobio, al coronel Cornelio Saavedra, arquitecto y ejecutante de la ocupación militar de la Araucanía, funcionan, en nuestra lectura, como reverso de ese tejido. Si el envés que teje Coña es ordenado y armónico, el revés muestra las relaciones caóticas y perturbadoras entre las dos sociedades, relaciones de desigualdades e injusticias entre colonizador y colonizado; además, se evidencia el reñido papel que desempeña el mismo sacerdote como “mediador”, a la vez “protector y defensor de indios” y “espía” incondicional del ejército chileno. En este mismo capítulo comentamos el relato autobiográfico de Coña a partir del malón de 1881, donde es relevante el empleo de discursos orales mapuche para narrar el actuar de distintos grupos en el levantamiento y en el viaje a Argentina que hace una delegación de lonko y mocetones, incluyendo a Coña, para pedir la libertad de los caciques argentinos presos. Esos discursos orales contrastan con una narración explicativa más occidental cuando habla de su apoyo al ejército chileno. Una vez más, vemos en Coña una conducta ambigua y reñida: las lealtades (discursivas) y traiciones (históricas) para con su cultura. En el último capítulo hay, sin embargo, un cambio de tono en la narración. Se podría decir que el tejido de las figuras simétricas y armónicas de las relaciones interculturales que comenzó a deshilvanarse a partir del último levantamiento (1881), termina por revelar sólo las figuras caóticas de la derrota. Este capítulo se transforma, así, en una denuncia de las injusticias y vejámenes que siguieron a la ocupación militar de la Araucanía.

Ciertos aspectos del discurso social mapuche y su relevancia para comprender “la categorización de la experiencia y maneras de pensar y percibir de la gente mapuche” (Catrileo, 1994, p. 90) son abordados en el capítulo seis. Siguiendo a Joel Sherzer (1987), enfocamos el discurso como un vaso transparente que incluye todos los aspectos de la lengua y que está estrechamente vinculado con el pensar y las prácticas no verbales que siempre lo acompañan, a la manera de vasos comunicantes. Siguiendo a Michel Foucault (1999), percibimos el discurso como una malla apretada, “ligado al ejercicio del poder” en un “complejo sistema de restricciones” destinados a conservar las jerarquías políticas y la reproducción de la sociedad. Así, planteamos que Coña, al emplear los discursos sociales mapuche (nutram, discurso histórico narrativo; üldungun, discurso de mensajería y otros) para estructurar muchos segmentos de su relato acerca del funcionamiento interno de la sociedad mapuche, muestra una resistencia implícita a la sociedad hegemónica. En su compromiso con el discurso se construye una identidad primaria de mapuche tradicional, del hombre común. En palabras de Lucía Golluscio: “El discurso ritual araucano constituye un universo simbólico de autonomía cultural y su ejecución una eficaz estrategia de resistencia cultural indígena íntimamente vinculado con la construcción y la re-construcción de la identidad social” (citado en R. Salas, 1994, p. 261). Destacar el empleo de estos discursos tradicionales mapuche como forma de relatar es otra manera de afirmar que es Coña el “autor” del texto.

En el capítulo siete analizamos dos epew (cuentos orales) que tienen como tema las relaciones intra e interculturales. Estos epew cumplen la función de epílogo interior, una especie de *metarreflexión* desde el lado mapuche. Se pueden leer como un comentario de la “comunidad”, de los hombres “sabios”, que quieren “hablar” en el texto, dejar su huella, orientar al receptor desde su posición de autoridad, reflejando su papel como negociadores frente a la sociedad chilena y su incansable defensa de la cultura en tiempos desfavorables. En el relato “El pájaro reanimador” el protagonista logra insertarse en la cultura chilena, es reconocido como “hijo de rey” mapuche y termina siendo nombrado “gobernador de la ciudad”, gracias a su manejo de la tecnología de la escritura y con el apoyo del Pájaro Reanimador, mensajero de Ngenechen. En el cuento “La zorra astuta”, el protagonista zorro representa al hombre mapuche común (kona o mocetón), que, no encontrando su lugar en la cultura otra, vuelve a incorporarse a la cultura mapuche, decidido a no volver a transar su identidad. Estos dos cuentos, mediante la resemantización de epew tradicionales, representan figuraciones simbólicas para comprender la posición del hombre mapuche en una coyuntura histórica determinada. En los epew se abre “un minúsculo desgarrón” (Foucault, 1999) en la apretada malla discursiva de los discursos sociales (no ficticios) y donde es posible hacer críticas de las jerarquías políticas intraculturales y reflexionar sobre las relaciones interculturales.

Por último, en “Conclusiones, enlaces y proyecciones”, leemos la narración de Coña como un texto clásico (Calvino, 1995) en el canon literario chileno¹⁵, que representa un lugar sensible desde el cual podemos hacer nuevas lecturas de las relaciones interculturales hoy día. El testimonio forma parte de un camino dialógico que se inicia con los parlamentos de la época colonial y continua con los poetas mapuche de la actualidad como Leonel Lienlaf, Elicura Chihuailaf, Bernardo Colipán, Jaime Huenún, Maribel Mora Curriao, María Teresa Panchillo, César Millahueque, María Isabel Lara Millapán, Graciela Huinao, Roxana Miranda Rupailaf, Adriana Paredes Pinda, Ricardo Loncón y David Aníñir. El parlamento de la colonia, el testimonio de la república y la poesía mapuche actual representan espacios discursivos y públicos desde donde se negocia la continuidad de la cultura mapuche –entendida como territorio físico y simbólico– frente a la sociedad chilena.

Notas

¹ Los primeros capítulos fueron publicados en la *Revista Chilena de Historia y Geografía* 66 (1929): “Vida y costumbres de los indígenas

araucanos en la segunda mitad del siglo XIX. Presentadas en la autobiografía de Pascual Coña”.

² Esta temática se ha tratado dentro del marco de la llamada “nueva antropología”. Dos textos claves son: Clifford Geertz, *El antropólogo como autor* (1997) y James Clifford, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna* (1995).

³ George Gugelberger afirma que en América Latina el testimonio “fue consagrado como género debido a dos acontecimientos relacionados: la decisión en 1970 de la Casa de las Américas de otorgar un premio en esta categoría en su concurso literario y la publicación del libro de Miguel Barnet (1966)” (1996, p. 25).

⁴ Tomo esta traducción de inglés al español de Adlin de Jesús Prieto Rodríguez (2004). Las demás traducciones de citas en inglés son nuestras.

⁵ Los primeros capítulos del texto en *La Revista Chilena de Historia y Geografía* (1929) se publicaron bajo el título “Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX. Presentadas en la autobiografía de Pascual Coña” [énfasis nuestro]. El subtítulo con la palabra ‘autobiografía’ desaparece en todas las ediciones posteriores. Tanto Englert (1936) como Salas (1992a) refieren al texto como autobiografía.

⁶ Ver la discusión en el capítulo siguiente en cuanto a los cambios en el título.

⁷ Evangelizar y asimilar corresponden al llamado “discurso civilizatorio” de comienzos del siglo XX: o, como dijo uno de los militares que participó en la guerra de la pacificación: “Someter a los rebeldes y formar buenos y útiles ciudadanos, sujetos al imperio de las leyes y de las autoridades del país, es una medida imperiosamente reclamada, por el tiempo y aun por la opinión pública” (Navarro Rojas, 2008 [1909], p. 296).

⁸ Mallon señala en la presentación a la edición norteamericana que: “We have had difficulties with publication in Chile, since the first version of the book will come out (not because we wished it) in English” (p. 20). [Hemos tenido dificultades con la publicación en Chile, ya que la primera versión del libro saldrá (contrario a nuestros deseos) en inglés]. Este comentario no aparece en la “Presentación” que Mallon hace a la edición en español.

⁹ Tomás Guevara/Manuel Mañkelef (2002), *Kiñe mufü trokiñche ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX*. Santiago de Chile: CoLibris & Temuko: Liwen. Edición separada de la primera parte de Tomás Guevara, *Las últimas familias y costumbres araucanas* (1913).

¹⁰ Jorge Pavez describe el texto de Guevara/Mañkelef de la siguiente manera: “una serie de testimonios... sobre 35 familias principales... escritos y relatados por los descendientes directos de estas familias protagonistas. ... Cada testimonio familiar se estructura en la forma de un *nūtram* (relato histórico), que a partir de un personaje fundador... va recreando los eventos... que pautaron la vida de aquel linaje” (2005, p. 9).

¹¹ El aguelito Hueteao es el intercesor entre los huilliches y el dios Ngenechen.

¹² Según el mismo poeta el título *Arco de interrogaciones* corresponde al dibujo de una frontera circular que separa el espacio sagrado del nguillatún al espacio profano: “es un lugar señalado por un colihue tensado como un arco en la rogativa huilliche. El nguillantuwe, o terreno sagrado, está cercado por un círculo que divide un espacio interior de uno exterior... el Arco deviene en la ventana, por medio de la cual entramos y salimos de los tiempos” (2005, p. 9).

¹³ Rodolfo Lenz, filólogo, era hablante nativo del alemán. Fue uno de siete profesores alemanes contratados para mejorar la calidad de la educación en la Universidad de Chile. Lenz llegó a Chile en 1890 cuando tenía 27 años sin saber hablar castellano: “Cuando por motivo de mi contrato tuve que presentarme en Berlín... compré una gramática... estudié tres o cuatro días las frasecitas castellanas de la clave y me dirigí después con toda frescura al Sr. Ministro, hablando con él en castellano” (Lenz, citado en Bernales, 1989, p. 93). Lenz, como Moesbach, aprendió el castellano y el mapudungun como lenguas extranjeras.

¹⁴ Estas cartas manuscritas forman parte del Archivo Cornelio Saavedra, Sala Chile, Universidad de Concepción. Agradezco al P. Sergio Uribe haberme señalado su existencia.

¹⁵ La noción de que el texto de Pascual Coña es un libro clásico se refuerza con su reciente inclusión como el volumen XL en La Biblioteca del Bicentenario, 2010.