

# Poslatinoamericanismo, posoccidentalismo y la literatura como lugar de resistencia: el caso de *Recado confidencial a los chilenos* de Elicura Chihuailaf

Post-Latin Americanism, Post-Occidentalism, and  
the literature as a place of resistance: The Case  
of *Recado confidencial a los chilenos* by Elicura  
Chihuailaf

ANA MARÍA RODRÍGUEZ SIERRA  
UNIVERSIDAD DE CONCEPCIÓN  
anamasierra@gmail.com

Resumen: En el libro *Teorías sin disciplina*, los teóricos Santiago Castro-Gómez, Alberto Moreiras y Walter Dignolo, cuestionan los discursos producidos sobre América Latina desde la academia estadounidense y latinoamericana, notablemente influida por la visión del país del norte. Postulan la necesidad de producir nuevos discursos vinculados con lo local y lo diverso en respuesta al impulso homogeneizador globalizante vigente en la actualidad. Aquí, presentamos un recuento de las reflexiones de estos teóricos y las ponemos en diálogo con la obra literaria del Elicura Chihuailaf titulada *Recado confidencial a los chilenos*. El objetivo de este artículo es evidenciar el carácter poscolonial y posoccidental de una obra literaria que es en sí misma una forma de resistencia y de oposición a esa homogenización discursiva de la identidad latinoamericana que, desde la occidentali-

zación y la permanencia del pensamiento colonial, ha imperado por largo tiempo en los estudios latinoamericanistas.

Palabras clave: latinoamericanismo, posoccidentalismo, poslatinoamericanismo, literatura, mapuche, Chile, crítica.

Abstract: In the book *Teorías sin disciplina*, theorists Santiago Castro-Gómez, Alberto Moreiras and Walter D. Mignolo, question the discourses produced on Latin America from the American and Latin American academy notably influenced by the vision of the northern country. They postulate the need to produce new discourses linked to the local and the diverse in response to the current globalizing homogenizing impulse. Here, we present an account of the reflections of these theorists and exemplify them through the dialogue of the theories with the literary work of Elicura Chihuailaf entitled *Recado confidencial a los chilenos*. The objective of this article is to demonstrate the postcolonial and posoccidentalism character of a literary work that is in itself a form of resistance and opposition to that discursive homogenization of Latin American identity that, since westernization and the permanence of colonial thought, has prevailed for a long time in Latin American studies.

Keywords: Latinamericanism, Posoccidentalism, Postlatinamericanism, Literature, Mapuche, Chile, Criticism.

Recibido: 17 de diciembre de 2022

Aprobado: 8 de marzo de 2023

DOI: 10.15174/rv.vi16i32.711

## Introducción

Desde hace más de una década, los estudios literarios y culturales en América Latina están siendo objeto de reflexiones críticas que cuestionan las distintas formas que estas prácticas discursivas han adquirido bajo la influencia de los estudios de área y la academia estadounidense. En este artículo presentamos algunas de las críticas realizadas por el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, el académico español Alberto Moreiras y el filósofo argentino Walter D. Mignolo, quienes, en conjunto y en distintos capítulos del libro *Teorías sin disciplina* (1998), enuncian la necesidad de enfocar los nuevos estudios latinoamericanistas hacia una mirada poscolonial, crítica y posoccidentalista que se resista a la absorción y homogenización que, desde Estados Unidos y el sistema neoliberal globalizado, ha venido atravesando todos los estudios sobre Latinoamérica. Hemos dividido este texto en tres breves partes: en la primera, se explica el concepto de *poslatinoamericanismo* propuesto por Castro-Gómez; en la segunda, el concepto de *posoccidentalismo* planteado por Walter D. Mignolo y, en la tercera, analizamos cómo, en el libro *Recado confidencial a los chilenos* del escritor mapuche Elicura Chihuailaf, la literatura se devela como lugar de resistencia y ofrece un ejemplo que permite clarificar, de una manera práctica, la teoría desplegada por los mencionados académicos.

### Poslatinoamericanismo

El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, en su texto *Latinoamericanismo, modernidad y globalización* (1998) presenta una genealogía del latinoamericanismo, definido como el conjunto de representaciones teóricas sobre América Latina produ-

cidos desde las ciencias humanas y sociales, principalmente en el ámbito académico estadounidense y latinoamericano. Desde una perspectiva crítica, Castro-Gómez realiza un recorrido histórico por los principales postulados y por las distintas formas en que se ha pensado Latinoamérica a lo largo del tiempo. A continuación, y para contextualizar el presente documento, realizamos un breve recuento de esta genealogía.

Para el autor, el inicio de la construcción discursiva de Latinoamérica podría ubicarse más o menos en 1750, este es un momento relevante para la Europa imperialista porque, como efecto del diálogo con las diversas culturas colonizadas, se da un cambio paradigmático en la forma de pensamiento: se abandona como fin supremo la búsqueda de la salvación ultraterrenal para conseguir la felicidad y la mitigación del sufrimiento de los seres humanos en esta tierra; se produce un proceso de racionalización, –en los términos de Max Weber (1997)–, que lleva a perseguir la mejora de las condiciones de vida a través de la ciencia. Instalado este ideal científico, sus postulados se superponen también a los pueblos y sus realidades sociales, es así como, desde las teorías de Darwin, se percibe que existen pueblos fuertes y débiles, bajo la teoría de la supervivencia del más fuerte, se vio naturalizada la imposición de unos pueblos sobre otros, que entonces fueron separados en civilizados y bárbaros, domesticados y salvajes; estas dicotomías se convirtieron en una forma de percepción que guió –y justificó– las acciones de los imperios en sus colonias: era necesario civilizar los pueblos bárbaros y ajustar sus formas de vida “salvajes”.

A los ojos españoles, el americano era un pueblo bárbaro y, si bien para 1750 los procesos de aculturación y evangelización ya estaban muy avanzados, se seguía percibiendo a los americanos como seres inferiores, poco inteligentes, necesitados de la guía y el ejemplo europeo para todo su quehacer. La élite criolla,

constituida a finales de siglo, aunque se organizó y consiguió la independencia, mantuvo la percepción europea de su propio pueblo y territorio, es por eso que fijan como uno de los principales fines del Estado republicano educar el pueblo, domesticar sus hábitos “bárbaros”, sus cuerpos y sus mentes para disponerlos a la ética del trabajo.<sup>1</sup> Entonces se produce lo que, citando a Beatriz González Stephan, Castro llama “tribunales de la razón” (1998: 142): mecanismos instituidos con el fin de amoldar Latinoamérica al ideal europeo. Bajo esos parámetros, desde 1830 se producen las constituciones políticas, leyes, manuales de urbanidad y de conducta, programas de alfabetización, políticas de higiene y salud pública, creación de escuelas y universidades entre otras medidas que tenían como fin sacar de su “atraso” a las repúblicas recién instituidas.

Lo interesante, dice el filósofo, es que hacia 1880 “la metafísica sobre la cual se apoyaba el Latinoamericanismo tuvo efectos reales en la población; efectos que trascendían las intenciones políticas de las élites que impulsaban” (Castro-Gómez, 1998: 146) estos proyectos. Dichos efectos consistieron en que los americanos comenzaron a autoperibirse; al articular sus intereses en concordancia con los de las élites, al ingresar a esos espacios de conocimiento y de ciencia, muchos fueron capaces de ser conscientes del proceso de disciplinamiento, de adecuación moral y de pensamiento al que se estaban sometiendo. Esto generó una escisión que llevó a muchos a preguntarse ¿qué es

<sup>1</sup> Vale la pena anotar aquí que el concepto usado por Castro-Gómez es retomado, como muchos otros, de Max Weber, en este caso, hace referencia al texto *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2011), en el cual el sociólogo alemán estudia cómo la ética del trabajo protestante, bajo la cual se considera que trabajar dignifica y da sentido a la vida, es un fin en sí mismo y no el dinero; esta percepción genera una acumulación importante de capital, que, según Weber, implanta la semilla del sistema económico capitalista.

Latinoamérica?, ¿cuál es su esencia? En realidad, ¿la mirada europea es la única válida? Así que, esa delimitación de un deber ser americano acorde con los modelos europeos llevó a que los americanos se dieran cuenta de sus diferencias, de sus particularidades, de su ser diverso y, a partir del reconocimiento de esa “otredad”, empezaron a aparecer mecanismos de diferenciación y valoración de Latinoamérica en su especificidad.

De modo que, con la llegada del siglo xx, dice Castro-Gómez, “la meta del desarrollo social de nuestros países ya no es tanto la sustitución de la imaginación por la observación y la experiencia, sino la plena expansión de la vida moral y de la autenticidad cultural” (1998: 146). Así pues, se genera la producción de un conjunto de pensamientos en los que América Latina se percibe como un lugar mágico, portador de una esencia autóctona, indígena, ancestral, que es al mismo tiempo real-maravillosa; en esta, los pobres, los campesinos, los indígenas, los subalternos cobran protagonismo, se les concibe como portadores de la verdad del ser latinoamericano, después de haber sido largo tiempo marginados, debido al racismo y al elitismo eurocentrista vigentes desde la colonia (desde la conquista).

Ante este panorama, que resume en líneas generales el proceso histórico del pensamiento sobre América Latina y los discursos que han guiado la producción de conocimiento respecto al tema, Castro-Gómez (1998) plantea la necesidad de un *poslatinoamericanismo*. Esto sería una crítica al latinoamericanismo para superar la búsqueda de una verdad esencial sobre lo nuestro o sobre quiénes somos, con el fin de evidenciar los lugares en los que se han construido esos discursos: la academia, los letrados, lo cual le lleva a concluir que, “detrás de todas las representaciones que han venido configurando nuestra personalidad histórica, no existe una moral ni una verdad que garantice el sentido de esas representaciones” (148). El ser cons-

cientes del carácter discursivo de estas miradas sobre América Latina nos permite reconocer la distancia entre el mundo intelectual, y sus construcciones, y la realidad, en la que intervienen de manera directa y lamentable los efectos de la colonización y del proyecto civilizador decimonónico, pero también las fuerzas autoconscientes de la diversidad que nos determinan y que hoy por hoy nos retan a superar la colonialidad que pervive en el inconsciente de nuestras sociedades “modernas”.

El *poslatinoamericanismo*, entonces, es una apuesta por la comprensión de la complejidad del entramado social y cultural latinoamericano sin caer en esencialismos y, mucho menos, en dualidades confrontadas. Castro-Gómez ve en Alberto Moreiras al principal pensador ubicado en esta línea solidaria y ampliada de la percepción sobre América Latina. Dice el filósofo que Moreiras propone que

un desmontaje de los mecanismos de representación científica del ‘otro’ en Estados Unidos podría convertirse en un nuevo paradigma del pensamiento latinoamericano, debido no solo a la influencia de ese país sobre las políticas de representación en todo el mundo, sino también a la importancia que viene adquiriendo allí la floreciente comunidad latina (1998: 138).

En efecto, Alberto Moreiras (1998) expone que en los últimos años, en los estudios sobre América Latina se ha producido algo denominado por Vicente Rafael como “el imaginario inmigrante” (51), esto es la conciencia de que los procesos de migración masiva de latinos al país del norte han generado que la “otredad”, como idea fundamental en los estudios sobre Latinoamérica, se esté desvaneciendo, dado que los “otros” en realidad ahora son parte de un “nosotros” porque “las fronteras se han desplazado hacia adentro” (51). Debido a esta influencia

del nuevo “imaginario”, se ha generado, dice Moreiras (1998), la necesidad de construir un nuevo latinoamericanismo, es decir, unos nuevos discursos que superen al latinoamericanismo estadounidense que ha pretendido mirar hacia sus vecinos del sur con la finalidad de enunciar su otredad, pero con el objetivo de inscribirla en un correlato del relato universalista occidental en la era de la globalización homogenizante. Este autor ha observado que “A través de la representación latinoamericanista, las diferencias latinoamericanas quedan controladas, catalogadas y puestas al servicio de la representación global. Así es como el conocimiento latinoamericanista, quiere su propia muerte, al trabajar para transfigurarse en su propia negación, o para disolverse en el panóptico” (55). Esta alusión al panóptico de Bentham (1979) y Foucault (2009) señala las posibilidades de influencia del poder estadounidense, que, ejercido de múltiples modos sobre América Latina, la ha convertido en una entidad posible de ser dominada a partir del control y la vigilancia constante –sobre todo política pero también discursiva– a la que esta ha sido sometida desde los años ochenta.

De ahí entonces que sea necesario no solo repensar el latinoamericanismo de primer orden, entendiéndolo como las primeras formas de enunciación de las singularidades latinoamericanas, estas formas de representación discursivas que terminan por estandarizar las diferencias; sino que sea urgente construir un nuevo latinoamericanismo crítico (poslatinoamericanismo lo llama Castro-Gómez) que se niegue a la asimilación y que resista la reducción teórica de la que ha sido objeto América Latina en ese primer latinoamericanismo; el segundo, dice Moreiras (1998), “se entiende en solidaridad epistémica con las voces o los silencios residuales de la otredad latinoamericana” (57). Mas, advierte, este debe cuidar de no caer en fórmulas ya conocidas como aquellas que se le critican a autores del tipo de

José Carlos Mariátegui, quienes elaboran una cierta poética de lo singular que se extingue, de lo “bellamente arcaico”, lo cual correspondería a ver en el indigenismo y en los discursos que enarbolan el autoctonismo y lo subalterno como lo real y verdadero, concurriendo nuevamente a la oposición binarista de esencia occidentalista que separa la realidad en los términos dominante/sometido, víctima/victimario.

Este *poslatinoamericanismo*, entonces, para Moreiras, debe entenderse a sí mismo

como práctica epistémica en solidaridad crítica con lo que quiera que en las sociedades latinoamericanas pueda aún permanecer en una posición de exterioridad vestigial o residual, es decir, con lo que quiera que rehúsa activamente interiorizar su subalternización respecto del sistema global (1998: 65).

En otras palabras, un nuevo latinoamericanismo debería ser producido desde la resistencia, desde la diferencia que se opone a ser absorbida como un “otro” dentro de muchos “otros” que pierden su otredad en la igualación de “todo” lo subalterno. Es en la diversidad y en la singularización de esta que se puede crear un nuevo discurso solidario, dialógico, pero enunciativo de su propia identidad y de su lugar de producción.

## Posoccidentalismo

Algunos estudiosos de los problemas del primer latinoamericanismo consideran que los rasgos del *poslatinoamericanismo* enunciados por Moreiras no son suficientes. Desde la perspectiva de Walter D. Mignolo, este también debe ser posoccidental, término que el pensador argentino retoma de Roberto Fernández Retamar pero que él profundiza y define como: “proyec-

to crítico y superador del occidentalismo, que fue el proyecto pragmático de las empresas colonizadoras en las Américas desde el siglo XVI, desde el colonialismo hispánico, al norteamericano y soviético” (1998: 34). En definitiva, Mignolo explica el occidentalismo como un rasgo problemático del primer latinoamericanismo. De modo que, así como para Moreiras se hace urgente la superación de estos estudios que miran a Latinoamérica para dirimir su diversidad y que, al enunciar la “otredad”, solo pretenden anexionarla al discurso global. Para Mignolo es importante recalcar que esa globalización es en realidad un rasgo del occidentalismo como paradigma epistémico que ha funcionado históricamente de la mano de la colonialidad. Es decir, Mignolo evidencia que en la actualidad está vigente el occidentalismo y este es una expresión del expansionismo estadounidense a merced de la globalización.

En esa línea, el filósofo argentino explica cómo históricamente Estados Unidos se adscribe al discurso occidental, cuando en su texto *Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina* menciona que

la independencia de Norteamérica en 1776 es la que abre las puertas para la expansión de la categoría “occidente” a “occidentales americanos” que conducirá luego a la palabra clave de “hemisferio occidental”. Esto es, las “Indias Occidentales” de las colonias hispánicas van dando lugar paulatinamente al “Hemisferio Occidental”; una trayectoria ideológica y geocultural (Mignolo, 1998: 33).

En otras palabras, para Mignolo, no solo la herencia hispánica, sino también la ubicación geocultural de Estados Unidos como parte de Occidente, llevó a que las repúblicas de América Latina, vecinas y aliadas política y económicamente, también

fueran incluidas como occidentales, y estas, agrupadas en estamentos como las culturas y los territorios nacionales, integran la idea occidentalista en la que se fija a occidente como el centro, el sí mismo, y el resto del planeta como la “otredad”. De ahí que sea necesario que la revisión crítica de los discursos sobre América Latina reconozca también este aspecto para que pueda ser superado en el reconocimiento de lo no occidental que todavía pervive en las culturas latinoamericanas.

Es así entonces como Mignolo propone un *poslatinoamericanismo posoccidental* que, en sus palabras,

contribuya a la restitución de las historias locales como productoras de conocimientos que desafían, sustituyen y desplazan las historias y epistemologías globales, en un momento en que el sujeto desencarnado del conocimiento articulado por la modernidad es cada vez más difícil de sostener (1998: 35).

Nuevamente, la atención sobre lo local, reiteramos, sobre lo no occidental que permanece en América Latina, sería el camino para repensar y proponer nuevas formas de acercamiento a la reconstrucción discursiva latinoamericanista, consciente y en diálogo activo con su diversidad, la cual debe ser enunciada, evidenciada, pero también a partir del reconocimiento de sus transformaciones históricas.

En ese sentido, y tomando en cuenta la afirmación de Walter Mignolo (1998) en la que refiere que “las prácticas literarias y filosóficas (el ensayo histórico, antropológico, literario, filosófico) en América Latina fueron y son todavía el espacio donde se gestó un pensar al margen de las disciplinas” (43), consideramos pertinente postular que es precisamente en el ámbito literario donde podemos encontrar ejemplos de esto que los teóricos enunciados consideran como el nuevo camino crítico hacia

los estudios latinoamericanistas. En Chile, particularmente, creemos que es posible ubicar el libro de Elicura Chihuailaf, titulado *Recado confidencial a los chilenos* (1999), como un texto que expone características poslatinomericanistas y al mismo tiempo posoccidentales que permiten una reflexión novedosa y atípica respecto a la relación entre dos culturas, dos naciones, que habitan un mismo territorio geográfico y que requieren de una conversación como la que literariamente propone el poeta mapuche. A continuación, nos enfocamos en el análisis de este texto en conexión directa con la teoría expuesta hasta aquí.

### *Recado confidencial a los chilenos*

En 1999, Elicura Chihuailaf, primer escritor mapuche en ganar el premio nacional de literatura, escribió su *Recado confidencial a los chilenos*, un libro que navega por distintas líneas discursivas que incluyen el ensayo, la poesía y la historia. Desde el inicio – desde el título– el autor propone entablar una conversación directa, pero en confianza, con los chilenos. El uso del *Recado* con el que el autor evoca a Gabriela Mistral crea un espacio común, de encuentro y diálogo entre dos culturas. A los chilenos los invita a conocer lo mapuche y a entenderlo lejos de los prejuicios y las herencias culturales coloniales que, históricamente, fueron afianzadas por las élites criollas gobernantes que erigieron la república chilena desde la estructura colonial blanca, patriarcal, católica y letrada. Con un tono pausado, autoconsciente y conciliador, Chihuailaf pregunta a los chilenos:

¿Cuánto conoce usted de nosotros? ¿Cuánto reconoce en usted de nosotros? ¿Cuánto sabe de los orígenes, las causas de los conflictos de nuestro pueblo frente al Estado nacional? ¿Qué ha escuchado del pensamiento de nuestra gente y de su gen-

te que –en la búsqueda, antes que todo, de otras visiones de mundo, que siempre enriquecen la propia– se ha comprometido con el entendimiento de nuestra cultura y nuestra situación? (1999: 10).

Seguidamente, procede a contar, desde su posición de “oralitor”<sup>2</sup> mapuche, su historia, que se entreteje con la historia de su pueblo, para que el lector obtenga de primera mano la información que le permita, tras la lectura del libro, responder una parte de estas preguntas iniciales, la parte respecto a lo mapuche, porque lo demás solo puede responderse a partir de una reflexión propia.

En estas preguntas de partida, igualmente, se traslucen algunos aspectos importantes que permiten observar el carácter poscolonial y posoccidental del libro, y esto es la autoconciencia del lugar de ubicación histórico de lo mapuche. Chihuailaf mantiene la distancia entre un “ustedes” y un “nosotros”, pero él genera una inversión de los términos occidentalistas, dado que allí, en el texto, el “otro” es el chileno, la “otredad” se ubica en la cultura dominante que él reconoce como tal, pues menciona, en relación a algunas citas y testimonios que incluye en su relato, lo siguiente: “le entrego este Recado, lleno de cifras y de datos jurídicos para establecer puntos comunes de conversación [...] le entrego este Recado confidencial, lleno de voces que quizás me ‘avalen’ ante la suspicacia que el peso de la cultura dominante ha puesto sobre nosotros” (11). Así, él reconoce el lugar que desde la cultura chilena se le ha dado a lo(s) mapuche, sin embargo, lo cuestiona y lo invierte, posicionándose como

<sup>2</sup>La expresión “oralitor” es usada por Chihuailaf como una forma de aludir a la oralidad propia de la literatura mapuche, esta es una “ORAL-LITERATURA” u “oralitura”, en la cual lo oral tiene mayor importancia que lo escrito, dado que es la oralidad el soporte de toda la cultura ancestral.

un “yo” mapuche que le habla a un “otro” chileno. Desde ese lugar habla en primera persona, advirtiéndole a su lector que, después de todo, no son tan distintos porque “en la ternura de nuestros antepasados tenemos toda una sabiduría por ganar” (12). Aquí, la referencia a los antepasados es un recordatorio de que lo mapuche es parte conformante e ineludible del pasado, del ADN chileno en toda su expresión.

De modo que la escritura es autoconsciente y exhibe muy bien los efectos de la modernidad en las culturas latinoamericanas, tal y como las enuncia Santiago Castro-Gómez (1998) cuando refiere que la obligatoria adscripción de toda forma de pensamiento a los “tribunales de la razón” generó una paradoja, la cual consiste en el autorreconocimiento de la diferencia. Así lo apunta el filósofo colombiano:

Los conocimientos expertos, que en manos de las élites sirvieron para consolidar los poderes hegemónicos, funcionaron también como recursos reflexivos con efectos negativos para sus intereses [...] Observarse como sujetos excluidos conllevaba la posibilidad de desdoblarse, observar las propias prácticas y compararlas con las prácticas de sujetos distantes en el tiempo y el espacio, establecer diferencias con otros sujetos locales y producir estrategias de resistencia (142).

En efecto, a propósito de lo citado, Elicura Chihuailaf es uno de estos sujetos que ingresó a los sistemas productores –reproductores– de conocimientos expertos; formado como médico en la Universidad de Concepción, adquirió conocimientos occidentales que puso en diálogo con los aprendidos en su comunidad local, ancestral, viva, y desde ese diálogo intercultural creó, a través de la escritura, una estrategia de permanencia. Valga aclarar que esta permanencia se refiere a la afirmación de

la existencia de lo mapuche pese a los múltiples intentos de desaparecerle y no un indicio de inmutabilidad. Es decir, lo mapuche existe y, aunque se ha transformado –se transforma– en el tiempo como toda cultura, permanece, es una cultura viva. De ahí que la literatura se convierta en un escenario de resistencia, de autodefinición y crítica de las miradas latinoamericanistas occidentalistas y coloniales. Ciertamente, *Recado confidencial a los chilenos* no puede entenderse de una manera distinta. El sentido pleno de su discurso es una explicación del conflicto, aún vigente, entre dos culturas que necesitan conversar y negociar las diferencias que las confrontan pese a compartir su pasado.

Precisamente, en el reconocimiento de las diferencias, Elicura Chihuailaf se toma el tiempo de explicar algunas de las creencias generalizadas sobre el mundo mapuche, menciona por ejemplo sobre la popular apreciación del mapuche como ignorante:

Se da la paradoja –entre tantas surgidas del mirarnos distantes y desconfiados, inventado “encuentro mediante– que a nosotros se nos tilde por un lado de “ignorantes” y por otro lado se nos exija por un conocimiento más o menos amplio respecto de la sabiduría de nuestros Antiguos. A mí, le digo, me enseñaron a valorar, a creer en la fuerza de la palabra. Las palabras expresan la concepción de mundo de quienes las crearon: su gestualidad. En el idioma que nos legaron nuestros antepasados, el mapuzungun -el hablar de la tierra-, hay una palabra que resume lo que es la percepción y relación nuestra con ella, y la que nos define: Mapuche, que significa Gente de la Tierra. Por lo tanto, nuestra vida en la Nag Mapu, la superficie, la Tierra que andamos, no puede concebirse sin su vinculación con Ella, porque a Ella pertenece. Mapu Ñuke choynv ñinchiñ (1999: 34).

De ese modo, el autor establece un contraste, revelando el conocimiento del pasado y de las tradiciones originarias que son un tema desconocido para muchos chilenos, pero que son resguardadas y vigentes al interior del pueblo mapuche. Se establece así una relación de horizontalidad en la que el “uno” sabe lo que el “otro” desconoce y, por tanto, hay una igualdad de condiciones, una simetría que permite hablar de tú a tú, omitiendo la verticalidad del pensamiento occidental que ubica lo “otro” (lo no occidental) en una línea de inferioridad.

Desde ese lugar, Chihuailaf habla con solidaridad (Moreiras) y explica a los chilenos su cultura, su visión del mundo y del universo, el entramado de la espiritualidad mapuche que está inextricablemente ligada con todos sus conocimientos, prácticas y forma de vida.

A esto mismo apunta el autor cuando explica la relación de su pueblo con la tierra, respondiendo a otro de los estereotipos frecuentes que señalan a los mapuche de ser perezosos porque no “trabajan” y no se esfuerzan para explotar todos los recursos de sus territorios; esta creencia generalizada de hecho, es una de las que ha permitido que desde el Estado se justifique la usurpación de sus terrenos para ser entregados a quienes “sí les sacan provecho”. Al respecto, el poeta escribe:

Nuestras comunidades continúan aplicando nuestro concepto de Icrofil Mogen, en el cual el motor de la sociedad no es la búsqueda de un crecimiento económico o rentabilidad extrema, sino el equilibrio que solo puede entregar una interacción de reciprocidad económica, cultural y social. [...] Todo ello dentro de la lógica de reciprocidad económica para mejorar nuestras condiciones de vida, de afirmar nuestra existencia de derechos, y preservar nuestro medio natural que nos alimenta y cobija [...] el hombre y la mujer mapuche se preocuparon,

se preocupan, siempre de tomar de la tierra solo lo indispensable. Se carece del sentido de aprovechamiento innecesario de lo que esta ofrece. No hay una relación de poder sobre la naturaleza (1999: 54).

Lo anterior muestra que los mapuche han resistido y resisten las lógicas occidentales del capitalismo, bajo las cuales todos los recursos deben ponerse al servicio de la rentabilidad económica, aunque eso signifique destruir ecosistemas, contaminar el agua, destruir bosques o erosionar la tierra. En esa balanza desequilibrada del costo-beneficio del sistema económico actual, ciertamente, hay una relación de poder sobre la tierra y la naturaleza que son vistas como meros bienes explotables en nombre del desarrollo. Sin embargo, las comunidades originarias han declarado: “nosotros tenemos mayor legitimidad para proteger a la naturaleza [porque] llevamos milenios compartiendo nuestra vida con ella. No solo protegemos los árboles sino también las fuerzas del universo y de la tierra que permiten la vida” (Chihuailaf, 1999: 211). Esta visión, completamente alejada de la mentalidad occidental, es la razón por la cual los mapuche (y otros pueblos indígenas) no hacen un uso extractivo de la naturaleza que les rodea.

Así pues, en el *Recado confidencial* hay una intención de aclarar aquello que se ha difundido y se ha asumido como verdad sobre el pueblo mapuche al interior de la cultura chilena, pero aquí se habla desde la poesía que se escribe —se piensa— en español y mapuzungun, buscando conectar con lo común, invocándolo, desde la lengua y desde la forma poética que, para el autor, es “la mejor expresión del permanente diálogo entre el espíritu y el corazón” (Chihuailaf, 1999: 29). Lo que indica que él, como es habitual en el arte, apela a lo más humano para

crear un espacio de entendimiento libre de estigmatizaciones e historias mal contadas.

En este sentido, vale la pena destacar que el libro también hace un cuestionamiento a la historia de Chile. Con base en documentos y testimonios de diversa índole, el autor se vale de la metodología histórica para recontar, corregir y evidenciar las omisiones que el discurso histórico (colonial y occidentalista) ha cometido en relación al pueblo mapuche. Particularmente, la historia de la construcción de los Estados nacionales creó, a partir del siglo XIX, una línea continua entre la llegada de los españoles, la independencia y el momento de consolidación nacional; en estas historias patrias, ideas como “civilización”, “adelanto” y “progreso” estaban vinculadas a un ideal europeo que, como lo enuncian Castro-Gómez y Mignolo (1998), se convirtió en la agenda permanente de la élite gobernante, la cual, desde entonces, no ha escatimado esfuerzos ni estrategias para “civilizar”, “domesticar” y “educar” al pueblo, percibido como algo homogéneo y lo suficientemente maleable para adecuarlo a los moldes occidentales. Al respecto, Chihuailaf pregunta:

¿Los Estados, las Naciones, que sintieron –sienten– orgullo de la supuesta superioridad de su “raza”, de su cultura, y que emprendieron –emprenden, emprenderán– la salvaje conquista para imponer su supremacía en el mundo con su “civilización moderna o postmoderna”, seguirán siendo los “dueños” de la historia? [...] Yo civilizo, nosotros civilizamos, dijeron. Así los selknam, los aonikenk desaparecieron; los kawáshkar, los yá-manas, algunos sobrevivieron. Del escudo de armas del Estado de Chile en 1819 fueron borrados también los indígenas y la razón de la espada y la evangelización fue trocada por una advertencia: “por la razón o la fuerza”. [...] Mas, hay que subrayar, me digo y me dicen, que ahora son los Estados de este

continente los que continúan la tarea colonizadora, neocolonialismo lo llaman los especialistas— de la mano del imperialismo estadounidense que, en su acción de guardiana y promotora de la uniformización cultural, ha relevado al imperialismo español de otrora. [...] que se abran las puertas del continente, dice, y va “redescubriéndolo” apoyado por los grupos de poder de los Estados nacionales correspondientes, mientras sus vigías gritan: tierra, petróleo, cobre, ríos, bosques (1999: 43).

Esta mirada crítica, totalmente acorde con las teorías del *poslatinoamericanismo* y el *posoccidentalismo*, demuestran no solo la pertinencia de la reflexión de Chihuailaf, sino su coherencia con los postulados teóricos más recientes respecto a la necesidad de revisar los discursos latinoamericanistas, pues precisamente lo que hace el escritor mapuche a través de la literatura “constituye una práctica neotradicional, asociada a las políticas de identidad, presentada como una opción política colectiva y deliberada, en una situación en la que poco permanece de un pasado que debe ser completamente reinventado” (Moreiras, 1998: 64). Ciertamente, en el *Recado confidencial* hay una reinención del pasado que conecta las luchas mapuche en contra de los españoles, tal y como son recordadas por las historias “tradicionales”, pero llamando la atención sobre que esas luchas no terminaron con la independencia; por el contrario, el Estado nacional chileno continuó su proceso de anexión de los pueblos originarios, generando una paradoja de la identidad al incluir los nombres de guerreros mapuche en la lista de héroes en contra de lo español, pero convirtiendo a sus descendientes no “asimilados” en un enemigo interno que era necesario “pacificar”.

De hecho, el episodio histórico denominado “pacificación de la Araucanía” es uno que Chihuailaf retoma con el fin de evidenciar las complejidades de la relación entre el Estado y la

nación mapuche, la cual continúa reclamando –por distintas vías– el reconocimiento de sus derechos sobre las tierras ancestrales entregadas a personas particulares, empresas nacionales y multinacionales que usurparon espacios propios de las comunidades originarias. Sobre esto, escribe el autor:

En Chile, en 1883, los militares, al mando de Cornelio Saavedra, afianzan la denominada “Pacificación de la Araucanía” [...] cuando el Estado chileno, de la mano de sus “emprendedores” empresarios como José Bunster y otros, imponía “su desarrollo” en Temuco y en todo el territorio “pacificado”, hubo quienes no eran proclives a la idea de que tales atropellos continuaran de manera tan feroz, tan sangrienta. Uno de ellos fue el periodista Kamollfvñche Franciso de Paula Frías, quien denunció persistentemente los atropellos cometidos por sus compatriotas chilenos en contra de nuestra gente. Al leer sus artículos y sus crónicas, queda clara la razón de su asesinato. [...] Esto demuestra también que tal como, por un lado, había unos pocos que enfatizaban lo que atiene a humano derecho, había muchos que estaban también dispuestos a acallarlos. Esto parece demasiado conocido y cercano ¿verdad? La historia se repite, porfiadamente, se repite. Siempre, qué duda cabe, unos se encargan de reescribirla de acuerdo a sus intereses, otros, de ocultar su dualidad (1999: 73).

Con estas palabras, el poeta narra episodios “ocultos” de la historia chilena y de una manera indirecta referencia lo acontecido durante la dictadura militar, cuando, según palabras del mismo escritor, los chilenos también “fueron pacificados”. Así, se crea nuevamente un lazo común que permite conectar con el lector desde la empatía, para hacerle partícipe de las denuncias y las aclaraciones históricas que permiten entender, desde

la perspectiva mapuche, el conflicto que continúa con el Estado chileno. Por eso Chihuailaf dice que la historia se repite y, aunque para los historiadores esta afirmación resulte un tanto provocadora, es difícil negar ante las evidencias que hay episodios que parecen trazar un círculo. Esto nos lleva a preguntarnos cómo es posible salir de allí para evitar una nueva repetición y para dar solución a la confrontación que ha perpetuado el círculo vicioso de la violencia y el desencuentro.

De esta manera, al prestar atención a la reescritura crítica de la historia desde la perspectiva mapuche autodeterminada, y a la explícita intención del texto literario de establecer un diálogo, en igualdad de condiciones, pero de manera directa y contundente, el *Recado confidencial* se puede comprender como un lugar de resistencia, en el que el “otro” –desde la mirada occidental– asume el papel del “yo” y alza la voz con el fin de visibilizar aquello que históricamente, por el peso de la colonialidad y del occidentalismo propios de América Latina en sus Estados nacionales, se ha omitido; esto, sumado a la evidencia de cómo, a través de distintos métodos y en distintos momentos, se ha intentado tanto física como simbólicamente su eliminación. La literatura entonces se muestra como espacio de resistencia, efectivamente, porque se resiste ante la amenaza de la desaparición, se resiste a través de la denuncia, la crítica y la autodefinición de una comunidad que, representada en su “oralitor”, reclama su derecho a existir y a permanecer en sus propios términos autodefinitorios.

Este último aspecto también es relevante, porque, dice Moreiras, “la globalización amenaza con volver las prácticas de vinculación con la ‘otredad’ aspectos de una poética de lo singular residual, de lo que se desvanece, de lo bellamente arcaico” (1998: 57). Esto es, para este caso, mirar lo indígena de manera condescendiente, como lo han hecho muchos estudiosos

latinoamericanistas, lamentando la pérdida de lo “auténtico”, romantizando el pasado ancestral o, en último término, reduciéndolos al papel de víctimas desvalidas que necesitan ser “defendidas” o “preservadas” por su carácter patrimonial; Chihuailaf también advierte sobre esto y aclara que no busca “hablar de una sociedad idílica” (17) y mucho menos pura o estática, sino de una cultura viva y que, en cuanto tal, ha transitado diversas transformaciones a lo largo del tiempo, algunas de ellas, incluso, como efecto de la apropiación de elementos de otras culturas; pero este hecho, menciona, no pone en entredicho su identidad como pueblo. Dice Chihuailaf:

Empezamos a oír repetidas alusiones a “lo puro, lo incontaminado, lo auténtico”; en cuya dirección se nos presenta como fósiles, como lo que hay que conservar en su condición primitiva porque, según tales mentores, nuestras culturas no serían organismos poseedores de dinamismo. Al contrario de lo que sucede con sus culturas “superiores” que son capaces de mantener la “esencia del espíritu de su civilización” aun haciendo uso de palabras, contenidos, objetos provenientes de culturas ajenas. [...] Asimilación, nos dicen; integración, nos dicen y no la voluntaria apropiación de elementos culturales ajenos que, por surgir de una necesidad ineludible de amable confrontación fortalecen –creemos– la cultura de origen (1999: 46).

El autor argumenta la validez de la apropiación cultural llevada a cabo al interior de su pueblo, que es igualmente legítima para las demás culturas, las cuales tampoco permanecen al margen de las dinámicas propias de todos los pueblos vivos. Dicha apropiación, voluntaria además, no desvirtúa la identidad que se mantiene en lo fundamental, que es su relación con los ancestros, con la tierra, su conciencia de pertenecer a ella y por eso

negarse a explotarla y, en realidad, su relación con todo aquello que ellos mismos, en su derecho de autoafirmación, establezcan como propio de su cultura en conexión con el pasado o el presente, del que ningún pueblo puede abstraerse.

Así que, en suma, *Recado confidencial* no es un manifiesto en defensa de lo mapuche, pero sí, como ya se ha dicho, es una invitación al diálogo, al encuentro y al reconocimiento del pasado común, de los ancestros comunes y del ADN que, aunque quiera negarse —como se ha hecho— por efecto de la colonialidad, permanece, mezclado, en el interior de cada chileno. Negar lo mapuche, lo indígena, es negar la propia identidad que siempre ha estado incompleta, blanqueada, occidentalizada, invisibilizada en su ancestralidad. Pero el objetivo de evidenciar todo esto también es afirmar la diferencia, porque solo a partir de su reconocimiento es posible la reconciliación. El país mapuche quiere ser reconocido en su singularidad específica y morena, como afirmación efectiva de su existencia y permanencia histórica. Quiere desvincularse de la ubicación de subalternidad, o de víctima, para autoafirmarse como un igual que “coexiste en la diversidad” (Chihuailaf, 1999: 160).

En definitiva, resta decir que hoy, más que nunca, cobran sentido las conclusiones de Castro-Gómez al escribir:

detrás de todas las representaciones que han venido configurando nuestra personalidad histórica, no existe una moral ni una verdad que garantice el sentido de esos fragmentos y de esas representaciones, [...] sino una voluntad de representación que se afirma a sí misma en la lucha feroz con otras voluntades [...] Quizás al mostrarse la temporalidad de aquello que usualmente percibíamos como estructura universal, podamos evitar seguir fugándonos del presente (1998:148).

El libro-mensaje, historia y poema de Chihuailaf no es una voluntad de representación más, sino una de autoafirmación y de resistencia como respuesta a las voluntades de representación latinoamericanistas (de primer orden), cuyas construcciones discursivas tergiversaron o romantizaron y redujeron la identidad, la historia y la realidad indígena. Allí, se reconstruye una historia local, no occidental de una comunidad que se opone a los discursos y estereotipos creados al interior de otra cultura que ha intentado absorberla. Creemos que este libro es el ejemplo idóneo cuyo discurso demuestra cómo es que un pueblo “rehúsa activamente interiorizar su subalternización respecto del sistema global” (Moreiras, 1998: 65) y cómo es que esta historia local “desafía, sustituye y desplaza las historias y epistemologías globales” (Mignolo, 1998: 35).

Pero hoy, en este presente del que ya no queremos huir, es inevitable reconocer el poder de la palabra que tanto recalca Elicura Chihuailaf en su texto, porque en Chile se ha redactado una propuesta para una nueva Constitución que parece responder a los reclamos del pueblo mapuche, los cuales el autor expone allí con respeto y valentía. Él escribió veintitrés años atrás:

A los chilenos les decimos que deben aceptar que este es un país pluricultural, que nosotros tenemos una cultura distinta de la chilena, y que consideramos que es legítimo que los mapuche sigamos siendo tal cual somos [...] En parte, nuestra lucha como pueblo, tiene que ver con los derechos individuales. Es la búsqueda de aceptación cuando entramos en su territorio, cuando vivimos entre ustedes, de no ser rechazados solamente por ser indígenas; [...] Pero eso no es todo lo que queremos. La Constitución, la ley suprema de este país, se debería estructurar de tal manera que acoja los conceptos de nosotros como pueblo, además de proteger nuestro pueblo dentro de

este país. Queremos que nuestros idiomas sean protegidos por la Constitución y que también proteja el control de la jurisdicción sobre los recursos de la tierra [...] Pu mapuche mogeleyiñ, los mapuche estamos vivos, decimos ahora. Porque está vivo el Espíritu de la Tierra en que nacimos, Mogeley Mapu ñi pvllV chew ñi llewmuyiñ (1999: 212).

Sin duda, los mapuche están vivos, continúan resistiendo en la literatura y en todos los espacios posibles para que esa coexistencia sea validada social y políticamente, porque es su derecho y porque su reconocimiento es obligatorio para la transformación de nuestras sociedades en unas posoccidentales y poscoloniales; esto significa convertirnos en sociedades más incluyentes, generosas, respetuosas de las diferencias, asentadas en la heterogeneidad y, sobre todo, conscientes de la diversidad histórica que atraviesa nuestras culturas, pero también nuestros cuerpos y nuestros espíritus.

Ahora mismo en Chile, esta discusión está en vigor. La propuesta de la nueva Constitución que fue rechazada el 2 de septiembre de 2022, contenía artículos que respondían de manera directa a las reflexiones realizadas por intelectuales como Chihuilaf. Creemos que, a pesar del rechazo, el solo hecho de generar el debate, la discusión, de poner sobre la mesa el tema del reconocimiento de los pueblos originarios y de propiciar la reflexión en torno a la afirmación de la coexistencia de la diversidad indígena es relevante y constituye un caminar hacia ese espacio que era, en última instancia, el objetivo central del libro *Recado confidencial*. Estos debates y reflexiones suscitados desde la redacción de la propuesta constitucional, son el resultado de un movimiento social que ha considerado necesaria la transformación de los términos que determinan los derechos y deberes fundamentales de los ciudadanos chilenos. Probablemente,

este movimiento contiene la influencia de los intelectuales que han cuestionado y criticado las formas de exclusión normalizadas en nuestras sociedades latinoamericanas. En efecto y, para concluir, creemos pertinente incluir aquí la reflexión de Walter Mignolo (1998) (en diálogo con Oscar del Barco) en relación al trabajo intelectual, él menciona:

los intelectuales mismos nos vamos convirtiendo en un movimiento social más. [...] los movimientos sociales que trabajan contra las formas de opresión y a favor de condiciones satisfactorias de vida, teorizan a partir de su misma práctica sin necesidad ya de teorías desde arriba que guíen esa práctica. La rearticulación de las relaciones entre prácticas sociales y prácticas teóricas es un aspecto fundamental del posoccidentalismo como condición histórica y horizonte intelectual (32).

Este postulado nos parece oportuno para confirmar la necesidad de llevar el trabajo académico más allá del discurso y de la mera esfera universitaria; el trabajo intelectual cobra mayor sentido cuando logra permear las capas de la realidad. Ahora, en Chile, parece ser que la labor intelectual está logrando ese efecto, porque no podemos considerar una simple coincidencia la concordancia evidente entre un texto como *Recado confidencial* y la propuesta de la nueva Constitución. Es sabido que todos los constituyentes fueron personas que pertenecen al ámbito “letrado”, incluso aquellos y aquellas que provenían de comunidades originarias; es alentador ver cómo el trabajo intelectual se inserta en los procesos que realmente pueden transformar las sociedades, porque, después de todo, ese debería ser siempre el objetivo de cualquier académico, ya sea participando activamente en los estamentos políticos tal y como lo han hecho los constituyentes o –igualmente importante– en el aula de clase. En todo caso, es valioso visibilizar el trabajo de los intelectuales

entre los que podemos incluir a Chihuailaf, cuya fuerza discursiva sigue vigente y ante la contingencia política actual demuestra que un texto como este desde una posición “dialógica y solidaria” (Moreiras, 1998: 65) pone en jaque la colonialidad y la occidentalización histórica latinoamericana; quizá, por esa misma razón, gran parte de la sociedad aún no está lista para dejarla atrás. Seguirá siendo necesaria entonces la invitación al diálogo y a la crítica histórica para seguir allanando el camino que permita a futuras generaciones lograr no solo discursos, sino sociedades poslatinoamericanistas y posoccidentales.

## Referencias

- Bentham, Jeremías, 1979, *El panóptico*, La piqueta, Madrid.
- Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (eds.), 1998, *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Porrúa, México.
- Castro-Gómez, Santiago, 1998, “Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”, en Santiago Castro-Gómez (ed.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Porrúa, México.
- Chihuailaf, Elicura, 1999, *Recado confidencial a los chilenos*, Lom, Santiago de Chile.
- Foucault, Michel, 2009, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid.
- Mignolo, Walter, 1998, “Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina”, en Santiago Castro-Gómez (ed.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Porrúa, México.

Moreiras, Alberto, 1998, “Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden”, en Santiago Castro-Gómez (ed.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Porrúa, México.

*Propuesta Constitución política de la república de Chile*, 2022, Gobierno de Chile, Santiago de Chile.

Weber, Max, 1997, *Sociología de la religión*, Itsmo, Madrid.

\_\_\_\_\_, 2011, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.