

EL TESTIMONIO DE PASCUAL COÑA: TESTIGO, PROFETA  
O MARTIR EN UN PROCESO TEXTUAL

Reflexiones acerca de una modalidad discursiva de la memoria <sup>1</sup>

Juan Manuel Fierro B.-  
Orietta Geeregat V.

Señas de identidad del discurso testimonial

El discurso testimonial es de muy antigua existencia y adquiere relevancia paulatinamente en el tiempo, según sean las condiciones sociales y culturales que impulsan a que se utilice como una modalidad genérica relacionada con el testimonio del presente, esto último ocurrió por ejemplo en nuestro país a partir del año 1973 donde más allá de las fronteras de la censura fueron textos testimoniales los que alcanzaron mayor connotación pública por ejemplo: *Confieso que vivido* de Pablo Neruda hasta las *Memorias* del General Prat por citar algunos ejemplos. Las obras producidas pueden catalogarse como de una amplia variedad temática y se inscriben en el plano de la literatura, periodismo, historia, antropología y otras ciencias sociales, pero todas ellas cuentan con un patrón formal común y con un propósito discursivo común; este es testimoniar para producir una catarsis colectiva o servir de vínculo para que las diferentes verdades interactúen con el resto de la sociedad y a través de esto se produzcan luces de cosas ocultas que por muchas razones y especialmente por miedo o presión del poder se han mantenido así. Más allá de las particularidades estéticas del discurso testimonial parece que importa más la finalidad de establecer verdades, dar cuenta, dejar constancia Así entendido el testimonio, según Ricoeur,

---

<sup>1</sup> Este trabajo es un aspecto del proyecto de investigación Didufro 2123

viene a ser el mediador entre el acontecimiento y quien recibe el testimonio al escuchar su narración, implicando una confianza en el que ha visto, pero a su vez comprendiéndolo en su sentido que trasciende el hecho relatado. Porque el testimonio atestigua en la exterioridad de la acción al hombre interior mismo su convicción y adhesión a una causa con la cual identifica su vida (Ricoeur, 1983: 3)

Las características semántico-formales del testimonio para Ricoeur son las siguientes :

El testimonio tiene un sentido empírico, designa la acción de testimoniar es decir de relatar lo que se ha visto o oído. El testigo es el autor de esta acción es quien habiendo visto u oído hace una relación del acontecimiento es cuasi empírico porque el testimonio no es la percepción misma sino la relación, es decir el relato que transporta las cosas vistas al plano de las cosas dichas. El testimonio, en cuanto relato, se encuentra en una posición intermedia entre una constatación hecha por un sujeto y una confianza asumida por otro sujeto sobre la fe del testimonio del primero. (Ricoeur, 1963: 14). Esto es lo que reconocíamos anteriormente como pacto, como contrato autobiográfico, donde se espera la verdad testimoniada. Sin duda que esto opera en el texto: *Testimonio de un Cacique Mapuche* que abordaremos más adelante pero que en él se superan los tiempos pues tradicionalmente el testimonio se concentra en presente, como denuncia, un dar cuenta, de esta manera rescata preferentemente el pasado. En el texto aludido se fusionan las dos situaciones, pero fundamentalmente se establece la confianza entre un testigo y su destinatario produciéndose influencias recíprocas, como se demostrará.

El testimonio está al servicio del juicio. La constatación y el relato constituyen informaciones sobre cuyas bases se forma una opinión acerca de una secuencia de acontecimientos, sobre los motivos de un acto, es decir el ser está en el texto.

Otra característica del discurso testimonial es que éste se da en un proceso. Literalmente la acción del testimonio tiene una relación muy directa con una institución: la justicia.

El testimonio es una de las pruebas que la acusación o la defensa exponen con el propósito de influenciar la sentencia de un juez, esta acción está sancionada por una promesa que hace el testigo, un ritual de juramente. En otra situación se usa el testimonio pero se reconocen claramente, como veremos en los textos que comentaremos, la situación de "proceso". No se atestigua sino allí la disputa entre partes que litigan una contra la otra, en ese contexto el testimonio procede siempre como prueba ya a favor o en contra. Se produce aquí una situación de discrepancia y de partes, lo que se extiende a todas las situaciones que pueden ser llevadas hasta el término de un debate, de una confrontación entre opiniones adversas, la mayoría de las cosas humanas son de este orden; no se puede pretender lo necesario sino solamente lo probable; y lo probable no es captado sino a través de una lucha de opinión. Es siempre por relación a un debate entre opiniones adversas que un documento adquiere valor de testimonio. El testimonio no es así una categoría específica del método histórico, es una transposición característica e instructiva de un concepto eminentemente jurídico, que atestigua aquí su poder de generalización. (Ricoeur, 1983: 16.)

Otro aspecto interesante a considerar, previo al análisis de un discurso testimonial, es la condición textual del testigo pues él no es sólo el que enuncia el testimonio; su problemática es más profunda, su contradicción vital es la veracidad o la falacia de lo relatado, de las cosas vistas, por lo tanto el testigo verídico es un testigo fiel, el cual no se limita a testimoniar sino que consagra su adhesión a lo que atestigua y a la causa que defiende. El testigo es capaz de sufrir y morir por lo que cree, cuando esto ocurre y se paga el precio de una vida el testigo cambia de nombre y es mártir. En esta situación límite un

hombre se convierte en mártir por que primero es testigo. Este compromiso, este riesgo asumido por el testigo, repercute sobre el testimonio mismo, que a su vez, significa algo diferente de una simple narración de cosas vistas; el testimonio es también el compromiso de un corazón y un compromiso hasta la muerte. Pertenece al destino trágico de la verdad. (Ricoeur, op cit: 22).

El sentido del testimonio así entendido parece entonces invertido, el testimonio ya no designa una acción de palabra, la relación oral de un testigo ocular sobre un hecho que se ha presentado porque se ha visto. El testimonio es la acción misma en tanto atestigua en la exterioridad al hombre interior mismo, su convicción, su fe, aquí se comprueba la idea ricoeuriana que el texto es el ser.

El testimonio de Pascual Coña: testigo, profeta o mártir

El texto autobiográfico-testimonial denominado: Testimonio de un Cacique Mapuche. Pascual Coña fue publicado durante el año 1930 con el título de Vida y Costumbres de los Indígenas Araucanos en la Segunda Mitad del Siglo XIX, fue dictado por Pascual Coña a pedido del sacerdote capuchino Ernesto Wilhem de Moesbach, el cual lo publica con la ayuda y orientación del sabio lingüista Dr. Rodolfo Lenz la obra se publicó en mapudungun y castellano.

Las particularidades de este testimonio y a la vez su complejidad es que está dictado en una lengua ágrafa y transcrito a una forma de escritura por un ajeno a la lengua y traducido por él, en este caso Moesbach. Los hispano-hablantes que no manejamos la lengua original, mapudungun, leemos una traducción, es decir abordamos el texto original sobre la base de la competencia del traductor, estableciéndose una intermediación discursiva y de sentido con el discurso original oral, en este caso lo testimoniado por Coña.

Debemos reconocer que la disposición definitiva del relato no corresponde a Coña como emisor original sino a su

destinatario, Moesbach, el cual a nuestro juicio, al ordenar o producir formalmente el texto lo hace desde su propia realidad cultural operando sus macro y superestructuras textuales y culturales interviniendo así las macro estructuras y superestructuras de Coña, alterando, de esta manera, los procesos discursivos originales y de memoria de Coña, tanto en su carácter episódico como histórico.

Esto que vislumbramos a nivel de complejidad textual de esta autobiografía testimonial debe ser abordado en otro 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 este habla alemán y para salvar deficiencias en el manejo de las lenguas mapuche y castellana recurre a la sapiencia del lingüista y etnógrafo Rodolfo Lenz lo que acentúa la complejidad de lo planteado. Sólo damos cuenta de esta interrogante intelectual antes de abordar y comprobar si en el ordenamiento del texto definitivo se manifiestan las características tipológicas que nos preocupan.

En el texto aludido encontramos los componentes estructurantes y temáticos de una autobiografía testimonial, tanto en el plano de la enunciación, configuración del enunciado, presencia de un yo histórico que es a su vez constituye el centro de la narración. Se enuncia desde un presente, se evoca un pasado, se establece una condición nostálgica, opera la memoria como proceso modelador a través en lo cual, el testigo da cuenta a un destinatario específico estableciéndose entre ambos un proceso textual a través del cual se enjuicia un tiempo, un acontecer histórico, que muestra la plenitud y posterior tragedia, observada desde la perspectiva de un individuo que trasunta en él toda la condición de un

pueblo en una función de: yo soy la historia, yo soy el testimonio, yo establezco la verdad.

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 ante lo cual brota la necesidad de denuncia y defensa pero a su vez de profetización y sacrificio. No olvidemos lo que señaláramos anteriormente en relación a que el individuo es un fenómeno social y en la medida que este trascienda su forma individual, transforma a la vez a la comunidad a que pertenece y abre nuevos espacios de posibilidad de ser para otros individuos. Es lo que pretende Coña en su testimonio, dar cuenta, denunciar, advertir, profetizar, de ahí que él no es sólo testigo sino también profeta y mártir porque sufre y muere por lo cree, por lo que es y representa.

Textualmente a nivel del enunciado testimonio, en su ordenación, su secuencialidad, creemos que opera la condición etno-cultural de quien ordena el texto definitivo. La secuencialidad histórico textual no es típicamente mapuche sino occidental y más acorde por lo tanto a la tipología occidental y cristiana del testimonio. Lo mismo para el tránsito de la secuencialidad de profeta y mártir que va desde la disposición edénica, ruptura del paraíso, peregrinación y tragedia, denuncia y enunciación profética, confrontación-ruptura y condición de mártir, aspectos que superan los lindes de este trabajo y deben abordarse en una investigación mayor.

Creemos que esta secuencialidad en la diégesis corresponde a una ingerencia de la superestructura cultural que está en quien ordena y produce formalmente el texto definitivo.

Independientemente de esta intromisión etnográfica sobre otra condición etnográfica, -(Coña - Moesbach, Moesbach - Coña)-, el texto transcrito y traducido conserva el carácter testimonial de "historia subalterna", no oficial, paralela, marginal, propia de la voz de los pueblos que algunos pretendieron borrar u olvidar, incluso nominar de manera distinta. La hegemonía de lo europeo en este caso interviene el texto original, pero es tan grande la magnitud de lo testimoniado que independientemente de ello, se alza un poder cultural que expresa la contrahistoria, lo no oficial, que llena los vacíos del discurso histórico dominante y da a conocer el punto de vista del vencido, del excluido. Esta contrahistoria, testimoniada, es marginal, está escrita por un fuera de juego, es una mirada desde el borde de los acontecimientos que establece un nuevo poder, pero expresa la necesidad de recuperar el poder perdido, recuperar la magia de la cultura perdida, el vínculo sagrado de hombre, naturaleza y divinidad.

El testimonio de Coña es un discurso de la contrahistoria, que en este caso se manifiesta con su propia tipología en oposición a la tipología de la historia oficial. Si esta última es oficial, escrita, nacional, logocéntrica, la contrahistoria será marginal, oral, individual, intuitiva. Si la oficial manifiesta racionalidad, pesimismo, dudas, la contrahistoria será emotiva, optimista, manifiesta fe. (Nagy-Zekmi, 1996: 61).

Siguiendo la idea ricoeuriana que señala que el ámbito natural del testimonio es el juicio, en el contexto de la justicia, podemos decir que el testimonio de Coña establece desde su condición marginal un proceso textual y discursivo en el cual se enjuicia una historia y un proceso histórico sustentado en la transgresión y el despojo y en el cual el único argumento que sustenta el emisor es la validez de su cultura en la cual cree y de la cual brota la justicia de su condición y reclamo. Esa defensa, por la cual está dispuesto a dar la vida, lo convierte en

profeta y mártir: “también otros de mis parientes me entristecieron; me aborrecían tanto a causa de mi terruño. Además sufrí mucho por mi enfermedad”. “¿Qué he hecho yo, pobre hombre, para tener que sufrir tanto?” - me pregunté yo; “si pudiera morir, que bueno sería” (Coña, 1984:458). El testimonio final de Coña y su adscripción de fe corresponde a nuestro juicio a la intervención de Moesbach a la operación textual de su propia cultura: “Ya han pasado las creencias deficientes de nuestros antepasados, ya tenemos las enseñanzas que nos transmitió nuestro Señor. Es preciso aceptar su fe, sus verdades y poner en práctica su precepto” (Coña, 1984: 459). Sin duda que aquí no es Coña quien testimonia, es otra macroestructura cultural la que opera y expresa en su intervención una ingerencia más de transgresión y de consenso entre la cultura dominante y la derrotada que pretende convertir al indígena y su discurso en el testimonio de un “indio bueno” que muere dentro de los lindes de la nueva fe. Esto último, a nuestro juicio, acrecienta la condición de mártir de quien originalmente testimonia.

#### A modo de conclusión

La modalidad textual en sus condiciones formales aparece con claridad en el discurso testimonial, ya sea éste de carácter histórico, literario, político, etc. Pudiendo demostrarse cómo operan cada una de estas funciones caracterizadoras; parece importante centrarse también en el sentido y contexto del testimonio, es decir la razón por la cual se genera; la condición que obliga a un hablante a ejercer este tipo de discurso a través de la historia y allí distinguir como en esa necesidad de dar cuenta surge una propuesta en el plano de las ideas que es importante abordar, por ello planteamos esta posibilidad de lectura del testimonio de Pascual Coña, que requiere de nuevas lecturas, a través de la cual hemos encontrado no sólo las funciones que permiten reconocer un

tipo de discurso, sino proyectarnos hacia su sentido, en este caso la relación discursiva entre dos mundos culturales que hasta hoy tratan de dialogar.

### Bibliografía

- Bajtin, Mijail M. Estética de la creación verbal. Séptima edición. Siglo XXI. Madrid, 1997.
- Ciapuscio, Guiomar Elena. Tipos textuales. Enciclopedia Semiología. Universidad Buenos Aires. Primera edición. 1994. p.132 .
- Coña, Pascual. Testimonio de un Cacique Mapuche. Pehuen, Cuarta edición. Santiago de Chile. p. 464.
- Dijk, Teun van. La ciencia del texto. Paidós Barcelona. Primera reimpresión, 1989. p. 309.
- Ferratori, Franco. "Acerca de la autonomía del método biográfico" en Sociología del conocimiento. Ed. F.C.E. México 1979. p.125 - 145.
- Fierro, Juan Manuel. El Discurso de la Nostalgia en el Poema " Pascual Coña Recuerda": una Lectura Lárca. Nueva Stylo. U. Católica de Temuco.1999.
- Foucault, Michel. La arqueología del saber. Siglo XXI, Octava edición, 1982. Madrid. p. 353.
- Foucault, Michel. Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Altaya. Barcelona. 1998. p. 164.
- Hernandi, Paul. Teoría de los géneros literarios. Antoni Bosch Editor Barcelona. 1978. p.166.
- Loureiro, Angel. Direcciones en la teoría de la autobiografía en Escritura autobiográfica. Visor Libros Madrid. 1993. p.33-47.
- Miranda Bown, Pablo. Julian Colomar recuerda. Visiones de Caspana. Ediciones del Supray. Primera edición. Lom Ediciones. Santiago de Chile.

- Nagy-Zekmi, Silvia. " Vienen los huincas a guerrear". El testimonio femenino mapuche como género de la resistencia en Revista Lengua y Literatura Mapuche N° 7. Universidad de La Frontera. Temuco, Chile. 1996. p 59-71.
- Ricoeur, Paul. Tiempo y Narración. Ediciones cristiandad. Madrid. 1987. p. 377.  
Texto, Testimonio y Narración. Editorial Andrés Bello. Stgo de Chile. 1983. p.127
- Subercaseaux, Bernardo. "El testimonio una modalidad generica de este tiempo" en Historia, literatura y sociedad: ensayos de hermeneútica cultural. Santiago. Documentas. 1991. p. 185-195.
- Villanueva, Darío: "Realidad y ficción: la paradoja de la autobiografía" en Escritura autobiográfica. Visor Libros. Madrid. 1993. p. 15-33.