

Etnografía y traducción en el laboratorio lingüístico de Rodolfo Lenz¹

*Ethnography and translation in Rodolfo Lenz's linguistic
laboratory*

JORGE PAVEZ OJEDA

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

RECEPCIÓN 9/01/16 • ACEPTACIÓN: 11/05/16

RESUMEN Proponemos incorporar la reflexión sobre las memorias del lonko mapuche Pascual Coña, coescritas con Ernesto de Moesbach, Rodolfo Lenz, Félix de Augusta y varios otros «informantes nativos» mapuche, al marco del movimiento etnológico iniciado en Chile por la lingüística científica promovida por Rodolfo Lenz. Presentamos algunas discusiones antropológicas y traductológicas que inspira este laboratorio etnológico, especialmente aquellas que se pueden dar en torno a la obra bilingüe de Manuel Manquilef, especialmente relevante como antecedente al testimonio bilingüe de Pascual Coña. A partir de estos autores, proponemos una reconsideración a los agentes culturales, las valoraciones de la lengua indígena y del texto testimonial, y las teorías y estrategias de la traducción y transcripción

1. El presente artículo incluye reflexiones tratadas más extensamente en el libro *Laboratorios etnográficos* (Pavez, 2015). Este artículo se inscribe en el proyecto Fondecyt Regular 1140921/2014-2017. Una primera versión fue presentada en las Jornadas Internacionales sobre Testimonio y Memoria en la Araucanía «Pascual Coña recuerda...», realizadas entre el 4 y el 6 de septiembre de 2014, en la Universidad Católica de Temuco. Agradezco la amable invitación de Gertrudis Payás, José Manuel Zavala y Marcelo Garrido a estas motivantes jornadas.

lingüística que están en juego en el proceso de colonización y chilenización de la Araucanía.

PALABRAS CLAVE Laboratorio etnográfico, Rodolfo Lenz, Pascual Coña, Manuel Manquilef, traducción, mapudungun.

ABSTRACT We propose to record reflections on the memoir of the Mapuche *lonko* (chief) Pascual Coña, written jointly with Ernesto de Moesbach, Rodolfo Lenz, Félix de Augusta and various other Mapuche «native informants», in the framework of the ethnological movement started in Chile by the scientific linguistics promoted by Rodolfo Lenz. We present some of the anthropological and traductological discussions inspired by this ethnological laboratory, especially those concerning the bilingual work of Manuel Manquilef, which are particularly important as background to the bilingual testimony of Pascual Coña. In the light of the writings of these authors, we propose reconsideration of the cultural agents, appreciation of indigenous language and the testimonial text, and the theories and strategies of translation and linguistic transcription involved in the colonisation and «chileanisation» of La Araucanía.

KEYWORDS Ethnographic laboratory, Rodolfo Lenz, Pascual Coña, Manuel Manquilef, translation, mapudungun.

Introducción

El 12 de junio de 1929, el profesor Rodolfo Lenz suscribe el prólogo a la obra *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*, publicada al año siguiente por la *Revista Chilena de Historia y Geografía*. El libro, hito fundamental del araucanismo chileno, es presentado como un texto del misionero capuchino Ernesto Wilhelm de Moesbach, y se compone del testimonio en mapudungun del lonko Pascual Coña y su traducción al castellano por parte del fraile católico. El profesor Lenz no ahorra elogios a la importancia de la obra, y todos ellos apuntan a la autoría mapuche del texto: «no he visto nunca una descripción tan detallada de costumbres sudamericanas, dada desde el punto de vista del indígena mismo» (Coña, 1973: 4); «el libro presente será el documento más completo que hay de un solo autor indígena» (Coña, 1973: 5). Al mismo tiempo, Lenz su-

giere que la obra es reflejo de un proceso de transición, en el cual a medida que se «civilizan» los indígenas («la biografía de Coña nos muestra cómo se civiliza un indígena con la ayuda del clero que le enseñó las primeras letras»), va desapareciendo su lengua, la «lengua de Chile» («que tal vez en algunos decenios sólo será hablada por pocos indígenas que viven apartados de los chilenos»). Lenz enuncia de esta manera sus pocas expectativas sobre la vigencia futura del mapudungun, y la poca legibilidad que tendrá el texto mapudungun, condenado a ser una lengua muerta, es decir, una lengua que forma «un todo cerrado y sin afuera», y que solo puede «legarse como corpus, exhumarse en el archivo» (Agamben, 2003: 173-174). En el lenguaje de Voloshinov, se trataría de signos lingüísticos retirados de la «lucha de clases» que anima el lenguaje, y que en la derrota se transforman en puras «alegorías filológicas» (Hall, 1981: 385). Como ya no está sujeta a la confrontación entre las fuerzas de innovación (transformación anómica) y de conservación (invarianza gramatical), la lengua se puede volver un objeto de estudio «puramente filosófico», sueño mapuchológico largamente acariciado por Lenz, que señala en el mismo prólogo: «me halago con la esperanza de que tal vez, si alcanzan mis fuerzas, así puedo preparar un estudio gramatical abstracto, puramente filosófico, que tuve la intención de escribir desde 35 años... [un] análisis científico del mapuche [que prescind] de todas las clasificaciones gramaticales del latín» (Coña, 1973: 7). Como lengua en vía de extinción, se vuelve difícil asignar en ella la posición de sujeto, por eso Lenz apunta a la traducción castellana como la que realmente será leída, por «los que se interesan por la etnología y el folklore de los araucanos y por la psicología del indio, los problemas que ofrece su transformación en un ciudadano útil» (Coña, 1973: 5). Un *ciudadano útil* será entonces para Lenz el que habita en otra lengua, en la lengua de la ciudadanía y la productividad, el que ya no es sujeto del mapudungun, lengua que la etnolingüística de Lenz prefiere ver muerta para poder hacer revivir como cadáver, porque de Jean Léry a Saussure, y de Boas a Lévi-Strauss, «el pensamiento lingüístico europeo se formó y maduró en su interés por los cadáveres de la lengua escrita; casi todas sus categorías básicas, sus perspectivas y técnicas básicas se desarrollaron en el proceso de revivir esos cadáveres» (Voloshinov, cit. en Carrol, 1983: 69).

Sin embargo, una forma del pensamiento de Lenz se aleja de esta tradición europea, y es cuando pocos años antes, el lingüista y profesor del Instituto Pedagógico se afanaba en la redacción y publicación de una gramática del papiamento, la lengua criolla de la isla de Curazao en las Antillas holandesas,

híbrido paradigmático de lenguas sajonas, latinas y africanas. Esta obra no era una gramática teórica, y su principal afán era precisamente «mostrar a los lingüistas cómo una lengua puede espresar claramente las ideas más elevadas sin necesitar ninguna variación morfológica de las palabras» (Lenz, 1928: 12). El origen de esta «lengua de alta cultura», Lenz lo remonta al intercambio entre niños burgueses y su servidumbre:

Los niños de las familias cultas oían siempre este lenguaje en boca de la servidumbre i aprendieron a espresarse mas facilmente en esta jerga infantil con gramática mínima que en los idiomas flexivos complicados de sus padres. Cuando más tarde tenían que aprender el español u holandés de sus padres, completaban la jerga infantil con todos los términos necesarios de la vida cultural superior i aceptaban de cada lengua las palabras más espresivas. Así se levantó el nivel del criollo curazoleño (Lenz, 1928: 14).

Así como *Vida y costumbres araucanas* se escribía en la primera persona de un autor indígena que resume varios otros autores colaboradores, *El Papiamentu* también tenía su «héroe» nativo, «el segundo cocinero del buque, el negro Natividad Sillie», «coloured gentleman» políglota que le escribía cartas en su idioma nativo (Lenz, 1928: 8). Que Lenz haya logrado escribir una gramática hibridológica, mientras que mantendría inconcluso el proyecto de gramática abstracta para el mapudungun, habla claramente de la aporía ideológica de su relación a la lengua de los mapuche: el papiamento se presentaba como un éxito de la criollización en tanto intercambio entre clases y razas, y producto moderno de una mundialización lingüística, mientras que el mapudungun operaba como contención al proyecto de asimilación del colonialismo chileno, y suponía una resistencia histórica a la criollización operada por el español de Chile. Esto explica la dificultad político-epistemológica de Lenz para llevar a cabo el estudio gramatical completo del mapudungun, pero también la inconclusión de otras dos obras que anunció varias veces y nunca concretaría: la segunda parte, teórica, de *Los elementos indios del castellano en Chile*, complemento del *Diccionario etimológico de voces indígenas*, que suponía tratar el español de Chile desde una teoría sustratista hibridológica, poniendo de alguna manera el idioma de Chile como objeto similar al papiamento de Curaçao; y el *Diccionario histórico etimológico del mapudungun*, que sería no sólo un monumento a la historia de la lengua de los mapuche, sino también que,

relevando la historicidad de la lengua, haría más difícil pensar el mapudungun como una tradición fija, inmóvil e inmutable, hecha como lengua muerta de pura conservación normativa, visibilizando las fuerzas de su transformación y su vitalidad. De manera que Lenz no logró nunca capturar ni la abstracción pura ni la pura historicidad de la lengua de los mapuche. En cambio, tuvo la oportunidad de editar y comentar el «documento más completo de un autor indígena».

La edición bilingüe de las memorias de Coña no fue tarea fácil para Lenz. El gran problema que parecía insoluble era que fray Ernesto tenía «una letra poco clara», y por más que el misionero se esmerara en hacer nuevas copias manuscritas, Lenz acusa que el texto mapuche era prácticamente ilegible para los cajistas de la imprenta, que no hablaban mapudungun, por lo que pronto comprendió «que la publicación del texto araucano no sería posible si no se hacía una copia con máquina de escribir». Y «como en Budi, bajo la vigilancia del autor, no había posibilidad de hacer estas copias, que naturalmente solo pueden hacerse por un copista que entiende bien el mapuche, me resolví a hacerlas yo mismo» (Coña, 1973: 6). Las cartas entre Moesbach y Lenz, conservadas en el Instituto Pedagógico, dan cuenta del detalle de la relación de trabajo que establecen ambos compatriotas.² Lenz le señala que pasará el verano del año 1929 leyendo «textos mapuche» en vez de «novelas», y a su vuelta a clases, seguirá trabajando en su domicilio de la Plaza Pedro Montt (Bremen 240, Ñuñoa), luchando contra el manuscrito casi ilegible de Moesbach para descifrar su escritura y procesarla con su máquina de escribir, la que parece resistirse especialmente a la transcripción del mapudungun (18 de enero de 1929). Entre enero y agosto de ese año, Lenz logra la transcripción del texto completo, a pesar de sus reiterados problemas de salud. Además la correspondencia consta de las propuestas de Lenz para la división de los capítulos, sus gestiones con Ricardo Donoso y Aureliano Oyarzún para la publicación como separata de la *Revista Chilena de Historia y Geografía*, y la traducción de la fauna y flora mapuche a los nombres científicos. Cuando la transcripción está lista, Lenz concluye que el texto de Pascual Coña obligaría a reeditar la *Gramática* y el *Diccionario* de Félix de Augusta, y exclama «Aflayai mapuche dungu!», la frase que dice que nunca se acabaría la lengua mapuche (15 de

2. Agradezco a la historiadora Stefanie Gänger haberme señalado el contenido de algunas de estas más de 50 cartas, todas en alemán, algunas tipeadas a máquina y otras manuscritas.

agosto de 1929). No sería sorprendente este entusiasmo si es que no expresara exactamente lo contrario de lo que escribió en su prólogo unos meses antes, que pronto casi nadie hablaría el mapudungun... Quizás Lenz quería íntimamente la conservación de la lengua pero sentía que no podía publicar eso en los medios chilenos, donde la lengua indígena se consideraba un obstáculo a la chilenización. El manuscrito tipeado entra a imprenta en agosto y en diciembre estarán saliendo las primeras separatas.

Es probablemente este mismo dispositivo chilenizador que explica el devenir divergente de otro manuscrito mapuche, el que Rodolfo Lenz conoció exactamente treinta años antes que el de Pascual Coña. Se trata de un cuaderno de 125 páginas, firmado por un tal Ignacio Cañiumir, y enviado por correo sin remitente al profesor del Pedagógico en enero de 1899. A diferencia del manuscrito de Moesbach, este documento estaba redactado con una «cuidada caligrafía», en palabras de Marisa Malvestiti, quien lo transcribió y editó en Argentina el año 1994 (Cañiumir, 1994: 9). El texto fue redactado por Cañiumir en el Ngulumapu, probablemente entre 1892 y 1899, y consiste en un largo y alucinante «parlamento imaginario» mapuche, según la feliz expresión de su editora, donde son convocados a hablar en un mismo espacio textual caciques históricos ya fallecidos y otros contemporáneos del autor, para analizar la situación histórica que vivía el pueblo mapuche a finales del siglo XIX.

A diferencia de los textos etnológicos editados por Lenz en dos columnas, Ignacio Cañiumir escribía en mapudungun integrando algunas frases, palabras o resúmenes en castellano. Este parlamento literalmente polifónico recoge las voces de casi 70 *longko* y *ülmen* para recordar eventos históricos, especialmente las guerras de conquista de chilenos y argentinos en contra de los mapuche, el cautiverio de sus principales jefes en Argentina, la fundación de los fuertes chilenos, las negociaciones de paz en Santiago. Especial protagonismo tienen en este parlamento heterocrónico los toki Mangin y Kallfukura de los años 1850, quienes comparecen junto a los principales lonkos de finales de siglo. Por sus características formales y creativas, la mezcla de géneros, el injerto de palabras castellanas, y la ruptura con los códigos lineales de la representación historiográfica europea, el texto de Cañiumir constituía algo anómalo, incomprensible, quizás intraducible («literalmente»), sin duda irreductible a las lógicas etnológicas que gobernaban el folclorismo lenziano. Irreductible también al formato editorial del colonialismo chileno. Por todo eso, Lenz no supo qué hacer con este artefacto textual, nunca lo mencionó, ni lo citó, ni lo publicó. Lo guardó en un cajón hasta su muerte, donde su hija lo recuperó

para llevárselo al antropólogo argentino Rodolfo Casamiquela, quien a su vez se lo cedió a Malvestiti.³

La prosa de Cañiumir era subversiva, ya que cuestionaba todos los formatos y los géneros en que se quería clasificar el texto mapuche. La narración de Pascual Coña, cristiano amigo de los misioneros, favorable a la colonización, aunque defraudado por su aplicación, generaba un compromiso, abonaba al pacto entre indigenistas y mapuche «civilizados». El relato de Cañiumir era pura resistencia y confrontación; el de Pascual Coña, estrategia subalternista fallida. Durante más de 40 años, Rodolfo Lenz fue consistentemente buscando esos «textos completos de la lengua» que consideraba indispensable para entender la gramática y la cultura de un pueblo, aunque esa búsqueda implicará muchas veces seleccionar esos textos y hacerlos políticamente viables para la colonización. Analicemos entonces algunos hitos de esa búsqueda de Lenz, que inspirará a diversos agentes de colonización incluyendo a los misioneros con los cuales se relacionará tempranamente Pascual Coña. Así podremos ver como el movimiento impulsado por Lenz desde los años 90 del siglo XX culminará en la coproducción del extenso testimonio de Pascual Coña por los misioneros que el mismo Lenz alentó.

La red etnolingüística araucanista

Es indiscutible que los *Estudios araucanos*, primeros textos bilingües de folclor mapuche, abrieron la puerta a toda una seguidilla de obras y autores que, basados en la cientificidad de los aportes de Lenz, se propusieron ampliar y densificar la producción de textualidad en torno a la etnología y el folclor no sólo de los mapuche, sino también de los pueblos de Atacama recién conquistados. Entre los años de 1897 —última entrega de los *Estudios araucanos*—, y 1913 —disolución de la Sociedad Chilena de Folklore creada formalmente en 1909, y fusión como sección de la Sociedad Chilena de Historia y Geografía—, se desplegará una notable producción de obras etnológicas, lingüísticas, folklóricas e históricas sobre los pueblos indígenas en Chile, y en particular, sobre los mapuche. Se conformó así una red que abarcaba a personajes de

3. El devenir de este manuscrito sugiere que otros manuscritos perdidos, como el texto original de Pascual Coña transcrito por Moesbach y luego traspasado a máquina por Lenz, pueden haber seguido el mismo destino, quedando en manos del ya fallecido Casamiquela.

diversas procedencias nacionales, profesionales, geográficas e ideológicas, a veces incluso antagónicas entre ellas. Todos ellos se inspiraron de los trabajos de Lenz, gozaron de su apoyo intelectual y político, adoptaron y adaptaron sus métodos, su búsqueda de los «textos completos» o «textos continuos» de la lengua luego dados a traducir, su interés en las costumbres, prácticas, artes y oficios tradicionales, su metodología etnográfica con informantes nativos como coproductores de textos, y su valoración del idioma como forma de acceso al *Volkgeist* y su *Weltanschauung*.

En su viaje de 1897 a la Araucanía, Lenz se encuentra con el pastor anglicano Charles Sadleir y el profesor y futuro rector del Liceo de Temuco, Tomás Guevara. Ambos representan dos tendencias diferentes del araucanismo, que se enfrentarán en forma dramática en 1911 (Pavez, 2015). Desde el año de este encuentro con Lenz, Guevara dedicará dos décadas al estudio y la sistematización de conocimientos que publicará en una serie de diez volúmenes titulada *Historia de la Civilización de Araucanía*, entre los que destacan por la inclusión de fuentes mapuche de primera mano y material bilingüe, *Antropología araucana* (1998), *Psicología del pueblo araucano* (1908), *Folklore Araucano* (1911), *Las últimas familias y costumbres araucanas* (1913), e *Historia de la justicia araucana* (1922). Desde el Liceo de Temuco, Guevara será responsable de la formación de nuevas generaciones de jóvenes mapuche letrados, haciéndolos a ellos y sus familias partícipes de sus investigaciones, en un nuevo laboratorio etnográfico que será una importante base intelectual para la formación de la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía en 1910. El pastor Sadleir no será tan prolífico en términos editoriales, aunque se dedicará a la traducción e impresión de los Evangelios en mapudungun, además de una intensa labor educativa, con la fundación de dos misiones con internados para alumnos que conformarán luego la élite intelectual, profesional y política del movimiento mapuche post-reduccional.

Pero Lenz no sólo era bienvenido como colaborador de los anglicanos, sino también y especialmente de los misioneros católicos que evangelizaban la Araucanía, entre los que destaca la obra araucanista del capuchino Fray Felix José Kathan de Augusta, autor de la *Gramática araucana* (1903), que desplazará definitivamente la vigencia centenaria de la Gramática de Febrés como obra de aprendizaje de la lengua (Lenz, 1917), de las *Lecturas araucanas* (1910), compendio de piezas literarias muy similar a los *Estudios araucanos* e inspirados en estos (Augusta, 1910: III-IV), y del *Diccionario araucano-español* (1916, 2 vol.), vigente hasta hoy como el más completo existente, (Salas, 1992).

El misionero bávaro inició su tarea gramatológica en Araucanía por la necesidad práctica de la evangelización. Médico de profesión, sin formación especializada en lingüística, Félix de Augusta llega a Valdivia a finales de 1895. Observando las mismas insuficiencias que señalaba Lenz respecto a las obras existentes de los misioneros jesuitas (Salas, 1985: 206), además de sufrir especialmente de sus limitaciones para el aprendizaje práctico del idioma, decide elaborar una gramática del mapudungun. Se trataba especialmente de evitar el problema ya observado por Lenz: «los gramáticos han basado sus estudios del araucano sobre la construcción latina; lo que no han podido hacer sin violentar la índole de aquel idioma» (Augusta, 1903: V-VI). Augusta inicia entonces su convivencia en «terreno» y el trabajo con informantes, cuidándose de seleccionarlos entre los que practican «un modo de hablar correcto» y no «descuidado», destacando que «no todo indígena es apto para servir de consultor en la indagación de su idioma, sino solamente aquellos que lo hablan con reconocida corrección» (Augusta, 1916: VII). Entre estos consultores destacaron especialmente Pascual Painemilla y Francisco Colin, en Huapi, y Domingo Huenuñamko en Panguipulli, trabajando con ellos en la «elicitación de series paradigmáticas, en la obtención y análisis de textos auténticos, en la comprobación de sus conclusiones analíticas, en la práctica de la lengua, en la traducción de textos cristianos al mapuche» (Salas, 1985: 207-208).

En sus *Lecturas araucanas* (1910), Augusta establece la coautoría de su cófrade Sigfredo de Frauenhäusl, conocido por su activismo político en defensa de los mapuche y la denuncia de los abusos de la colonización. Gracias a sus estrechos vínculos con las reducciones, Frauenhäusl tenía acceso a informantes de gran conocimiento y arte de la lengua. Domingo Huenuñamko por ejemplo, representante de una tradición ecuménica monoteísta entre los mapuche («nuestro Dios es el mismo que el vuestro, solo que le llamamos Chau»), fue incorporado por Sigfredo al grupo de narradores de Augusta, y será luego reclutado por la antropóloga Ines Hilger (Noggler, 2010: 174). Augusta reconoce que fray Sigfredo «ha logrado sacudir el árbol de la producción poética de los indios de su Misión y hacer una cosecha tan copiosa» por la confianza que le tenían los indígenas, y cuenta como la machi «se sentaba en la mesa del Padre [le] cantaba [sus] canciones y las repetía cantando, acompañándolas con las acostumbradas gesticulaciones y posturas del cuerpo, hasta que el Padre logró extender al papel las palabras que ella cantaba» (Augusta, 1910: III). Una buena parte de las *Lecturas Araucanas* (1910: 274-401) está compuesto de «textos regojidos por el R. padre Fray Sigifredo»: 10 textos en prosa, 78

elegías, 58 canciones de machi. En 1907, Frauenhäusl se involucra en la organización del Parlamento de Coz Coz, que dará que hablar por la denuncia que ahí hacen las autoridades mapuche de las exacciones coloniales, y su relato y publicación por el periodista Aurelio Díaz Meza.

Augusta conoció tempranamente los *Estudios araucanos*, modelo sobre el cual se basan sus *Lecturas Araucanas*, aunque intenta una diferenciación con su compatriota y maestro. Lamentando que su «oído no tenga la afinación suficiente para distinguir todas las diferencias fonéticas de los dialectos, como lo hizo el Dr. Lenz en sus ‘Estudios araucanos’», y reconociendo que «ni las [diferencias] gramaticales se encuentran consignadas todas en nuestros apuntes», Augusta se justifica al «poder advertir que esas diferencias no son tan notables que lleguen a dificultar considerablemente la conversación entre las diversas tribus comarcanas» (Augusta, 1910: XI-XII). En su Diccionario, el misionero vuelve a plantear su desinterés por las variaciones dialectales ya que «poco serviría para la práctica», y nuevamente remite a los *Estudios araucanos* del doctor Lenz para «quién quiera conocer los dialectos», porque su «oído afinado percibe admirablemente todas las modificaciones fonéticas y [...] presenta en dichos Estudios proposiciones y cuentos con distinción de los dialectos» (Augusta, 1916: VI, cit. en Salas, 1985: 214). Es interesante aquí ver que las diferencias instrumentales implican también diferencias paradigmáticas: aunque Augusta justifica su negligencia por los dialectos en la necesidad de un uso práctico, está en la práctica misma contribuyendo a la estandarización de un mapuche «general», es decir, homogeneizado para todas las regiones. Pero Augusta tampoco quiere parecer utilitarista, como los «comerciantes» que aprenden el idioma para realizar negocios, por lo que destaca las cualidades lingüísticas del mapudungun como un motivo decisivo para su estudio:

Es innegable que su aprendizaje [de la lengua] no tiene utilidad práctica sino para los Misioneros y para aquellos comerciantes que quieren atraer una gran clientela de indígenas; sin embargo merece su conocimiento en alto grado la propagación entre los círculos científicos, no dejando entonces de conquistarse la admiración de los lingüistas, por su sencilla y lógica estructura, la riqueza de sus formas verbales, la precisión y claridad de la dicción y la facilidad con que da expresión a todo modo de pensar y sentir (Augusta, 1910).

Desde esta perspectiva, el mapudungun se vuelve un idioma de transición,

útil a los misioneros para la evangelización y a los comerciantes para el comercio, pero sin ningún futuro como lengua fuera de los «círculos científicos» llamados a incorporarlo a sus archivos. Mientras que para evangelizar y comerciar bastaba con una lengua «general», los científicos requerían más particularidades. Lenz, al buscar diferencias dialectales, estaba apuntando a una heterogeneidad lingüística con base territorial, que podría ser expresión de formaciones históricas. El problema lingüístico es que esta identificación de particularidades podría estar sesgada por las hablas específicas de los individuos en los que se basa para su dialectología. En la lógica humboldtiana, la dialectología buscaba la riqueza de las diferencias, mientras que la obra de Augusta, en sintonía con el programa de chilenización y evangelización, tendía a la generalización y la homogeneización. Esta misma diferencia se expresó también en la orientación del Diccionario: mientras que Lenz esperaba un diccionario histórico (que hubiera permitido conocer la evolución de la lengua, y por lo tanto, sus diferencias temporales y espaciales), Augusta (1916: IV) prefirió un diccionario sincrónico del mapudungun moderno, más útil para sus propósitos evangelizadores. Pero en otros casos, Augusta aceptó los consejos de Lenz, usando por ejemplo su sistema de transcripción fonética. Al decir de Salas, Augusta logró una «sorprendente» superación de los gramáticos latinizantes, para lo cual siguió los consejos técnicos de Lenz, especialmente sobre «sentido y descripción lingüística». Ante la calidad del resultado, Lenz calificó la Gramática de Augusta como «magistral», «la mejor gramática teórica y práctica a la vez [...] de las lenguas indígenas americanas» (Lenz, 1904: 923). Además, intentó que Augusta enseñara en el Instituto Pedagógico, pero este se negó a abandonar la Araucanía.

Entre los araucanistas laicos que gozaron en esta época de la influencia y el apoyo de Lenz, vale la pena destacar al juez Protector de Indios, Eulogio Robles Rodríguez, funcionario público encargado de la aplicación de la Ley de Radicación de Indígenas, y de la defensa jurídica de los mapuche en litigios de tierra y otras materias. Por el tenor de sus labores, Eulogio Robles fue llevado a conocer de cerca la cultura, sociedad y organización política mapuche de la era reduccional, aprovechando de escribir relatos descriptivos sobre una serie de «costumbres y creencias araucanas», incluyendo el entierro del lonko de Temuco Huirio Lienan (1906), un machitun y ulcantun (cantos) machi (1908), «funerales de mujeres» (1910), varios «guillatunes» (1910), un «ñeicurehuen o baile de machi» y sus juramentos (1911), un «machiluhun o iniciación de machi» (1912), un «trawun o reunión pública» (1912), un «juego de chueca

o palin» (1914), y la «muerte de un brujo» (1940). La mayoría de estos textos fueron entregados a Lenz para recibir sus comentarios y promover su inclusión en los *Anales de la Universidad de Chile* en entregas repartidas entre 1906 y 1940. Uno de las problemáticas que se plantea el juez etnógrafo es análoga a la que viene preocupando a los demás araucanistas desde el trabajo de Lenz y Chiappa para los *Estudios Araucanos*: conseguir que los informantes mapuche participen de la escritura de la cultura, anotando y transcribiendo cantos y otros textos, para luego traducirlos al castellano. Robles consigue el apoyo de varios jóvenes mapuche, bilingües y alfabetizados, los que menciona como ayudantes de sus investigaciones: un joven Quidel, hijo mayor del cacique Toribio Quidel, quién «vestía con cierta elegancia», leía y escribía regularmente, habiendo vivido en Valparaíso y Santiago, «al servicio de familias de estas ciudades» (Robles, 1942: 24); el joven Arturo Painevilu de Maquehue, quien le entrega transcritas y traducidas unas rogativas dictadas por el cacique de Imperial (Robles, 1910 y 1942: 33), el intérprete del Protectorado de Indígenas José Manuel Huerta quién traduce los juramentos de las machi (Robles, 1911), el hijo de machi José Manuel Millapan quién traduce los cantos de la iniciación de machi (Robles, 1912), o el intérprete Juan Bautista Urrutia Loncon, de Quepe, al que describe como «indígena de pura raza» que «lápiz en mano» anotó los cantos de la machi en la ceremonia de machitún (Robles, 1908: 592; 1942: 107-109). En el otoño de 1910, Robles le escribe a Lenz una carta que muestra las estrategias metodológicas desplegadas en la recolección etnográfica, y la cuestión siempre central del reclutamiento de informantes e intérpretes. La carta también muestra el intento de Lenz de guiar las investigaciones desde Santiago, aplicando «modelos» (probablemente de cuestionarios lingüísticos o textos estándares para traducción), cuya aplicación en terreno se hacía inviable.

No avanzaría nada con dar a los indios los modelos que Ud. me indica. No los leerían. Mis intérpretes son ocasionales porque no los tengo cerca de mí aunque muchas veces me valga de las mismas personas. El intérprete oficial del Protectorado es hombre de alguna edad i no me sirve de nada en mis investigaciones. Sentí mucho la pérdida del antiguo, un joven Urrutia Loncon, que tenía sed de aprender i que despues de fatigarse todo el día en la Oficina [del Protectorado], se hacia el tiempo para asistir a una escuela nocturna. Encontró poco el sueldo i yo pude, despues de algunas peleas con la Comision Radicadora, conseguir se le diera una buena hijuela i hoi

trabaja en el campo con éxito. Si no tenía la ilustración de Manquilef, en cambio, había en él, mucha, muchísima materia prima.⁴

Al año siguiente, después de la publicación de su «Ñeicurehuen o baile de machi», el juez Robles defiende la actualidad de sus descripciones y las implicancias «experimentales» que estas tienen, aprovechando de distinguirlas del trabajo de Tomás Guevara, al que considera desconectado de la realidad, porque demasiado anclado en una idea del reducto mapuche preservado de las «contaminaciones» del contacto con la «civilización» chilena:

Como Ud. me lo ha observado mas de una vez, las costumbres que describo no son de seguro tal como eran ántes; pero, yo describo las actuales, infeccionadas de estranjerismos. Creo por eso útil mi trabajo, en esta forma pues así se estudia experimentalmente como poco a poco el influjo de una raza de cultura superior va penetrando en el modo de ser de una raza inferior en cultura hasta modelarla a su imagen, i absorberla completamente./ Don Tomas nos presenta a los indios aislados sin sus multiples relaciones con los civilizados i como [inreluciables] al medio ambiente. Tuvo que resultar de esto, i resultó efectivamente, una imagen deformada. No son los indios araucanos los que pinta ese caballero.⁵

Por eso, en varias cartas, Robles señala que «no lee» lo que se escribe sobre los araucanos, para lograr una «copia fiel del natural» y no dejarse influenciar, logrando así «mayor exactitud», práctica positivista que recuerda el famoso método de «higiene mental» positivista de Augusto Comte.

Otro personaje que se acerca al laboratorio de Lenz, es el coronel de ejército Alejandro Cañas Pinochet, autor de la compilación «La poesía veliche y de otros pueblos primitivos de América» publicada por primera vez en 1911, en las *Actas del Cuarto Congreso Científico y Primero Panamericano* realizado a finales de 1908 (vol. XI: 193-330). Un poeta clave de esta obra es el huilliche Juan Elías Carrera «Necul», quién en 1887 le entrega a Cañas un cuaderno que contenía un conjunto de veinticinco poesías huilliche de Chiloé, las que el transcriptor y traductor indígena denominó *kollag*. En su publicación, Cañas «conservó la versión en mapudungun del williche, pero reemplazó la versión

4. E. Robles a R. Lenz, Temuco, 30 de abril 1910, FRL-UMCE.

5. E. Robles a R. Lenz, Temuco, 6 de julio 1911, FRL-UMCE.

castellana por una españolizada en octosílabos que él mismo elaboró» (Mora, 2011: 26). Maribel Mora señala haber encontrado una copia del cuaderno de «Necul», donde la versión que se conserva de los versos «en español y mapudungun, no es rimada, ni presenta una métrica regular, como la versión entregada por Cañas». Para esta autora, los *kollag* de Chiloé recopilados por Necul «muestran similitudes con los *ül* de La Araucanía [como los que cantó y recopiló el poeta Kalvun] en temáticas y formas, pero evidencian particularidades de la influencia española en la Isla, sobre todo en los rasgos religiosos cristianos».

Lenz quedó muy interesado por esta producción de *kollag* cuando hacia 1897 tiene acceso al cuaderno «de puño i letra de un indio de nombre Juan Elias Carrera (Necul)». De los «apuntes orijinales» de Cañas y Necul, Lenz guarda copia de «la traducción orijinal» de Necul. Sobre el original en mapudungun de Necul, Lenz comenta: «La escritura del indio muestra que él ha luchado heroicamente para vencer con su ortografía castellana las dificultades de la pronunciación india, pero el resultado es poco satisfactorio para la lectura del que no sabe perfectamente la lengua» (Lenz, 1912: 759-760). Lenz tampoco queda conforme con la edición de Cañas, quién decide eliminar la traducción «mas o menos» literal de Necul para sustituirla por una propia: «Por desgracia el señor Cañas Pinochet no ha acompañado su edición de la traducción mas o menos literal que habia escrito el mismo indio, sino que ha transformado ésta en versos castellanos, que se apartan a menudo de un modo fantástico del sentido original» (Lenz, 1912: 760). Esta traducción «fantástica» es una traducción literaria libre, que transforma los nueve renglones de la poesía original en diez y seis versos de factura de Cañas. Los títulos de los poemas también sufren transformaciones, por ejemplo, mientras Necul traducía *Entuhuampun* por «Sacar la embarcación» (en el cuaderno original), en la versión publicada por Cañas, *Entuhuampun* se vuelve «Temblor de tierra», lo que tiene cierta lógica ya que la acción referida a la entrada de la embarcación se realiza cuando tiembla la tierra y se espera un maremoto.⁶ Estas libertades de la traducción no son del gusto de Lenz, quién demanda otro tipo de edición del material aunque él mismo reconoce la dificultad de hacerlo con una variante dialectal «en extinción»: «Las curiosas poesías apuntadas por Necul

6. Es publicado como poema con el nombre «Temblor de tierra», en *Rev. Chilena de Historia Natural*, XII, 4, 1908, p. 136; y como «Collag» en el Boletín del Servicio Sismológico de Chile, núm. 1.

son dignas de una edición mas fonética con traducción menos fantástica que la del señor Cañas Pinochet, pero la tarea no es fácil. Habría que estudiar antes el dialecto mapuche de Chiloé i sus alrededores, donde hoy parecen quedar solo pocos indios que conservan su lengua mapuche» (Lenz, 1912: 762). Es importante notar que Lenz está bastante atento a los diferentes procesos de mediación literaria y lingüística, especialmente al tratarse de autores indígenas, ya que de alguna manera, estos constituyen una fuente «auténtica» sobre los usos y prácticas del idioma. Por eso Lenz recoge la indicación de Necul sobre Millalonco como «poeta que inventa el canto» *Entuhuampun*, miembro de familia de «romanceros» de Apiao, mientras que Cañas lo consideraba «un ser místico» inventado por Necul (Cañas, 1911: 220 y 227). Lo cual muestra una cierta inviabilidad de la distinción que pretendía el folklorismo alemán entre la poesía natural de un pueblo y la poesía artística de un autor.

Las tareas de la traducción

Donde más se revelará esta aporía, al punto de evidenciar no sólo las limitaciones del paradigma humboldtiano sino también la ceguera que implicaba la aplicación práctica de la teoría, y las ambigüedades del profesor Lenz al tratar de un interlocutor que además de indígena mestizo y hablante nativo, quería ser un colega suyo, un folklorista *évolué*. Desde que Guevara se lo presentara a principios del siglo, Lenz apoyó en todo al «jóven normalista» Manuel Manquilef y informante clave de Guevara durante algunos años, invitándolo como miembro de la Sociedad de Folklore y publicando sus textos en la *Revista de la Sociedad* así como en los *Anales de la Universidad*. Al empezar su distanciamiento con su antiguo mentor Tomás Guevara, Manquilef inicia un acercamiento epistolar con Lenz, a través del cual se va organizando la publicación de sus trabajos. Con su segunda entrega en los Anales, en 1914, Lenz incluirá un «Prefacio acerca del arte de la traducción» donde se puede leer el trasfondo político-epistemológico de su ideología lingüística. Primero, Lenz presenta al autor:

El señor Manquilef da sus descripciones desde el punto de vista nacional del indio moderno [...] el es profesor de gimnasia i tiene la preparacion cientifica de la Escuela Normal [...] el autor escribe todo lo esencial de su estudio en sus dos idiomas patrios, porque realmente se dirige no solo al publico chileno i al lector internacional interesado en el folklore de la

America española, sino tambien al lector araucano. El sabe cuantos de sus compatriotas indios ya son capaces de leer su lengua, i desea aumentar el interes de los indios civilizados por su propia cultura e historia. A esta idea se deben los parrafos que contienen trozos originales de autores chilenos que el señor Manquilef traduce al mapuche⁷ (Lenz 1914: 240).

Luego, reseña al autor en su proceso de formación (lo que los alemanes llaman la *Bildung*) como hablante bilingüe, identificando las diferentes etapas de adquisición y práctica del mapudungun y castellano:

Un niño de padre indio i madre chilena (el señor Manuel Manquilef Gonzalez) educado por su abuela indijena, habla solo la lengua mapuche hasta los siete u ocho anos de edad. Desde entonces aprende el castellano, hace estudios escolares de la escuela primaria i superior i algunos años de liceo. Hasta la edad de 15 anos queda constantemente en contacto con la jente que habla la lengua indijena. En seguida se separa por cinco anos de ese medio para hacer el curso de la Escuela Normal de Chillan i titularse de preceptor. Vuelve en seguida a Temuco donde, a la vez con la continuacion de sus estudios que lo hacen hombre culto en un grado superior al termino medio del preceptorado nacional, tiene constante practica en la lengua indijena. Naturalmente la costumbre de escribir la ha desarrollado con la lengua literaria castellana, pero se ha acostumbrado tambien a escribir el mapuche (Lenz, 1914: 240).

Por esta notable *Bildung*, el autor de los *Comentarios al pueblo araucano* es llamado a ofrecer a la ciencia «documentos lingüísticos que, quizas, seran unicos, i en todo caso son rarissimos i escepcionales» (Lenz, 1914: 240). Manquilef se vuelve así el objeto de un experimento excepcional solo posible en la articulación de un laboratorio etnográfico: el «comparar cómo el mestizo bilingüe espresa los mismos pensamientos en sus dos idiomas patrios, partiendo ya del uno, ya del otro».

Aunque, por excepcionales que sean los documentos y su autor, Lenz duda desde el inicio de la fidelidad de las traducciones de los mismos, tanto del tras-

7. Se trata aquí de textos sobre el juego de chueca por el profesor de gimnasia militar Leotardo Matus Zapata, y sobre actos de bravura guerrera de los mapuche, por el médico raciólogo nacionalista Nicolás Palacios (Lenz, 1914: 240), siendo el primero amigo personal de Manquilef y el segundo un declarado araucanista chileno.

lado del mapudungun al castellano como del traslape en sentido inverso. Su preocupación es explícita: «¿Es posible traducir literalmente de una lengua a la otra, cuando las dos son de estructura enteramente distinta y representan grados de cultura enteramente diferentes? Creo que no es posible» (Lenz, 1914: 241). El argumento esgrimido —los «grados de cultura» diferentes— lo llevará a fundamentar la diferencia de culturas «y modos de vida» en términos jerárquicos. En un primer momento, la posibilidad de la traducción es entendida como semejanza o imitación: «la posibilidad de la traducción depende de la posibilidad de pensar las ideas del orijinal en la segunda lengua i esta depende en absoluto del grado de semejanza o diferencia en que esta la cultura de las dos naciones. Mientras mas diferentes la cultura i las condiciones de vida, menos es posible traducir fielmente», es decir que «la fidelidad de la traducción depende de la semejanza en la configuracion grammatical de los idiomas», lo que ilustra con una serie de ejemplos (las buenas traducciones de Shakespeare en alemán, las malas traducciones de Nietzsche en castellano...) (Lenz, 1914: 243).

Esta teoría va totalmente en contra de otra, la de Walter Benjamin, para quién «ninguna traducción sería posible si su aspiración suprema fuera la semejanza con el original. Porque en su supervivencia [...] el original se modifica» (Benjamin, 2007: 81). Se anuncia así el choque entre dos formas de concebir la traducción, una que en sentido heiddegeriano podemos llamar traducción *técnica*, que es la búsqueda de una verdad del lenguaje y del sentido en la semejanza y la fidelidad, por medio de una anatomía que descompone el lenguaje para «des-ocultar» su ser; y otra forma, que podemos llamar traducción *mística*, cuya búsqueda se orienta a la verdad de un lenguaje superior y puro, que las traducciones intentan alcanzar incluso más allá de la forma y el sentido del original.

Luego de enunciar sus dificultades técnicas, Lenz articula la diferencia de las culturas en una escala jerárquica: «ahora se nota una diferencia importante segun estamos bajando o subiendo en la cultura. Asi como en la misma lengua culta el sabio, digamos el profesor de filosofia, comprende perfectamente el balbuceo de su hijo de dos o tres anos de edad, pero este no comprende nada de un discurso academico de su padre, asi es posible espresar i aun imitar en forma mas o menos parecida en el idioma culto moderno, todas las formas cultas antiguas i las incultas modernas; pero no al revés (Lenz, 1914: 243).

Así, las lenguas y las culturas se ordenan según un estadio de desarrollo: arriba las lenguas «cultas modernas», abajo las «cultas antiguas» y más abajo

aún las «incultas» que, aunque «primitivas», sobreviven en la modernidad que las extingue poco a poco. Las primeras son «mas complicadas y flexibles», más abstractas; las segundas «mas sencillas» y «concretas», por lo que las primeras pueden «imitar mas facilmente» a las segundas.⁸ Este ordenamiento jerárquico se remonta a la distinción entre «conceptos» y «relaciones gramaticales» a partir de la cual W. Humboldt elaboró la clasificación de las lenguas entre flexivas, aislantes y aglutinantes. En las «lenguas flexivas», las «relaciones gramaticales estaban simbólicamente subordinadas a conceptos», apegadas a las palabras como afijos, proyectando a nivel lingüístico las distinciones en el pensamiento. Este tipo de lengua se opone a las «aislantes», donde «cada morfema es representado por una palabra diferente», y las «aglutinantes» donde «las relaciones gramaticales aparecen como entidades separadas agregadas a la raíz verbal». Humboldt, a pesar de oponerse formalmente a la jerarquía entre lenguas, encontraba que los dos últimos tipos (aislantes y aglutinantes) dificultaban el pensamiento abstracto ya que las unidades de sentido que podrían servir de conceptos, tienen que estar supliendo relaciones gramaticales que carecen de sentido (Bauman y Briggs, 2003: 33-34).

Formalmente Lenz no asumía esta «falta» como parte de la «estructura lingüística» (*Sprachbau*), sino más bien —siguiendo un argumento adelantado por Franz Boas— como resultado en ciertos pueblos de una «falta de oportunidad y necesidad de abstraer» (Sánchez, 1992: 293). Pero como vimos, la argumentación de Lenz sobre la traducción está orientada a mostrar que incluso cuando Manquilef tendría la «necesidad de abstraer», para por ejemplo traducir un pasaje del castellano al mapudungun, este idioma no se lo permite. Para Lenz, este se presentaba como un problema lingüístico enteramente nuevo por explorar, ya que «todas las teorías lingüísticas jenerales han nacido casi exclusivamente en el terreno de las lenguas indo-europeas. Apenas se ha tomado en cuenta la estructura relativamente parecida del segundo grupo de idiomas flexivos, de las lenguas semíticas [...] los innumerables idiomas i dialectos indo-europeos en el fondo solo representan un mismo modo de pensar con variantes solo en los detalles» (Lenz, 1914: 242). De esta manera, la tesis fuerte de Lenz está en que toda la reflexión y la práctica de traducción, y

8. «En castellano, aleman, ingles i frances, se puede imitar el lenguaje de un mapuche, patagon o fueguino. Pero ninguna poesía de Goethe, ni aun la prosa [de] Cervantes, ni siquiera el lenguaje relativamente sencillo de la Biblia, pueden traducirse fielmente a una lengua de un pueblo de baja cultura» (Lenz, 1914: 243).

por lo tanto «la creencia de que sea posible traducir palabras (para no decir ‘palabra por palabra’) de un idioma al otro», se habían formado «solo por la circunstancia de que casi siempre se ha tratado de idiomas de una sola familia, la indo-europea» (Lenz, 1914: 246).

Esta reflexión, que podría compartir un historiador estructuralista «indo-europeo» como Georges Dumézil, obligaba a enfrentar la «tarea de la traducción», y por lo tanto su «imposibilidad» o «derrota» como señala el otro sentido de «tarea» (*Aufgabe*) en alemán, desde la confrontación de idiomas no flexivos, es decir, aislantes o aglutinantes, como el mapudungun. Pero además, la perspicacia de Lenz para acusar las limitaciones etno-céntricas de su ciencia (y trasladarlas a otro ámbito como el de la clasificación de las culturas) recuerda lo que Jacques Derrida apuntó como la tentación imperialista de una lengua semítica universal recogida en el mito de la torre de Babel. Mito fundacional que anuncia la confusión de las lenguas, cuando el Dios semita condena el proyecto arquitectónico que busca la transparencia de una lengua única, es el mismo proyecto que podemos entrever en la teoría benjaminiana cuando señala que «la verdadera traducción es transparente» (Benjamin, 2007: 87). Si los pueblos del Génesis buscaban enfrentar la incomunicación y la intraducibilidad de las lenguas por medio de una homogeneización colonial que impondría a todos la lengua única (algo parecido al proyecto de Antonio Nebrija para América), es Dios mismo que habría obligado a la traducción, implantando su necesidad y su imposibilidad como obstáculo al imperialismo de la lengua única (Derrida, 1985: 211).

El experimento de Lenz, que consiste en salirse de la lengua única, del stock de idiomas flexivos indo-europeos, para traducir entre «modos de pensar» o culturas, lo obliga a hacer lo «imposible»: «No hai mas remedio que el siguiente: debo tratar de hacer lo que quiero probar como imposible, debo imitar en castellano, en cuanto se pueda, el sentido exacto de cada palabra mapuche, asi como lo he hecho en las traducciones interlineares publicadas en mis *Estudios Araucanos*» (Lenz, 1914: 244). De este experimento de traducción interlineal, análogo al de una cirugía de disección o autopsia, resulta previsible un «lenguaje forzosamente estropeado», es decir, una carnicería muy diferente a cómo Benjamin se imagina la traducción interlineal de los libros sagrados indo-europeos: «todas las obras literarias conservan su traducción virtual entre las líneas [...] La versión interlineal de los textos sagrados es la imagen primigenia o ideal de toda traducción» (Benjamin, 2007: 90). Pero desde la perspectiva de la poeta Gabriela Mistral, la «lengua estropeada» es propia de «los pue-

blos que fueron colonias» y «usan una lengua prestada»; la lengua americana, producto de la violencia, es productora de las razas americanas. Esta lengua es la escritura por la cual se constituyen las razas de América (Marchant, 2000: 390). Se puede entonces entender el proyecto de Lenz como el de darle a las lenguas americanas un nuevo estatus científico, que asume y ejecuta el momento estropeado, para luego recomponer y hacer emerger una expresión lingüística nueva. Lenz debe recomponer los pedazos del monstruo interlineal que ha creado con su técnica, para presentar una traducción literal «pero en construcción [gramatical y sintáctica] castellana [...] que indica solo el sentido de la traducción interlineal» (Lenz, 1914: 246). En cambio para Benjamin, es con la literalidad que aparecían los peores monstruos y la incompreensión: «la traducción literal en lo que atañe a la sintaxis, impide por completo la reproducción del sentido», como en el Sófocles de Holderlin, «ejemplo monstruoso de la traducción literal» (Benjamin, 2007: 86). Para André Menard, «la literalidad consistiría en una evacuación [por Lenz] del resto subjetivo adherido por Manquilef a su columna en castellano» (Menard, 2006: 932), es decir su traducción literaria. Esa evacuación debe entenderse como un ejercicio técnico de Lenz, quién quiere comprobar la (im)posibilidad de una traducción fiel e imitativa (con restricción de la libertad «literaria»), y de esta manera confirmar su tesis de las diferencias culturales inconmensurables y jerárquicas expresadas en la tipología humboldtiana.

Pero más interesante aún es que el «resto subjetivo» que produce Manquilef como autor/traductor es también una interpelación del escritor al colectivo lingüístico, una producción de subjetividad dialógica y colectiva como inscripción para-sí de una comunidad político-lingüística, aunque evacuada de la traducción literaria por el mismo Manquilef. A pesar de, o quizás por ellas, la disección anatómica interlineal y la recomposición en forma de traducción literal, Lenz no sopesa los enunciados de alto contenido ideológico no traducidos por Manquilef y traducidos por él. Por ejemplo, cuando traduce el texto de Leotardo Matus Zapata contando sobre el interés de Domingo Sarmiento por el juego de *palin* (chueca) y su proyecto de incorporarlo al currículo escolar oficial, Manquilef agrega en mapudungun una frase que no está en el original castellano de Matus:

—[Sarmiento] «haciendo algunas reformas en las reglas del juego, obligaba a los maestros a enseñarla a sus alumnos» (original de Matus Zapata);

—[Sarmiento] «vino a aconsejar que se jugara la chueca; *‘por la chueca, de veras, dijo (llega a) ser forzada la jente’*, i vino a hacer saber como se ha de jugar la chueca» (Traducción literal de Lenz de la versión en mapudungun de Manquilef, Lenz 1914: 246, destacado mío).

En este caso además de modificar la cita en la traducción incorporando un sentido valórico de la cultura lúdica (la formación de un cuerpo fuerte), Manquilef modifica el género retórico y el sujeto de la enunciación, incorporando formas de diálogo que no están en el original en tercera persona. Este es un giro repetido varias veces, por ejemplo en otro comentario sobre el juego de *palin*, «el famoso episodio de la partida de chueca por la vida del obispo Maran». Para Lenz, «en el estilo castellano de estos parrafos abundan los abstractos intraducibles. Llamo la atencion al modo mucho mas concreto de hablar en araucano, que induce al traductor a agregar en los parrafos 7, 8 i 9 rasgos importantes de hechos, que el orijinal pasa en silencio» (Lenz, 1914: 253). Lenz ve los «silencios» del original como abstractos de la traducción, pero no ve los silencios de la traducción que se hacen presente en el original. Por ejemplo, cuando el obispo se despierta y:

—Apenas habia salido, cuando un espectaculo estrano se ofrecio a su vista (traducción literal de Manquilef);

—Poco despues de levantado miro para ver *la tierra con la jente levantada* en efecto (traducción literal de Lenz, 1914: 253).

Aquí nuevamente, el original despliega una fórmula de guerra «la tierra con la gente levantada», que no se conserva en la traducción literaria, donde parece suavizarse la situación. En la escena siguiente, el mapudungun (traducido literalmente por Lenz) ofrece un estilo narrativo dialógico que Manquilef transforma en enunciación en tercera persona en castellano:

—cuando se conducia en triunfo a la victima. Por ambas partes se manifesto el mismo teson: unos por matar, otros por defender (traducción literal de Manquilef);

—mientras iban trayendo a Maran, oh! pues, los dos grupos de jente hablaron, pues los unos ‘que muera!’ dijeron, los otros ‘que no muera!’ dijeron. / ‘juguemos a la chueca, pues!’ dijeron (traducción literal de Lenz, 1914: 254).

La traducción de Manquilef busca traducir no solo lenguas sino géneros, que el efecto de cierto género en un idioma puede ser logrado en un género diferente en otro, de manera que, como lo propone Benjamin, la traducción considere la «selva idiomática [...] desde el frente y sin penetrar en ella», para «hacer entrar al original» en cada lugar donde pueda «despertar en dicha lengua un eco del original» (Benjamin, 2007: 85). Pero al mismo tiempo que traduce diálogos a enunciaciones impersonales, también encubre o atenúa ciertos conceptos orientados a generar efectos diferentes en cada idioma y su público lector, especialmente cuando se trata de enunciar la relación de fuerza (política o militar) entre los pueblos que practican las lenguas en traducción. Así por ejemplo, una frase de su padre Fermin Trekamañ Manquilef, citada dos veces (Manquilef, 1914: 248 y 260): «*Afkilpe aukantun dunu, aukantun dunu meu, piam, yeneenolu ta che*; que no se concluya el conocimiento del juego, pues por el, se dice, la jente fue invencible». *Aukantun* es más que nada la acción de luchar, que por supuesto está contenida en el juego de *palin*, que es un juego agonístico, pero que abarca muchos otros escenarios de competencia y enfrentamiento, y especialmente, la guerra. *Aflayai aukantun dungu*, «que nunca se acabe el conocimiento de la lucha/combate/pelea/guerra», es un enunciado bastante subversivo, que traducido al juego se vuelve la alegoría secreta de un pueblo que tiene que estar preparado para defenderse, o quizás también, ya perdida la batalla de la independencia, para el intento de Manquilef de reorientar la formación guerrera mapuche al juego agonístico.

Finalmente, hay que destacar un último aspecto de los problemas de la traducción que preocuparon a Lenz. En relación al Komikan o «juego del leoncito» que describe Manquilef (capítulo 1), Lenz apunta: «Aquí se nota que el autor ha renunciado de dar la esplicacion del [párrafo] numero 1 en mapuche. La razon es obvia: el castellano habla de figuras jeometricas» (triangulo equilátero, cuadrado), que según Lenz solo son traducibles a lenguas que han desarrollado la «especulación matemática».⁹ El párrafo en castellano consistiría entonces en una muestra del «empeño de Manquilef de aclarar en castellano lo que el indio de hecho mostraria en el suelo con las rayas i las piedras» (Lenz, 1914: 250-251). Para Menard, aquí se revela la literalidad que busca Lenz en

9. El párrafo en cuestión señala: «Para jugar el komikan se tiene en el suelo un cuadrado compuesto de 16 cuadrados, o sea un total de 25 puntos. En el centro de cualquier lado del cuadrado descansa un triangulo equilátero, mas o menos, unidos perpendicularmente sus puntos medios.»

su descomposición anatómica interlineal: «el estrato palabra por palabra opera una proyección de la escritura en mapudungun de Manquilef como sistema rítmico de cortes sobre la que Lenz construirá una literalidad». La recomposición literal de la escritura de Manquilef «como secuencia de cortes exterior al lenguaje, por ello equivalente a las rayas y piedras sobre el suelo que la columna literaria en castellano se supone suple con palabras y que Lenz identifica como el resto abstracto e intraducible» (Menard, 2006: 936). Se confirma así que «al resto abstracto en castellano, le corresponde un resto de escritura pura en el mundo mapuche» (Menard, 2006: 934).

Este «resto de escritura pura», en el sentido de una escritura no alfabética y por tanto no fonocéntrica, puede considerarse tan abstracta como el castellano de los «abstractos intraducibles» al mapudungun que menciona Lenz. El lingüista Emile Benveniste ha analizado este tipo de relaciones entre formas de escritura como coexistencia de sistemas semióticos no redundantes, en los cuales cada sistema de signos se despliega en diferentes dimensiones como: 1) «modos de expresión» o canales sensoriales específicos (ojo, mano), 2) «dominios de vigencia» o «rangos de eficacia social» (contabilidad, literatura), 3) «múltiples inventarios de signos» (indexaciones), 4) un diferimiento en el «valor contrastivo» y las «conexiones sintácticas». Por eso, los sistemas significantes no redundan entre ellos, y no es necesario decir lo que se realiza con piedras y rayas en el suelo —«No podemos decir la ‘misma cosa’ en dos códigos coexistentes. El hombre no tiene varios sistemas diferentes a su disposición para la misma relación de significación» (Benveniste, cit. en Salomon, 2006: 57)—, lo que puede aplicarse también a la traducción entre dos lenguas en un mismo código alfabético.

En cualquier caso, Lenz concluye su análisis con bastante liberalidad, señalando que tanto la «traducción filológica literal», «que solo quiera dar una idea exacta, hasta en la forma, de su orijinal» como la literaria, «que pretende ser conforme a la indole de la lengua patria del traductor», «pueden tener su razón de ser», y reconociendo también que «en el trabajo del señor Manquilef, dirigido a castellanos e indios, la forma orijinal literaria es la mas conveniente, sin duda» (Lenz, 1914: 255). Esto sin que se haya nunca aclarado cual sería la lengua «propia» de Manquilef y cual la extranjera, aunque cualquiera fuera el caso, Manquilef no parece haber cometido lo que Benjamin consideraba «el error fundamental del traductor»: «se aferra al estado fortuito de su lengua, en vez de permitir que la extranjera lo sacuda con violencia» (Benjamin, 2007: 89).

Nota final

Las memorias de Pascual Coña presentan importantes desafíos a las tareas de la traducción, considerando las diferentes posibilidades de su deconstrucción. Especialmente interesante resulta la dialogía entre Moesbach y Coña en su devenir antagónico, cuando Coña duda, discute, no está de acuerdo, y finalmente, al no poder desdecirse, se arrepiente. La construcción de la narrativa solicitada por el fraile parece tener el efecto de hacer reflexionar a Coña sobre sus opciones ideológicas y sus posibles errores. Al mismo tiempo, su narrativa queda presa del control misionero sobre el relato, y del control etnológico sobre un texto que se encontraba en la frontera de los géneros, entre los textos etnológicos de costumbres que había profesado la etnología alemana y la antropología sociocultural, y el género testimonial que se anuncia con este tipo de (auto)biografías.

Esta condición al borde de los géneros y de los tiempos (como culminación de una época de la antropología y prefiguración de otra) constituye el marco de un texto que puede ser venerado como fetiche identitario de la autenticidad cultural mapuche (autenticidad del lenguaje, las costumbres, el sujeto histórico), o desarmado como ejemplo paradigmático de la manipulación coordinada de la Iglesia y la ciencia para producir la imagen y el relato de un «buen mapuche», dócil, inteligente, «civilizado». Se trata de una suerte de trampa político epistemológica, ya que sospechar de Pascual Coña, de su autoría, su relato, sus palabras, puede ayudar a reproducir la subordinación y la invisibilización de la autoría y la autoridad mapuche sobre la enunciación de la cultura en mapudungun. Por otra parte, otorgarle la completa autoridad sobre el texto supone cierta pasividad y sumisión de los colaboradores wingkas como Moesbach, Augusta, Lenz, suposición que es no solo ingenua, considerando lo involucrado que estaban estos tres intelectuales con este proyecto memorial mapuche, sino que tampoco hace justicia al trabajo de estos wingkas con otros informantes, que también participaron en este proyecto de registro y traducción de «textos completos de la lengua», los que probablemente también fueron subsumidos bajo la figura autorial de Moesbach y Coña.

Por todo esto, consideramos un proyecto muy necesario hoy la edición de una nueva traducción crítica y anotada del texto en mapudungun de Pascual Coña y Ernesto Wilhelm de Moesbach, como una manera de desacralizar el documento-monumento, volver a pensar el conjunto del texto como producción dialógica bilingüe, e incorporar como para-texto el conjunto de conoci-

miento y reflexiones desarrolladas desde entonces en torno a uno de los más importantes documentos escritos en mapudungun en los últimos siglos.

Referencias

- Agamben, Giorgio (2003). *Ce qui reste de Auschwitz*. París: Payot Rivages.
- Augusta, Félix J. de (1903). *Gramática araucana*. Valdivia: Imprenta Central J. Lampert.
- . (1910). *Lecturas araucanas*. Valdivia: Imprenta Lampert.
- . (1916). *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*. Santiago: Imprenta Universitaria.
- Bauman, Richard y Charles L. Briggs (2003). *Voices of Modernity. Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benjamin, Walter (2007). «La tarea del traductor». En W. Benjamin, *Conceptos de filosofía de la historia*. Trad. H. A. Murena y D. J. Vogelmann. La Plata: Terramar.
- Cañas Pinochet, Alejandro (1911). «La poesía Veliche y en otros pueblos primitivos de América». *Trabajos del IV Congreso Científico (I Panamericano)*, vol. 11, «Ciencias naturales, antropología y etnología», pp. 143-328.
- Cañiumir, Ignacio (1994). *El parlamento imaginario de Ignacio Cañiumir (reflexiones trágicas de un protagonista indígena sobre la «conquista del desierto» (1879-85) y la «pacificación de la Araucanía»)*. Ed. de Marisa Malvestiti. Viedma: Fundación Ameghino.
- Carrol, David (1983). «The alterity of discourse: form, history, and the question of the political in M.M. Bakhtin». *Diacritics*, 65-83.
- Coña, Pascual (1973). *Memorias de un cacique mapuche*. Santiago de Chile: Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria. Reedición de Ernesto Wilhelm de Moesbach, *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*, Santiago: Imprenta Cervantes, con prólogo y notas de Rodolfo Lenz.
- Derrida, Jacques (1985). «Des tours de Babel». En J. Graham (ed.), *Difference in translation* (pp. 209-248). Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Lenz, Rodolfo (1912). «Tradiciones e ideas de los araucanos acerca de los Terremotos». *Anales de la Universidad de Chile*, 130: 753-771.
- . (1914). «Arte de la traducción. Prefacio a Comentarios del pueblo araucano, II: La gimnasia nacional, por Manuel Manquilef». *Anales de la Uni-*

- versidad de Chile*. 134: 239-256. Reed. en *Revista de Folklore Chileno*, 4 (3-5): 75-92.
- . (1917). «Un diccionario araucano». *Revista Chilena* (Santiago), octubre.
- . (1928). *El papiamento, la lengua criolla de Curazao : la gramática mas sencilla*. Santiago de Chile: Imprenta Balcells.
- Hall, Stuart (1981). «La cultura, los medios de comunicación y el ‘efecto ideológico’». En J. Curran, M. Gurevitch y J. Woollacot (eds.), *Sociedad y comunicación de masas* (pp. 357-392). México, Fondo de Cultura Económica.
- Manquilef, Manuel (1914). «Comentarios al pueblo araucano: la Gimnasia nacional». *Anales de la Universidad de Chile*, 134: 239-301 y 801-883.
- Marchant, Patricio (2000). «Atópicos», «etc.» e «indios espirituales». En *Escritura y temblor* (pp. 371-414). Santiago: Cuarto Propio.
- Menard, André (2006). «Emergencia de la tercera columna en un texto de Manuel Manquilef». *Anales de Desclasificación*, 1 (2): 927-937.
- Mora, Maribel (2011). *Poesía williche y poesía moderna: tensiones y distensiones de un diálogo estético-literario*. Tesis de Magister en Literatura, Universidad de Chile.
- Noggler, Othmar (2010). «... y así me comprometí a ser su abogado...». En C. Arellano, H. Holzbauer, R. Kramer (eds.), *En la Araucanía. El padre Sigifredo de Frauenhäusl y el Parlamento mapuche de Coz Coz de 1907*. Santiago de Chile.
- Pavez Ojeda, Jorge (2015). *Laboratorios etnográficos. Los archivos de la antropología en Chile (1880-1980)*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Robles Rodríguez, Eulogio (1942). *Costumbres y creencias araucanas*. Santiago: Prensas de la Universidad de Chile.
- Salas, Adalberto (1985). «Fray Félix José de Augusta. Su aporte a los estudios de la lengua y la cultura de los mapuches o araucanos». *Cuhso*, 2 (2): 197-272.
- . (1992). «Lingüística mapuche. Guía bibliográfica». En Oscar Aguilera (ed.), *Lenguas y culturas de Chile*. Santiago: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.
- Salomon, Frank (2006). *Los quipocamayos. El antiguo arte del quipu en una comunidad campesina moderna*. Lima: Institut Français d’Etudes Andines.
- Sánchez, Gilberto (1992). «La contribución del Dr. Rodolfo Lenz al conocimiento de la lengua y cultura mapuches». *Boletín de Filología de la Universidad de Chile*, 33: 277-299.

Sobre el autor

JORGE PAVEZ OJEDA es sociólogo, magíster en Historia y doctor en Sociología (EHESS, París). Se desempeña como investigador asociado del Programa Escrituras Americanas y del Programa de Teoría Crítica, ambos en el Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, y es co-investigador del proyecto Fondecyt 1140921 «Estudio del sentido, uso y circulación de categorías mágico-carismáticas en los discursos antropológicos y políticos referidos al mundo mapuche en Chile». Recientemente publicó el libro *Laboratorios etnográficos. Los archivos de la antropología en Chile* (Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015). Su correo electrónico es jorge.pavez.ojeda@gmail.com.

