

La lengua mapuche y sus hablantes en los textos de araucanística clásica¹

*Gertrudis Payàs*²

Universidad Católica de Temuco, Chile

*Héctor Mora*³

Universidad Católica de Temuco, Chile

*Aurora Sambolín*⁴

Universidad Católica de Temuco, Chile

Resumen

Con los estudios de araucanística en Chile, que se publican en revistas y boletines de las instituciones científicas, emerge hacia fines del siglo XIX una ciencia moderna sobre la cultura de los mapuche y, en particular, sobre su lengua. Ya sea como tema central, es decir, desde una perspectiva filológica, o como vehículo

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto Fondecyt Regular 1170419, titulado “Mediación lingüístico-cultural y castellanización en los ámbitos de contacto mapudungun-castellano derivados del proceso de chilenización de la Araucanía: producción lingüística y etnográfica, administración de justicia y escolarización (1880-1930)”.

² Para correspondencia, dirigirse a: Gertrudis Payàs (gpayas@uct.cl). Departamento de Lenguas y Núcleo de Estudios Interculturales e Interétnicos (NEII), Universidad Católica de Temuco, Manuel Montt 56, Temuco, Chile.

³ Para correspondencia, dirigirse a: Héctor Mora (hectmora@uct.cl). Departamento de Antropología y Núcleo de Estudios Interculturales e Interétnicos (NEII), Universidad Católica de Temuco, Manuel Montt 56, Temuco, Chile.

⁴ Para correspondencia, dirigirse a: Aurora Sambolín (asambolin@uct.cl). Departamento de Lenguas, Universidad Católica de Temuco, Manuel Montt 56, Temuco, Chile.

e ilustración de estudios de tipo etnológico y/o etnográfico, en estas publicaciones se registran en mapudungun palabras y ejemplos de uso, traducidos o explicados, así como muestras de literatura oral, transcritas y traducidas. En torno a este corpus ilustrativo se construyen un ideario y unos discursos acerca de la lengua y de sus hablantes. Las prácticas de traducción son centrales en este proceso, y forman parte de los dispositivos de descripción y regulación de la lengua, revelando los conflictos subyacentes a la relación lengua hegemónica-lengua subalterna.

En este trabajo indagamos en este corpus ejemplificador a partir de algunos autores que consideramos más influyentes, y que publicaron en las revistas científicas del período 1895-1935, que llamamos de la araucanística clásica. Con una perspectiva lingüístico-traductológica y antropológica, analizamos los discursos sobre la lengua y sus hablantes en ese período, que se considera de retroceso del mapudungun hacia espacio intraétnico, y mostramos la complejidad y ambivalencia de posiciones así como algunas implicaciones que estos discursos pueden haber tenido sobre la lengua y sus hablantes.

Palabras clave: castellanización en la Araucanía, ideologías lingüísticas, estudios araucanos, traducción etnográfica.

THE MAPUCHE LANGUAGE AND ITS SPEAKERS IN THE ARAUCANIAN
STUDIES CLASSICAL TEXTS

Abstract

With the Araucanian studies in Chile, which are published in journals and newsletters of scientific institutions, a modern science about the culture of the Mapuche and, in particular, on their language, emerged towards the end of the nineteenth century. Whether as a central theme, that is, from a philological perspective, or as a vehicle and illustration of ethnological and/or ethnographic studies, these publications register in mapudungun words and examples of use, translated or explained, as well as samples of oral literature, transcribed and translated. A thinking and discourse about the language and its speakers is thus built around this illustrative corpus. Translation practices are central to the process, and are part of language description and regulation devices, revealing the conflicts underlying the hegemonic vs subaltern language relationship.

In this work we approach some of the authors that we consider most influential, and who published in the scientific journals of the period 1895-1935, which we call of classical araucanian studies. From a linguistic-translational and anthropological perspective, we analyze the discourses about the language and its speakers in that period,

in which mapudungun is considered to recede to intraethnic areas, and show the complexity and ambivalence of the authors' positions as well as some implications these discourses may have had on the language and its speakers themselves.

Keywords: Castilianization in Araucania, linguistic ideologies, Araucanian studies, ethnographic translation.

Recibido: 29/01/20

Aceptado: 15/03/20

Cualquiera que sea el estado del idioma i su tendencia dominante, cuanto mas penetramos en la estructura interior de las lenguas, tanto mas vemos que su valor no depende de la forma exterior, sino de la fuerza intelectual del pueblo que la habla.

(Barros Arana y Lenz 1893: 28)

LA ARAUCANÍSTICA CHILENA Y EL LUGAR DE LOS ESTUDIOS SOBRE LA LENGUA MAPUCHE

Hacia fines del siglo XIX podemos considerar institucionalizado de alguna manera el interés por el estudio de la población indígena pasada y presente⁵. Sin embargo, no fue hasta inicios de la primera década del siglo XX cuando este saber experto logra posicionarse en el espacio social, dando lugar a la producción y circulación sistemática de publicaciones a través de canales de comunicación vinculados a la universidad, museos y sociedades científicas.

Conforme al modelo de ciencia integral del hombre en boga (Stocking 2002; Urry 2006), se estudian los aspectos físico-biológicos, materialidad, vidas y costumbre y lengua en tanto rasgos distintivos de la población indígena que habitaba el país, y otros temas de interés, como la determinación

⁵ La primera sociedad científica creada en el país fue la Sociedad Arqueológica de Chile (1878-1880), y declaró entre sus líneas de trabajo el estudio de las lenguas americanas, sumando después la etnografía americana y las antigüedades americanas. Como consigna una nota publicada en el boletín del Museo de La Serena (1953), esta sociedad reunió a intelectuales –historiadores, científicos y políticos– más sobresalientes de su tiempo.

del grado de influencia existente entre los diferentes grupos del área surandina. (Orellana 1996; Pavez 2015; Mora y Vásquez 2018)

En este clima, entonces, la producción, comunicación y debate del conocimiento generado sobre la población aborígen chilena confluyeron y quedaron circunscritos en el espacio que ofrecían la Sociedad Chilena de Folklore (1909-1913), la Sociedad de Historia y Geografía (1911), el Museo de Etnología y Antropología (1912-1928), y en menor medida, el Museo de Historia Natural (1842)⁶. También contribuyeron a la difusión de este conocimiento las publicaciones de otras sociedades e institutos, como fueron los *Anales de la Universidad de Chile* (1843), la *Revista de la Sociedad Científica Alemana* (1885-1936), la *Revista Chilena de Historia Natural* (1897-1963), de la Sociedad Científica de Chile (1891-1956), de la Academia Chilena de Ciencias Naturales (1926-1968), la Sociedad Biológica de Concepción (1927-1958) y el Instituto Hidrográfico de la Armada de Chile (1875). (Mora 2016)

Fueron los principales araucanistas Tomás Guevara, Rodolfo Lenz, Ricardo Latcham, Eulogio Robles, el Hno. Claude Joseph y los misioneros capuchinos bávaros⁷ Jerónimo de Amberga, Félix José de Augusta, Sigifredo de Frauenhäusl, Ernesto Wilhelm de Mösbach y Sebastián Englert.

La mayoría de ellos desarrollaron investigaciones y publicaron simultáneamente sobre antropométrica o antropología física, arqueología, etnología y folklore, dinámica que también se observa en las diversas sociedades y revistas científicas. Aunque en buena parte de estos estudios se hacen referencias a la lengua araucana, en realidad su estudio constituyó un campo especializado o restringido a algunos de ellos⁸. En este trabajo no

⁶ Nos referimos a la *Revista de la Sociedad de Historia y Geografía* (RHYG), la Publicación del Museo de Etnología y Antropología (PMEA), y el *Boletín Museo de Historia Natural* (BMHN). Por falta de recursos, entre 1910 y 1913 la Sociedad Chilena de Folklore logró publicar solo tres tomos de la *Revista de Folklore Chileno*. En paralelo y con el objetivo de dar continuidad a la publicación de sus trabajos, estos se dieron a conocer paralelamente en los *Anales de la Universidad de Chile* y, posteriormente, en la revista de la Sociedad de Historia y Geografía, ya como una de sus secciones.

⁷ La Provincia de Baviera de la Orden Capuchina asumió la prefectura misional de la Araucanía en 1895, prefectura que había quedado mermada después de la pérdida de individuos de la Orden Franciscana (Pilquinao 2018).

⁸ Es esta misma especificidad la que permite hablar de la conformación de una red heterogénea de actores (Vinck 2015) cuya articulación se produce bajo el imperativo ético de dejar registro de una lengua y cultura que desaparece frente al progreso. Eruditos formados en variadas disciplinas y con diferentes niveles de instrucción, aficionados a los estudios lingüísticos, sacerdotes y/o misioneros estudiosos de la lengua e indígenas mapuche bilingües, en su rol de coautores, colaboradores o informantes, son quienes se vinculan en la producción de

nos referiremos sustancialmente a quienes la describieron o estudiaron con fines de aprendizaje, de comunicación o de evangelización sino a aquellos autores que concibieron la lengua como objeto de estudio científico y como parte de la cultura mapuche, reconociendo, sin embargo, que no siempre es fácil ni justo operar una distinción tajante. La producción referida al *mapudungun* (o lengua araucana, como se la conocía) fue difundida principalmente en la *Revista de la Sociedad Chilena de Historia y Geografía* (RHYG) y en los *Anales de la Universidad de Chile* (AUCH)⁹, mientras que el intercambio científico en la lógica de la sociabilidad se produjo al alero de la Sociedad Chilena de Folklore (1909-1913) y la posterior sección de Folklore¹⁰ y sección de Antropología, Arqueología y Etnografía de la Sociedad Chilena de Historia y Geografía (1911). En total tenemos registrada una producción de 228 artículos, escritos por un puñado de autores (14), que contienen referencias más o menos importantes al *mapudungun*, desde los que contienen simples menciones ilustrativas (“souvenir”, cf. Tedlock 1983) hasta los que comprenden extractos de cierta extensión, traducidos y con comentarios eruditos acerca de la lengua. Entre los primeros están los trabajos de corte más etnográfico y los segundos son los de temática más lingüística (véase Anexo). Refiriéndonos a estos últimos, proponemos llamar a este periodo el de una segunda gramatización (Aurox 1992) del *mapudungun* (siendo la primera la del XVII) y de descubrimiento de una expresión literaria vernácula.

Rodolfo Lenz, como se ha dicho, con sus *Estudios Araucanos*, obra publicada en doce entregas en la revista *Anales de la Universidad de Chile* entre 1895 y 1897, fue figura central en la articulación de este campo. En la tipología propuesta por Hagstrom (1965) ocupa el rol de “líder

conocimiento que circula tanto por el espacio científico como político. Podríamos agregar: una red que se visibiliza en la conexión de actores con capitales sociales y políticos diferenciados, que ocupan distintas posiciones o funciones en dicha red y se sitúan en espacios geográficos diversos (por ejemplo, Santiago y La Araucanía), dando lugar a lo que Knorr-Cetina (1996) denominó una arena transestémica.

⁹ Desde el punto de vista de la producción, el 58% de los artículos de temática lingüística se concentran en los *Anales de la Universidad de Chile*, entre 1895 y 1935.

¹⁰ En este sentido fue central la relación entre folklore, entendido como la ciencia que orienta a la recolección de “... mitos y todas las manifestaciones de las creencias populares, las leyendas, consejas, cuentos, cantos i proverbios, las supersticiones y costumbres” (Lenz 1909: 8) que comprometen a una nación y competen al “saber del pueblo” (Lenz 1909: 9) y la lengua, en tanto varios de los trabajos realizan la traducción y análisis de los materiales compilados asociados al folklore araucano. Al respecto, hay que señalar que el vínculo entre lengua y folklore fue programático en el trabajo de Rodolfo Lenz.

comprometido”¹¹, acumulando reconocimiento de sus pares y ejerciendo su autoridad en el área de los estudios de la lengua y gramática mapuche al igual que en la del habla popular de Chile. Promovió trabajos etnológicos, folclóricos y lingüísticos y formó parte de la Sociedad Chilena de Folklore, así como de la posterior sección de Folklore y sección de Antropología, Arqueología y Etnografía de la Sociedad Chilena de Historia y Geografía, además de otras instituciones internacionales (Pavez 2015; Mora 2016). Ejerció un mecenazgo intelectual y autoridad, amparando ediciones e interviniendo en la gran mayoría de los estudios sobre lengua mapuche con sus revisiones, comentarios y prólogos. Su nombre aparece en los escritos de los misioneros capuchinos así como en los del intelectual y político mapuche Manuel Manquilef y el abogado y Protector de Indígenas Eulogio Robles, y fue referencia obligada en los trabajos publicados sobre el tema en Chile. Tomás Guevara, considerado el primer etnógrafo araucanista, destacaba su autoridad en materia filológica: “El señor Lenz ha profundizado el araucano en su fonética i en el mecanismo de sus sintaxis i estudiado los diferentes jéneros de estilo i manera característica de pensar del indio” (Guevara 1899: 514) y afirmaba que *Estudios Araucanos*, “por su originalidad, su método científico, el vacío que han venido a llenar y los servicios que prestarán la futura investigación de las costumbres indígenas, constituyen un libro de verdadero enriquecimiento de la literatura nacional”. (Guevara 1899: 517)

La jerarquía que podemos visualizar en la red de estudios lingüísticos sitúa a Lenz como actor que cumple precisamente la función de producir investigación de primera línea, de acuerdo a las prescripciones modernas, y respaldar la calidad y credibilidad de trabajos de otros, operando como intermediario y revisor de las publicaciones de distintos actores en el área de la lengua y folklore. Si analizamos su red personal, se observan las conexiones con colaboradores expertos y no expertos; algunos son sus pares científicos (caso de Robert Lehmann-Nitsche, Tomás Guevara), otros son los misioneros, alemanes como él, que producen conocimiento de la lengua desde el terreno (los capuchinos Félix de Augusta¹² y Ernesto W. Mösbach),

¹¹ Es decir, participando en los distintos canales de comunicación, publicando de manera sistemática, recibiendo el reconocimiento formal de pares, participando activamente en las asociaciones científicas y en relación constante con miembros de la comunidad de investigadores.

¹² Entre los misioneros araucanistas, es efectivamente la figura de Félix de Augusta la más notable, dado que su producción lingüística nutre tanto el espacio científico, donde el interés por la lengua es intelectual, un “interés por conocer”, como el misional, donde el interés es comunicativo, para facilitar la cristianización, es decir, un “interés por aprender”. Ejerce un rol similar al de Lenz en la erudición no religiosa, y en sus respectivos ámbitos de influencia

otros son más bien compiladores o articuladores locales (caso de Víctor M. Chiappa, Carlos Sadleir) y, desde luego, aunque en relación de servicio, los informantes bilingües, traductores e intérpretes: Juan Amasa, Segundo Quintrupai y Segundo Jara (Calvun).

Estas fueron las redes personales y los espacios científicos instituidos sobre los cuales se impulsó la investigación y patrimonialización de la lengua, un impulso que no pretendió o no tuvo fuerza para influir en la política pública en cuanto a la necesidad de su estudio y enseñanza. Fueron desde luego estimables los aportes de los estudiosos, de los cuales los más notables, Lenz y Augusta, declararon la importancia que tenía el conocimiento de la lengua para la *res publica*, pero la valoración del *mapudungun* no produjo iniciativas reales de formalización y estudio. La lengua quedó así relegada en su territorio, al margen del circuito nacional de las ideas¹³.

¿Qué idea de la lengua y de los hablantes produjeron estos estudios araucanísticos? En el contexto sociolingüístico del mapudungun, y si bien hay que reconocer que falta una historiografía lingüística general que documente con precisión su alcance territorial histórico, sus dinámicas y su retroceso en contacto con el español, se admite en general que la aculturación produjo a lo largo del XIX y principios del XX su desaparición paulatina del espacio político interétnico y la relegación al espacio intraétnico, al sur del Biobío (Titiev 1951; Durán y Ramos 1987). Lejos de ser un proceso natural, como se quiso calificar, fue, como sabemos, resultado de la política

comparten lo que puede llamarse una cultura científica. Ambos son alemanes, con credenciales académicas de igual prestigio; en su correspondencia y en los escritos se hacen patentes unas afinidades y un respeto mutuo. Para Lenz, "Lecturas Araucanas" de F. de Augusta (con Sigifredo de Frauenhäusl), es "...una de las obras de mayor mérito científico que se ha dado a la prensa en Chile" (Lenz 1917:130). Para Augusta, por su parte, Lenz figura como referente en los estudios lingüísticos y fuente de consulta para trabajos como "Gramática Araucana" (1903), "Lecturas araucanas" (1910) y "Diccionario araucano" (1916)

¹³ La sección de Antropología, Arqueología y Etnografía de la Sociedad Chilena de Historia y Geografía llegó a proponer al Supremo Gobierno la fundación de una cátedra araucana. Como consta en el acta correspondiente a la sesión del 5 de julio de 1913 (*Revista Chilena de Historia y Geografía*. Año III, Tomo VII, Número 11, Sección antropología, arqueología y Etnografía. Pp. 498-499), la junta de administración de la sociedad solicita al Supremo Gobierno: a) Que se establezca en la Universidad del Estado o el Instituto Pedagógico una cátedra de Araucano (idioma, arqueología, historia, etnografía); b) Que se confíe esta cátedra al R. P. Fray Félix José de Augusta, misionero apostólico capuchino y autor de numerosas obras sobre los araucanos, entre ellas, de la mejor gramática que de esa lengua se ha escrito. Esta solicitud tuvo su origen en el debate producido en la sociedad a raíz de la presentación de la conferencia "Estado intelectual, moral y económico de los araucanos", dictada por el Fray Jerónimo de Amberg el 31 de mayo de 1913. Entre otros, se discutió la factibilidad, el interés y el lugar idóneo para una cátedra de esas características. La propuesta no pasó de ahí.

de ocupación territorial e integración forzada de las poblaciones a la nación, una política que pudo sustentarse y halló justificación, entre otros factores, en actitudes e ideologías lingüísticas acerca del mapudungun y del castellano que se configuraron como discursos (Rojas 2013; Bauman y Briggs 2003; Kroskirty 2000; Arnoux y del Valle 2010; Auroux *et al.* 2000-2006), y que favorecieron en definitiva la castellanización. Los discursos científicos producidos por la araucanística tuvieron, creemos, algún papel en la difusión de estas ideologías, papel que nos interesa revelar y comprender proyectando nuestro objetivo sobre las prácticas interlingüísticas.

Digamos, para empezar, que la construcción de un discurso acerca del otro indígena fue una operación colectiva y heterogénea en la que participaron agentes sociales situados en diversos contextos y/o enclaves institucionales, y, por lo tanto, lo que aquí podamos decir de algunos individuos que creemos centrales no puede proporcionar sino una visión parcial del problema.

El estudio moderno de las lenguas indígenas en Chile, y particularmente del mapudungun, fue tomando forma con el advenimiento de la lingüística científica, que asentó sus bases desmarcándose de sus antecedentes misionales¹⁴. La lengua aparece en este contexto como una de las dimensiones objeto de la araucanística, al lado de las costumbres, los mitos, la vestimenta, la demografía o la psicología. Ya fuese como tema central, es decir, desde una perspectiva filológica, o como vehículo e ilustración de estudios de tipo etnográfico, los estudios araucanísticos registraron palabras del vocabulario mapuche, ejemplos de uso y muestras de literatura oral, todo ello transcrito y traducido, y construyeron, en buena medida sobre este corpus, aunque no

¹⁴ La desmarcación respecto al pasado colonial en materia de conocimiento del mapudungun se hace explícita en algunos casos, como es el de Lenz, quien critica el método y el sesgo evangelizador de los primeros trabajos de gramática y lexicografía (Lenz 1895-97: pp. XVIII-XX). Lógicamente, sin embargo, el carácter único de estos primeros textos los hará imprescindibles y, de hecho, se reeditarán en la segunda mitad del siglo XIX, aunque situados ahora en el marco del ideario cientifista laico y republicano, o bien como ediciones anticuarias, especialmente las hechas en Alemania. Sin pretender una relación exhaustiva, señalemos que el *Arte* de Luis de Valdivia (1606) y el *Chilidugu* de Havestadt (1777) fueron objeto de reediciones facsimilares alemanas en 1887 y 1883 (Leipzig, Platzmann), respectivamente, que por sus características podríamos calificar de ediciones anticuarias, pero en Chile y Argentina partes de la gramática de Febrés (1765) fueron reeditadas con propósitos comunicativos en 1846 (Santiago, ed. del franciscano Hernández Calzada), 1876 (Buenos Aires, ed. de Pablo Emilio Savino), 1882 y 1884 (Buenos Aires, ed. de Juan M. Larsen). Sobre la base del *Arte* de Luis de Valdivia escribió en 1888 el capuchino Octaviano de Niza una gramática y un vocabulario italiano-mapudungun, hoy perdidos. La producción de estas reediciones son objeto de un trabajo paralelo a este en el marco del mismo proyecto Fondecyt Regular 1170419 (*cf.* Ortiz, en este mismo volumen).

siempre explícitamente, un ideario y unos discursos acerca de la lengua y sus hablantes.

En este corpus de publicaciones, el debate o diálogo intelectual sobre la lengua mapuche y sus hablantes se dio, podríamos decir que naturalmente, siempre en castellano y sin esos hablantes. Fue un debate o diálogo entre araucanistas de distinta procedencia disciplinar, que tenía por objeto la lengua y los hablantes, y el que estos hablantes estaban al servicio de la disciplina, pero sin intervenir en ella. En este proceso, la traducción, lejos de ser un mero tecnicismo, fue central, y aunque fue objeto de polémica en algunos casos, esta problematización se dio a conocer como un debate en el terreno lingüístico, obviando (cosa que hoy se hace patente) los efectos hegemónicos que la traducción conlleva, y las formas en que puede transformar la lengua que es objeto de ella y la percepción de sus hablantes. En este sentido, justamente, la perspectiva glotopolítica puede dar pistas de comprensión del fenómeno.

La traducción etnográfica es una operación efectuada en colaboración asimétrica entre los estudiosos y sus informantes indígenas, operación de la que depende en buena medida la exposición argumental. Como algunas autoras lo han expuesto para otros contextos, la traducción es clave en la representación de las lenguas en contextos coloniales y post-coloniales (Sharlau 2003, Sturge 2007, Tymozcko 1999) y pensamos que el análisis que aquí hacemos permite pensar en la traducción etnográfica no solo como medio de representación de la lengua subalterna sino como reveladora de los conflictos subyacentes a la relación entre los individuos, las lenguas y las ideologías lingüísticas y también como dispositivo de regulación de la lengua, al fijar lo decible y pensable de la misma. (Angebot 2010)

En un sentido estricto, la traducción es una práctica que resuelve un problema. El discurso araucanista se produce en castellano, para lectores del castellano y no del mapudungun y por lo tanto necesita la traducción. Pero su utilidad va más allá de eso. Al no haber diccionario monolingüe ni reflexión escrita y conocida sobre el mapudungun hecha en la propia lengua, es decir, que no se conocen en realidad las ideas lingüísticas del mapudungun, todo el saber gramatical acerca de esa lengua pasa por comparar sus estructuras con las estructuras ya conocidas de otras lenguas, y por someterla a los criterios de validación considerados correctos y universales para las lenguas más conocidas, en este caso, el castellano. Este proceso de traducción, que es a la vez técnica y simbólica, forma parte de las operaciones de legitimación del saber producido. Ello justifica que, como práctica y como discurso, tomemos a la traducción como hilo conductor y punto de acceso de este análisis del pensamiento expuesto en algunos de los principales textos araucanistas.

2. TRADUCIR Y REPRESENTAR UNA LENGUA

Traducir es una de las operaciones que acompañan la descripción etnográfica. Percibió el problema con particular agudeza Malinowski en el capítulo sobre traducción de intraducibles de su ensayo “The problem of meaning in primitive languages” (1923), en que desentraña las complejidades lingüísticas de todo trabajo de campo (y funda de paso el campo de la etnolingüística). Fueron luego los aportes críticos de Asad (1973), Marcus y Cushman (1982), Clifford (1983) y Geertz (1989), los que afirmaron y problematizaron el carácter construido de las descripciones de las culturas llamadas primitivas, con lo que pusieron en tela de juicio las formas en que estas descripciones eran obtenidas y los procedimientos lingüísticos y literarios empleados para reproducirlas, explicarlas y hacerlas inteligibles, es decir, para traducirlas¹⁵. Esta crítica a las formas de construcción y validación del conocimiento en las ciencias sociales, que se resume en la noción de la crisis de las representaciones (Marcus y Fischer 1986), plantea que no existe representación neutral, y destaca el papel de los agentes y de las estrategias retóricas empleadas.

Por su parte, el desarrollo de la traductología como campo de estudios independiente, que es de los últimos 40 o 50 años, no cruzó temas con la antropología hasta hace muy poco: fue Tejaswini Niranjana (1992) de las primeras y primeros en criticar el idealismo humanista de la traductología, ciego, dijo, a la complicidad de la traducción con las empresas coloniales; pero la crítica de la traductología a la antropología vendrá años después, a partir de la tesis de Kate Sturge (2007) sobre las prácticas de traducción en la etnografía y la museología en los Estados Unidos y Gran Bretaña de fines del XIX y principios del XX. En fechas muy recientes se han publicado dos compilaciones de trabajos donde se expresa el interés de debatir las posibles síntesis y confluencias entre ambas disciplinas (Severi y Hanks 2015; Lavieri y Londei 2018). Son, que sepamos, los primeros intentos de encontrar un terreno común, siempre desde la perspectiva crítica de

¹⁵ No se puede en rigor decir que se hayan obviado las dificultades que entraña el uso de la traducción en la descripción de las culturas y sus lenguas. Dejando de lado el corpus de lingüística misionera de los primeros siglos coloniales, rico en consideraciones sobre este tema, ya la Sociedad de Observadores del Hombre de París, a fines del XVIII publicaba un manual (Degérando 1800) que incluía una serie de consideraciones para el estudio de las lenguas salvajes y las precauciones a la hora de recolectar los relatos de ellas. Otros trabajos similares se hicieron en Inglaterra y los Estados Unidos a fines del XIX. (Mora 2010)

que no hay representación ni traducción que sean neutrales, y de que las representaciones y traducciones producen efectos sobre las culturas que son objeto de ellas.

Pero a fines del siglo XIX, cuando escriben los araucanistas, todavía no habían surgido estas preocupaciones¹⁶. Eran los primeros intentos de describir el mundo indígena araucano lejos de actitudes providencialistas, o sea, sin referencia directa a Dios y a la religión; y la ciencia positiva, con sus métodos de observación, proporcionaba la certeza de que lo que había ahí era la realidad palpable. La información así obtenida, respaldada por los relatos de los informantes, transcritos y traducidos, serviría para demostrarlo.

Estas transcripciones y traducciones, que no podemos disociar de su contexto de producción y del clima de la época, son el fundamento de las interpretaciones que estos estudiosos dan acerca de la cultura y la lengua. Insertas en sus textos científicos, son presentadas como las voces de los auténticos sujetos de la cultura observada, y, como tales, operan en calidad de citas de autoridad, produciendo efectos de verdad y verosimilitud en las descripciones (Compagnon 1979, Marcus y Cushman 1982)¹⁷. Sin transcripciones traducidas, las descripciones de los estudiosos serían meras abstracciones. Y como las voces autóctonas no están legitimadas para comparecer solas, sin aparato explicativo científico, la imbricación entre citas y aparato está sobredeterminada por las condiciones mismas de la construcción del saber etnográfico. Todo el proceso de obtención y textualización de datos, y de su traducción es, pues, más que un proceso técnico, y dista de ser ideológicamente inocuo.

En este trabajo nos concentraremos en las representaciones que se construyen y divulgan sobre la lengua y sus hablantes a través de estas prácticas traductológicas, propias del campo etnográfico, folklórico y etnológico. Del conjunto de autores y obras que publicaron, como se verá, son pocos los que se dedicaron a estudiar el mapudungun y a los mapuche en tanto hablantes de esa lengua, pero debemos considerar que son muchos los que en el curso de sus estudios se refirieron a ella, y todos, prácticamente,

¹⁶ Obviamente, este cambio de paradigma no fue admitido por igual en el mundo académico. Particularmente en los contextos en que están en juego cuestiones ideológicas, en particular los nacionalismos y etnicismos, hemos visto resistencias a abandonar el viejo positivismo.

¹⁷ Para estos autores, el género etnográfico realista requiere de la lengua. Esta cumple una función retórica que se asocia a representar el punto de vista del nativo (intertexto o discurso referido directo) y el embellecimiento de la construcción textual por medio de la jerga nativa, que da a entender la competencia etnográfica del autor.

introducen muestras de discurso autóctono en sus textos, sea mediante inserción de vocabulario o de fragmentos de discurso referido, directo o indirecto. La voz indígena, no está de más recordar, no produce discurso interpretativo, ni produce siempre frases completas, sino que está inscrita como cita o discurso referido en el monólogo del antropólogo (Sturge 2007: 59-60). Tedlock (1983) tipificó estas inscripciones de la forma siguiente: a) lo que llama “souvenir”, es decir, mero ítem léxico, que aparece salpicando el texto, como marca de otredad y, a la vez, de intraducibilidad; b) como paráfrasis o cita, transmitiendo el contenido referencial directamente en la lengua del narrador, traducido o no; c) como heteroglosia, o sea, mostrando en el mismo texto la pluralidad de voces y de lenguajes presentes; d) en formato de cita bilingüe, ya sea con las dos lenguas intercaladas interlinealmente, en paralelo, o con una de las dos al calce. De una u otra forma, y en mayor o menor grado, por medio de estas prácticas interlingüísticas la lengua es objetivada, colocada bajo la lupa del observador, fuera de su decurso natural, y fuera de su función como vehículo de comunicación.

Independientemente de que para Tedlock solo la última de estas cuatro formas de inscripción sería traducción, consideramos que el conjunto de estrategias es de carácter traductológico, en la medida en que lo que está en juego en todas ellas es la inteligibilidad de la otra lengua para un lector que la ignora, y porque el autor, como traductor y experto, es quien fija las condiciones de esa inteligibilidad. En los casos más significativos, de textos extensos, ejerce el control de todos los parámetros del proceso: la selección de relatos, su textualización, la intervención de intérpretes y su traducción y, en los ejemplos de inscripción como “souvenir”, seleccionando los ítems y disponiéndolos de tal forma que proporcionen veracidad al relato y contribuyan a mostrar lo distintivo de la lengua o cultura. Nos distanciamos, pues, de las definiciones de traducción más clásicas, que la definen como operación que prioriza ya sea la lengua y cultura de origen, o sea, orientada hacia el original, o bien el polo de la cultura y lengua de destino (Toury 1995), categorías pensadas para la traducción literaria o entre lenguas de prestigio igual o similar, y nos acercamos a definiciones más bien de corte colonial y postcolonial (Payàs 2010, Suchet 2009), en las que se ve la traducción y otras prácticas interlingüísticas como operaciones no de transferencia sino de tensión entre lenguas, en las que hay factores subyacentes de poder y hegemonía que son determinantes y donde se evidencia la “agencia” del etnógrafo.

Pensamos también que las distintas formas de inscribir la lengua del otro en los textos que nos ocupan son conscientes, corresponden a la construcción de un *ethos* etnográfico, y que en conjunto, forman parte de lo que será la convención en el género de escritura etnográfica realista (Marcus

y Cushman 1982; Sturge 2007). En el análisis que aquí emprendemos, nos preguntamos si es posible discernir sentidos ideológicos en estas distintas formas, de manera que se pudiera concluir algo acerca de los pre-juicios de los autores y epocales, acerca de una ideología lingüística, o de una tradición de pensamiento lingüístico, ya que aquí se trata de indagar acerca de si las representaciones eruditas de la lengua tuvieron algo que ver con su devenir, es decir, su retroceso. Para ello hay que preguntarse también si hay correspondencia entre prácticas y pensamiento, entre formas de pensar la otra lengua y maneras de inscribir esa otra lengua en los estudios, entre ideologías sobre la lengua y la cultura y formas de traducir. ¿Podemos decir que cada manera de traducir corresponde a una premisa epistemológica sobre la lengua, como lo hace Menard (2006) al atribuir a la doble columna una intención colonial, o Sturge (2007) al atribuir a la versión interlineal la intención barbarizante? ¿es ahí, en la presentación formal donde se representa la relación de superioridad/inferioridad, o son otros los análisis que hay que hacer? Por eso aquí queremos comprender de qué manera o maneras se pudo hacer valer un concepto de traducción e instrumentalizar su práctica de forma que, en lugar de tender a homologar (el presupuesto de equivalencia traductora), produjera más desigualdad e inferiorización. En ese sentido, ilustraríamos con estos ejemplos la noción de Sharlau (2003: 98) de que la traducción colonial no solo refleja las relaciones coloniales que la anteceden sino que las configura. Se vio esto claramente en el caso de la traducción misional (particularmente estudiados son los casos de la Nueva España y Perú), por medio de la cual se cooptó la lengua indígena y se la moldeó de forma que pudiera ser vehículo de los discursos constitutivos de las relaciones de colonialidad y subalternidad (Klor 1992, Payàs 2010, Durston 2007), pero no se ha explorado en el caso de las prácticas de traducción etnográficas. Si no impactaron directamente sobre los colectivos hablantes, pueden haber alimentado idearios contrarios a la supervivencia de la lengua indígena, servido como fundamento de políticas lingüísticas y creado un clima desfavorable al desarrollo de la lengua.

Para abordar nuestro objetivo nos servimos de los aportes críticos de algunos estudios que han contribuido a comprender cómo se construye el discurso sobre la diferencia y la inferioridad de las culturas autóctonas y sus paradojas o ambivalencias. Uno de los temas de ese discurso es el que sitúa fuera de la historia a las culturas llamadas primitivas, es decir, culturas sin registro escrito (Said 1989; Wolf 1986). Al ser llevados a escritura los textos orales de esas culturas, con su necesaria versión en lengua europea, la traducción, lejos de poner en acción un diálogo entre coetáneos e iguales, lo que hace es fijar primero los textos de esas culturas, aislados de su contexto, dándoles una coherencia textual impuesta por la mirada que se proyecta

sobre ellas. Se crea así una representación que las hace parecer estáticas, inmóviles, y no históricamente construidas (Sturge 2007; Wolf 1986). De hecho, el original de esta traducción no es en rigor otro texto, uno de tantos de una cultura diversa y dinámica, sino lo que el etnógrafo considera que es una realidad determinada de esa cultura, que viene a ser una construcción del propio proceso de traducción (aunque, paradójicamente, la etnografía termine dando a los colonizados un lugar en la historia).

Según Johannes Fabian (1983), la antropología usa estrategias de inscripción del tiempo para afirmar la diferencia como distancia, distancia temporal entre observador y observado, que viven en tiempos distintos, aunque sean coetáneos. La cultura observada está inmóvil en un pasado sin fecha y sin posibilidades de presente. La irrupción del europeo detuvo su evolución. Esa cultura primitiva se analiza desde esa perspectiva, con lo que su contenido se puede objetivar, tipificar y clasificar, particularmente en unos repertorios determinados, como son las formas de parentesco, las costumbres, los rituales, los mitos: “Las unidades culturales producidas por la etnografía pueden ser definidas y conocidas, y por lo tanto, contadas, documentadas y resituadas. Al ser definidas como estáticas e inmutables, se convierten en unidades ‘naturales’ fuera del mundo de la civilización moderna” (Sturge 2007: 40). De esta manera, puede decirse que “ellos” son y siempre fueron así, y sus lenguas también (más aún si de esas lenguas no hay registro escrito que pueda testimoniar de una evolución). Las dicotomías empleadas para su descripción: primitivo/moderno, bárbaro/civilizado, cultura/naturaleza naturalizan la asimetría entre las lenguas, de tal manera que la ideología de la traducción que se articula sobre ellas puede prescindir también de una historia y enunciarse en términos de principios generales (Niranjana 1992: 59). La lengua indígena responde a esa cultura, y es claramente suficiente para ello, en tanto compartimento estanco, pero deficiente para lo demás, ergo la intraducibilidad del mapudungun declarada insistentemente por Lenz: “en lenguas tan absolutamente distintas como el mapuche y el castellano toda traducción literal es imposible” (Prefacio a Manquilef 1911: 4). Y los indígenas observados y su mentalidad pertenecerán a ese pasado aunque la lengua se oiga hoy. Esta construcción ideológica no aparece de la nada en el siglo XIX, sino que la encontramos al menos ya en la Ilustración. En el marco de la polémica de los jesuitas americanos contra los *Philosophes*, el abate Molina observaba admirativamente que a juzgar por lo desarrollado de su lengua, el pueblo araucano del pasado debió ser muy superior al de después (Molina 1788/2016: 277). Y este antes y después hará explicable la evolución y el progreso ineluctable y fatal que hará desaparecer las sociedades que se estiman no dotadas para el avance. Sus lenguas tampoco se adaptarán y por lo tanto se irán corrompiendo y mezclando hasta desaparecer. La etnografía se apresurará a registrar lo que efectivamente ya no es sino resto (Menard

2004), pero que se escucha todavía. De esta manera, la lengua, que puede oírse, se describirá gramaticalmente, y como tal, en presente de indicativo, pero sus hablantes, aunque el estudioso los esté escuchando hablar, ya no existen, y su tiempo verbal será el pasado, el pretérito imperfecto: eran. Como veremos, es en algunas obras de Tomás Guevara donde más evidente se hace esta distinción.

Esta negación de la historia tiene sin duda un elemento político: la independencia de España implicó un borramiento de la historia colonial y de la presencia española, con todo lo que esto implicaba para la sociedad mapuche, que se había desarrollado y enriquecido sin duda alguna del comercio y las relaciones pacíficas sustentadas en más de dos siglos de negociaciones formales (Zavala 2000). Al borrar la historia colonial y la presencia española, se borra también la del mapuche como sujeto político, el que transó con el español e impuso el *coyagtun* como parlamento (Payàs et al. 2015). Se borra así una de las instancias principales en las que resuena el *zugu* autóctono, y así también retrocede la lengua. Junto con el expolio y la dispersión de los mapuche en el siglo XIX, la historia oficial a partir de la Independencia omitirá la existencia de esta sociedad. Chile mirará hacia el futuro y hacia Europa y se imaginará como sociedad moderna emprendiendo una intensa actividad de traducción de materia pedagógica, literaria y ensayística de Francia, Inglaterra y Alemania, sociedades de las que querrá ser par interlocutor. Lo indígena no interesará (Subercaseaux 1997, Payàs 2018) y será relegado a un capítulo de las antigüedades¹⁸. Entre 1765, fecha de la gramática de la lengua de Chile del jesuita Andrés Febrés, y los trabajos de Rodolfo Lenz, del último tercio del XIX, y luego, en la segunda década del XX, los de Félix de Augusta, no habrá habido nuevos estudios de la lengua (descontamos a partir de la segunda mitad del XIX las reediciones de la obra de Febrés, con fines comunicativos, principalmente del lado argentino). (Malvestitti y Payàs 2015)

Pero no solo interviene el clima de época. Las formas de representar la lengua ajena reflejan actitudes que pueden ser las doxológicas (primitivismo, inferioridad), pero también intereses y conflictos dentro del medio propio. En un medio intelectual en el que lo indígena no tiene lugar, los estudios araucanísticos afirman una existencia. Es sabido que los trabajos de Lenz sobre la lengua mapuche no fueron recibidos con interés en los círculos

¹⁸ Tanto por lo que ilustra de esta comunidad imaginada (Anderson 1983) como por el irrisorio lugar que ocupa lo mapuche vale la pena consultar el *Repertorio de antigüedades chilenas*, del eximio estudioso y director que fue de la Biblioteca Nacional Ramón Briseño, Santiago, Imprenta Gutenberg, 1889.

intelectuales contemporáneos (Velleman 2004), algunos de cuyos miembros consideraban ocioso dedicar tiempo a estudiar a una sociedad que de todas formas iba a desaparecer. Otras tensiones pueden verse reflejadas en las publicaciones araucanistas, como las propias de un campo en el que los lectores eran pocos, principalmente ellos mismos, y las credenciales científicas estaban repartidas desigualmente: Lenz fue uno de los intelectuales más reconocido entre los araucanistas, por sus títulos académicos, pero competía, por así decir, con otros que tenían menos prestigio o menos títulos, y desde la periferia intelectual, tenían en cambio más acceso a informantes y escuchaban la lengua a diario: los misioneros, como Félix de Augusta, los profesores, como Tomás Guevara, y algunos funcionarios, como Eulogio Robles, que fue Protector de Indígenas de la provincia de caufín entre 1900 y 1912. Todos ellos residieron en la Araucanía y tuvieron más experiencia de campo que él. Esta diferencia de acceso produjo en las formas de abordar la lengua sesgos que no hay que confundir con predisposiciones personales o ideológicas.

Es preciso considerar, además, por pocos que hayan sido los casos y por escasa que haya sido su influencia, la presencia de los intelectuales indígenas, principalmente de Manuel Manquilef, que dejaron su papel de informantes para participar como autores en la construcción de un saber araucanista, tratando de instalar otros discursos, ya fuera como respuesta o como discurso autónomo, ya desde los marcos epistemológicos aprendidos, ya desde los marcos autóctonos.

No podremos en este trabajo vincular condiciones de producción con el impacto que estas producciones letradas pueden haber tenido en las políticas lingüísticas, si las hubo, y en la propia lengua autóctona, pues desconocemos todavía los canales de su difusión. Creemos que la ideología de la inferioridad de la lengua hace que se vea como incapaz de responder a la modernidad, y esta percepción tendrá la fuerza de un hecho, un dato absoluto (y no un resultado de condiciones que podrían haber sido otras), que ejercerá presión sobre la política lingüística y educativa, impulsando la castellanización. Y en esta construcción de la inferiorización y deshistorización de la lengua, las prácticas interlingüísticas como la traducción deben haber desempeñado un papel.

Asimismo, no podremos articular con la claridad deseada una hipótesis sobre la respuesta indígena a las representaciones de la lengua que surgen de la producción araucanística, y sin embargo, creemos justo y posible hacer un intento de descolonizar nuestra mirada de forma que podamos abrirnos a la forma en que la sociedad mapuche pudo entender, rechazar o cooptar lo que consideró útil en estas producciones que se hacían, en buena medida, a espaldas suyas, y también a costa suya.

Lo que sí sabemos es que hay formas de usar la traducción que producen efectos de inferioridad y de superioridad, y formas de inscribir la lengua ajena que crean efectos de cercanía o de lejanía, y hay ideas sobre la traducción que reproducen prejuicios sobre las lenguas. Si bien no se puede adscribir una ideología única a las formas de traducir, pues, como se verá, una misma forma de traducir produce efectos diversos según la mano que la ejecuta, analizar las formas de traducir junto con los discursos que las acompañan ayudará a comprender el trasfondo ideológico de estas prácticas y los límites de su carácter deliberado o inconsciente.

La traducción, como ha quedado demostrado, no se produce en un vacío social (Wolf 2007); se articula con las dinámicas del contexto, en función de los perfiles individuales de los traductores y de las instituciones que los amparan, forma parte del discurso social. En el periodo que nos interesa, la actividad traductora mayoritaria en Chile estaba orientada hacia Europa y las lenguas dominantes, se estaba autonomizando de los grandes temas nacionales que la habían caracterizado en la primera mitad de siglo, y conectaba con los intereses de una sociedad compleja, con la plutocracia cosmopolita de siempre, pero con una creciente y más instruida clase media, en medio de un proceso de despoblamiento del campo en favor de la ciudad. En este ambiente, las lenguas indígenas, el mapudungun, en realidad, eran cosa de científicos y misioneros. Ambas esferas, la académica y la misional, tenían comunicación y configuraban redes en las que tenían también su lugar otros estudiosos, como los abogados protectores de indígenas y los maestros. La araucanística no fue entonces un campo homogéneo, ni en predisposiciones disciplinares ni en prácticas, y sin embargo gravitó en torno a una figura central, la del filólogo alemán Rodolfo Lenz, que imprimió a esta ciencia nueva un sello distintivo. El lugar desde donde se enunció esta ciencia fue la revista científica, producto distintivo de la sociabilidad erudita finisecular, y Rodolfo Lenz tuvo presencia central en varias de ellas, como director, autor y patrocinador de estudios, y también como crítico y censor. Esta configuración permite discernir en los estudios mayormente lingüísticos lo que podríamos llamar ejes temáticos, en primer lugar, el valor que se da a la lengua y los hablantes a partir de cómo se consideran sus atributos; luego, cómo se percibe su lugar en el proyecto nacional; en tercer lugar, cómo se vinculan discursivamente las características de la lengua con lo que se conoce como mentalidad del indígena, y, finalmente, cómo se describe el lugar de la lengua en el tiempo y la historia. Nos fijaremos particularmente en las prácticas interlingüísticas que subyacen a la construcción discursiva acerca de la lengua y los hablantes en estos ejes temáticos, y particularmente en la traducción y las ideas traductológicas.

3. LOS DEBATES O EJES TEMÁTICOS EJEMPLIFICADOS EN LAS ESTRATEGIAS INTERLINGÜÍSTICAS

3.1. LOS ATRIBUTOS DE LA LENGUA

¿Quién posee autoridad para hablar de la lengua, y cómo se constituye el saber lingüístico en la época? Los estudiosos más formales, sobre todo Lenz, Guevara y Augusta, construyen su autoridad sobre un discurso cientificista, un positivismo y unos métodos de observación objetivistas, distanciándose de manera implícita o explícita de dos tipos de conocimiento: el que producen algunos de sus contemporáneos que se estiman menos científicos¹⁹, y el que produjeron los misioneros gramáticos del primer periodo colonial (Pavez 2015: 85), que consideran sesgado y no científico. Con todo, esos trabajos gramaticales antiguos son insoslayables en cualquier esfuerzo filológico, y las críticas apuntan más bien a las motivaciones y los métodos empleados. Cuando Lenz se refiere al relato del “Viaje al país de los manzaneros”, recogido por él de boca de Quintrupai, lo identifica como “el primer documento que se publica en araucano en conformidad con los progresos de la lingüística de nuestros días... Sin alteraciones ningunas... tal como salió de la boca de mi profesor indígena”, a diferencia de los textos que aparecen en las gramáticas del siglo XVIII, que son “traducciones del castellano, o por lo menos influenciados por ideas completamente ajenas al idioma indígena” (Lenz 1895-97: 4). Se trata entonces, prioritariamente,

¹⁹ Véase al respecto cómo se expresa públicamente R. Lenz del *Doctor* (sic) L. Darapsky o de la obra de Barbará (Lenz 1895-97: IV-V), la de R. de la Grasserie (Lenz 1898), y muy significativamente su crítica de M. Manquilef (en Prefacio, Manquilef 1914). En correspondencia personal, también F. de Augusta le manifiesta a R. Lenz su disgusto por el trabajo de M. Manquilef (sus traducciones son una insolencia, dice) y critica también las conclusiones demasiado apresuradas de T. Guevara (1914, carta de F. de Augusta a R. Lenz. Agradecemos a C. Soltmann habernos dado esta información). Todos respetan a Lenz como lingüista, aunque Lenz necesita a algunos de ellos como expertos hablantes. Su relación con los misioneros católicos, particularmente con Augusta y Mösbach, es de este tipo, es decir, de colaboración de estos con él y de guía intelectual de él hacia ellos. También en su relación con algunos ministros anglicanos: “he aprovechado este viaje para dar al señor Sadleir [pastor de la misión anglicana de Cholchol] i sus compañeros las instrucciones necesarias para que puedan en adelante continuar sus estudios linguisticos i etnolojicos en conformidad con mis propios proyectos. El señor Sadleir ya ha puesto a mi disposición una traducción de los diálogos en el dialecto de Cholchol” (Lenz, 1895-97, Apéndice VI-VII i VIII: 313). La notoriedad del lingüista es superior al de los misioneros hablantes, de quien recibe un trato deferente. Cabe señalar, por otra parte, que el aparato erudito de Lenz se compone exclusivamente de estudiosos extranjeros. (Gabelentz, Tschudi, Middendorf y otros)

de establecer una nueva verdad sobre la lengua, sobre la base de lo que se escucha en ese momento de boca de informantes directos, que permita afirmar y describir cómo era la lengua auténtica, sin contaminaciones ni influencias (misionales, se entiende).

Una de las afirmaciones de los gramáticos coloniales que se pone en tela de juicio en este nuevo contexto es la de que la lengua no es inferior a otras. Como es propio de la lingüística misional americana, tanto la gramática de Valdivia como las de Febrés y Havestadt se admiran de las virtudes de la lengua de Chile, les parece comparable en varios aspectos a las lenguas europeas y manifiestan su capacidad de expresar la materia divina y humana, o sea, de ser traducidas. Al igual que Lenz, Guevara, en cambio, opina que esas gramáticas “carecen de método y de valor científico” (1899: 503), y que se ha exagerado la calidad de esa lengua: “el abate Juan Ignacio Molina llegó a sostener a este respecto, con evidente exajeracion por cierto, que un idioma tan perfecto e interesante debía de haber pertenecido a una población indijena más adelantada que la que hallaron los españoles” (1899: 501-502)²⁰.

Estos gramáticos, entonces, serían para los estudiosos del XIX lo que hoy llamamos aficionados, pero la idea del destino lamentable de las antiguas civilizaciones americanas cuajó y se difundió (al fin y al cabo también las grandes culturas europeas y asiáticas habían conocido la decadencia), dio plausibilidad a prejuicios sobre la capacidad intelectual del indígena moderno y propició actitudes paternalistas hacia esa población.

En el XIX, la lengua mapuche, que los misioneros del periodo colonial habían transcrito y gramaticalizado para uso propio, se fija fonéticamente según “los progresos de la lingüística moderna” por obra de R. Lenz, de manera que la transcripción de la oralidad establece, en Lenz, una nueva verdad de la lengua. Esta verdad solo será inteligible para los otros científicos, ya que la transcripción fonética supone para el no experto, y para el indígena más aún, una dificultad de reconocimiento de los sonidos y las palabras de la

²⁰ “Siempre que se reflexione la armoniosa estructura y riqueza de la lengua propia de este país, parece que la nación chilena haya sido en otro tiempo más culta de lo que es al presente, o a lo menos que ella sea un residuo de un gran pueblo ilustrado, el cual debió caer por alguna de aquellas revoluciones físicas, o morales a las cuales está también sujeto nuestro globo. La perfección de las lenguas sigue constantemente la de la civilización; ni se puede comprender como una nación siempre salvaje, que jamás ha sido limada ni por las sabias leyes, ni por el comercio, ni por las artes, pueda hablar un idioma culto, expresivo, y abundante. La copia de las palabras de un lenguaje, presupone un número correspondiente de ideas claras en el complejo de los individuos que las hablan las cuales en un pueblo rústico son, y deben ser necesariamente muy limitadas”. (Molina 1788/2016: ver las pp. ss.: 277-279)

lengua²¹. De esta manera, la gramatización colonial tiene su continuidad en la nueva gramatización en periodo republicano, a partir de una objetivación de la lengua, aislada del espacio social. Lenz será el modelo que seguirán todos los demás araucanistas²².

Son diversas las estrategias que objetivan la lengua, aislándola, observándola “in vitro”, fuera de su espacio social: una de ellas es mostrarla fuera de uso, hablando de ella como si sus características fueran intrínsecas, atemporales, y no derivadas de una historia; Estas estrategias globales hacen entonces posible decir que la lengua “es” o “no es” de tal o cual manera. La lingüística, disciplina entonces reciente, proporcionó algunas herramientas analíticas, como la clasificación entre lenguas sintéticas y aglutinantes, que justificaron juicios de valor como este, de Tomás Guevara: “la estructura de la frase es otra valla que separa a los idiomas cultos de las agrupaciones humanas poco desarrolladas... Los primeros, con la forma de flexión, disponen de material sintáxico que dan al pensamiento claridad, precisión, soltura, enlaces, condensación o extensión... Las lenguas sintéticas son las que mejor llegan a la producción de obras acabadas en el sentido estético y lógico, de las ciencias, de la filosofía i la literatura”, mientras que “los idiomas aglutinantes de las unidades étnicas atrasadas, carecen o escasean de estos recursos lexicográficos i sintáxicos, flaquean en la precisión”. Por esta razón, y en virtud de que la lengua está ligada al “genio” de la cultura y a la psiquis del individuo, podrá afirmar Guevara que “el indio no discurría con precisión, por la superabundancia de pormenores i la ausencia de cohesión” (Guevara 1919: 630)²³. Igualmente, para Lenz, cuando el mapuche cuenta sus historias en su *ruka*, “las frases suelen ser cortas, puesto que el araucano no

²¹ Indirectamente, el propio Lenz lo reconoce cuando señala, como rasgo de la inteligencia de su colaborador Calvun, el hecho de que, habiéndole explicado los signos, este haya sido capaz de leer las transcripciones en pocos minutos. (1895-97: 136)

²² La transcripción fonética de Lenz será empleada también por los demás araucanistas. “Es de lamentar que en cada publicación hecha en idioma araucano, los autores hayan servido de otros caracteres para expresar ciertos sonidos propios del lenguaje araucano, y, con el objeto de establecer más uniformidad, me puse de acuerdo con Rodolfo Lenz, cuyo método me parece ser el más adecuado para reproducir sonidos propios del idioma”. (Augusta 1903b: IX)

²³ Unas páginas más adelante, se lee: “El indio no asimila bien las ideas i los términos que están fuera de su alcance intelectual; como se dice vulgarmente, no le entra” (640). La publicación en los *Anales de la Universidad de Chile* de las opiniones racistas de Tomás Guevara sobre la lengua y sus hablantes, particularmente en “La etnología araucana en el Poema de Ercilla”, ensayo que se desenvuelve en tres entregas, entre 1918 y 1919, confirma lo normalizada que estaba esta caricatura del indígena, e incluso admitida científicamente. Similares expresiones se encuentran en “La mentalidad araucana” (1913), y en los anexos a “Las últimas familias” (1913).

conoce la verdadera subordinación sintáctica de proposiciones compuestas; i aun se entrecortan después de cada par de palabras por la intercalación de ‘piam’ (dicen, se dice)” (Lenz 1895-97: 178).

Esta falta de hilación percibida en el discurso mapuche, por falta de recursos gramaticales que le permitan concatenar una argumentación al modo de las lenguas “cultas”, se hará patente en las traducciones interlineales clásicas de Lenz, que son clásicas también de la traducción etnográfica pre-Malinowski (Sturge 2007). Y también sustentará prácticas como las de inscripción de palabras sueltas en mapudungun en los textos etnográficos. En ellos se oye solo el discurso del etnógrafo, mientras que cuando el mapuche habla, su habla es entrecortada. El mapudungun no produce razonamiento ni discurso, sino que llueve sobre el texto castellano en palabras sueltas, signos de una otredad siempre traducible o comprensible, palabras que se marcan o no en cursiva y que aparecen en colocaciones diversas (los ejemplos son del Anexo de *Últimas Familias*, caps. IV y V):

- a) Precedida de su traducción: “Manto o ikülla”, p. 241; “cinturón o trariwe”, p. 238
- b) Precedida de una explicación: “calzado, que tenía entonces el nombre de kelle”, p. 240; “los mapuches lo llaman ñekul”, p. 235; “estas sobresillas o lamas, llamadas en araucano chañukawel”, p. 239
- c) Entre paréntesis, precedida de su traducción: “cinturón (trariwe)”, p. 235
- d) Precedida de un equivalente genérico: “el baile trequilpurun”
- e) Seguida de explicación: “el rukan o construcción de la casa”, “lakutun, dar a otro su nombre o servir de padrino”, “el konchotun o el regalo recíproco”, “el nanpülkan o regreso del viajero”
- f) Sin traducción ni explicación inmediata: “la escasez de voqui”, p. 247
- g) Precedida de explicación y seguida de traducción entre paréntesis: “una especie de parentesco que espresan con la palabra misatun (comer juntos)”, p. 223
- h) En cursiva, precedida del explicativo “que se llama” y seguida de una explicación etimológica entre paréntesis en lugar de traducción: “que en araucano se llama *ngeikurrewen* (de *ngei*, ser, i de *kurrewen*, pareja de casados)”, p. 263, “tienen el nombre de *kurakullin* (de *kura*, piedra, y *kullin*, animal)”, p. 273.

La práctica de intercalar como “souvenir” (Tedlock 1983) palabras sueltas en los textos etnográficos es ubicua en la producción araucanística, pero no es *per se* indicativa de un sesgo particular, salvo el de la ausencia de voz indígena, que está naturalizada en el género etnográfico. Podemos decir que una inserción acompañada de explicación (“que se llama”, “llamadas en

araucano”) sugiere distanciamiento mientras que una inserción no marcada (“el baile *trequilpurun*”) sugiere familiaridad, pero en textos cuyo objeto del discurso no es la lengua sino otros aspectos de la cultura, el uso de la lengua autóctona está supeditado a ese discurso y, por lo tanto, las estrategias de inserción de la lengua autóctona pueden ser aleatorias. De hecho, todas las estrategias de inserción de palabras en mapudungun que citamos en Guevara se encuentran en otros autores, menos prejuiciosos que él ante la cultura autóctona, o más introspectivos, como Eulogio Robles, como se verá más adelante. Tampoco puede deducirse un sesgo particular del uso de textos más extensos, cosa que casi todos los araucanistas hacen, y casi siempre con la traducción al lado. (cf. Guevara: *Las últimas familias araucanas*, Mösbach: *Vida y Costumbres de los araucanos del s. XIX*; Augusta: *Lecturas Araucanas*)

Un religioso como F. de Augusta recoge los relatos de múltiples informantes, y los traslada con su traducción, de forma natural²⁴, pero quizás es Lenz, por su sesgo filológico, el que hace explícita la necesidad de “ir a buscar las fuentes vivas” (1895-97: XX), es decir, procurarse informantes capaces de producir textos extensos, donde la lengua se despliegue lo más completamente posible. Una narración como la que recoge de Quintrupai, su colaborador huilliche, es interesante, según él, porque “[e]l trozo contiene muestras de todos los estilos, a saber, simple narración histórica, diálogos ordinarios y ceremoniosos (estilo de Koyaqtun), descripciones y discursos en estilo elevado, invocaciones religiosas y hasta delirios de indios ebrios”. En ese sentido se persigue una autenticidad que, para él, no se da en las representaciones coloniales de los misioneros, influenciadas por “ideas completamente ajenas al idioma indígena” (1895-97: 360). Al descartar o soslayar un conocimiento del mapudungun considerado instrumental para la evangelización, y analizar textos producidos por los propios mapuche, en condiciones supuestamente no sesgadas (se entiende, no como las de evangelización) entonces, la filología moderna puede determinar cómo es la lengua originaria, una lengua no contaminada por el contacto, que sería la lengua del “auténtico araucano”. De esta manera, Lenz podrá concluir, con todo el potencial de desprestigio que la afirmación contiene, que “el

²⁴ La tesis de Nicolás Pilquinao (2018) insiste en este factor como distintivo de la labor lingüística de los misioneros: ellos no buscan informantes con particulares competencias, sino que, de manera natural, escuchan y reciben información de distintos individuos, algunos anónimos, en su quehacer pastoral. En cambio, Lenz o Guevara trabajan con individuos escogidos, con competencias probadas, preferentemente bilingües.

araucano *no conoce* la verdadera subordinación sintáctica de proposiciones compuestas”. (1895-97: 178, el énfasis es nuestro)

El sesgo que no pueden advertir, por estar inmersos en él y ser propio de la episteme disciplinar, es el folklórico. Los araucanistas siguen en ello el modelo europeo, particularmente el alemán, para la descripción de las culturas campesinas que constituían el sustrato de las naciones modernas. Por eso, y como otra de las estrategias de objetivación de la lengua consiste en mostrar, de todos los usos posibles, aquellos en que se muestra precisamente más esencializada, como puede ser en los repertorios culturalmente más estáticos, fijados por la costumbre o el protocolo. En esta preferencia por lo folklórico varios son los araucanistas (Guevara 1918-19, Augusta 1922, y, desde luego Lenz, aunque no exclusivamente) que reproducen, en forma de crestomatías y en registro bilingüe, ejemplos de habla de ceremonias como *gillatun*, *palin*, funerales, matrimonios, o de géneros propios de la literatura oral mapuche: *epew*, *ül*, *nütram*, etc., que proporcionarán información valiosa, como dice Lenz, “por estúpidos e insulsos que nos parezcan”. (1895-97: IX)

3.2. CAPACIDAD DE INTEGRACIÓN AL PROYECTO NACIONAL

Tan solo para recordar la necesidad de hacer una arqueología de los términos empleados para definir la lengua en el marco de la nación (Ennis 2017), señalemos que la lengua que hoy conocemos como mapudungun fue durante más de dos siglos “lengua general del reino de Chile” para los españoles. Es así como Luis de Valdivia (1606) tituló la primera gramática: “Arte de la lengua que corre por el reino de Chile”. Bernardo de Havestadt (1777) nombra la lengua en mapudungun *Chilidugu*, seguida del subtítulo latino: “sive res chilenses”, es decir, “Lengua de Chile, o de las cosas de Chile”, en su compendio o tratado general, que comprende primero la lengua y luego las demás “cosas” de Chile. Andrés Febrés (1765) titula la suya “Lengua general del Reino de Chile” y el abate Molina: “Lengua de Chile”; es decir que, al menos para los cuatro jesuitas gramáticos del periodo colonial, la lengua mapuche es lengua que nombra todo el territorio. Cuando Chile se independiza y se hace república, al igual que casi todos los territorios coloniales, adopta el castellano como lengua. Ya no será posible, por lo tanto, que el mapudungun sea considerada lengua general, y las nuevas gramáticas así lo reflejan: Félix de Augusta (1903) titula su gramática “Gramática araucana”; y su diccionario “Diccionario español-araucano” (1916). Rodolfo Lenz y Tomás Guevara hablan de “lengua araucana”, o “lengua mapuche”. Por lo tanto, la lengua será la soberana de Chile hasta el

siglo XIX, y después quedará reducida a una región. El cambio de nombre no solo es una constatación del avance del castellano y su posicionamiento como lengua nacional, sino también de la reducción (impuesta) de ámbito del mapudungun y su confinamiento al espacio provincial y también étnico. Es tanto una constatación de lo que está sucediendo con la lengua como el anticipo de un hecho consumado: la lengua mapuche ya no podrá representar a la nación entera.

No cupo duda en los estudios araucanísticos de que la lengua se iba a extinguir, como se extinguirían los indios. Y, sin embargo, entre los araucanistas pueden observarse tensiones y una cierta heterogeneidad de posturas, incluso en un mismo autor, en cuanto a determinar el valor de la lengua y de sus hablantes en un Chile unificado en torno a un proyecto nacional que implicaba educación y servicios para todos. Para algunos, los indígenas se convertirían en campesinos mediante el mestizaje, la castellanización y el abandono de las costumbres indígenas: “la parte mejor i mas inteligente de ellos ya en siglos pasados han aceptado la lengua y los pantalones del español, y con estos solos dos hechos se han convertido en huasos chilenos (Lenz 1895-97: XIV), cosa que repite casi Tomás Guevara. “La comunidad de idiomas i el pantalón constituyen factores importantes, nimios al parecer, en el cruzamiento de las razas” (Guevara 1918: 511). En estos mismos estudiosos, el imperativo científico se ligaba al proyecto político, expresándose como anhelo de rescate: “Los profesores de idiomas y de historia, sobre todo los que viven en las regiones donde todavía existen indios que hablan su lengua, son las personas indicadas para continuar los estudios araucanistas y a colaborar así en la tarea de la civilización de los indios, para salvar en beneficio de la nación chilena esas inapreciables fuerzas físicas e intelectuales del indio. (Lenz 1917: 136)

El papel de la lengua indígena en el proyecto civilizatorio y de unidad nacional era ambiguo: por una parte se le reconoce una presencia y unas cualidades intrínsecas (un valor patrimonial) y, por la otra, se la ve como peldaño (descartable una vez usado) hacia la castellanización. Guevara, aunque reconoce la importancia de esta lengua, tanto por su “dilatada extensión geográfica” como porque los filólogos la han considerado como “uno de los mejor formados de los [idiomas] americanos”, lamenta que no se haya asimilado al castellano por un “punible descuido de la dominación española primero i de nuestros poderes públicos después... (que) en vez de poner preceptores que, con el conocimiento previo del mapuche, difundieran el castellano... educaban en las escuelas normales algunos indios que, al volver a sus reducciones, adoptaban nuevamente la vida salvaje”. (1918: 115)

Ningún proyecto nacional en este siglo de los nacionalismos contempla la supervivencia de lenguas antiguas. Tanto en Europa como en América, la diversidad de lenguas, síntoma del pecado de Babel en la concepción

religiosa, se percibe como estorbo al progreso. Y los propios estudiosos de ellas se encuentran atrapados²⁵ en una encrucijada en la que se enfrenta el prejuicio del primitivismo y evolucionismo con el interés científico y el afán de describir y recuperar lo recuperable del patrimonio de las culturas antiguas. Del lado indígena, no serán suficientes los letrados que escriban en su lengua y no se darán las condiciones para que surja una lexicografía monolingüe indígena que dote a la lengua de su tesoro fundamental.

En este clima de época, una lengua capaz de sostener un proyecto nacional debe ser equiparable en recursos a las lenguas de prestigio, y esta capacidad se pone a prueba en su traducibilidad. Los recursos léxicos de la lengua deben ser suficientes para poder decir en ella todo lo que se dice en otras, se entiende, más avanzadas, y la piedra de toque está en la traducción²⁶. La traducción que se practica en el discurso etnográfico es una traducción unilateral, controlada por el etnógrafo y que tiene como destinatario el propio círculo intelectual, aunque la meta es la descripción de la lengua y la cultura ajenas que no tienen voz propia, a menos que el colaborador indígena pueda dársela. El control del etnógrafo se ejerce sobre el original, la traducción, los temas que se textualizan y los repertorios que se estiman de interés. Por lo tanto, produce y controla los efectos de inferioridad y superioridad, capacidad o incapacidad de la lengua indígena. De ellos depende que la lengua sea representada como capaz de tener un lugar en el proyecto de integración nacional. A más traducibilidad, más posibilidades. A más recursos léxicos y estilísticos, más autonomía, más comparabilidad y más posibilidad de dar voz a una literatura nacional.

El hecho de negar la traducibilidad entre el castellano y el mapudungun supone una ideología según la cual ese potencial está en las lenguas (y no en los discursos), e induce lógicamente la convicción de una relación de inferioridad/superioridad, que hace que la lengua inferior compita en desigualdad de condiciones en el espacio de la nación. La introducción de castellanismos en el mapudungun se interpreta no como una ampliación de la base léxica (cosa que todas las lenguas han hecho en algún momento de su historia) sino como una admisión de inferioridad.

Esta ideología se hace más clara en Lenz y Guevara, pero también, y pese a la continuidad que imprime a la lengua el proyecto evangelizador, en las prácticas de los misioneros.

²⁵ No está lejos esta tesitura de la que los primeros misioneros confrontaron en el primer siglo de las conquistas.

²⁶ En sintonía con la ideología lingüística del romanticismo alemán: someter a la lengua a la "prueba de lo ajeno". (Berman 1984)

En el polo de la defensa de una traducibilidad y, por lo tanto, de una comparabilidad y de una inteligibilidad mutua, está Manquilef, el araucanista indígena que usa la traducción como horizonte de integración de los dos mundos, y también con una función perlocutiva (Brisset 1990), para potenciar la lengua y demostrar su capacidad como lengua vehicular²⁷. Emplea una batería de estrategias de traducción que son otras tantas críticas a las prácticas de traducción de sus mentores (Lenz y Guevara) y a la ideología lingüística subyacente: en *Comentarios I* (1911) coopta la traducción etnográfica aprendida en su trabajo como colaborador de Guevara para contradecirla, instalando en sus autoetnografías la traducción libre, literaria, como traducción genuina; presenta sus traducciones en todos los formatos posibles (interlineal, a pie de página o en columna contigua), en *Comentarios II* (1914) traduce en ambos sentidos, se autotraduce y traduce autores antiguos y contemporáneos (F. de Pineda y Bascuñán; N. Palacios; L. Matus; S. Lillo). Adapta al mapudungun un poema de Samuel Lillo (“A la raza araucana”, 2013), y en *Canciones de Arauco* (2014) traduce trozos de *La Araucana*. Traduce no solo bilateralmente sino multidireccionalmente: para su propia gente, pero también para corregir el racismo chileno y, desde luego, para que se le reconozca un lugar entre los intelectuales de la época. Usa sus prólogos y aparato explicativo para dar a su lengua carta de ciudadanía (Simon 2007) y poner en tela de juicio las afirmaciones de Lenz, para quien la traducción genuina es la que se puede hacer entre lenguas de similar cultura, que permiten versiones transparentes y literales²⁸. Andrés Bello, que usó la traducción libre para hacer patria (Pagni 2005, Poblete 2002), hubiera quizás entendido más a Manquilef, pero a fines del XIX el ambiente es otro. Lenz, como Augusta, siente aversión por la traducción libre, y no es de extrañar que ambos coincidan en que la traducción de Manquilef es una franca insolencia (sic), un disparate²⁹.

El caso de Eulogio Robles merece atención especial. Como Protector de Indígenas de Cautín, residió en la Araucanía entre 1900 y 1912 en estrecha

²⁷ Manuel Manquilef ha sido estudiado con exhaustividad desde hace algunos años. Véase en particular Mallon 2010, Ménard 2006, Pavez 2015. Remitimos a nuestro trabajo (Payàs 2015) para un análisis de la pugna traductológica con Lenz.

²⁸ Sin que lo haga explícito hasta que las traducciones de Manquilef le obligan a reaccionar, la ideología de la traducción a la que podemos afiliar a Lenz es la del romanticismo alemán, de cuño literalista y preocupado por la “fidelidad” al original, que surge como reacción a la ideología francesa de la traducción libre (del siglo XVII, de “las bellas infieles”), como ya se ha dicho. Véase al respecto Berman (1984). Para un estudio detallado de la pugna entre Lenz y Manquilef sobre las traducciones de este, véase Payàs 2015.

²⁹ Ver nota 19.

relación con el mundo mapuche. Su obra etnográfica, compuesta por 17 estudios breves, se publicó mayormente en los *Anales de la Universidad de Chile*, desgranados en un periodo muy amplio (entre 1909 y 1940), y en 1942, los reunió en un solo volumen, supervisado por R. Lenz³⁰. Si bien Eulogio Robles puede situarse en la línea de Guevara, como estudioso no lingüista, no es un estudioso anticuario, sino un observador del presente, quizás en este sentido el más cercano a la práctica etnográfica moderna. Sus estrategias de inscripción de la lengua no son distintas de las empleadas por otros araucanistas, pero sus observaciones acerca del uso de la lengua y de los hablantes sí lo son. En sus amenos ensayos, de prosa fácil e inteligente, escritos a lo largo de su larga carrera como abogado y Protector de Indígenas de la provincia del Cautín, lo vemos asistir no como estudioso distante sino como testigo presencial, a escenas de diálogos o conversaciones en las que da cuenta de cómo en la frontera las dos lenguas alternan, se interpenetran y producen una heteroglosia o lengua híbrida. Aunque el destino de la lengua indígena será implacablemente el de desaparecer, lo que le interesa a Robles es testimoniar de una situación en su contemporaneidad, y en este sentido naturalizar la presencia de la lengua indígena y de sus hablantes en el contexto nacional. No busca informantes, no pide relatos, sino que se sitúa en la escena y anota lo que ve y oye. La lengua y sus hablantes están ahí, con él. Y ese es el país que se está construyendo. Su perspectiva es de un pragmatismo neutral. Él mismo se asume en esta posición en una carta a R. Lenz, donde también podemos ver cómo se sitúan unos araucanistas respecto a otros, y la cuestión de la “verdad” sobre el indígena y su lengua:

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 absorverla completamente.

Don Tomas [Guevara] nos presenta a los indios aislados sin sus multiples relaciones con los civilizados i como [inrreluciables] al medio ambiente. Tuvo que resultar de esto, i resultó efectivamente, una imagen deformada.

³⁰ Entre la publicación original en revistas y la compilación de 1942 hay algunos cambios, aunque no de fondo. Aquí reproducimos ejemplos extraídos de la compilación y remitimos solamente a los títulos de los estudios correspondientes.

No son los indios araucanos los que pinta ese caballero”. (E. Robles Rodríguez a R. Lenz, Temuco, 6 de julio 1911³¹)

3.3. LENGUA Y MENTALIDAD

Enlazamos con lo anterior para indagar en cómo se buscó tener una imagen real, verdadera, del indígena, su lengua y su modo de pensar. ¿Para qué conocer el modo de pensar autóctono y por qué por medio de la lengua³²? Así como la corriente histórico-cultural tuvo varios adeptos (p. ej. Max Uhle, Aureliano Oyarzún, Martín Gusinde, y en ciertos aspectos, Ricardo Latcham), el denominado psicologismo, caracterizado por la relación entre pensamiento, lengua y carácter nacional, también proveyó de un esquema conceptual que permeó las interpretaciones de intelectuales como Rodolfo Lenz y Tomás Guevara, quienes además, recurrían a la lengua como elemento de prueba para determinar el contacto entre grupos, así como para establecer los límites culturales. El psicologismo que tiene su origen en la Alemania del siglo XVIII derivará en el relativismo lingüístico. Son sus primeros representantes Johann D. Michaelis, Johann Hamann, Johann G. Herder y Wilhelm Humboldt (Miller 1968). Fue Franz Boas, principalmente, quien lo difunde en América. (Stocking 1968)

Para Guevara, “cada tipo de mentalidad funciona con su lengua peculiar. Por lo tanto, al mecanismo mental del araucano de tiempos pasados correspondían formas propias de expresión” (Guevara 1913, VII: 312). La noción de que la mentalidad del hablante y de la sociedad indígena se revelan en la estructura de la lengua permite proyectar sobre los hablantes los prejuicios y juicios de valor emitidos acerca de esta, que hemos visto en el apartado I. La utilidad del ejercicio para conocer la psicología del pueblo mapuche está declarada en Lenz:

Otra tarea de gran interés lingüístico general sería un análisis psicológico de la gramática verdadera del idioma. El mapuche es una lengua que tiene diversos rasgos sumamente curiosos. Hay solo una clase de flexión

³¹ En Fondo Lenz, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (ex Instituto Pedagógico).

³² La curiosidad por conocer el pensamiento autóctono por medio del estudio de la lengua no se da en la primera gramatización del mapudungun. Los jesuitas gramáticos del siglo XVII estaban preocupados por aprender la lengua para evangelizar con ella y acoger a los indígenas en el reino de Dios. El saber lingüístico estaba, primero, al servicio de un fin superior: el de la salvación de las almas. Se agregó después el interés por un conocimiento ilustrado de la cultura que permitiera reconstruir, sobre el orden católico, una sociedad conquistada.

aglutinada en ella, ... los sustantivos y adjetivos en si son invariables, no hay declinación ni concordancia. Pero tampoco hay preposiciones... en cambio, no solo los verbos sino también sustantivos, adjetivos y adverbios pueden conjugarse, juntarse con pronombres sujetos aglutinados, ¿cómo se expresa entonces la relación gramatical entre los diferentes complementos del pensamiento, si ni siquiera existen casos complementarios de los pronombres personales? El análisis de estos elementos deberá prescindir de todas las ideas corrientes en nuestras gramáticas para averiguar cómo se expresa el pensamiento indio; la cosa no será fácil, pero interesante para la lingüística general y la psicología del lenguaje humano. (Lenz 1917, p. 135)

Para descubrir el “mecanismo mental” que hace que el “pensamiento indio” se exprese de tal o cual forma implica, por lo tanto, reducir la variabilidad de hablantes a un número manejable de tipos, que se estimarán representativos. Se hablará en general del indio, o del araucano, como entidad singular y ejemplar, señalando diferencias en el habla de las principales regiones (lafquenche, pehuenche, huilliche), aunque estas no serán indicativas de modos de pensar distinto. Los indios nombrados en los textos son sobre todo los informantes o colaboradores, de quienes se calificará la competencia lingüística monolingüe o bilingüe y sus capacidades como proveedores de datos. Se escruta su inteligencia: “[Manquilef] es totalmente ingenuo al usar la lengua indígena” (en Manquilef 1914: 3/77), y se extraen juicios de valor generalizables al resto de los hablantes, que no son considerados capaces de pensar y analizar su propia lengua.

La sintaxis es la clave de acceso a este mecanismo mental. Como hemos visto, llama la atención de estos araucanistas en particular el carácter aglutinante de la lengua y la ausencia de conexiones entre las frases. Lo primero les da pie para concluir que es infinita la posibilidad de pormenorizar, y lo segundo, que no se puede razonar. Dicho de otro modo, el indígena se pierde en los detalles al explicar y no tiene lógica argumentativa. Estos rasgos se podrán perfeccionar, según Guevara, por contacto, y al adoptar la lengua castellana, de manera que en su época, advierte, el indio semicivilizado ya es capaz de fijar su atención, por ejemplo, a las instrucciones de uso de una máquina. (Guevara 1913, VI: 318)

Los análisis sintácticos se hacen por medio de traducción interlineal, palabra por palabra. Para esta traducción se toman como originales transcripciones de relatos (ceremonias o juegos), cuentos (epeu) o frases inventadas (caso de los ejemplos tomados por Lenz de un estudio comparativo aimara-alemán, de Middendorf 1891). En este esfuerzo por explicar la mente indígena, la traducción palabra por palabra, es la que se considera fiel al pensamiento original:

La traducción que doi es tan literal como lo creia compatible con la inteligibilidad del esto castellano, el cual por eso refleja bastante bien el estilo del araucano. El orden de las palabras está minuciosamente conservado. De tal manera es inevitable que sufran a menudo no solo el estilo sino también la corrección gramatical del castellano; pero no he escusado tales faltas para dar una idea aproximada de la manera de pensar en araucano. (Lenz 1895-97: 5)

Posiblemente, el modelo lo proporciona R. Lenz, y luego lo adopta Guevara. Manquilef lo usará también, extrañamente. (cf. Payàs 2015)

Guevara, por ejemplo, dice: “Nos hemos proporcionado varias piezas cortas, a fin de que se incorporen como producción exclusiva del pensamiento i redacción de un indio” (Guevara 1899, V: 522) y a continuación se dan como “originales del intérprete Lorenzo Colimán” dos breves narraciones de un guillatún y de un palin, con la traducción palabra por palabra, intercalada entre las líneas. Al indicar que se trata de originales en lengua indígena y dar inmediatamente la traducción palabra por palabra, se hace evidente la asimetría entre las dos lenguas y sin duda se produce sobre la lengua indígena un efecto barbarizante: el orden de las palabras no tiene lógica, no hay concordancia ni coherencia por falta de enlaces. A continuación se encuentra una versión arreglada del texto con el título de “Traducción libre” y que, por llamarse libre, precisamente, no tiene como efecto asegurar la requerida fidelidad al texto (1899, V: 522-528). De esta manera, podría concluirse, el mapudungun auténtico no tiene capacidad para transmitir inteligentemente, y cuando se le fuerza a transmitir inteligentemente no es auténtico, pues lo que se entiende es una interpretación libre. Justamente el tipo de dilema al que la ideología de la traducción alemana, contraria a la francesa de las llamadas “bellas infieles”³³, quiere escapar, y justamente a lo que Lenz apunta con su teoría de la traducción literal: las lenguas primitivas no pueden ser traducidas de verdad, porque solo se puede hacer con ellas esos dos tipos de traducción: la palabra por palabra, que no resulta inteligible, y la libre, que no es fiel: “La traducción literal al castellano es a menudo completamente imposible; me limito, pues, a veces a dar la versión literal de cada uno de los componentes” (Lenz 1895-97: 67). Llevado esto al pensamiento y capacidad intelectual del mapuche, es probable que haya alimentado prejuicios racistas como la cortedad de entendimiento o los excesos de fantasía.

³³ Las traducciones, se decía, son como las mujeres: cuando son feas son fieles, y cuando bellas, infieles. La traducción del XVII francés se ha dado en llamar “de las bellas infieles”.

Estos prejuicios alternan, y así se subrayan, con expresiones valorativas. Por ejemplo, Guevara recoge la idea de la capacidad poética del mapudungun: un idioma “suave i sonoro”, que se presta “al arte de la elocuencia i la poesía”, pero a una poesía “sin pausas, acentos, ni rima; sistema, es verdad, a que solo se sujeta la versificación de las lenguas adelantadas” (Guevara, 1899, V: 529) y cuyos temas “se reducen a pensamientos eróticos, recuerdos guerreros o de ofensas recibidas, sátiras, canciones fúnebres o de la vida ordinaria, como un robo, una borrachera” (530), o bien “recitaciones que carecen de originalidad; [aunque] estas piezas atestiguan reflexión i buen sentido natural algunas veces” (533). En su ensayo “La mentalidad araucana”, remitiendo a Lenz, concluye también: “Hai, pues, un abismo entre los medios simples de la ejecución araucana i las cualidades complejas de la inspiración civilizada; materiales i procedimientos son distintos. Por esta desigualdad tan manifiesta, es falsa e incomprensible a la mentalidad del indio la traducción de poesías del castellano a su idioma natal: el corte del verso, el acento rítmico, la rima i las imágenes del idioma que se traduce, son elementos exóticos para el araucano...”. (Guevara 1916: 398)³⁴

En el repertorio de textos y para caracterizar la psiquis del indígena se hace hincapié en la poesía, sede del supuesto sentimentalismo del indígena araucano y su prejuicio inverso: el de la falta de emociones que caracteriza a las naciones bárbaras: “algunas de ellas [las poesías] revelan que los feroces guerreros indios no son de ninguna manera desprovistos de sentimientos tiernos” (Lenz 1895-97: 389). “En todo caso es innegable que se manifiesta en la queja melancólica de la viuda el eco de un profundo amor, casi de cierto sentimentalismo que en jeneral no se espera entre indios”. (Lenz 1895-97, X: 403)

3.4. LUGAR DE LA LENGUA Y LOS HABLANTES EN EL TIEMPO Y LA HISTORIA

La noción del indio que desaparece, dejando atrás su lengua, emitida por Molina a fines del siglo XVIII, persistirá. Guevara, en este mismo artículo, y al referirse a la escasez de estudios científicos sobre la lengua, insiste: “de manera que el indio desaparecía i no iba a quedar mas vestigio de la existencia de su lengua que los tratados incompletos i arcaicos de los misioneros jesuitas. Nada se sabia del lenguaje moderno. ¿se habría desarrollado el

³⁴ Seguramente sigue a Lenz: “El valor poético de las poesías araucanas para jente civilizada naturalmente no puede ser grande, sin embargo...”. (Lenz 1895-97, X: 389)

mapuche según la evolución natural de los idiomas o se habría cristalizado con el anonadamiento de la raza?” (Guevara 1899, V: 512). Esta dicotomía: el indio ya no está, pero la lengua sigue, como si fuera su eco, tiene en el discurso de Guevara una expresión clara, aunque quizá inconsciente, pues alterna pasado y presente según se esté refiriendo al pueblo o a su lengua: “el indio conocía...”, “tenía muy pocos términos...”, “el araucano habitaba...”, y en el siguiente párrafo: “la construcción de la frase es flexible”, “el araucano es un idioma armonioso i sonoro...” (532). En “La etnología araucana en el poema de Ercilla” también se advierte esta doble temporalidad: “el idioma de nuestros aborígenes tiene tendencia a ser fragmentario...”; pero “La mayor parte de los indios americanos, entre ellos nuestros indígenas, carecían de nociones astronómicas...” o “Los araucanos particularizaban su atención...” (Guevara 1919: 638). El observador científico y el objeto de estudio están, así, pues, situados en una temporalidad distinta en el caso de Guevara.

El caso de Robles³⁵ es distinto. Robles es un observador atento del habla autóctona y sus hablantes, y sus observaciones reflejan una conciencia de estar viviendo un momento de transición en el mundo mapuche, de oscilación entre el mapudungun y el castellano, y también de coexistencia de costumbres. En sus trabajos, publicados todos en los *Anales* entre 1908 y 1914, se fija especialmente en estos cambios: si fulano viste a la española, si habla pasablemente (sic) el idioma (cf. “Entierro”), busca equivalentes en castellano para los nombres mapuche, sin dejar ver que es traducción, como cuando se refiere a los intervinientes en una ceremonia como “oradores”. No le interesa tanto el conocimiento del pasado cuanto lo que él está viendo en el presente. Y cuando habla de un “cacique civilizado” (cf. “Entierro”) lo que nos da a ver es un contemporáneo suyo que se ha transformado. Le interesa lo mapuche en tanto forma parte de la contemporaneidad. Registra en sus escritos los puntos de transición, donde algo está cambiando, algo que sucede pero que, de una u otra forma, estaba ya ahí: hay indígenas “de raza pura”, mujeres civilizadas adaptadas a la vida indígena, *chiñurras* que nunca hablaron su lengua materna, indígenas civilizados que siguen creyendo en *calcos* (demonios: *kalku*) (cf. “Funerales”), caciques que emplean maquinaria moderna en sus faenas, el muchacho que tiene vergüenza de salir a bailar en el *guillatún* porque ya “era civilizado”, el hijo del lonko Quidel que sabe leer y escribir, habiendo vivido al servicio de familias de Santiago y Valparaíso (cf. “Guillatunes 1”), y el lenguaraz Chelle (alias de Celestino Burgos) del

³⁵ Los escritos etnográficos fueron publicados en los *Anales de la Universidad de Chile* entre 1906 y 1940. En 1942 se reunieron en un volumen, revisado por él. En las citas que anotamos en estilo indirecto indicamos el título del estudio correspondiente).

que dice que “no es *re mapuche*”, o sea indio puro, sino “champurria”, mestizo o mezclado. (cf. “Ñeicurehuen”)

La traducción no marca diferencia temporal, al contrario; marca coexistencias y posibilidades de inteligibilidad entre tradición indígena y “modernidad”: pone en una misma frase el *kultrín* y la locomotora (cf. “Machitun”), el *guillatún* y la torre de la iglesia de Temuco (cf. “Guillatunes 1”). Dirige la atención del lector hacia la indígena que va al banco en Temuco, que habla español pues fue capturada con sus padres (cf. “Funerales de mujeres”), el hijo del cacique Painevilu, que es mozo de alguna cultura pues pasó por la escuela misional capuchina y el liceo de Temuco (cf. “Travun”). Y describe las ceremonias explicando voces, músicas, entonaciones, cadencias (cf. “Machitun”): “A medio camino nos hizo observar uno de nuestros intérpretes que se percibía el toque del *cultrín*, tamborcillo de la *machi*, señal de que ya estaba oficiando. Mientras oíamos ese toque, percibimos también en dirección contraria la trepidación de la locomotora que anunciaba su entrada a la estación vecina...”.

El estilo narrativo de Robles crea presencias, más que representaciones. Él está ahí, y los lectores también. Su pluma es aguda, y certera en las descripciones, como en la que hace del intérprete Chelle Burgos, que nos abre la ventana al mundo de los tinterillos y lenguaraces que pululaban en los alrededores de los juzgados y oficinas de gobierno. Chelle es descrito como individuo que no conoce ley, y su trabajo como “diluvio de palabras vertidas al español el pocas”. (cf. “Ñeicurehuen”)

También explica cómo se hace un *trawun*, cómo se convoca, las competencias y formación del *werken*, el orden que se sigue en los temas. Las descripciones son más bien del tipo costumbrista que de interés folklórico, pues no le interesa el araucano histórico sino el del presente. Se puede ver en Robles el cambio de generación, y el paso del mapudungun al castellano en el uso. En el caso del hijo del cacique Painevilu, que es “mozo de alguna cultura pues pasó por la escuela misional capuchina y el liceo de Temuco”, pero que, aunque trata, no puede leer el periódico a la concurrencia mapuche, traduciéndolo espontáneamente al mapudungun, y finalmente claudica y pasa directamente al castellano. (cf. “Trawun”)

Se detiene en los usos del español mapuchizado: “prestando un hacha” (cf. “Juego de la chueca”), “¿donde haber agua?”, “bueno, pero no quebrar” (cf. “Trawun”) y reproduce la oralidad y el lenguaje popular: “‘Platicar la amistad’, como decía un rotito”. También reproduce el habla champurria de los mapuche: “‘quien sabe epu pataka tripanu’, lo que significa talvez doscientos años” (cf. “El brujo”). Es, entonces, un observador del contacto interétnico cuando señala la alternancia de lenguas o la presencia de comerciantes chilenos en las ceremonias mapuches: “Unos mapuches de

apellido González ya muy españolizados, habían improvisado una cantina”. (cf. “Juego de chueca”), o las carretas de comerciantes chilenos a las afueras del *guillatún*. (cf. “Guillatunes 1”)

Al advertir el uso alternado de las lenguas, no se le escapan los casos de conflicto interétnico, como cuando refiere el entierro mapuche en el que los sepultureros son alemanes: “Los alemanes, entonces, tomaron puñados de tierra y los arrojaron sobre el cuerpo, tal vez para congraciarse más con los indígenas, atención que no correspondió a sus propósitos porque se levantaron voces de desaprobación y entre sus enmarañadas vociferaciones en mapuche y en español dejaban percibir la palabra *gringu* acompañada de adjetivos airados y de complementos injuriosos”. (cf. “Entierro”)

Del mismo modo que presta atención a los usos de las lenguas, percibe y señala con claridad las equivalencias de traducción: “denominan en su idioma *awun*, palabra que vierten al castellano por la de trilla”, “en forma de canoa, que en mapuche se denomina *wampo* y que debía servir de cubierta al cadáver”; “Antes de llevarlo al *eltún*, cementerio de la reducción”.

Al igual que Guevara, Lenz y Augusta, Robles reproduce cantos, a veces con traducción: en “Machiluhun”, “Ñeicurehuen”, “Piuketun”, con traducción de J. de Amberga, en “Guillatun”, con traducción de Arturo Painevilu, y en una ocasión solo transcribe la traducción: en “Machitún”, traducción hecha por Juan Bautista Urrutia, su intérprete del protectorado. También recoge observaciones sobre espiritualidad, que están llenas de materia de traducción: nombres de los dioses y seres espirituales, rogativas.

Los textos de Robles son heteroglósicos (Bajtin 1986): voces distintas que se expresan idiomáticamente diversas también. Y es obvio que esta heteroglosia es una estrategia literaria, pero a la vez es una forma de ver la realidad: hay en Robles una lucidez y una fatalidad sin fatalismo, una cierta ecuanimidad, un “así son las cosas en la frontera”, y ello repercute en una asimilación de la lengua híbrida, lengua castellana híbrida con el mapudungun, pero ya híbrida dentro del mapudungun como lo es dentro del castellano, y también socialmente híbridas una y otra.

4. CONSIDERACIONES FINALES

El saber sobre la lengua que se expresa en la arena de la araucanística está diseminado en un conjunto grande de publicaciones, aunque en pocos autores, por el carácter especializado del conocimiento lingüístico. En

esta segunda gramatización del mapudungun, este saber está tensionado por distintas ideologías que en parte pueden explicarse por las posiciones individuales e institucionales. Las prácticas interlingüísticas analizadas, de inscripción de la lengua en el discurso etnográfico por vía traductológica, son las mismas: “souvenir”, paráfrasis, o traducción, y esta al pie de la letra, libre o (idealmente) literal, procedimientos heteroglósicos. No obstante, se vislumbran, aunque en este trabajo no hemos podido profundizarlo, tendencias discursivas diferenciadas: el discurso más importante, y que más fuerza tuvo, representado por Lenz, está atado a la doxa del evolucionismo, al primitivismo de la lengua indígena, obedece a una preceptiva filológica de matriz europea, y a una noción de traducibilidad como propiedad íntinseca de las lenguas, al margen de su historia o de las relaciones de poder subyacentes. En Guevara se observa una temporalidad diferenciada también, con un presente de la lengua y un pasado de sus hablantes, y una imposibilidad de cruce de esta frontera temporal y ontológica. Otro discurso, más empírico que teórico, representado por Eulogio Robles, que produce una representación de copresencia de hablantes y coexistencia de las dos lenguas en tiempo real, anclada en un presente dinámico; un discurso pragmático, que ofrece un retrato de una sociedad que quizás termine desapareciendo, aunque en definitiva lo que importa es mostrar cómo se está mezclando y qué están produciendo estas mezclas, tanto en la lengua como en los hablantes. Entre los dos podríamos imaginar un discurso mixto, el de los misioneros católicos, situado entre la política, la ciencia y la moral, o incluso de algunos anglicanos, como el pastor Sadleir, en los que ciencia y evangelización están dialogando, seguidores de Lenz en lo científico, pero teológicamente ligados al mundo indígena, que era también lector potencial de sus trabajos lingüísticos y traductológicos (Biblia, textos de doctrina...). Finalmente, un cuarto discurso, claramente minoritario, con Manquilef como representante casi único en su tiempo, que plantea una posibilidad de fusión de horizontes lingüísticos (empleando su lengua materna para traducir la paterna y viceversa) y una declarada traducibilidad, a pesar de las relaciones de poder subyacentes. Su perspectiva es nacionalista y utópica, buscando para el mapudungun un lugar en la *polis*: un lugar inexistente aún pero reivindicado por medio de la traducción.

La araucanística que se expresó por medio de las revistas científicas no tuvo, entonces, ante la lengua y los hablantes, un solo discurso, es decir que no difundió de manera unánime una representación negativa de la lengua, si no es el del convencimiento de que estaba por extinguirse. Y aun ahí es difícil decir que había consenso. Los que más trabajaron a favor de la supervivencia de la lengua fueron, los misioneros, y, del lado indígena, Manuel Manquilef. Lenz, Guevara, Robles, desde posiciones intelectuales

diversas y no siempre afines, tenían como horizonte claro la castellanización. En estas tensiones y su desenlace podemos concluir que se impuso el discurso de la razón filológica, la “exactitud del filólogo”, como dice Maria Tymoczko (1999), que implicaba la fatalidad de que el hablante mismo era incapaz de pensar su lengua a no ser que la hubiera abandonado primero para estudiar el castellano “para traducir literalmente es preciso hacer análisis gramatical que nadie aprende sin enseñanza” (Lenz, Tradiciones e ideas, p. 762). Esta conclusión es rebatida teórica y empíricamente por Manquilef, pero no están dadas las condiciones para que una voz como la suya sea escuchada.

No parece estar en las estrategias traductoras mismas el poder de relegar a una lengua, sino por ausencia (la traducción es testimonio de co-presencia; cuando no hay traducción es que una de las lenguas silenció a la otra), y resulta aventurado decir que las prácticas de objetivación y puesta en comparación del mapudungun con el castellano fueron negativas para la lengua indígena; pero fueron casi las únicas, y encerraban a la lengua en una única representación, la etnográfica, y en manos de unos pocos, los especialistas. Por mucho que Manquilef se empeñó en mostrar mediante la traducción que la lengua era capaz de otra cosa, hasta ahora no podemos decir que su impulso haya tenido continuadores directos.

Pero, además, en el contexto de este debate entre intelectuales acerca de la lengua, su pasado, presente y futuro, hay que considerar que para algunos sectores de la sociedad, sobre todo la sociedad de la frontera, la supervivencia de los mapuche y de su lengua eran amenazantes y que, por lo tanto, que el debate se mantuviera en Santiago, entre revistas que posiblemente solo leían ellos mismos, era lo más conveniente. Hernán Trizano, el comisario del Cuerpo de Gendarmes de las Colonias, que posiblemente nunca leyó los estudios de Tomás Guevara, rector del Liceo de Temuco, escribía en 1903, refiriéndose a él: “si este tipo de rector no es encerrado en un asilo es bien capaz, en un momento de mapuchada, de salir a la calle con todos sus alumnos y proclamar el araucano como lengua obligatoria para todos los que vendrán o están por venir” (Correspondencia de Hernán Trizano, cit. en Mella 2008). La labor de los araucanistas y de los intelectuales interesados en dar a conocer los distintos aspectos de la vida indígena (al igual que otros objetos de conocimiento “menores”, como el “bajo pueblo” o el saber y habla populares) no concitó siempre simpatías. La continua crítica a la Sociedad del Folklore Chileno, al Museo Etnológico y Antropológico, así como al trabajo de Rodolfo Lenz, Julio Vicuña Cifuentes, Martín Gusinde, entre otros, dan testimonio de estas dificultades. No es difícil imaginar que, en tales circunstancias, cualquier intento de abogar por el aprendizaje y difusión de la lengua mapuche tenía pocas probabilidades de éxito.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES PRIMARIAS

- AMBERGA, JERÓNIMO DE. 1913. Estado intelectual, moral y económico del araucano. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, año 3, VII (11). Santiago: Imprenta Universitaria.
- AUGUSTA, FÉLIX JOSÉ DE. 1903a. *Gramática Araucana*. Valdivia: Imprenta Central J. Lampert.
- _____. 1903b. *Nidolke degnu Dios ñi Nutram pu Chilemapuche ñi degnun meu*. Tipografía Pontificia de B. Herder. Friburgo de Brisgovia. [Versión araucana de Federico Justo Knecht: Compendio de Historia Sagrada para uso de los niños que frecuentan las escuelas católicas].
- _____. 1910. *Lecturas Araucanas*. Valdivia: Imprenta de la Prefectura Apostólica. En colaboración con el P. Sigifredo de Frauenhäusl.
- _____. 1916. *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
- _____. 1922. Pismahuile, un cuento araucano. *Publicaciones del Museo de Antropología y Etnología de Chile* 3: 385-400.
- FEBRÉS, ANDRÉS. 1765. *Arte de la Lengua del Reino de Chile*. Lima: Imprenta de la calle de la Encarnación.
- GUEVARA, TOMÁS. 1899. Historia de la civilización de Araucanía. Capítulo V: La lengua i la literatura araucanas. *Anales de la Universidad de Chile* V: 499-560.
- _____. 1904. Costumbres judiciales y enseñanza de los araucanos. *Anales de la Universidad de Chile* CXIV: 203-256.
- _____. 1908. *Psicología del pueblo araucano*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- _____. 1911. Folklore Araucano. Refranes, cuentos, cantos, procedimientos industriales, costumbres prehispánicas. *Anales de la Universidad de Chile* CXXVII: 343-626.
- _____. 1913. Las últimas Familias i Costumbres Araucanas. Vol. VII de la serie. 327 pp. Santiago de Chile: Imprenta Barcelona. Primera edición en 1912. *Anales de la Universidad de Chile*, vol. CXXX, pp. 215-342 y 411-464; vol. CXXXI, pp. 877- 940.
- _____. 1916. La mentalidad araucana. *Anales de la Universidad de Chile* CXXXIX y CXI, pp. 147-196.
- _____. 1918-20. La etnología araucana en el poema de Ercilla. *Anales de la Universidad de Chile* CXLII y CXLII; 1919 CXLIII y CXLIV; 1920 CXLVI, pp. 169-203.
- _____. 1925-27. *Historia de Chile: Chile prehispano*. Santiago: Balcells.
- HAVESTADT, BERNARDO DE. 1777. *Chiledugu. Sive tractatus linguae chilensis*. Teubner: Leipzig.
- LENZ, RODOLFO. (1895-97). *Estudios araucanos: materiales para el estudio de la lengua, la literatura i las costumbres de los indios mapuche o araucanos. Diálogos en cuatro dialectos, cuentos populares, narraciones históricas i descriptivas i cantos de los indios*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- _____. 1898. Crítica de la Lengua Auca, del señor Raoul de la Grasserie. *Anales de la Universidad de Chile* 101, pp. 157-175.
- _____. 1909. Etnología y folklore. *Programa de la sociedad del folklore chileno*. Santiago: Imprenta y encuadernación Lourdes.
- _____. 1917. Un diccionario Araucano. *Revista Chilena* 2: 130-136.
- MANQUILEF, MANUEL. 1911. Comentarios del Pueblo Araucano I (La faz social). *Anales de la Universidad de Chile* CXXVIII: 3-60.
- _____. 1914. Comentarios del Pueblo Araucano II (La Gimnasia Nacional), *Anales de la Universidad de Chile* CXXXIV: 1-219.
- _____. 1915. Canciones de Arauco. *Anales de la Universidad de Chile* CXXXVII: 589-641.

- MOLINA, JUAN IGNACIO. 1788/2016. *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del reino de Chile*. Primera y Segunda Parte. Santiago: Pehuén.
- ROBLES, EULOGIO. 1942. *Costumbres y creencias araucanas*. Santiago: Universidad de Chile.
- VALDIVIA, LUIS DE. 1606. *Arte, y gramatica general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con vn Vocabulario, y Confessionario. Compuestos por el Padre Luys de Valdivia, de la Compañía de Jesus, en la Prouincia del Piru. Inyuntamente con la Doctrina Christiana y Cathecismo del Concilio de Lima en Español, y dos traducciones del en la lengua de Chile, que examinaron y aprobaron los dos Reverendissimos señores de Chile, cada qual la de su Obispado*. Lima: Francisco del Canto.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ANDERSON, BENEDICT. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: The Johns Hopkins University Press.
- ANGENOT, MARC. 2010. *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ARNOUX, ELVIRA Y JOSÉ DEL VALLE. 2010. Las representaciones ideológicas del lenguaje: discurso glotopolítico y panhispanismo, *Spanish in Context* 7 (1): 1-24.
- ASAD, TALAL. 1973. Introduction. En Talal Asad (ed.). *Anthropology and the Colonial Encounter*, pp. 1-19. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- ATKINSON, DWIGHT. 1999. *Scientific discourse in sociohistorical context: the philosophical Transaction of the Royal Society of London, 1675-1975*. New Jersey y Londres: Lawrence Erlbaum Associates.
- AUROUX, SYLVAIN. 1992. *A revolução tecnológica da gramatização* (trad. Eni Puccinalli Orlandi). Campinas: Editora da Unicamp.
- _____. E. F. K. KOERNER, HANS-JOSEF NIEDEREHE Y KEES VERSTEEGH (eds.). 2000-2006. *History of the Language Sciences / Geschichte der Sprachwissenschaften / Histoire des sciences du langage*, 3 tomos, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- BAJTÍN, MIJAIL M. 1986. *Problemas estéticos y literarios*. Trad. Alfredo Caballero. Cuba: Editorial Arte y Literatura.
- BARROS ARANA, DIEGO Y RODOLFO LENZ. 1893. *La lingüística americana. Su historia y su estado actual*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- BAUMAN, RICHARD Y CHARLES L. BRIGGS. 2003. *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BERMAN, ANTOINE. 1984. *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris: Gallimard.
- BRISEÑO, RAMÓN. 1889. *Repertorio de antigüedades chilenas*. Santiago de Chile: Imprenta Gutenberg.
- BRISSET, ANNIE. 1990. *Sociocritique de la traduction: Théâtre et altérité au Québec (1968-1988)*. Montréal: Les Éditions du Préambule.
- CLIFFORD, JAMES. 1983. On Ethnographic Authority. *Representations* 2: 118-146.
- COMPAGNON, ANTOINE. 1979. *La Seconde Main. Ou le travail de la citation*. Paris: Seuil.
- DEGÉRANDO, JOSEPH. M. 1800. *Les Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*. Paris: Société de observateurs de l'homme.
- DOGAN, MATEI Y ROBERT PARE. 1993. *Las nuevas ciencias sociales. La marginalidad creadora*. México: Grijalbo.
- DURÁN, TERESA Y NELLY RAMOS. 1987. Incorporación del español por los mapuches del centro-sur de Chile durante el siglo XIX. *Lenguas Modernas* 14: 179-196.

- DURSTON, ALAN. 2007. *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame-Indiana: University of Notre Dame Press.
- ENGLERT, SEBASTIÁN P. 1936. *Lengua y literatura araucanas*. Santiago: Prensas de la Universidad de Chile.
- ENNIS, JUAN A. 2017. Soberanía política: una discusión glotopolítica. En Roberto Bein, Daniela Lauría, Juan Eduardo Bonnin, Mariana di Stefano y María Cecilia Pereira (coords.). *Homenaje a Elvira Arnoux*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp. 303-320.
- FABIAN, JOHANNES. 1983. *Time and the other. How anthropology makes its objects*. New York: Columbia University Press.
- GEERTZ, CLIFFORD J. 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- HAGSTROM, WARREN O. 1965. *The scientific community*. New York: Basic Books.
- KLOR DE ALVA, JORGE. 1992. Nahua Colonial Discourse and the Appropriation of the (European) Other. *Archives of Sciences Sociales des Religions* 77: 15-35.
- KNORR-CETINA, KARIN D. 1996. ¿Comunidades científicas o arenas transepistémicas de investigación? Una crítica a los modelos cuasi-económicos de la ciencia. *Revista Redes* 3 (7): 129-160.
- KROSKRITY, PAUL V. (ed.). 2000. *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*. School of Santa Fe: American Research Advanced Seminar.
- LAVIERI, ANTONIO Y DANIELLE LONDEI (coords.). 2018. *Traduire l'autre. Pratiques interlinguistiques et écritures ethnographiques*. Paris: L'Harmattan.
- MALINOWSKI, BRONISLAW. 1923. The problem of meaning in primitive languages. En Charles Kay Ogden e Ivor Armstrong Richards. *The meaning of meaning*, pp. 296-336. London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Company.
- MALVESTITI, MARISA Y GERTRUDIS PAYÀS. 2015. Circulaciones intertextuales del Arte de Febrés a ambos lados de los Andes. En María Andrea Nicoletti, Andrés Núñez y Paula Núñez (eds.). *Araucanía-Norpatagonia: expresiones materiales y representaciones de prácticas, político-económicas y socio-culturales*, 1ª ed. Viedma. Universidad Nacional de Río Negro; San Carlos de Bariloche: IIDyPCa - Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, pp. 286-309.
- MARCUS, GEORGE E. Y DICK CUSHMAN. 1982. Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology* 11: 25-69.
- _____ Y FISCHER, M. J. MICHAEL. 2000 [1986]. *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorortu.
- MELLA, EDUARDO. 2008. Criminalización de la protesta mapuche. Antecedentes históricos y sociales. *Reflexión* 36. Santiago de Chile: Ediciones CINTRAS.
- MENARD, ANDRÉ. 2006. Emergencia de la tercera columna en el texto: 'la faz social' fragmento de los *Comentarios del pueblo araucano* de Manuel Manquilef. Presentación y comentario. *Anales de Desclasificación/Vol 1: La derrota del área cultural*, núm. 2: 927-948.
- _____ 2016. La escritura y su resto (el suplemento mapuche). *Revista de Historia Indígena* 8: 57-88.
- MILLER, ROBERT. 1968. *The Linguistic Relativity Principle and Humboldtian Ethnolinguistics*. Paris: Mouton.
- MORA, HÉCTOR. 2010. El método etnográfico: origen y fundamentos de una aproximación multitécnica. *Forum: Qualitative Social Research Sozialforschung* 11 (2), <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1002100>
- _____ 2016. La institucionalización de las Ciencias Antropológicas en Chile: una aproximación a las dinámicas socio-organizativas y cognoscitivas en la conformación del espacio científico (1860 y 1954). 2016. Tesis (Doctorado en Ciencias Sociales) – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

- _____. Y RODRIGO VÁSQUEZ. 2018. La ciencia y lo “araucano” como ideas fuerza: Antropología y emergencia del “araucanismo” en Chile. En Héctor Mora y Mario Samaniego (eds.). *Los mapuche en la pluma de los araucanistas*, pp. 22-87. Santiago: Ocho Libros.
- _____. Y MARIO SAMANIEGO. 2018. Introducción. En Héctor Mora y Mario Samaniego (eds.). *Los mapuche en la pluma de los araucanistas*, pp. 13-21. Santiago: Ocho Libros.
- NIRANJANA, TEJASWINI. 1992. *Siting translation: History, Post-Structuralism and the Colonial Context*. Berkeley: University of California Press.
- ORELLANA, MARIO. 1996. *Historia de la arqueología en Chile*. Santiago: Bravo y Allende Editores.
- PAGNI, ANDREA. 2005. Olimpia en América del Sur: usos hispanoamericanos del romanticismo francés. *Estudios. Revista de investigaciones literarias y culturales* 24: 117-132.
- PAVEZ, JORGE. 2003. Mapuche Ñi Nüttram Chilkatun / Escribir La Historia Mapuche. *Revista de Historia Indígena* 7: 7-53.
- _____. 2015. *Laboratorios etnográficos. Los archivos de la antropología en Chile (1880-1980)*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- PAYÁS, GERTRUDIS. 2010. *El revés del tapiz. Traducción y construcción de identidad en la Nueva España (1521-1821)*. Madrid, Frankfurt: Iberoamericana Vervuert y Universidad Católica de Temuco.
- _____. JOSÉ M. ZAVALA Y RAMÓN CURIVIL. 2015. La palabra ‘parlamento’ y su equivalente en mapudungun en los ámbitos colonial y republicano. Un estudio sobre fuentes chilenas bilingües y de traducción. *Historia* 47: 355-373.
- _____. 2015. ‘Tan verídica como patriota’: La pugna sobre traducción entre Rodolfo Lenz y Manuel Manquilef. *CUHSO, Cultura-Hombre-Sociedad* 25-2: 83-114.
- _____. 2018. Traducción e idearios de la nación. En Grinor Rojo y Carol Arcos (coords.). *Historia Crítica de la Literatura Chilena. Vol II. La era Republicana. Independencia y formación del estado nacional*. (Coord. del volumen: Bernardo Subercaseaux), pp. 333-358. Santiago de Chile: Lom.
- POBLETE, JUAN. 2002. *Literatura chilena del s. XIX: entre públicos lectores y figuras autoriales*. Santiago: Cuarto Propio.
- ROBLES, EULOGIO. 1942. *Costumbres y creencias araucanas*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.
- ROJAS, DARÍO. 2013. Actitudes e ideologías de hispanohablantes en torno a las lenguas indígenas en el Chile del siglo XIX. *Lenguas Modernas* 42: 85-98.
- SAID, EDWARD W. 1989. Representing the Colonized: Anthropology’s Interlocutors. *Critical Inquiry* 15: 205-225.
- SCHARLAU, BIRGIT. 2003. Repensar la Colonia, las relaciones interculturales y la traducción. *Iberoamericana* III (12): 97-110.
- SEVERI, CARLO Y WILLIAM F. HANKS (eds.). 2015. *Translating worlds: The epistemological place of translation*. Chicago: Hau Books.
- SIMON, SHERRY. 2007. L’hybridité et après. Figures du Traduire. En Pierre Ouellet y Simon Harel (dir.). *Quel autre? L’altérité en question*, pp. 317- 349. Montreal: Vlb éditeur.
- STOCKING, GEORGE. 1968. *Race, Culture and Evolution Essays in the History of Anthropology*. New York: The Free Press.
- _____. 2002. Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras. *Revista de Antropología Social* 2: 11-38.
- STURGE, KATE. 2007. *Representing Others. Translation, Ethnography and the Museum*. Manchester y Nueva York: St. Jerome Publishing.
- SUBERCASEAUX, BERNARDO. 1997. *Historia de las ideas y la cultura en Chile. Tomo II. Fin de siglo: la época de Balmaceda*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

- SUCHET, MYRIAM. 2009. *Outils pour une traduction postcoloniale*. Paris: Archives Contemporaines.
- TEDLOCK, DENNIS. 1983. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- TITIEV, MISCHA. 1951. *Araucanian Culture in Transition*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- TOURY, GIDEON. 1995. *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- TYMOCZKO, MARIA. 1999. The accuracy of the philologist. En Maria Tymoczko y Edwin Gentzler. *Translation in a post-colonial context*, pp. 248-277. Manchester: St. Jerome Publishing.
- URRY, JAMES. 2006. The Ethnographicisation of Anglo-American Anthropology: Causes and Consequences. *Sites: New Series* 3 (2): 3-39.
- VELLEMAN, BARRY L. 2004. Eduardo de la Barra (1839-1900) y el “embujamiento alemán” de la lingüística chilena. *Nuevas aportaciones a la historiografía lingüística: actas del IV Congreso Internacional de la SEHL. La Laguna (Tenerife), 22 al 25 de octubre de 2003 / coord. por Cristóbal José Corrales Zumbado, Josefa Dorta Luis, Antonia Nelsi Torres González, Dolores Corbella Díaz, Francisca del Mar Plaza Picón*, Vol. 1, pp. 147-178.
- VINCK, DOMINIQUE. 2015. *Ciencia y sociedad. Sociología del trabajo científico*. Barcelona: Gedisa.
- WOLF, ERIC R. 1986. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WOLF, MICHAELA. 2007. The emergence of a sociology of translation. En Michaela Wolf y Alexandra Fukari (eds.). *Constructing a Sociology of Translation*, pp.1-36. Amsterdam y Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- ZAVALA, JOSÉ MANUEL. 2000. *Les indiens Mapuche du Chili. Dynamiques inter-éthniques et stratégies de résistance, XVIII siècle*. Paris: L’Harmattan.

ANEXO I

Se ha cuantificado un total de 228 publicaciones referidas al pueblo mapuche, de las cuales un 30,7% corresponde a artículos, un 68% a capítulos de libro y un 1,3% a libros completos³⁶, en función del criterio de que las publicaciones fuesen de primera edición en revistas dependientes de instituciones científicas o académicas, y que tuvieran como tema u objeto de estudio la vida, costumbres y/o lengua de la población mapuche o araucana.

En el Cuadro 1 mostramos el corpus dividido en tres categorías o tipos: El Tipo 1 comprende las publicaciones donde aparecen expresiones en *mapuzungun* con función nominal vinculada a onomástica, toponimia, actores-roles, prácticas, contextos y objetos asociadas a la caracterización de la vida y costumbres de los mapuche (60,5%), del tipo “souvenir”, como se ha explicado; el Tipo 2 comprende las que, además, contienen expresiones en *mapuzungun* traducidas y que exploran las dimensiones léxicas, etimológicas y/o semánticas (29%); el Tipo 3 comprende las que además de definir o traducir, incluye reflexiones de orden gramatical, traductológico, etimológico o semántico (11%).

Cuadro N°1: Consideración analítica del mapuzungun según número de artículos por revista (1895-1935)

Revistas	Tratamiento de la lengua			Total
	Tipo 1	Tipo 2	Tipo 3	
AACHCN	12	0	0	12
AUCH	68	31	21	120
ASBC	2	0	0	2
ASCCH	1	2	2	5
RCHHN	10	2	0	12
RHYG	31	25	0	56

³⁶ Para el caso de capítulos de libro y libros, se considera en la cuantificación la primera publicación realizada. Los elevados costos de impresión y los escasos recursos hicieron que capítulos o secciones de lo que después fueron libros se publicaran primero en las revistas de las distintas instituciones científicas.

RSCA	0	1	1	2
BMHN	6	0	0	6
PMEA	8	5	0	13
Total	138	66	24	228

Siglas:

AACHCN: *Anales de la Academia Chilena de Ciencias Naturales*
(Posteriormente *Revista Universitaria*, Pontificia Universidad Católica)

AUCH: *Anales de la Universidad de Chile*

SCA: *Sociedad Científica Alemana*

ASBC: *Anales de la Sociedad Biológica de Concepción*

ASCCH: *Anales de la Sociedad Científica Chilena*

RCHHN: *Revista Chilena de Historia Natural*

RHYG: *Revista Sociedad de Historia y Geografía*

BMHN: *Boletín Museo de Historia Natural*

La materia lingüística está concentrada principalmente en los *Anales de la Universidad de Chile* (AUCH), la revista más prolífica y constante de todo el corpus. Los autores que en ella publican sobre esta materia, aunque en distinto grado, son Tomás Guevara, Eulogio Robles, Rodolfo Lenz, Manuel Manquilef, Tomás Thayer, R. Schuller, R. Latcham. Le sigue en asiduidad la *Revista de Historia y Geografía* (RHYG), donde publican Fr. J. de Amberga, Durand, Fr. E. W. de Mösbach y Armengol Valenzuela. En los *Anales de la Sociedad Científica Chilena* (ASCCH) publica A. Cañas Pinochet, en la *Revista Chilena de Historia Natural* (RCHHN) Gualterio Looser y Dillman Bullock, en la *Publicación del Museo de Etnología y Antropología* (PMEA) publican R. Latcham, el P. Martín Gusinde y Fr. F. K. de Augusta, y en la *Revista de la Sociedad Científica Alemana* (RSCA) publica R. Lenz.