

«Tan verídica como patriota»: La pugna sobre traducción entre Rodolfo Lenz y Manuel Manquilef¹

«As truthful as it is patriotic»: The dispute between Rodolfo Lenz and Manuel Manquilef over translation

GERTRUDIS PAYÀS

NEII-Frontera del Lenguas, Universidad Católica de Temuco, Chile

RECEPCIÓN: 28/05/2015 • ACEPTACIÓN: 10/12/2015

RESUMEN En este trabajo pretendemos problematizar el discurso etnográfico de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX en Chile desde la perspectiva de los estudios de traducción. Se analizará el pensamiento sobre la traducción y las estrategias de traducción empleadas por Rodolfo Lenz y Manuel Manquilef, caracterizando las diferencias entre traducción etnográfica y autoetnográfica a partir de la definición propuesta por Pratt (1991). Se expondrán sus implicaciones para la representación de la lengua y la cultura mapuches y para la constitución de un relato sobre el pueblo mapuche que pudiera haber contribuido al discurso nacional.

1. Este trabajo, motivado inicialmente por las Jornadas Internacionales sobre Testimonio y Memoria de la Araucanía «Pascual Coña recuerda...», celebradas en Temuco en septiembre de 2014 al alero del proyecto Fondecyt Regular 1120995, tuvo un desarrollo posterior, publicado como «Acercamiento a las dinámicas interétnicas hispanomapuches en el paso de Colonia a República desde la historia disciplinar», en Icíar Alonso, Alba Páez y Mario Samaniego (eds.), *Traducción y representaciones del conflicto desde España y América: una mirada interdisciplinar*, Salamanca, Eds. Universidad de Salamanca y Universidad Católica de Temuco, pp. 19-34, 2015.

PALABRAS CLAVE Traducción, etnografía, autoetnografía, identidad nacional.

ABSTRACT This article will discuss ethnographic discourse in late 19th-early 20th C. Chile from the standpoint of translation studies. The translation thinking and strategies employed by Rodolfo Lenz and Manuel Manquilef will be analyzed and the differences between ethnographic and autoethnographic translation will be explored drawing upon the definition proposed by Pratt (1991). We will suggest implications for the representation of the Mapuche language and culture as well as for the constitution of a narrative on the Mapuche people that might have contributed to a national discourse.

KEYWORDS Translation, ethnography, autoethnography, national identity.

Introducción

Los estudios sobre el nacionalismo chileno coinciden, en general, en la afirmación de que la nación chilena se visualiza como tal a partir de la Independencia y, sobre todo, a partir de la consolidación de sus fronteras en la segunda mitad del siglo XIX. Por razones que no nos compete discutir aquí, y que están expuestas sobradamente en la historiografía, en el imaginario de la nación el *topos* del valeroso araucano no figura de manera preponderante entre los motivos de orgullo nacional. Entre otros datos, este hecho hace pensar que, en términos de las dos formas de nacionalismo reconocidas en los estudios sobre este fenómeno, en Chile, al igual que en Argentina y a diferencia de México o Perú, tendríamos un nacionalismo de carácter modernista (Anderson, 1983), basado en nociones de progreso material y de pertenencia a una alta cultura moderna (Gellner, 2006), y no de carácter étnico (Smith, 1997) anclado en un pasado autóctono que unifica socialmente y que se admira por sus individuos, sus logros culturales, su originalidad y antigüedad.²

La ideología nacionalista pone en circulación una multiplicidad de discursos: orales, visuales y textuales, que transmiten los distintos *topoi* que alimentan estos sentimientos de pertenencia nacional. Entre estos discursos textuales encontramos como género singular el de las traducciones, es decir, aquellos

2. Para una síntesis de estas dos corrientes del pensamiento sobre el nacionalismo, véase Gutiérrez Chong (2001).

textos que son derivados de otros textos, escritos en otras lenguas, a los que presuntamente reproducen. En las transformaciones que operan en los procesos de traducción, así como en las circunstancias que los rodean y las voluntades personales que en ellos inciden, pueden entenderse las representaciones que un colectivo se hace sobre lo propio y lo ajeno.³ En Chile (y prácticamente en toda Hispanoamérica) el siglo XIX es un siglo traductor, particularmente de obras europeas: literatura, pedagogía, filosofía e historia francesas, inglesas y alemanas que, acomodadas a las apetencias y formas de ver el mundo locales, contribuirán a configurar las nuevas literaturas nacionales. Existe una práctica de la traducción, sin embargo, poco conocida⁴ y que no se ha relacionado con esta construcción: la traducción de las lenguas indígenas.

En este trabajo abordaremos precisamente ciertas traducciones del mapudungun para interpretarlas desde la perspectiva de la constitución de un discurso chileno sobre lo mapuche y explicar la relativa ausencia de lo mapuche en el discurso nacional. Para ello, nos referiremos en primer lugar a la producción de etnografías y al uso de la traducción en ellas, distinguiendo entre etnografías y autoetnografías, y expondremos la importancia de estos relatos traducidos para la constitución del imaginario nacional. Luego abordaremos los casos de estudio: la obra de Rodolfo Lenz (*Estudios araucanos*, de 1895-97) y de Manuel Manquilef (*Comentarios del pueblo araucano*, vol. I, 1911, y vol. II, 1914) en su contexto, identificándolos respectivamente como etnografía y autoetnografía. En tercer lugar describiremos el aparato paratextual en el género etnográfico y pondremos a la vista el carácter argumentativo y dialógico de los paratextos en las dos obras de Manquilef. Finalmente, explicaremos e ilustraremos el contencioso que libra Rodolfo Lenz con Manquilef en torno a la traducción, y las operaciones concretas de traducción que evidencian la voluntad de Manquilef de romper el cerco etnográfico y elevar al mapudungun al rango del castellano como lengua nacional.

3. Para una definición de la traducción en la historia de las representaciones, remitimos al estudio introductorio de nuestra reedición del catálogo de traducciones que hizo José Toribio Medina en 1925, y que tituló *Biblioteca chilena de traductores 1821-1924* (reed. 2007, Santiago, Dibam y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana).

4. El catálogo de Medina abarca traducciones de obras extranjeras. Su interés radica en el libro de autor, y no en la traducción como operación, por lo que no consigna y ni siquiera menciona los trabajos etnográficos que aquí reseñaremos, aunque sin duda los conocía.

Las voces indígenas en el discurso nacional. Etnografía y autoetnografía

Las prácticas de traducción e interpretación de las lenguas autóctonas, que están vinculadas al control de las sociedades colonizadas y a formas de resistencia de éstas, ofrecen un interesante y aún poco explorado campo de estudios. La traducción en la escritura etnográfica⁵ es similar en varios aspectos a la traducción en el género misional: es asimétrica (hay una cultura-lengua superior y otra inferior) y no está destinada a los lectores de la otra cultura-lengua, sino a los de la propia cultura-lengua, cuyo poder refuerza. Se hacen, entonces, evidentes en la traducción etnográfica las diferencias de poder entre dos lenguas, que son expresiones de dos sociedades en un momento determinado, y de dos culturas, en un sentido amplio. Lo que está en juego en la traducción etnográfica es la representación que los estudiosos pertenecientes a la cultura dominante elaboran de la cultura subordinada en ese momento.

Siguiendo este hilo de la traducción, diremos que el género etnográfico comprende, entonces, aquellos textos dedicados a explicar y dar a conocer otras culturas (consideradas primitivas), que se apoyan en relatos obtenidos de colaboradores más o menos voluntarios pertenecientes a esas culturas, y que cuando esos relatos se formulan en lenguas distintas de la de los etnógrafos, se emplean procedimientos de traducción e interpretación en el proceso. Si no se puede traducir o interpretar, no hay acceso posible a las fuentes de ese conocimiento, de manera que la imbricación de la traducción con la etnografía es una característica significativa del género (Sturge, 2008), aunque esta imbricación sea de carácter instrumental: la traducción opera sólo como auxiliar técnico de la etnografía y está supeditada a ella. Al ser instrumentalizada la traducción por la etnografía, el *ethos* preponderante no es el del traductor sino el del etnógrafo, por lo cual hay que entender su toma de posición traductológica y sus decisiones de traducción a partir de cómo concibe su papel de especialista en la sociedad dominante y su relación con la cultura descrita. Estudiar las estrategias de traducción empleadas, vinculándolas con el horizonte hermenéutico

5. En este trabajo empleamos la distinción entre texto etnográfico y texto autoetnográfico siguiendo a Pratt (1991), que la emplea para distinguir las etnografías confeccionadas por los propios sujetos autóctonos de las hechas por los etnógrafos «profesionales», como se verá más adelante. Fuera de los casos en que hagamos la distinción, hablaremos de etnografía como un hiperónimo que abarcará ambas prácticas y productos.

del etnógrafo, ofrece entonces la posibilidad de comprender las representaciones que tales traducciones sustentan y transmiten, y el impacto que pueden tener sobre los imaginarios, tanto en la cultura que elabora la etnografía como en la cultura que es objeto de ella.

En el contexto hispanoamericano, son varios los autores que consideran dentro del género etnográfico la temprana tradición cronística, española y autóctona, que inicia desde los albores mismos de la Conquista (Palerm, 2006; Klor de Alva, 1988; Pratt, 1991). Etnografías *avant la lettre*, precursoras de la etnografía moderna, serían las crónicas tanto misionales como indígenas del siglo XVI (Fray Bernardino de Sahagún, Fernando Alvarado Tezozómoc, Fernando Alva Ixtilxóchitl en México, o Guamán Poma de Ayala, en Perú). Con las obligadas salvedades, en el trasfondo de este trabajo sobre las etnografías chilenas del XIX tenemos presente esa tradición de etnografía colonial, precisamente porque en Chile no se dio, y consideramos que se trata de una ausencia significativa que permite comprender algunos rasgos del imaginario nacional.

Muchos de estos relatos obtenidos mediante traducción contienen datos historiográficos o míticos e información sobre las culturas que han fundamentado historias nacionales, y que en el contexto actual de interés de las propias sociedades autóctonas por revitalizar sus propias tradiciones, son de gran significación. Es importante, por lo que hace a la lectura que hoy se hace de ellos, no perder de vista que son producto de un clima ideológico y social determinado, y que es preciso conocer los límites y las posibilidades de las instituciones y de los individuos que estuvieron implicados en su producción y circulación, y reconocer que en su textualidad misma están codificadas de manera más o menos explícita las condiciones de su aceptabilidad.

El caso de la etnografía y autoetnografía chilenas que aquí vamos a presentar tiene aristas que han sido trabajadas en los últimos años por estudiosos afiliados a una línea poscolonial o descolonizadora en el ámbito chileno. La preocupación por demostrar cómo se inscribe el discurso del poder en el texto etnográfico y por reivindicar el papel de los colaboradores mapuches en los textos hasta ahora conocidos como de autoría no indígena ha motivado la reedición de algunas de estas obras etnográficas de fines del XIX y la publicación de interesantes trabajos en torno a estas iniciativas de desclasificación y descolonización del saber etnográfico (Pavez, 2003; Ménard, 2006; Foote, 2012).⁶

6. Sin duda, la reciente obra de Jorge Pavez (2015), que nos llega al cierre de este

En esta línea de desentrañar los efectos de hegemonía que se inscriben en el discurso etnográfico y que obedecen al contexto de su producción, Kate Sturge (2008), desde los estudios traductológicos, se ha fijado en particular en las etnografías elaboradas en el clima cientifista del evolucionismo decimonónico, especialmente en el contexto de las antiguas colonias inglesas y holandesas, y efectúa una disección de las estrategias de traducción y del discurso paratextual que ampara y legitima los relatos así obtenidos. Buena parte de sus observaciones son pertinentes para el caso chileno que, ideológica y temporalmente, es coincidente.

Por nuestra parte, en nuestra investigación sobre la traducción colonial en México (Payàs, 2010), observamos la relación entre tempranas etnografías y traducción en las crónicas realizadas por misioneros e intelectuales colaboradores indígenas o mestizos, mayormente de la nobleza autóctona, subrayando el papel de éstos en la traducción de los documentos pictográficos antiguos y sugiriendo que estos colaboradores, que ejercían también como intérpretes de audiencias, lograron, por su bilingüismo y la instrucción recibida en los conventos, ocupar un lugar en la sociedad novohispana sin dejar de ser continuadores de sus antiguos linajes. La voz indígena (de la nobleza, hay que señalar), por lo tanto, participó muy tempranamente del discurso que fue tejiendo el relato de la nación.

Esta producción historiográfica mixta, basada en la traducción del pasado prehispánico, sirvió entonces para alimentar una memoria de la antigüedad, un orgullo nacional, y, en definitiva, un discurso nacionalista. Como lo hemos adelantado en una publicación reciente (Payàs, 2015), fue en los centros coloniales más populosos y ricos, que tuvieron pronto imprenta y bibliotecas, donde se facilitó esta incorporación a la «ciudad letrada» (Rama, 2004) de una parte de la élite indígena, es decir, principalmente en los virreinos del Perú y de la Nueva España. Fernando de Alvarado Tezozómoc y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, ambos de familias nobles indígenas, ambos formados en entornos conventuales y ambos intérpretes de la administración de justicia en las primeras décadas del siglo XVII, establecieron con sus autoetnografías los mitos fundacionales de la nación mexicana, que se siguen invocando hasta el día

trabajo, ayudará a comprender estas dinámicas de traducción, etnografía e identidad. Le agradecemos habernos señalado el trabajo de Mallon (2010), que aborda el mismo caso que aquí tratamos. Su lectura, aunque ya tardía, nos confirma el interés de este estudio y las coincidencias en el análisis de los textos.

de hoy. Es difícil imaginar una historia de México (y un pensamiento y unas letras coloniales) sin estos individuos y sin estas prácticas de traducción. Y también sin ellos (los individuos) y sin ellas (las traducciones) es difícil imaginar la cultura letrada colonial, el teatro misional, la poesía del barroco y otras manifestaciones culturales que tienen sus raíces en estas transacciones entre códigos lingüísticos y estéticos que se produjeron en esos primeros decenios. El espíritu providencialista y universalista del primer periodo colonial, con sus rasgos de utopía franciscana, permitió, en medio de la catástrofe demográfica y la violencia de la conquista, la supervivencia de importantes bloques de la cultura autóctona gracias a la labor de estas élites autóctonas, que negociando contenidos culturales entre varias lenguas (las suyas, además del castellano y el latín) configuraron nuevas identidades culturales. El éxito del paradigma del mestizaje como ideologema nacional debe mucho a este trabajo de negociación temprana entre representaciones europeas y autóctonas.

Desde los estudios culturales, la participación de la voz indígena en la representación de la cultura propia fue señalada ya hace algunos años por M. L. Pratt (1991) como una de las prácticas propias de las zonas de contacto. Nos parece acertado el nombre de *autoetnografías* con que identifica estos relatos (basándose en el de Guamán Poma de Ayala, en Perú), así como su caracterización: textos por los cuales los individuos emprenden la descripción de sus propias culturas, empleando ya sea la lengua o los estilos discursivos y estrategias de narración pertenecientes a la cultura dominante, es decir, implicándose en un diálogo tácito con las crónicas etnográficas misionales, que les preceden o que son contemporáneas:

[Texts] in which people undertake to describe themselves in ways that engage with representations others have made of them. Thus if ethnographic texts are those in which European metropolitan subjects represent to themselves their others (usually their conquered others), autoethnographic texts are representations that the so-defined others construct in response to or in dialogue with those texts. [...] [They] involve a selective collaboration with and appropriation of idioms of the metropolis or the conqueror. These are merged or infiltrated to varying degrees with indigenous idioms to create self-representations intended to intervene in metropolitan modes of understanding (Pratt, 1991: 35).⁷

7. Traducción nuestra: «Las autoetnografías son textos cuyos autores describen su

Tal como lo mostraremos, esta apropiación supone efectivamente una mimesis creativa de los modos escriturales de la etnografía, ya que es una reacción a ella. Implica seleccionar los textos o extraer de ellos los fragmentos utilizables, y traducirlos empleando de manera más o menos consciente o expresa estrategias que permitan hacer aparecer el yo autorial, que en la etnografía está invisibilizado, transferir la autoridad (real o supuesta) del original a la lengua de la traducción: homologar, ennoblecer, normalizar u homogenizar el estilo escritural, pulir, explicitar o atenuar, incorporar o descartar préstamos, entre otras estrategias, y tener en cuenta otros contextos de recepción no considerados en la etnografía.

Al igual que en la traducción etnográfica, se trata de transcribir y traducir relatos orales; en el caso sistemas escriturales no alfabéticos, estos relatos se trasladan a escritura alfabética (traducción intersemiótica) y cuando las lenguas indígenas han sido alfabetizadas, la traducción se hace al castellano (traducción interlingüística).⁸ Las autoetnografías tienen implícito el carácter argumentativo: surgen para contrarrestar representaciones hechas por terceros, y están motivadas por situaciones de contacto forzado, conflicto y tensión, en contextos de pérdida y de reconfiguración de identidades. Al dirigirse no sólo a la sociedad europea sino también al lector autóctono crean nuevos escenarios de recepción y unas dinámicas de comparación, analogía y rivalidad que contribuyen al posicionamiento identitario de unos y otros. Sus autores son individuos singulares, situados en los espacios intersticiales de las sociedades en contacto que, mediante estos gestos de mediación, vuelven audible un discurso social de resistencia y afirmación autóctonas, modulándolo, si es preciso, de manera que pueda resultar aceptable en el sistema literario dominante.

propia cultura imbricándose con las representaciones que otros han hecho de ella. En los textos etnográficos son los sujetos europeos de la metrópolis los que se representan a sus «otros» (que suelen ser los que han conquistado), mientras que los textos autoetnográficos son representaciones que esos «otros» construyen como reacción a los primeros, o en diálogo con ellos. Implican una colaboración selectiva y una apropiación de la lengua o el estilo de la metrópolis del conquistador, que se mezclan o infiltran en mayor o menor medida en la lengua y el estilo propios para crear autorrepresentaciones concebidas para intervenir en las formas de comprensión de la metrópolis».

8. Debemos esta distinción a la obra clásica de Jakobson (1959).

Lenz y Manquilef: la lengua y cultura mapuches

Como hemos dicho, esta producción autoetnográfica temprana, ligada a la memoria, las letras y la historiografía, no se dio de manera generalizada en la Hispanoamérica colonial. En Chile, efectivamente, que fue una especie de frontera militar durante todo el periodo colonial, no hubo importantes centros intelectuales ni se dieron prácticas de lectura y escritura suficientemente generalizadas como para que podamos hablar de una cultura letrada autónoma. Las producciones historiográficas que hoy conocemos, de suyo relativamente escasas, o bien no circularon en su tiempo por no llegar a la imprenta (pensemos en el *Cautiverio feliz*, de Pineda y Bascuñán,⁹ o en las crónicas de González de Nájera,¹⁰ y de Rosales,¹¹ todas ellas publicadas en época moderna), o bien se imprimieron fuera de Chile (la de Ovalle, de 1646, y sin olvidar la gran epopeya ercillana) y, más que ser leídas en Chile, alimentaron la imaginación europea sobre el continente americano. Aun dando a esta producción el valor que haya tenido en la constitución de una idea de nación chilena, lo que importa decir aquí es que la sociedad autóctona descrita en esos relatos, la mapuche, no participó en la construcción de la representación que de ella se hizo, ni participó en la construcción del discurso sobre Chile que se estaba creando. No hubo relato mapuche ni voces mapuches que contrastaran con estos otros relatos o que les respondieran. Durante los siglos coloniales, los mapuche no escribieron ni, obviamente, tradujeron, con lo que ni se pudo difundir ninguna otra representación ni se pudo dar una interacción e intercambio de imaginarios. Aunque los misioneros fueron asistidos sin duda por indígenas en su labor, éstos no parecen haber escrito por su cuenta (y, si lo hicieron, sus obras no nos han llegado), y si bien al igual que en la Nueva España o en Perú, en Chile se procuró escolarizar a los hijos de caciques, estas iniciativas fueron tardías (el Colegio de Naturales de Chillán fue creado en 1697), y vinculadas principalmente a la evangelización, más que a la formación de una élite letrada autóctona. No encontraremos, por lo tanto, escritura en mapudungun indígena en toda la historia colonial chilena.¹²

9. Manuscrito fechado en 1663 o 1673.

10. Manuscrito de ca. 1614.

11. Manuscrito de 1674.

12. Esta afirmación no significa ignorar la relación con la escritura europea que pueden haber tenido en especial las autoridades mapuches en el marco de sus relaciones

Estas circunstancias permiten pensar que la ausencia, hasta fines del siglo XIX, de relatos autoetnográficos traducidos, que pudieran responder o hacer contrapeso a las representaciones coloniales, privó al Estado y la sociedad chilena (léase en particular los grupos que tenían la responsabilidad de difundir los imaginarios republicanos) de un discurso fundacional común a la sociedad autóctona mayoritaria y a la sociedad chilena cuando había que construir una identidad nacional, de la que no podían estar ausentes los que representaban la nación originaria.¹³ Las escasas autoetnografías en Chile, las de Manuel Manquilef, principalmente, son de esos años y surgen de un contexto político e ideológico en que no podrán salir de la marginalidad; mientras que sin obstáculo ni visión disidente, las etnografías científicas, como la de Rodolfo Lenz, lograrán instaurar el imaginario de un indígena y de una cultura y lengua indígenas en decadencia, científicamente interesantes, pero carentes de recursos para servir a la modernidad y, por lo tanto, destinadas a ser asimiladas o condenadas a la extinción.

Para entender mejor esta relación compleja entre representación etnográfica y autoetnográfica de la cultura mapuche hay que comprender las respectivas estrategias de traducción, que se pueden correlacionar con los respectivos destinatarios de los textos y con la finalidad expresa con que se publicaron. Asimismo, es preciso explicar cómo se legitima la representación de la cultura producida por la traducción etnográfica y cómo, en el caso de la autoetnografía, se desarrolla una auténtica lucha por la representación de la cultura y la lengua autóctona entre el informante que se autonomiza (Manuel Manquilef) y el científico extranjero (Rodolfo Lenz), lucha que se libra precisamente en el terreno de la lengua y la traducción.¹⁴

Recordemos brevemente el contexto: a fines del XIX y comienzos del XX la cultura mapuche, asediada militarmente y en riesgo de desaparición ante la

con el Ejército, por medio de ayudantes españoles o mestizos que hayan servido de amanuenses y traductores.

13. No tenemos en este trabajo la ocasión de fundamentar como quisiéramos esta afirmación con datos históricos; sin embargo, es forzoso reconocer que si bien el relato de las proezas militares mapuches formaron en un primer tiempo parte del imaginario de la Independencia, el estado de cosas en la Araucanía y la pertinaz resistencia mapuche impidieron que se consolidara este imaginario.

14. Como bien han visto otros autores, en particular, Pavez (2003), Ménard (2006) y Mallon (2010).

presión uniformizadora y modernizadora de la República liberal chilena, será descrita por estudiosos civiles y religiosos interesados en sus aspectos lingüísticos, psicológicos y materiales. En ese cambio de siglo se genera la primera producción de materiales bilingües mapudungun-castellano no directamente ligados a la evangelización. Algunos intelectuales no mapuches se interesan por esta cultura que se considera casi extinta, o en riesgo de extinción, y elaboran compilaciones de textos destinadas a dar a conocer mejor su lengua y costumbres. En el trasfondo de estas etnografías tenemos los intereses de la República en cuanto a civilización y progreso material y moral de los sectores de población atrasados, el aprovechamiento de recursos naturales y el ordenamiento de la nación. Según el paradigma evolucionista en boga, la cultura mapuche, considerada primitiva en la escala de la civilización, está condenada a desaparecer por obra del progreso y la civilización. Se debate en las tribunas políticas de Santiago el futuro de los grupos indígenas y las posibilidades de su asimilación, mientras los progresos de la ingeniería de caminos y ferrocarriles abren a la explotación y la ocupación militar efectiva los amplios territorios dominados.

En ese contexto político, social e intelectual se publican los trabajos sobre la lengua y cultura mapuches del lingüista alemán Rodolfo Lenz (Halle, 1863 - Santiago, 1938), el profesor normalista chileno Tomás Guevara (Temuco 1865 -1935) y los frailes capuchinos alemanes Ernesto Wilhelm de Moesbach (Moesbach 1882 - Panguipulli 1963) y Félix José Kathan de Augusta (Augsburgo 1860 - Valdivia, 1935). Todos ellos se publicaron en su tiempo y circularon en medios académicos e intelectuales o religiosos. Algunos se han reeditado en fechas recientes.

De este grupo de estudiosos, Rodolfo Lenz, que llegó a Santiago de Chile en 1890 para trabajar como profesor en el recientemente fundado Instituto Pedagógico, fue la figura principal, máxima autoridad en los estudios mapuches y pionero de una nueva disciplina: la araucanística. Habiendo llegado al país para hacerse cargo de la enseñanza de lenguas europeas, pronto se interesó por las culturas autóctonas y, en la línea de los estudios del folclor y refiriéndose a los descubrimientos de la naciente lingüística, «casi tan nueva como la electrotécnica», dice en el prólogo de sus *Estudios araucanos* (1897), emprendió lo que fueron los primeros estudios científicos modernos de la lengua y la cultura mapuche. Publicó tanto en Alemania como en Chile, y, además, su nombre figura prologando las publicaciones de los demás araucanistas, que tenían menos estudios especializados y que vivían y trabajaban en la Araucanía.

Su obra principal, *Estudios araucanos*, se compone de doce estudios independientes, publicados primero por entregas en los Anales de la Universidad de Chile, entre 1895 y 1897, y finalmente en un solo volumen, con una introducción y algunas adiciones, en 1897 (Imprenta Cervantes, Santiago).¹⁵ Se trata de estudios de etnolingüística y folclor (concebidos como preparación para una gramática general, que no llegó a publicar), que se basan en traducciones al español de relatos mapuches obtenidos de informantes autóctonos, o de traducciones de frases españolas «estándar» a la lengua mapuche. Según lo expresa Lenz en el prólogo a la compilación de 1897, la finalidad de estos estudios es satisfacer principalmente la curiosidad científica (pról., pp. IV-VII), es decir, aportar datos positivos, científicamente validados, para el conocimiento de la lengua y de sus fundamentos psicológicos (pról., p. XIX), pero también fomentar el aprendizaje de esta lengua, no para potenciarla o desarrollarla sino por ser «de importancia práctica para la República» (pról., p. XV).

La estrategia de traducción empleada es la versión interlineal, al estricto pie de la letra, de frases numeradas, para evidenciar las estructuras morfo-sintácticas del mapudungun. Esta versión no atiende al sentido, y se acompaña de una versión literal al pie, sin ningún atrevimiento estilístico, pero que permite una mayor inteligibilidad. Es preciso señalar que lo que entiende Lenz por literal es una versión que transparente el original, es decir, que en el continuum que podemos trazar entre los polos opuestos de la versión extranjerizante (cercana al original) y la versión etnocéntrica (cercana a la lengua de traducción)¹⁶ estaría más cerca de la primera que de la segunda. Así lo expresa cuando explica una de sus versiones a doble columna: «tan literal como lo creía compatible con la inteligibilidad del texto castellano, el cual por eso refleja bastante bien el estilo del araucano» (5).¹⁷ En cualquier caso se acompañan de notas eruditas al pie para precisar equivalencias o señalar dudas. Su condición de científico y las explicaciones sobre el método de obtención de los textos legitiman a su vez la

15. Ésta es la edición que consultamos aquí. Las citas que a continuación damos se refieren a ella.

16. Desde siempre, y con distintas denominaciones, el dilema de la traducción correcta oscila entre acercarse al original, a riesgo de extranjerizar o exotizar la lengua/cultura de llegada, o acercarse a la lengua/cultura de llegada a riesgo de naturalizar o domesticar el original. La bibliografía sobre el tema es abundantísima. Una útil antología en castellano de textos clásicos es la de Miguel Ángel Vega (1994).

17. En ésta y todas las demás citas se respeta la ortografía original.

veracidad, verosimilitud y fidelidad de las traducciones. En un nivel superior, Lenz defiende el objetivismo y cientifismo de toda la operación etnolingüística: «hoy sabemos que el desarrollo de los idiomas obedece a leyes tan fijas i seguras como todas las leyes biológicas» (p. XIX), y de las herramientas científicas de observación, clasificación y sistematización de este saber: la versión interlineal, que permitirá hacer un «análisis lójico del pensamiento de los indios» (p. X), y la versión literal acompañante, que ayudará a comprender el sentido y revelará los rasgos retóricos de la lengua.

Así, pues, si bien los textos se presentan como transcripciones de relatos orales de individuos autóctonos, en realidad es Lenz quien elicitó los relatos, los textualiza y los fija antes de traducirlos. Asimismo, es él quien determina cuándo empiezan y cuándo terminan los relatos. Y, desde luego, la necesaria traducción se hace también bajo su mirada vigilante, cuando no por él mismo, ya que los relatos, con su traducción, deben poder funcionar como citas que ilustran y respaldan ese saber sobre la cultura autóctona. Sus lectores no se encuentran principalmente entre los autóctonos descritos, sino que son los intelectuales como él, y la publicación la hace una institución en la que él tiene un papel directivo (la Sociedad de Folklore Chileno, fundada por él en 1909). Todo el proceso está, pues, en sus manos: génesis, textos originales y traducciones, y recepción, imbricándose implícitamente el autor con el contexto de producción, la traducción, los destinatarios y el contexto de recepción. Desde el punto de vista de las relaciones de alteridad de las que la traducción es más que metáfora, el resultado de estas operaciones es, pues, discutible ya que la voz indígena está sujeta al control del etnógrafo.¹⁸

Lenz, como otros etnógrafos, requirió para estas traducciones la colaboración de mapuches, entre los cuales destacará por sus indudables méritos Manuel Manquilef (Maquehua, 1887-1950). Hijo de una cautiva chilena y de padre cacique mapuche, fue criado en el campo por la abuela paterna, en mapudungun, y a los 8 años fue enviado a estudiar a la ciudad de Temuco, donde aprendió el castellano. Fue alumno del liceo de la ciudad, dirigido entonces por el estudioso de las antigüedades mapuches, Tomás Guevara. Hizo luego estudios pedagógicos y se tituló como profesor de Gimnasia y Caligrafía. Colaboró

18. No creemos, en principio, en un solipsismo fundamental o imposibilidad de acercamiento no etnocéntrico a las otras culturas, sino en la utilidad de exponer la historicidad de las representaciones que se difunden por medio de traducción y en la necesidad de discutirlos.

como informante, traductor e intérprete de Tomás Guevara en la publicación de varias de sus obras etnográficas e históricas; luego, desvinculándose de éste, decidió escribir por su cuenta propia y publicó, gracias al patrocinio de Lenz, y en la máxima institución académica, la Universidad de Chile, una obra autoetnográfica en dos volúmenes cuyo título es ya significativo: *Comentarios del pueblo araucano I (La faz social)*, en 1911, y *Comentarios del pueblo araucano II (La gimnasia nacional)*, en 1914. Manquilef pretende así aportar una versión propia, un «comentario», dice, en nombre del pueblo araucano, sobre la propia cultura y lengua. Por voz suya, el pueblo araucano «comenta» lo que otros dicen de él. Estos otros son, principalmente, los dos etnógrafos que conoce: Lenz y Guevara. En el primer volumen (*La faz social*) aborda cultura material, costumbres y lengua, mientras que el segundo (*La gimnasia nacional*), preparado junto con el anterior pero publicado tres años más tarde, está dedicado a ensalzar un aspecto de la cultura, el de la actividad y el vigor físicos expresados como virtud patriótica. Al igual que las obras de Lenz y Guevara, también las suyas se basan en relatos, propios o de otros mapuches, que él mismo traduce al castellano; pero, además, incluye fragmentos de obras contemporáneas chilenas, que traduce también al mapudungun. Es el primer escritor mapuche que publica en su lengua.¹⁹

La autoetnografía de Manquilef, publicada en estos dos volúmenes (que identificaremos de ahora en adelante como *Comentarios I y II*), está compuesta a la vez de traducción y autotraducción, ya que narra directamente, o recoge los relatos de terceros en mapudungun y los traduce al castellano, y en la misma obra también reproduce textos en castellano, escritos por terceros, y los traduce al mapudungun. Si Lenz pretende con su etnografía representar la cultura y la lengua mapuche como residuos de un pasado, el programa de Manquilef tiene como ambición hacerlas parte de la *polis* (Simon, 2007), darles un lugar equivalente al que tiene el castellano y la cultura chilena. Para ello, Manquilef, como en las autoetnografías coloniales de la Nueva España y Perú, se dirige no sólo a los especialistas sino a los otros grupos de lectores que representan esta *polis*: el lector común chileno y el lector mapuche. Por una parte, busca ser leído y reconocido por el lector intelectual, representado por el mismo Lenz, a quien dedica la primera de sus dos obras:

19. Remitimos al acucioso trabajo de Pavez (2003) para una biografía más completa de Manquilef.

[Al] Dr. Rodolfo Lenz, sabio filólogo que con magistrales frases i con científicos estudios ha abierto un ancho campo tanto en favor de la raza como en el folklore araucano. Al señor Lenz le ha cabido la ardua y honrosa misión de ser el iniciador del estudio científico del idioma araucano. La fonética, el mecanismo de la sintaxis, el estilo i el pensamiento jenuino del indio han sido profundizados por el señor Lenz según los adelantos modernos de la lingüística (*Comentarios I*, p. 111).

Por la otra, quiere ser leído por los mismos mapuche y encender en ellos el sentimiento de orgullo patrio, como dice más adelante en la misma obra, al presentar su traducción de un extracto de *Raza chilena*, de Nicolás Palacios:

como este humilde libro caerá en poder de casi todos los araucanos civilizados, i quiero imponerles como único deber moral que en las noches de invierno o los días de lluvia y aprovechando la oportunidad de que todos permanecen a la orilla del fogón de la ruka, levanten su voz i con aire enérgico i como buenos weupin, reciten en mapuche esta interesante relación, tan verídica como patriota (*Comentarios I*, p. 394; repetido textualmente en *Comentarios II*, p. 197).

Y también se dirige al lector chileno, defendiendo al mapuche del racismo y el prejuicio reinante:

De lo dicho se deduce que los araucanos son también hombres provistos de un alma, con conocimientos, sentimientos y pensamientos análogos a los de las razas que han creado las naciones mas cultas i poderosas de la tierra (*Comentarios I*, p. 14; repetido textualmente en *Comentarios II*, p. 196).

El paratexto y el control del relato

El aparato paratextual en el género etnográfico tiene una importancia crucial. Los relatos que constituyen el núcleo de la obra están enmarcados por un conjunto de discursos que los explican, dirigen la atención del lector hacia uno u otro aspecto de los mismos, o del contexto en que surgen, o de los sujetos que los enuncian, o de las circunstancias en que se han recogido (Genette, 1982). El acceso al relato original está mediado por este conjunto de discursos erudi-

tos que lo validan y lo fijan de tal manera que se vuelve fácilmente canónico y difícilmente revisable.

En su génesis, el texto etnográfico clásico parte de un relato en lengua indígena oral, que el etnógrafo presenta como original. Podríamos decir que ese relato original es el núcleo invisible, pues permanece en la oralidad, y una vez enunciado no se puede invocar más.²⁰ Este relato oral se somete luego a una textualización, que implica transcribir lo que el etnógrafo estime esencial, normalizando el lenguaje de manera que se ciña a convenciones de sintaxis, división de párrafos, orden conceptual, etcétera, y agrega su correspondiente traducción, sea interlineal, a doble columna, en texto al pie de página o al final del texto. A este binomio, en el que no siempre puede determinarse si se textualiza primero el relato oral o la traducción, lo llamaremos bitexto.²¹ Es posible que algunas veces relato y traducción sean productos de una negociación oral entre etnógrafo e informante, y que en otras la textualización se haga a espaldas del informante, con un traductor externo al proceso. En general es difícil que sepamos el grado de competencia lingüística de los participantes en una u otra lengua, y aunque a veces los prólogos proporcionen datos al respecto, y sobre los pasos y procedimientos empleados, no tenemos manera de corroborar su veracidad. El presupuesto de base de toda etnografía, en particular la hecha antes de los registros de voz, es que el original es el relato autóctono, de cuya existencia real da cuenta el hecho de su textualización, y de cuyo contenido conceptual da cuenta la traducción. Así es como el relato oral, textualizado junto con su traducción, se constituye como fuente para ilustrar la interpretación etnográfica, y resulta fácil comprender que el etnógrafo sea quien tiene el control de la textualización y, por lo tanto, de la fuente misma, de la que es, de hecho, coautor.

20. En esta primera etapa de recopilación, pueden participar, además del etnógrafo y el informante principal, uno o varios intérpretes, en un contexto de diálogo con el informante y otras personas, de uno u otro lado, aportando o solicitando precisiones.

21. Preferimos adoptar aquí el término «bitexto» por analogía con el producto informático compuesto de original y traducción con que se alimentan las llamadas «memorias de traducción». Con esta denominación podemos referirnos a todo tipo de productos en que el relato y la traducción se leen juntos: traducciones interlineales, al pie, y en columna paralela; recalamos el carácter co-construido de estos binomios y la dificultad de establecer la relación de derivación, es decir, cuál de los dos textos es el original y cuál es la traducción.

El aparato paratextual que interactúa con la fuente es más o menos complejo, pero suele constar, primero, de la argumentación o aparato crítico del mismo etnógrafo que ha seleccionado y traducido las citas, y que interactúa directamente con ellas por medio de interpretaciones intercaladas, glosas, notas de pie de página, y otros modos de intervención. Luego tenemos un envoltorio más o menos importante de prólogos, textos nuncupatorios, preámbulos, epílogos, anexos y otras formas de glosas eruditas.

La función principal de este aparato es la de legitimar el relato originario enmarcándolo en un discurso que confirme su autenticidad y le otorgue verosimilitud y legibilidad. Los prólogos pueden ser varios, del mismo o de distintos etnógrafos. Es la autoridad de los autores del aparato paratextual y de la institución que ampara estos trabajos, que se encuentra declarada en los paratextos, lo que determina las condiciones de conservación y circulación del relato fuente. Hay una jerarquía en esta secuencia preambular: el prólogo que ocupa el primer lugar en el orden del libro suele ser de un científico considerado autoridad en la materia, que autentifica las interpretaciones y argumentaciones del etnógrafo que actúa como testigo ocular de los relatos fuente y que legitima a su vez la verosimilitud de éstos y del proceso de traducción e interpretación.

Veracidad y legitimidad de la fuente es lo que está en juego en el relato etnográfico. Cuando el etnógrafo no pertenece a la cultura objeto de la etnografía, es el proceso de obtención y fijación del relato y su traducción lo que dota de estos valores a la fuente, que ha de leerse como auténtica. En la obra autoetnográfica, en la que estos valores del relato original vienen dados por la identificación del autor indígena con su fuente, es éste quien debe legitimarse. Para comprender las posibilidades y limitaciones de esta legitimación estudiaremos el aparato paratextual de la autoetnografía de Manquilef.

Los paratextos en *Comentarios I*

El análisis del aparato paratextual de los dos *Comentarios* de Manquilef resulta revelador de las tensiones y complejidades del contexto en que escribe y es leído. Aquí cuentan las palabras, pero también los personajes, sus posiciones sociales y políticas y, principalmente, saber quién posee la verdad sobre la lengua y la cultura indígenas: el observador que tiene las herramientas de la ciencia o el indígena dueño del conocimiento natural. Por el lugar que estos paratextos ocupan en la obra, su datación, sus firmas y sus contenidos podemos darnos cuenta de quién traduce, para quién traduce y cómo traduce: son

medidas con las que se aquilata el valor de una lengua y una cultura. En buena medida es ahí donde se dirime esa pugna. Veamos: en *Comentarios I* son cinco las secciones preliminares, en este orden:

1) Prefacio de Rodolfo Lenz, fechado en abril de 1911. Va dirigido al lector erudito, y se refiere al trabajo de Manquilef destacando lo insólito del caso: «Es la primera vez que un descendiente inmediato de la heroica raza cantada por Ercilla, un joven que en su infancia no ha hablado otra lengua que el mapuche, publica una obra científica» (p. 3). Expresa a continuación una velada reticencia ante su modo de emplear la traducción interlineal, que se podría haber hecho «de otro modo», declara la virtual imposibilidad de la traducción entre «lenguas tan absolutamente distintas como el mapuche i el castellano» y no tiene empacho en sugerir al lector que compare la forma en que traduce Manquilef con la forma en que él traduce, para lo cual remite al lector a una obra suya.

2) Presentación biográfica de Manquilef, escrita por él mismo, en primera persona. Lleva fecha de mayo de 1910. Es un texto emotivo, lleno de recuerdos de infancia, de expresiones de sentimiento, de pormenores de su trayectoria educativa y vida laboral, con abundantes referencias en mapudungun seguidas intermitentemente de traducción o paráfrasis explicativas, el gesto solícito de quien busca ser comprendido y reconocido. Es significativo el hecho de que no es él quien agrega esta biografía, sino Lenz, y cabe preguntarse en qué circunstancias. En el prefacio, Lenz da a entender que se la había solicitado a Manquilef como parte de su postulación a la Sociedad de Folklore Chileno, es decir, que originalmente no formaba parte de esta obra. Lenz presenta así a Manquilef como si fuese éste quien se presentara por iniciativa propia. No nos llamaría tanto la atención si no fuera porque en esa autobiografía Manquilef no usa el tono impersonal, objetivizante del resto de la obra, sino que se muestra como mapuche, con sus recuerdos, sus afectos, su historia de infancia, etcétera. Al incorporar este relato autobiográfico en la obra, por una parte Lenz proclama su autoridad sobre la obra, pero además indica al lector cómplice cuál es la verdadera genealogía de Manquilef: puede que se presente como erudito, pero en el fondo no deja de ser el mapuche cuya vida y obra serán aquí, también y fatalmente, objeto de etnografía.

3) Sección breve en la que se reproduce, según inferimos, la nota del acta oficial donde se informa del dictamen del jurado que adjudicó el premio que consistía en la publicación de la obra. Si es así, sería Lenz quien la insertó. No lleva fecha. Importa resaltar que el certamen se había convocado para conme-

morar la Independencia, y que uno de los tres temas fue precisamente el de la «vida araucana». Fue dictaminado como «trabajo de cierto aliento, cincuenta páginas... Está escrito en estilo sencillo i sus capítulos están bien ordenados» (pp. 9-10).

4) Dedicatoria de Manquilef, principalmente a Rodolfo Lenz, reconociéndole la autoridad en estudios araucanos. Fechada en agosto de 1910. Es interesante su vehemente exhorto final a aceptar el tributo de «uno de los últimos vástagos de la raza que con gran tenacidad supo defender durante tres siglos i medio de lucha la integridad de su suelo», con el que admite la derrota del pueblo mapuche y al mismo tiempo establece una continuidad fundacional entre ese presente de pérdida y el glorioso pasado mapuche.

5) Introducción propiamente dicha de Manquilef, fechada en agosto de 1910. En este texto, que figura en último lugar, leemos al Manquilef erudito, conecedor de convenciones de comunicación científica. No emplea la primera persona sino la forma impersonal o pasiva refleja, como recurso de objetivación. Manquilef se muestra distanciado de su objeto de estudio, refiriéndose al «desarrollo intelectual de un pueblo», su «poder de asimilación, propio de la inteligencia i la razón», «el raciocinio de la raza», etcétera. Y con estas mismas estrategias discursivas reitera el *topos* del «heroico i lejendario pueblo araucano» y la «indómita Araucanía».

Ahí se evidencia que Manquilef conoce bien los *Estudios araucanos* de Lenz, y en esta Introducción, de apenas dos páginas, le sirve para «comentar» algunos pasajes, sin identificarlos. Es interesante observar de cerca este carácter de debate encubierto que emprende Manquilef en *Comentarios I*, retomando a veces las palabras mismas de Lenz en sus *Estudios araucanos*:

También serian mui útiles las descripciones de su manera de cultivar el campo, de construir sus casas, de cazar, de tejer i en general de sus usos i costumbres (*Estudios araucanos*, p. IX).

Para pintar la faz social de la vida araucana, ha sido de suma utilidad la descripción de la manera de construir las casas, de los rodeos, de los corrales, en general, de los usos i costumbres (*Comentarios I*, p. 14).

Si en este ejemplo Manquilef parece responder a Lenz dándole la razón, en el que sigue tenemos una réplica clara a la insinuación que hace Lenz sobre la falta de aptitud del mapuche para la asimilación:

Creo que hay muchos de ellos (indios) que pudieran llegar a ser miembros útiles del pueblo chileno, si se supiera asimilarlos (*Estudios araucanos*, p. XIV).

...porque descripciones narrativas son uno de los medios de mostrarnos el desarrollo intelectual de un pueblo, pues nos pintan su poder de asimilación, propio de la inteligencia i la razón (*Comentarios I*, p. 14).

En el siguiente ejemplo, Lenz expresa dos opiniones: la del escaso valor de la literatura mapuche y la de que, como raza salvaje, es natural que se la considere carente de sentimientos:

De importancia especial, i fáciles de apuntar, son los cantos que corren entre ellos de boca en boca, por estúpidos e insulsos que nos parezcan (*Estudios araucanos*, p. IX).

El valor poético de las poesías araucanas para jente civilizada naturalmente no puede ser grande; sin embargo, algunas de ellas revelan que los feroces guerreros indios no son de ninguna manera desprovistos de sentimientos tiernos (*Estudios araucanos*, p. 389).

Manquilef recoge ambas ideas en una sola respuesta:

Al anotar también, en este humilde trabajo, los cantos que corren entre ellos de boca en boca, no se ha perseguido otro objeto que el de mostrar el raciocinio de la raza, su fantasía imaginativa i creadora, demostrando su característica de pueblo sentimental (*Comentarios I*, p. 14).

El problema de la verdad y la verosimilitud de los relatos se plantea en el siguiente extracto, donde Lenz declara la inexistencia de documentos auténticos (lo que implicaría dudas acerca de la veracidad de los relatos), y Manquilef defiende su relato apropiándose de la expresión «lejítimo araucano»:

No existen ningunos documentos escritos en el idioma que puedan considerarse como lejítimo araucano (*Estudios araucanos*, p. VII).

...el que estas humildes líneas firma cree que este cuadro de la vida social, aunque sumario, tal vez incompleto, debe ser mirado como noticia auténtica i, a la vez, como lejítimo araucano... (*Comentarios I*, p. 15).

Ahora bien, esta Introducción de Manquilef lleva la fecha del 20 de agosto de

1910. Lenz, por lo tanto, la leyó antes de escribir su *Prefacio*, un año después, cuando se hizo efectiva la publicación. De ahí que encontremos en ella notas al pie de Lenz haciendo aclaraciones, remitiendo a su propia obra o señalando que él traduciría tal o cual palabra de otra manera; asimismo incluye con su nombre un glosario final de «palabras chilenas» y «palabras indias» empleadas por Manquilef en su obra. El efecto de estas acotaciones e intromisiones *post facto* no es, a juicio nuestro, demostrar una colaboración, sino convencer de que, a fin de cuentas (y por eso quien escribe el prólogo tiene de hecho la última palabra), la verdad científica sobre la lengua y la cultura mapuche no la tiene en definitiva el «lejítimo araucano» sino el erudito extranjero.

Los paratextos en Comentarios II

Precisamente porque como erudito tiene la última palabra, en la segunda obra de Manquilef, *Comentarios II. La gimnasia nacional*, Lenz tendrá la ocasión de defender de una vez por todas su posición y poner en su lugar a Manquilef. Ahí Lenz también interviene, primero, con un largo *Prefacio acerca del arte de la traducción*, fechado ahora dos años después de la respectiva Introducción de Manquilef. En él, Lenz expone en primer lugar su teoría de la traducción etnográfica, que puede resumirse en los siguientes puntos: en primer lugar, que en rigor no se puede traducir entre lenguas que muestran distinto grado de cultura; en segundo lugar, que la lengua mapuche es de baja cultura y, por lo tanto, no tiene recursos para que en ella pueda traducir literalmente (ni siquiera, dice, hay diccionarios completos); en tercer lugar, que para poder comprender cabalmente esa lengua no hay más remedio que probar hacer versiones al pie de la letra interlineales, aunque produzcan un «lenguaje estropeado» y, finalmente, que de lenguas de baja cultura se puede hacer una versión más idiomática, pero manteniéndose dentro de los límites de los recursos estilísticos que tengan.

Para Lenz, filólogo al fin, el problema está en la lengua y su imperfección lingüística debida a sus deficiencias culturales, como lo había ya afirmado en su prólogo a *Comentarios I*: «en lenguas tan absolutamente distintas como el mapuche y el castellano toda traducción literal es imposible» (p. 4) (entendiéndose por literal la traducción propiamente dicha), a lo que Manquilef, consciente de que no se traduce en un vacío social, responderá empleando lo que en términos de Nida y Taber (1986) sería una traducción en clave de equivalencia dinámica para hacer inteligibles y funcionales los textos, como veremos a continuación. Pero además, en un gesto que a juzgar por la reacción

que despierta, puede interpretarse como paródico, hará las mismas traducciones interlineales, filológicas, que Lenz considera que son las únicas que tolera el mapudungun. Éste aprovechará entonces el espacio privilegiado que le da el prefacio para criticar las versiones libres de Manquilef diciendo que no son fidedignas y demostrar que la traducción que él hace es la verdadera. De paso, dará una lección a Manquilef: así como éste le copia su manera de traducir, él reproducirá en su *Prefacio* ejemplos de las traducciones de Manquilef y las corregirá en una columna paralela. En ello estriba la pugna que a continuación desarrollamos.

La traducción: identidad, verdad y verosimilitud

Nos hemos referido anteriormente a los recursos discursivos de descentramiento y objetivación que emplea Manquilef, que creemos evidencian su aguda conciencia lingüística y cultural, y su capacidad de pensar su lengua y pensarse como miembro de su comunidad lingüística, adoptando al mismo tiempo el lenguaje y las estrategias discursivas del científico (como cuando habla del «pensamiento genuino del indio», «los araucanos civilizados», «los cantos que corren entre ellos...», «los araucanos son...»). Es comprensible por ello que pueda adoptar distintas estrategias de traducción en función de los tres contextos de recepción proyectados por él: círculos académicos, lectores mapuches y lectores chilenos. Esa triple escenografía que propone Manquilef, lejos de ser una simple declaración de principios, se materializa entonces en estrategias diferenciadas de traducción, que emplea en los dos *Comentarios*: en *Comentarios I* adopta miméticamente la versión interlineal, o sea la estrategia de traducción filológica. En contacto con los etnógrafos ha aprendido a distanciarse de su propia lengua de tal forma que es capaz de pensarla como un producto ajeno a él mismo, exótico incluso (desmintiendo que sea «completamente injenuo al usar la lengua indíjena», como dice Lenz de él en el *Prefacio*), y a emplear los mismos procedimientos de traducción, como podemos leer en este fragmento:

Para ser sabido después ese jente ándase mensajero para decirle: bueno estar es mi grande bueno sobrino tener no cosa es? Bueno sobrino, buen amigo: Así es pues su buen trabajador ser mi buen amigo sobrino; eso por pues capitán lo haré a este, decía yo; toda la jente ayudándose, cómo pues no iría a decir mi buen sobrino. El me favorecerá pues, demasiado mañana

solo juntará jente para mi ayudarme ella; demasiado mucho mudai, carne tengo (*Comentarios I*, pp. 30-32).²²

Pero luego ofrece de esos mismos textos una versión normalizada, en clave de equivalencia dinámica, de rasgos literarios, que llamaremos estilizada (y que ilustraremos en detalle más adelante) que tiene como efecto mostrar la cultura y la lengua autóctonas como algo no exótico ni extraño sino propio y natural, homologable a la lengua española y la cultura chilena. Así, del mismo fragmento podemos leer la segunda versión, al pie:

A fin de comunicar a estas personas su nombramiento se le envía un mensajero a decirle: Buen sobrino i buen amigo. Teniendo fama de buen trabajador mi buen sobrino amigo, no he trepido en nombrarlo capitán. Existiendo entre nosotros el deber de ayudarnos, creo que no presentará ningún inconveniente. Por eso le ruego que desde mañana mismo tome las medidas del caso i se apresure a reunir jente, pues tengo bastante carne i mudai (*Comentarios I*, pp. 30-32).

En *Comentarios II*, Manquilef solo empleará la estrategia de traducción estilizada. Pero, además, en ese segundo volumen emprende algo de lo que sólo hay antecedentes misionales: la traducción del castellano al mapudungun. Escoge textos en los que se muestran aspectos admirables de la cultura y la historia mapuche, como es el caso de un fragmento de *Raza chilena* (Nicolás Palacios, 1904) en que se alaba su astucia militar y habilidad ecuestre, y varios extractos de obras y conferencias de especialistas en gimnasia y deportes de su tiempo (Daniel Aeta, Leotardo Matus Zapata y Felipe Casas Espínola) referidas a juegos y actividades físicas propias de los mapuches. Las versiones son, como no deja de señalarlo Lenz, simplificadas (según él, sin las abstracciones para las que la lengua no tiene equivalentes), adaptadas al lector mapuche instruido o medianamente instruido. Manquilef se muestra como el escritor que piensa la lengua propia con la autoridad de quien es capaz de objetivarla

22. Texto original en mapudungun, según transcripción de Manquilef: *Tañi kimneal tüfachi che amurkei werken taño feipiael*: «Küemelekan chi ñi fütä küme mallé nienon dunu chíí? Küme mallé, küme wenüy. Felei mai ñi küme küdaufe nen ñi küme wení mallé; fei meu mai 'Kapitan afiñ ta tüfa', pipefun; itrokóm che kelluukelu, chum ta mai pipelayfui ñi küme mallé. Freneaneu mai, itró ulé müten tragucheai tañi kelluaeteu; itró fentren muska, iló nien.

y moldearla en función de un contexto de recepción que él imagina: un lectorado nuevo, mapuche, al que no le interesa la etnografía sino la pertenencia a la sociedad letrada de la época.

Así, pues, podemos decir que si bien el producto final de la etnografía de Lenz y la autoetnografía de Manquilef puedan definirse como pertenecientes a un mismo género, la finalidad que se persigue en la autoetnografía no es sólo de orden lingüístico o psicológico. Para Lenz, la verdad sobre la lengua y la psiquis del pueblo se encuentra en la filología (Tymoczsko, 1999); Manquilef, en cambio, persigue una meta distinta: exponer «la faz social»; averiguar «el camino que siguieron las agrupaciones para alcanzar su más alto desarrollo intelectual y social», como lo dice en su Introducción a *Comentarios I* y, por lo tanto, situar al mapudungun en la modernidad y proyectar sus posibilidades futuras. Traduce ya no pensando en el mapuche del campo sino en el de la ciudad. Aprovecha la curiosidad etnográfica del no indígena para usar sus espacios de publicación y mimetizar la traducción etnográfica para romper precisamente con el modelo etnográfico y afirmar el poder de la lengua en ámbitos distintos a los tradicionales. Reivindica el uso del mapudungun en espacios diversos a los que lo tienen confinado tanto su propia tradición como la representación etnográfica, activándolo y afirmando así su vitalidad. Asimismo, por medio de su traducción estilizada al castellano, afirma indirectamente la existencia de un mapudungun literario. En el siguiente cuadro sintetizamos este análisis:

	Finalidad	Contexto de recepción	Estrategias de traducción
Etnografía	Interés científico y colaboración política	Círculos académicos y aparato estatal	* Versión filológica interlineal mapudungun-castellano (sintaxis=psiquis) * Versión literal al pie o en doble columna (observación de recursos estilísticos)
Autoetnografía	Activación de la lengua	Lector mapuche	* Traducción castellano-mapudungun (homologación de los recursos del mapudungun con el castellano)
	Reivindicación cultural	Lector chileno común	* Versión estilizada mapudungun-castellano en doble columna o al pie (valoración de contenidos culturales y recursos del mapudungun)
	Reconocimiento científico	Lector académico	* Versión filológica interlineal (mímesis del procedimiento filológico, efecto paródico)

Es importante subrayar la importancia de la versión estilizada que Manquilef ofrece al lector chileno, y la violencia de la arremetida de Lenz, que, señalando la ausencia de registros literarios del mapudungun, se burla del «empeño de Manquilef de aclarar en castellano lo que el indio de hecho mostraría en el suelo con las rayas y las piedras» (Prefacio, *Comentarios II*, p. 87). Para demostrar a su lector cómplice la superioridad de sus versiones por sobre las de Manquilef, reproduce, como hemos dicho, algunos fragmentos de ellas y las compara con las suyas. Mostramos y comentamos a continuación algunos ejemplos de estas dos versiones, tomadas del *Prefacio sobre el arte de la traducción* de Lenz, subrayando algunas estrategias de estilización literaria empleadas por Manquilef, que son las que motivan la crítica de Lenz. Las designaciones «Traducción libre de Manquilef» y «Traducción literal de Lenz» son del propio Lenz:

Traducción libre de Manquilef	Traducción literal de Lenz
Desde que el niño viene al mundo sabe lo que es frío, calor, agua i prisión; pues, ¿cuán doloroso no será para él permanecer encerrado en su cuna, envuelto en fajas sin poder mover ningún miembro de su cuerpo? (p. 11/85)	Desde su nacimiento el indio conoce el frío, el calor, el agua i el estar amarrado; pues, como no habría de conocer el estar amarrado cuando está tan bien fajado en su cuna? (p. 11/85)

Unas páginas antes, Lenz ha ofrecido la transcripción del mapudungun con su versión interlineal, que no reproducimos aquí, pues lo que nos interesa es la polémica entre las representaciones de la lengua que se dan en las dos traducciones. Puede verse en la comparación que la traducción de Manquilef introduce rasgos de emotividad y subjetividad: «niño», en lugar de «indio», «prisión», en lugar de «estar amarrado», y formas más cultas, que producen efectos de ennoblecimiento: «cuán doloroso», y no «cómo no...». Mediante expansiones y explicitaciones transmite su simpatía hacia el niño que sufre esta experiencia: «envuelto en fajas sin poder mover ningún miembro de su cuerpo», en lugar del simple «bien fajado en su cuna», de la versión de Lenz. Estilísticamente, la traducción de toda la idea en Lenz es ripiosa: «el estar amarrado; pues, como no habría de conocer el estar amarrado cuando está tan bien fajado», lo que interpretamos como sugerencia de pobreza expresiva del mapudungun.

Traducción libre de Manquilef	Traducción literal de Lenz
Al estar mas grande entra ya al servicio de emisario i a fin de que siempre ejecute con rapidez sus obligaciones le sangran las piernas con sanguijuelas (pirhuin). «La sangre es la pesadez del individuo», (se dice) (p. 11/85).	Siendo mas grande lo usan como mensajero, i para que lleve cualquier mensaje lo agujerean los pies con sanguijuelas. «La sangre hace pesada a la jente», dicen (p. 11/85).

En este segundo ejemplo, Manquilef introduce expresiones cultas, con las que sitúa el relato en su nuevo contexto de recepción: «entrar al servicio de emisario», «le sangran las piernas», mientras que Lenz se atiene a las equivalencias formales: «lo usan como mensajero», «lo agujerean los pies». Manquilef emplea también traducciones intratextuales, es decir, equivalencias anotadas entre paréntesis: «sanguijuelas (pirhuin)», que refuerzan el carácter auténticamente cultural de la costumbre. En este mismo sentido de pertinencia cultural debe leerse su versión «La sangre es la pesadez del individuo», menos idiomática en castellano que la versión de Lenz. También conserva palabras en mapudungun, marcadas en cursiva como préstamos, unas veces sin traducir: «*trarilonko*», y otras seguidos de paráfrasis descriptiva: «*komikelu*, el que todo lo come». Adviértase también la explicitación de carácter erudito: «a fin de que siempre ejecute con rapidez sus obligaciones», que contrasta con «para que lleve cualquier mensaje», de Lenz. Identificamos el uso, reprobado por Lenz en una nota al pie, de cultismos como «costumbre innata», o «opinión hereditaria» (que Lenz traduce como «hay costumbre», y «se dice») como contextualizaciones introducidas por Manquilef, que producen el efecto de ennoblecimiento del mapudungun que hemos señalado anteriormente.

Por medio de sus estrategias de traducción, Manquilef transfiere así al castellano las características no textualizables del mapudungun oral: el tono, los matices y la situaciones sociolingüísticas; en una palabra, *socializa* la lengua: la emotividad en la descripción de la forma en que se amarran los niños, o el registro especializado en la forma en que se procede con los emisarios, y se ciñe a los cánones de la descripción en lengua castellana. A diferencia de Lenz, para quien la lengua se lee *in vitro*, Manquilef considera la lengua no sólo como una lengua de estudio, sino como una lengua viva y en movimiento. Su *ethos* es más de traductor que de etnógrafo, mientras que el de Lenz es más de etnógrafo que de traductor.

La etnografía de Lenz tiene un solo interlocutor social y destinatario, un

solo «tú» a quien habla el libro: el lector académico no indígena. Y lo mapuche es el objeto de ese discurso, un «otro» situado fuera de este diálogo privilegiado en que somos cómplices de un conocimiento experto, un «otro» definido de una vez por todas y situado en un tiempo, aislado socialmente, sin futuro ni posibilidad de evolución. En ese lugar y tiempo impreciso pero nunca contemporáneo, Lenz coloca también a Manquilef, que «no ha analizado la gramática mapuche i es completamente ingenuo al usar la lengua indígena. No se habrá dado cuenta del significado propio y primitivo de sus elementos gramaticales, i de consiguiente le es molesto hacer versiones interlineares, palabra por palabra, del mapuche al castellano» (Prefacio, *Comentarios II*, p. 77). Así es como Lenz le niega a Manquilef no sólo la capacidad de presentarse como erudito de su propia lengua y cultura, sino también la autoridad como defensor de una lengua mapudungun moderna, y en definitiva también su autoridad testimonial, como testigo fidedigno.

La autoetnografía de Manquilef se sitúa no sólo en las prácticas tradicionales y en la ruralidad sino en los libros, libros de sus contemporáneos, y en el contexto de la ciudad, en las preocupaciones por la educación y la salud de la población. Manquilef está implicado en el momento político. Su interés es el aquí y ahora. El pasado es nostalgia. Su autoetnografía imagina un triple escenario en el que están representados los tres colectivos a los que le interesa llegar: mapuches, chilenos y académicos, y en el que el objeto del discurso es unas veces lo mapuche, pero otras es lo no indígena (en sus traducciones del castellano). Manquilef procura así para el mapudungun un lugar en la esfera pública, el reconocimiento de un derecho de ciudadanía, de figurar como parte de lo chileno. Cuando dice que su relato es «tan veraz como patriota», con toda la ambigüedad que tenga la palabra patria (Pavez, 2003), está reclamando para lo mapuche ese lugar en la nación, y en el reclamo de la veracidad del relato está también implícita la refutación que hace Lenz de sus traducciones como inverosímiles (el mapuche no tiene abstracciones, dice). Para Lenz verdad y verosimilitud son equivalentes; no es verdadera la representación que hace de lo mapuche la traducción literaria que hace Manquilef porque no se ciñe a los códigos de verosimilitud que su ciencia admite.

Para Lenz el mapudungun no tiene ni tendrá posibilidades de representar el castellano. Así, el intento de Manquilef de activar o dinamizar el mapudungun se verá negado por quien posee el saber reconocido y puede vetar el acceso a los círculos eruditos. Su intento de traducción recíproca (castellano-mapudungun y mapudungun-castellano) será ridiculizado y confinado a los límites de la

reducción (Pavez, 2003: 30), encasillado dentro de los márgenes de lo pensable por Lenz.

Conclusiones

En la producción de discursos sobre identidad étnica y nación está siempre presente la cuestión de la diferencia: toda afirmación sobre lo propio es al mismo tiempo poner una distancia respecto a lo ajeno. De ahí que la diferencia lingüística sea siempre sintomática, y por eso las traducciones, en especial las que están vinculadas a la historiografía, importan en el estudio del vasto universo de prácticas que producen, fomentan, frenan o censuran representaciones y discursos de identidad. La fijación y traducción de testimonios orales plantean desde luego problemas técnicos, sobre cómo representar en un soporte escrito una estética oral, pero tienen sobre todo, como toda actividad de representación, un profundo sentido ético.

En esta corta descripción que hemos hecho de la pugna entre Manquilef y Lenz, descripción de la que han quedado fuera preguntas muy importantes cuya respuesta no podíamos dar ahora, como la de las reacciones que generaron en otros ámbitos estas publicaciones, hemos tratado de poner bajo la lupa la cuestión de la imbricación entre el discurso del etnógrafo y el del autoetnógrafo sobre el campo de batalla de la traducción. Hemos sacado a la luz la forma en que en el aparato paratextual de estas obras, y a golpe de introducciones, prefacios y prólogos, lidian entre sí Lenz y Manquilef por establecer la autoridad discursiva sobre el conocimiento de la lengua y la cultura; hemos mostrado cómo el despliegue de nuevas escenografías de recepción en Manquilef va acompañado de estrategias de traducción también diversas, entre ellas una traducción (tal vez involuntariamente) paródica, y el autoritarismo y la hipocresía (en algún momento había que decirlo) con que Lenz reacciona aprovechando los espacios que Manquilef le ofrece. Asimismo, confirmamos lo que ya otros autores han dicho sobre la forma en que la reacción de Lenz le señala a Manquilef el lugar al que pertenece: el de sujeto de etnografía, y expuesto como le niega la autoridad no sólo de erudito y conocedor de su lengua sino también la autoridad testimonial.

Finalmente, hemos tratado de describir en algún detalle las estrategias seguidas por Manquilef para comprender, entre otras cosas, los efectos discursivos y metadiscursivos que produce su traducción estilizada: hacer del mapudungun una lengua de la *polis*, ampliar su canon estilístico y temático, e

incorporarlo a la lengua nacional equiparándolo al castellano por medio de la eficaz herramienta homologadora que es la traducción. Estos son los efectos que Manquilef persigue, y que Lenz procura ahogar desde la cuna.

Lejos del símil del puente por el que transitan sin obstáculos las culturas, la traducción en contextos coloniales, como el que estudiamos, está en la encrucijada de problemáticas de poder y diferencia. Más que operar un traslado o establecer un diálogo recíproco, lo que hace es relacionar y tensar dos lenguas que representan dos realidades sociopolíticas en pugna. Es un instrumento que en manos de unos u otros puede ser salvador o destructor, generador o aborador de posibilidades. Es imposible asignar a una estrategia de traducción determinada un valor absoluto, pues tratándose de un ejercicio social, hay que voltear hacia los individuos que la emplean y sus lugares en la sociedad para comprender su funcionamiento y su eficacia. Los malentendidos de Luis de Valdivia con los mapuches y con sus intérpretes (Payàs y Garbarini, 2012) no fueron lo bastante graves como para que se impusiera el monolingüismo en castellano, y se llegó a fines del periodo colonial con un mapudungun enriquecido y una soberanía lingüística mapuche sostenida por prácticas de interpretación cultivadas a lo largo de dos siglos de relaciones fronterizas, en particular en el ámbito diplomático. En cambio, ni el interés científico ni la traducción etnográfica de Lenz y Guevara logró dar más vida al mapudungun (si es que lo pretendían); en ellos, comprender la lengua y la cultura implicó amarrarlas al pasado y a un estado social que se percibía como de decadencia: una lengua y unas formas de vida que tendrían que ser sacrificadas en los altares del progreso y la civilización, una lengua y una cultura que estaban ahora más que nunca en la periferia. El esfuerzo de Manquilef, bien encaminado e inteligentemente concebido, de desmontar la escenografía científica y levantar una escenografía literaria, no sólo fue eficazmente controlado, sino que fue aislado y tardío.

Sin insistir demasiado a lo largo de esta reflexión, hemos tenido presentes como telón de fondo esas autoetnografías de la Nueva España que sirvieron para la constitución y difusión de los mitos fundacionales de México. Podemos ahora volver a preguntarnos qué consecuencias tiene para la identidad nacional moderna de las naciones hispanoamericanas el hecho de que en algunas tengamos narrativas fundacionales muy tempranas, a base de traducción autoetnográfica, mientras que en otras esas narrativas hayan surgido más tardíamente, cuando las descripciones de base religiosa fueron reemplazadas por las de base científica. La respuesta está en otras investigaciones que puedan atender otras preguntas que han ido surgiendo en el camino: sobre las restricciones doxo-

lógicas y los prejuicios en cada contexto, y sobre las condiciones materiales reinantes, las circulaciones de textos y las relaciones entre las diversas formas de representación de la identidad, preguntas que habrá que seguir abordando si queremos de alguna manera contribuir desde el estudio académico a conocer las prácticas culturales relacionadas con la aparición, conservación y difusión de narrativas fundacionales de nuestros pueblos.

En el mundo mapuche dos son las autoetnografías que contienen materia fundacional: la de Pascual Coña (recogida por E. W. de Moesbach y publicada en 1930), y la de Manuel Manquilef. Ambas han sido objeto de estudio y revisión desde una perspectiva y unos marcos de comprensión poscoloniales, una crítica muy necesaria pero que se ha quedado rumiando en el umbral mismo de los relatos, sin cuestionarse la validez, vigencia o incluso la estética de las representaciones mismas que transmiten por medio de la traducción. Siguiendo la intuición de Manquilef, que vio en la literatura la salida del laberinto de la etnografía (cosa que bien saben los poetas, hombres y mujeres, mapuches de hoy), convendría estudiarlas desde una poética y quizás intentar nuevas versiones y retraducciones.

Referencias

- ANDERSON, Benedict (1983). *Imagined communities*. Londres y Nueva York: Verso.
- ALONSO, Iciar, Alba Páez y Mario Samaniego (eds.) (2015). *Traducción y representaciones del conflicto desde España y América*. Salamanca y Temuco: Ediciones Universidad de Salamanca y Universidad Católica de Temuco.
- FOOTE, Susan (2012). *Pascual Coña, historias de sobrevivientes. La voz en la letra y la letra en la voz*. Concepción: Editorial Universidad de Concepción.
- GELLNER, E. (2006). *Nations and nationalism*. 2.^a ed. Oxford: Blackwell.
- GENETTE, Gérard (1982). *Palimpsestes*. París: Seuil.
- GONZÁLEZ DE NÁJERA, Alonso (1889). *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*. Santiago: Imprenta Ercilla.
- GUTIÉRREZ CHONG, Natividad (2001). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: Plaza y Valdés.
- JAKOBSON, Roman (1959). «On linguistic aspects of translation». En R. A. Brower, (ed.), *On translation* (pp. 232-239). Cambridge: Harvard University Press.

- KLOR DE ALVA, Jorge (1988). «Sahagún and the birth of modern ethnography». En Jorge Klor de Alva y otros (eds.), *The work of Bernardino de Sahagún, pioneer ethnographer in Sixteenth Century Aztec Mexico* (pp. 53-63). Albany: State University of New York.
- LENZ, Rodolfo (1895-1897). *Estudios araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- MALLON, Florencia (2010). «La ‘doble columna’ y la ‘doble conciencia’ en la obra de Manuel Manquilef». *Revista de Antropología*, 21: 59-80.
- MANQUILEF, Manuel (1911). «Comentarios del pueblo araucano (La faz social)». *Anales de la Universidad de Chile*, CXXVIII: 3-60.
- MANQUILEF, Manuel (1914). «Comentarios del pueblo araucano (La gimnasia nacional)». *Anales de la Universidad de Chile*, CXXXIV: 1-219.
- MEDINA, José Toribio (2007/1925). *Biblioteca Chilena de Traductores 1821-1924*. 2ª ed. corregida y aumentada, con «Estudio introductorio» de Gertrudis Payàs y la colaboración de Claudia Tirado. Santiago: Dibam y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- MÉNARD, André (2006). «Emergencia de la tercera columna en el texto ‘La faz social’, fragmento de los *Comentarios del pueblo araucano* de Manuel Manquilef». En *Anales de Desclasificación/Vol. 1: La derrota del área cultural*, núm. 2/2006: 927-237.
- NIDA, Eugene Albert y Charles Russell TABER (1986). *La traducción. Teoría y práctica*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- NÚÑEZ DE PINEDA Y BASCUÑÁN, Francisco (2001). *Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas del Reino de Chile*. 2 vols. Santiago: RIL Editores.
- OVALLE, Alonso de (1646). *Histórica relación del Reyno de Chile*. Roma: Francisco Caballo.
- PALACIOS, Nicolás (1904). *Raza chilena. Libro escrito por un chileno i para los chilenos*. Valparaíso: Imprenta y Litografía Alemana.
- PALERM, Ángel (2006). *Historia de la etnología*. México: Universidad Iberoamericana.
- PAYÀS, 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.
- . (2015). «Acercamiento a las dinámicas interétnicas hispano-mapuches en el paso de Colonia a República desde la historia disciplinar». En Iciar Alonso, Alba Páez y Mario Samaniego (eds.), *Traducción y representaciones*

- del conflicto desde España y América* (pp. 19-34). Salamanca y Temuco: Ediciones Universidad de Salamanca y Universidad Católica de Temuco.
- PAYÁS, Gertrudis y Carmen Gloria GARBARINI (2012). «La relación intérprete-mandante: claves de una crónica colonial para la historia de la interpretación». *Onomazéin*, 25: 345-368.
- PAVEZ, Jorge (2003). «Mapuche ñi nüttram chilkatun/Escribir la historia Mapuche. Estudio poslimiar de Trokinche müfu ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX». *Revista de Historia Indígena*, 7: 7-53
- . (2015). *Laboratorios etnográficos. Los archivos de la antropología en Chile* (1880-1980). Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- PRATT, Mary Louise (1991). «Arts of the Contact Zone». *Profession*, pp. 33-40. Disponible en <<http://www.jstor.org/stable/pdf/25595469.pdf?acceptTC=true>>.
- RAMA, Ángel (2004). *La ciudad letrada*. Santiago: Tajamar.
- ROSALES, Diego de (1877-78). *Historia General del Reyno de Chile*. 3 vols. Valparaíso: Imprenta del Mercurio.
- 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.
- SMITH, Anthony (1997). *La identidad nacional*. Trad. A. Despujol. Madrid: Trama Editorial.
- STURGE, Kate (2008). *Translation, ethnography and the museum*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- TYMOCZKO, Maria (1999). «The accuracy of the philologist». En Maria Tymoczko y Edwin Gentzler (eds.), *Translation in a post-colonial context* (pp. 248-277). Manchester: St. Jerome Publishing.
- VEGA, Miguel Ángel (1994). *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Madrid: Cátedra.

Sobre la autora

GERTRUDIS PAYÁS es Licenciada en Traducción. Tiene un Postgrado en Interpretación de Conferencias. Doctora en Estudios de Traducción por la Universidad de Ottawa (Canadá). Es profesora de la Universidad Católica de Temuco. Su correo electrónico es <gpayas@uct.cl>.