



Literatura: Teoría, Historia, Crítica
ISSN: 0123-5931
ISSN: 2256-5450
Universidad Nacional de Colombia

Luza, Armando; Samaniego, Mario
La lucha por la palabra en *Las últimas familias* de Tomás Guevara: traduciendo la alteridad
Literatura: Teoría, Historia, Crítica, vol. 21, núm. 1, 2019, Enero-Junio, pp. 167-195
Universidad Nacional de Colombia

DOI: <https://doi.org/10.15446/lthc.v21n1.74876>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=503759718007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

UNAM [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

La lucha por la palabra en *Las últimas familias* de Tomás Guevara: traduciendo la alteridad

Armando Luza

El Colegio de México, Ciudad de México, México

aluza@colmex.mx

Mario Samaniego

Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile

msamanie@uct.cl

En este artículo se analiza críticamente la traducción del discurso del sujeto mapuche en la obra etnográfica *Las últimas familias y costumbres araucanas* de Tomás Guevara, profesor normalista y estudioso del pueblo mapuche. En este caso, la práctica de la traducción contribuye a generar representaciones que desarraigan y distorsionan al mapuche y a su cultura, en un contexto marcado por la exaltación de la racionalidad científica y por los cánones ideológicos que orientan el proyecto de república. El texto analizado constituye una significativa expresión de la interacción entre conocimientos y matrices culturales diversos, que colabora en la comprensión de la compleja y trizada historicidad de un territorio fronterizo como fue la Araucanía.

Palabras clave: traducción; etnografía; lengua mapuche; siglo xx.

Cómo citar este artículo (MLA): Luza, Armando, y Mario Samaniego. "La lucha por la palabra en *Las últimas familias* de Tomás Guevara: traduciendo la alteridad". *Literatura: teoría, historia, crítica*, vol. 21, núm. 1, 2019, págs. 167-195.

Artículo original. Recibido: 29/03/18; aceptado: 01/07/18. Publicado en línea: 01/01/19.



**The Struggle for the Word in *Las últimas familias* by Tomás Guevara:
Translating Alterity**

The article carries out a critical analysis of the translation of the Mapuche subject's discourse in the ethnographic work *Las últimas familias y costumbres araucanas* by Tomás Guevara, a school teacher who has studied the Mapuche people. In this case, the practice of translation contributes to generating representations that uproot and distort the Mapuche people and their culture, in a context marked by the glorification of scientific rationality and of the ideological tenets that guide the project of the republic. The text analyzed is a significant expression of the interaction among diverse cultural matrixes, which helps understand the complex and shattered historicity of a border territory such as the Araucanía region.

Keywords: translation; ethnography; Mapuche language; 20th century.

**A luta pela palavra em *Las últimas familias* de Tomás Guevara:
traduzindo a alteridade**

Neste artigo, analisa-se criticamente a tradução do discurso do sujeito mapuche na obra etnográfica *Las últimas familias y costumbres araucanas* de Tomás Guevara, professor normalista e estudioso do povo mapuche. Neste caso, a prática da tradução contribui para gerar representações que desarraigam e distorcem o mapuche e sua cultura, em um contexto marcado pela exaltação da racionalidade científica e pelos cânones ideológicos que orientam o projeto de república. O texto analisado constitui uma significativa expressão da interação entre conhecimentos e matrizes culturais diversas, que colaboram na compreensão da complexa e fragmentada historicidade de um território fronteiriço como foi a Araucania.

Palavras-chave: etnografia; língua mapuche; século xx; tradução.

La lucha por la palabra

LAS RELACIONES INTERÉTNICAS E INTERCULTURALES entre la República chilena y el pueblo mapuche analizadas a partir de la observación de las prácticas traductológicas constituyen el trasfondo de sentido en el que se sitúa este estudio. Sabemos que la traducción, concebida como intermediación entre mundos diversos, ha funcionado históricamente como mecanismo que puede anular o exaltar la palabra del otro, tanto para agraviar su diferencia como para dignificarla, debido al rendimiento ético-político que conlleva. Entre estos dos extremos, la historia nos habla de otras posibilidades intermedias (Claro 23-39). En este sentido, la traducción puede contribuir a potenciar la configuración de nuevas subjetividades y relaciones sociales, como a anular otras ya existentes. Sobre la primera situación, Samaniego y Payàs (45-46) han mostrado cómo la práctica formalizada de la traducción e interpretación necesaria para los Parlamentos hispano-mapuche funcionó como contrapeso a la hegemonía de la Corona española, impidiendo en alguna medida la integración o asimilación del otro (el mapuche) al producir esta práctica un reconocimiento de la alteridad. En el caso de este trabajo, nos situaremos en la orilla contraria, mostrando cómo la traducción opera como dispositivo para “sustraer” la palabra del otro y con ello erosionar o directamente eliminar la posibilidad de que ese otro —el mapuche— pueda ser artífice de su propia construcción social y cultural.

Los estudios sobre el pueblo mapuche a principios del siglo xx se desarrollaron siguiendo metodologías de disciplinas incipientes que buscaban desvincularse de la tradición colonial, plasmada en numerosos *Artes*, *Gramáticas* y *Catecismos* como los publicados por el Padre Luis de Valdivia (1560-1642) y el jesuita Andrés Febres (1734-1790),¹ mediante la promoción de un nuevo discurso de racionalidad científica. Los nuevos estudiosos de los pueblos indígenas de Chile tenían distintos y diversos grados de formación académica, lo cual es reflejo del carácter incipiente de las disciplinas científicas en ese momento, además de la débil institucionalización que las sustentaba, lo que se refleja por ejemplo en que los investigadores debían financiar sus pesquisas con fondos propios (Mora y Vásquez 133). Entre estos nuevos estudiosos, Rodolfo Lenz y Tomás Guevara destacan por ser pioneros

1 Véase el *Vocabulario de la lengua de Chile* de Luis de Valdivia y el *Diccionario Araucano-Español* de Andrés Febres: <http://fronteradelenguas.cl/index/diccionarios>.

en estos nuevos estudios sobre el pueblo mapuche. Lenz, de nacionalidad alemana, era doctor en filosofía y Guevara era profesor normalista. A pesar de tener distintas formaciones, ambos tratan sus respectivos objetos de estudio, a saber, lengua, sociedad y cultura mapuche, con las novedosas herramientas de las ciencias sociales emergentes y son exponentes importantes de este nuevo discurso de racionalidad científica utilizado para justificar sus investigaciones y conclusiones. Este nuevo discurso propicia una fuerte objetivación del sujeto estudiado, el cual se considera como una entidad que funciona de acuerdo con leyes particulares y que, por tanto, es medible y manipulable. León Solís (47-61) entrega algunas claves sobre la visión que el propio Guevara tiene de los mapuche, estas se configuran a partir del paradigma científico que influye en su trabajo. En las primeras páginas de *Estudios Araucanos*, publicado en 1895, Lenz reconoce la insuficiencia de las obras coloniales sobre lengua mapuche (iv-vi).

De este modo, comenzó a escribirse un nuevo capítulo en la historia del pueblo mapuche, esta vez desde el podio del investigador experto, en el que se vaticinaba su desaparición luego de siglos de una supuesta supervivencia al margen de la sociedad colonial. Este marco de referencia dio pie a la publicación de un sinnúmero de obras que, en el caso de Tomás Guevara, describen aspectos tan diversos como las *Costumbres judiciales y enseñanza*, la *Psicología del pueblo araucano*, el *Folklore* y *Las últimas familias y costumbres araucanas*, que fungen como medio para dejar una memoria científica sobre lo que este pueblo había sido. La nueva racionalidad científica que se instala en los imaginarios sociales a principios del siglo xx respalda la narrativa de extinción de los pueblos indígenas que desarrolla Guevara. Su obra *Las últimas familias*, expresión cúlmine de su trabajo, constituye una novedad, ya que utiliza una metodología etnográfica rudimentaria para recopilar los datos que expone y, además, los exhibe de un modo novedoso: su texto contiene discurso transcrito del mapudungun y traducido al español, por lo que el estudio de la obra nos parece significativo, ya que por medio de esta obra, en la que la traducción opera como dispositivo de representación, podrían desentrañarse los fundamentos científicos, políticos y socioculturales que la orientan y proyectan.

Tomás Guevara fue rector del Liceo de Temuco entre los años 1899 y 1913. Llegó a esta ciudad dieciséis años después de finalizada la campaña de ocupación de la Araucanía, que resultó en el dominio del Gobierno chileno y el ingreso de colonos europeos en la región. Los mapuche habitaban en

reducciones y vivían al margen de una verdadera participación civil o política en el territorio. La estadía de Guevara en la región de la Araucanía despertó su interés por la historia, lengua y cultura del pueblo mapuche. Carlos Porter, director del Museo de Historia Natural de Valparaíso, califica su *Historia de la civilización de la Araucanía* como uno de los primeros trabajos en esta línea, argumentando: “puede considerarse como la primera de su clase, que trata netamente de la etnografía araucana i marca una época en el estudio de esta ciencia en Chile” (113). Nótese que en aquella época el empleo de la palabra *etnografía* aludía simplemente a “descripción de pueblos” (Porter 110) y que la traducción era del todo necesaria para llevar esta tarea a cabo. En este sentido, el trabajo etnográfico de Guevara tiene como fin el registro objetivo de este pueblo y, en última instancia, el rescate de sus conocimientos y costumbres, mas no de sus integrantes. Es más, tampoco se inclina por intervenir en el “plan de asimilacion [sic] de los 70 u 80 mil indijenas [sic] que aun [sic] sobreviven” (Guevara, *Psicología* 5). La intención de elaborar un registro de los denominados últimos representantes marca la posición del investigador respecto del rumbo que la nación chilena debería de tomar y dicta la actitud que se tomará frente a la palabra del mapuche.

Como etnógrafo e historiador, Guevara fue una verdadera autoridad en cuanto a estudios sobre el pueblo mapuche. Gracias a la ayuda de Manuel Manquilef, “asociado [...] normalista e inteligente profesor del liceo de Temuco” (Guevara, *Las últimas* 4), tradujo y publicó testimonios de caciques mapuche en la obra ya mencionada, *Las últimas familias y costumbres araucanas*. El contenido de estos relatos se centra en la historia de algunos linajes mapuche y cubre las épocas de la guerra a muerte,² la campaña de ocupación de la Araucanía y los años posteriores a esta. El mismo Guevara la denominó “una historia araucana escrita por araucanos” (*Las últimas* 3). Sin embargo, estas historias se publicaron en un contexto de exaltación de la nación chilena, a pocos años de la celebración de sus primeros cien años de independencia y por medio de la escritura, ámbito en el que el mapuche aún no tenía la palabra. Fue esta la primera vez que su voz se exhibió de manera directa en un texto, y fue justamente mediante la traducción de lo escrito que su voz se legitima en otra lengua, esta vez para apoyar la narración que el investigador desarrolla, la cual vaticinaba la absorción total

2 Período en que los patriotas luchan contra los últimos realistas en la zona centro-sur del país, entre los años 1819 y 1826.

de la sociedad mapuche por parte de la occidental. Estudios sobre la obra de Guevara reflexionan en torno a lo que esta absorción significaba en el contexto de exaltación de la nacionalidad chilena y del progreso científico antes mencionado:

Uno se pregunta entonces cuáles son esos “signos de educación” que transforman a un “indio” en un “indio civilizado”. A lo largo de sus obras, se encuentran algunos indicios: el uso de la lengua castellana, el porte de pantalón, el envío de los hijos a la escuela chilena, el establecimiento de residencia en las ciudades, el uso de casas “con techo de zinc” y finalmente el abandono de prácticas como la poligamia y el chamanismo. Vemos entonces que Guevara se encuentra en la lógica propia del antropólogo colonial, absorbido por el rescate de las “últimas costumbres” de la “civilización” de un “pueblo inferior”, sobre la tumba de las cuales quiere levantar su obra y su nombre de autor, y a la vez embarcado en la empresa de una definitiva asimilación a la sociedad chilena, asimilación a la cual pretende contribuir con su trabajo historiográfico, etnográfico y pedagógico. (Pavez 14)

Esta visión perpetuada por los investigadores de fines del siglo XIX y de principios del XX se plasma, por lo tanto, en el trabajo etnográfico de *Las últimas familias*, como veremos a continuación. En los siguientes apartados revisaremos el proceso de textualización y traducción al que el testimonio del mapuche forzosamente se somete, ya que se capta y aborda dentro del marco de un trabajo etnográfico que se encarga de filtrar su lengua por medio de una traducción con particulares procedimientos.

La etnografía como primer ejercicio de traducción: cesión forzada del testimonio

La etnografía llevada a cabo por Tomás Guevara, que sustenta la primera parte de *Las últimas familias*, comprende un conjunto de técnicas de recolección y tratamiento de datos cuyos efectos no han sido del todo explorados. En primer lugar, desde una perspectiva teórica, uno de los elementos fundamentales del trabajo etnográfico es la lengua del grupo objeto de la investigación, la cual permea toda producción de conocimiento posible en torno al mapuche. En sus aspectos más técnicos, la descripción

del pueblo estudiado debe lidiar ineluctablemente con su lengua y, por tanto, de no contar aquella con un sistema de escritura, la responsabilidad de crearlo recae en el etnógrafo. Como tal, Guevara desempeña un papel fundamental en la creación del primer texto fuente del mapuche que será objeto de la posterior traducción, para el que incluso debe decidir qué tipos utilizar con tal de representar los fonemas particulares del mapudungun, creando así un grafemario *sui generis*, distinto a los propuestos por otros de sus contemporáneos y a los más actuales.³

En segundo lugar, otra labor importante corresponde a la edición de la expresión oral, modificada para ajustarla a las normas del código escrito:

Ha sido necesario en semejante tarea descartar algunas redundancias del orijinal mapuche. El araucano piensa espresando una idea principal i repitiéndola en seguida con una o varias incidentales. Estas repeticiones son mas frecuentes en el estilo de sus cuentos. En las relaciones históricas el pensamiento i la frase son mas cuidados, sin perder el colorido natural que le dan las imágenes i las comparaciones sacadas del medio ambiente del indígena. (Guevara, *Las últimas 4*)

Desde un enfoque no evolutivo, la oralidad y la escritura se diferencian porque la segunda favorece un pensamiento descontextualizado (Denny 95-123), es decir, no depende totalmente de su contexto físico y temporal inmediatos. El carácter descontextualizante o, mejor dicho, recontextualizante del lenguaje escrito permite que el enunciador ajuste la información a los referentes socioculturales que él prefiera y, como veremos más adelante, nos

3 No existía en la época de Guevara un grafemario oficial del mapudungun. De este modo, su representación escrita dependía de las decisiones particulares de cada investigador y de la disponibilidad de tipos en las imprentas. Por ello, la escritura de esta lengua presenta notorias diferencias entre la obra de un autor y otro. Lenz, por ejemplo, usa mayor cantidad de grafías especiales que Guevara (7-325), destacando la representación de fonemas ajenos a la lengua española. El autor que abordamos en este artículo se basa en el alfabeto español y echa mano de grafías que en ese momento él no usaba por aplicar la reforma ortográfica de Bello como la “k” y la “y”. Además, hace uso de la “u” con diéresis, “ü”, y de la “n” con cedilla, “ñ”, para representar dos fonemas específicos del mapudungun; este último reemplaza el uso de la combinación de las grafías “ng” usada hasta entonces por Guevara para representar un fonema gutural (Guevara 15). Hoy en día, para la escritura de la lengua, existen al menos cuatro grafemarios de uso amplio que se han propuesto desde distintos sectores sociopolíticos (Álvarez-Santullano, Forno Sparosvich y Risco del Valle).

acerca a una experiencia de mundo radicalmente distinta. Aquí la lengua escrita opera como mediación total de la experiencia del mundo, sobre todo como lugar de realización concreta. Vattimo afirma que “el mundo se experimenta dentro de los horizontes constituidos por una serie de ecos, de resonancias del lenguaje, de mensajes provenientes del pasado, de otros individuos. El a priori que hace posible nuestra experiencia del mundo es *Ge-schick*, destino-envío, o *Ueberlieferung*, transmisión” (28-29), que en este caso se ve reducida por una primera intervención en el paso de la oralidad a la escritura.

En este sentido, el texto escrito —opuesto al oral— elaborado por Guevara y su asistente, abandona su contexto original y despliega una especie de velo entre el mapudungun hablado y el escrito, puesto que en la escritura se eluden los rasgos principales de la cultura oral primaria (Ong 43-62), es decir, un estilo de comunicación acumulativo que hila sus enunciados mediante coordinación y que se vale de la repetición para reforzar sus argumentos. Como consecuencia, el texto fuente no remite a la oralidad⁴ y queda supeditado a su traducción en español.

Por último, la posibilidad de trabajar tan de cerca con la lengua del otro equivale a hacerse cargo de sus palabras y, en última instancia, a hablar por él, sin perjuicio de que el investigador pudiese optar por otros modos de acción que otorgasen un papel protagónico al sujeto descrito. En el caso aquí estudiado, sin embargo, el interés de Guevara recae en la lengua y la cultura, pero no en sus portadores. Sin palabra propia en la relación con el otro, no se es (Arendt 45). Además, Gadamer (145-153) nos dice que el lenguaje no es aquello que el individuo habla, sino que es aquello por lo cual el individuo es hablado. Los extractos de la traducción que se analizan más adelante dan cuenta de esta experiencia de mundo totalizadora y radicalmente distinta que posiciona a la traducción chilena como el verdadero texto “original”, en el que los referentes culturales del mapuche se desdibujan, otorgando la última palabra al investigador.

4 En efecto, nuestro asesor de mapudungun, Ramón Curivil, indica que el texto en lengua fuente es incluso menos expresivo que el texto en español. Son evidentes los recortes en la transcripción de lo oral.

El peso de la traducción

Luego de que el texto fuente —escrito— toma forma, como resultado de la labor etnográfica, tiene lugar la traducción interlingüística. En este ámbito de contacto e intercambio entre lenguas, la tensión entre domesticación —que puede aludir a naturalización, normalización y, a veces, a apropiación, y extranjerización, entendida como exotización y, en algunos casos, exclusión en una traducción (Venuti 20)— se refleja justamente en el acto de escritura, mediante el cual se plasma la visión de mundo del otro con un estilo, vocabulario y sintaxis que pueden leerse como familiares o extraños, dependiendo de los parámetros de la cultura receptora. Este tipo de traducción intenta cumplir, además, con las expectativas socioculturales presentes en un momento determinado de la historia, que se reflejan en la lengua y por ende en los textos producidos durante una época. En este caso, esa historicidad se manifiesta en el despliegue de un nuevo discurso científico-racional al que la práctica de la etnografía debe ajustarse, pero, además, debe rendir cuentas ante la pretensión totalizadora de un discurso histórico nacional oficial.

Además, la medida de la traducción no es solo la palabra, sino la tradición cultural en que esta se usa, o bien la propia cultura entendida como una construcción de significados implícitos (Asad 229). Por tanto, antes que la palabra escrita, lo primero que se traduce es esta tradición cultural (Fornet-Betancourt 74), que en el caso que nos compete se encuentra menoscabada en su forma escrita. Es por eso que, al referirnos a la traducción dentro de la actividad etnográfica, debemos considerarla como una actividad en la que las representaciones del otro entran en una negociación directa, llevada a cabo en distintas etapas con los cánones de Occidente:

No tiene sentido considerar la traducción como un proceso especialmente técnico de recodificación de significados estables en un segundo código lingüístico. Veremos que los “significados” codificados por la representación etnográfica son complejos, inestables e híbridos; surgen, más bien, debido a las eventualidades del sistema receptor que por las del sistema fuente. (Sturge 13)⁵

5 La traducción es mía. Original: “It doesn’t make sense to look at translation as a mainly technical process of re-encoding stable meanings into a second linguistic code. We will see that the ‘meanings’ encoded by ethnographic representation are complex, unstable, hybrid; they are born of the contingencies of the receiving system rather than those of the source”.

De este modo, la etnografía consagrada en *Las últimas familias* es un proceso de “mediación de marcos de significado. Su naturaleza dependerá de la naturaleza de las tradiciones que se pongan en contacto durante el trabajo de campo” (Agar 122). En este sentido, una obra de tal calibre es considerada como una expresión y producto de interculturalidad.⁶ En vista de este fenómeno, los aspectos lingüísticos y culturales que se negocian y traducen pasan por un doble filtro, ya que deben transitar del soporte oral al escrito bajo cánones estilísticos desconocidos para la cultura que no conoce escritura, y posteriormente deben traducirse (Sturge 18); es decir, deben ser cribados con un filtro valórico que responde a cánones históricos y culturales. La traducción interlingüística, a su vez, se erige como componente fundamental para que una etnografía de corte clásico, como la que observamos en el caso de Tomás Guevara, pueda llevarse a cabo y también actúa como una herramienta primordial de codificación que se encuentra en el seno de la empresa científica.

En el presente artículo profundizamos en lo que respecta al análisis de esta construcción histórica, concebida como reinterpretación de los referentes socioculturales del mapuche y su integración en un discurso histórico oficial que se expresa en distintos niveles del texto, es decir, la lucha por la palabra como campo en que la traducción opera como herramienta de representación y poder sobre el otro. En virtud de los mecanismos que la práctica de la traducción posibilita, la participación del grupo objeto de la etnografía puede exaltarse o incluso desvalorizarse. *Las últimas familias y costumbres araucanas* es un ejemplo de lo segundo, ya que la traducción aplicada al discurso en mapudungun invisibiliza tanto a los sujetos como a su lengua, pues se les priva de sus referentes socioculturales y se les inserta en un entramado que guarda relación con los cánones occidentales. El problema va más allá de la simple intención de hacer inteligible al otro, puesto que, al hacerlo, este resulta irreconocible para su propio pueblo. Dicho esto, cabe destacar que el enfoque utilizado es eminentemente descriptivo, sin dejar de lado la necesaria crítica sobre el impacto de la traducción en la configuración de las relaciones interétnicas e interculturales.

6 Para efectos de este artículo, hacemos una lectura descriptiva del concepto de interculturalidad de Onghena (19-194) y la tensión entre hostilidad y reciprocidad. Con interculturalidad aludimos de forma exclusiva a las relaciones que se establecen entre sujetos con referentes culturales diversos en marcos históricos y sociales determinados.

Para llevar a cabo lo anterior y en el marco de los supuestos antes establecidos, analizamos la obra a nivel paratextual e intratextual. Primero, analizamos el paratexto, especialmente las notas a pie de página, para dar cuenta del acondicionamiento del material según el canon científico de la época y, posteriormente, analizamos la traducción de términos con gran carga cultural dentro de la sociedad, lengua y cultura mapuche. La traducción de estas palabras puede considerarse como punto de partida del proceso de readecuación de los referentes socioculturales mapuche dentro del entramado cultural chileno de aquella época y, por tanto, esta podría considerarse como indicador del grado de reconocimiento o invisibilización del otro.

Cada relato sigue un orden secuencial. Si desglosamos esta estructura en función de la periodización tradicional, observaremos que en los relatos se alude primero a la época de emancipación de la élite criolla y luego a la ocupación del territorio araucano por parte del cuerpo militar bajo órdenes de la recién constituida República chilena. También se describen algunas costumbres que se practican dentro de la sociedad mapuche. El formato en el que se presentan estos contenidos corresponde a un texto bilingüe escrito a dos columnas: una que es transcripción del mapudungun y otra que corresponde a su traducción al español.

Desarrollo de la narración: la profecía autocumplida

En *Las últimas familias*, mediante el uso de las notas a pie de página se establece una interpretación guiada de los referentes socioculturales presentes en el texto. Si bien observamos que las intervenciones a pie de página son relevantes desde una perspectiva cuantitativa (83 notas repartidas entre las 182 páginas que componen la traducción), también destacamos que el contenido de estas intervenciones tiene un valor significativo, ya que se trata de intervenciones directas del investigador en el texto traducido. Como se puede apreciar en los siguientes ejemplos, se hacen comentarios de corte historiográfico que contextualizan y complementan con datos especializados la información entregada por el narrador, y etnológico, que se centran en el cúmulo de conocimientos que Guevara denomina folclor. Esta clasificación permite también observar que la interpretación de los referentes opera en distintos planos: histórico, lingüístico y cultural.

Notas historiográficas

Por medio de este tipo de notas el autor interviene el proceso narrativo del entrevistado, complementando la información entregada por este y, en cierto modo, emparentando los hechos narrados con la historia oficial chilena. Esto lleva a que el autor facilite datos de diversa índole (por ejemplo, biográficos) para situar el contenido dentro del paradigma historiográfico de la época. De esta forma, gracias a la escritura, el enunciado se recontextualiza de forma radical y el lector lo entenderá siempre dentro de aquel paradigma. El aporte es original y novedoso, pero está acompañado de estos elementos paratextuales que le dan un cariz particular, puesto que, a la vez que revela nuevos aspectos de la historia mapuche, inscribe lo dicho por el entrevistado dentro de su propuesta histórico-política. A continuación, se muestran las notas historiográficas de *Las últimas familias*:

El hijo de Kolipi que los indios recuerdan con el nombre de Llanquilef, se llamaba Juan Kolipi, teniente del Carampangue en la campaña de 1839 al Perú. Se distinguió por el valor extraordinario que desplegó en la defensa de los puentes de Llaclla i de Buin. (16)

[Collico] Daban esta denominacion los indíjenas a la zona alta que se estiende desde la estacion de Ercilla, poco mas o menos, hasta Victoria. (52)

Esta guerra grande que recuerda Painevilu se verificó en 1774. Formóse una confederacion por un lado de las tribus de Quechereguas, Puren, Llamco (al oriente de la estacion de Cajon). Truftruf, Maquehua i algunos de los pehuenches, i por el otro las agrupaciones de Tromen, Cholchol, Voroa, Imperial alto i la costa. Hubo choques encarnizados, en los que los indios se mataban por centnerares. (96)

En estos extractos, se visualiza, tal como se había anunciado, la domesticación del otro, que en este caso narra su historia, pero nada puede hacer para que esta prevalezca ya que los especialistas no lo consideran apto para contar su propia historia. Tal como advierte Guevara al principio de la obra, no se consideraba al mapuche como sujeto capaz de elaborar una historia general de su pueblo, por lo que se estimaba que la intervención etnográfica era totalmente necesaria para obtener y sistematizar aquellos datos mediante inducción (*Las últimas* 4). La adición de fechas y de periodizaciones elaboradas por la historia oficial

chilena segmenta la fluidez de la narración del mapuche que ha sido extraída de la oralidad y la acerca a un paradigma sociocultural que nos parece menos ajeno. En el primer extracto, por ejemplo, el autor advierte que Llanquilef o, mejor dicho, Juan Kolipi desempeñó una función importante durante la Guerra de la Confederación Perú-Boliviana, hecho histórico poco mencionado por los entrevistados y que, en definitiva, no formaría parte central de la cronología mapuche. Adicionalmente, en el segundo extracto se explicitan los topónimos establecidos como resultado de la ocupación y colonización de la región durante las campañas militares chilenas y se indica, con verbo en copretérito, el nombre que los mapuche daban a la zona comprendida entre aquellos nuevos asentamientos. Esto refuerza la tesis de la extinción del pueblo mapuche, ya que esto implica que sus referentes geográficos y temporales son obsoletos. Por último, en el tercer extracto expuesto, el autor vuelve a intervenir en el proceso narrativo del entrevistado, esta vez de manera más tajante, ya que amplía sobre un hecho que el narrador menciona someramente. Esa “guerra grande que hubo entre araucanos” (Guevara, *Las últimas* 96) era conocida entre los mapuche y al autor le hizo falta explicarla, valiéndose de una fecha concreta y terminología especializada, a saber, se formó una “confederación de tribus” de mapuche y algunos pehuenche. En este pasaje también se asignan los nombres que el chileno da al mapuche y su organización sociopolítica (tribus, confederación); esto es algo que puede observarse a lo largo de todo el texto.

Notas etnológicas

Este tipo de nota, un tanto escaso pero presente en el texto, interviene la cosmovisión y el proceso narrativo del mapuche de manera más profunda. En primer lugar, señalamos la presencia exclusiva de verbos en copretérito, lo que da a la práctica cultural descrita el rasgo de antigua y actualmente en desuso; en segundo lugar, es patente el juego de extranjerización y domesticación contra el mapuche, ya que, tal como observamos en los ejemplos anteriores, se marca a los propios narradores del texto como ajenos al lector mediante el empleo de palabras clave como *indio*, transformándolos así en un objeto observable:

Los indios se comían las partículas esternas i la araña de rabo colorado (Latrodectus formidabilis) que los habían mordido por atribuirles influencia mágica para la curación. (159)

[Sobre la chueca] También dejaban enterrada la bola encima de la sepultura de un jugador afamado, un día antes de la partida. En la mañana de la partida la desenterraban. (175)

En este caso, este tipo de intervenciones también apoya la narrativa sobre la desaparición del pueblo mapuche, además de posicionar al autor como un especialista en la materia. Los verbos en copretérito y la presencia del latín como representante del conocimiento racional científico refuerzan la representación de las costumbres mapuche y su entorno como objeto científico historiográfico. Como mencionamos anteriormente, Guevara apoya la tesis de la inminente asimilación del mapuche por parte de la nación chilena y esto se refleja en los usos de la lengua. Se trata de una declaración abierta en pro de la domesticación total.

La perspectiva del mapuche se reconoce como distinta, pero no completa ni suficiente; situación que el autor establece al complementar y resolver los nudos narrativos que, a su parecer, el mapuche no desarrolla. Las posibilidades de diálogo y negociación entre las partes se ven disminuidas, ya que es difícil pensar en términos de igualdad cuando las disputas ocurren dentro de una cultura esencialmente escrita. El otro ha hecho una primera concesión al ceder sus palabras a la escritura. Consecutivamente, mediante la traducción, el mapuche queda relegado al texto en mapudungun y solo se hace inteligible en la medida en que el texto en español lo avala. En cuanto a la voz del mapuche en el texto, la columna que contiene el testimonio del mapuche *in situ* constituye una especie de discurso adjunto, ya que sus palabras se presentan como ajenas y se muestran en aquella columna como subsidiarias del texto en español ennoblecido, por lo que su lengua pareciera estar ahí solo para que el autor exhiba al otro de manera que veamos cómo la lengua de llegada lo disecciona y reconstruye en favor de una inteligibilidad arbitraria. Observaremos este fenómeno a continuación, al confrontar ambas columnas del texto.

La exhibición del Otro: el escaparate de Occidente

Centrándonos exclusivamente en la traducción del texto del mapudungun al español y en el análisis de elementos intratextuales, advertimos cómo, mediante la reinterpretación de referentes socioculturales, se hace inteligible

al mapuche. Por medio de la transcripción y la traducción se establecen construcciones que cambian la calidad narrativa del texto (Sturge 17-24) y nos presentan al otro de tal modo que podemos entenderlo y al mismo tiempo diferenciarlo.

A través de la sustitución de ciertas unidades léxicas enmarcadas dentro de lo que entendemos como técnicas de traducción, definidas como: “procedimiento verbal concreto, visible en el resultado de la traducción, para conseguir equivalencias traductorales” (Hurtado 256-257), se forjan horizontes de comprensión, mas no equivalencias sobre la filiación del mapuche con otros grupos humanos. Tomamos como modelo el esquema presentado por Fuentes y Samaniego (115-133), por lo que nos centraremos en la traducción de términos culturalmente relevantes que aluden a los actores que fueron partícipes de las dinámicas interculturales. Al comenzar por estas unidades nos sería posible llegar a una interpretación más profunda sobre la totalidad de los fragmentos traducidos.

En los ejemplos que siguen, se observan los rasgos distintivos del texto en mapudungun mencionados con anterioridad y que son, de alguna forma, síntomas del texto etnográfico, a saber, la representación gráfica de la lengua por medio del alfabeto español, el recorte de conjunciones coordinantes (*ka*) y repetición de frases que en lo oral otorgan un sentido de progresión a la narración, la segmentación del texto en párrafos breves, expuestos como unidades de traducción, y una serie de reducciones y ampliaciones que adecuan los referentes socioculturales mapuche a un paradigma histórico, político y cultural chileno.

Kofiernu: malones y malocas

Traducción de kofiernu

Tabla 1. Guevara, Tomás. *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Santiago, Imprenta Barcelona, 1913.

Futake aukan meu pu winka ta pu kofiernu meu, pu	Desde la guerra entre realistas i patriotas , los Marin
Marin ta kellukefiñun ta Kolipi. (43)	apoyaron con sus lanzas a Kolipi.
Fenancio Koñoepan ta kuifi chi aukan rumel	Venancio Koñoepan estuvo en toda la guerra del rei,
kellukerkefi ta kofiernu . (144)	antiguo dueño de Chile con los patriotas .

En este primer ejemplo (tabla 1) podemos observar la presencia de una palabra que en mapudungun es adaptación de la voz española *Gobierno* y que se utiliza para referirse a la institucionalidad chilena en distintas formas, sin importar la época de la que se hable. Con 89 repeticiones a lo largo de las 182 páginas que componen el relato traducido, esta palabra aporta a una narrativa en la que el chileno siempre es otro y distinto. La voz del mapuche, que ha sido relegada a la primera columna, se apropia de una palabra extranjera para referirse a lo ajeno. Vemos rastros de escaramuzas en el paso de una columna a otra. La traducción de esta palabra se ajusta a la experimentación de la historia según el chileno, a saber, se presenta el término con los matices que le son propios, dependiendo de la época a que se refiere el narrador del relato. En el ejemplo siguiente se pasa de patriotas a gobierno.

Otras traducciones de kofiernu

Tabla 2. Guevara, Tomás. *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Santiago, Imprenta Barcelona, 1913.

Tufachi Fenancio ka fentepun ñiwa ñerkei ñi laku reke. Rumel ta aukán ta kofiernu . (145)	Este segundo Venancio sacó el nombre i el valor del primero. Nunca se sublevó contra el gobierno .
Kolipi illkui mai.	Kolipi quedó mui enojado.
Amutan kofiernu meu tañi oño malopafiel ta	Decía que iba a pedir auxilio al gobierno para volver
Painemal tañi montuafiel kullin ka meli trokiñ waiki. (158)	al malon i quitarle a Painemal los animales i cuatro atados de lanzas que le había tomado.

Notamos en ambos ejemplos (tabla 2) que tanto patriotas como Gobierno se convierten en un referente importante para el mapuche en la traducción de Guevara. Según la trayectoria de cada familia hubo alianzas y rebeliones contra el Gobierno chileno. Si bien en la columna izquierda la guerra entre el *rei* (*winka*) y el Gobierno (*kofiernu*) pareciera ser una disputa entre terceros que afectó de algún modo u otro la vida de los grupos mapuche, en la traducción ambos bandos se convierten en pivotes, ya que se trata de un capítulo crucial en la historia oficial de la nación chilena. El mapuche, entonces, debía procurar participar o quedar al margen. Del mismo modo, se dibujan las inclinaciones del mapuche en torno a sus acciones pasadas y

a su interacción con las instituciones chilenas. Ya sean patriotas, gobierno u otras instituciones como el ejército, la historia del mapuche se reconstruye en torno a actores que en la traducción se multiplican.

***Winka*: de forasteros a conocidos**

Frente al concepto semánticamente más restringido de *kofiernu*, *winka* pareciera no presentar mayor interés, pero esta es una de las primeras obras en que la palabra aparece de manera tan insistente, debido a los contenidos de los testimonios. En las más de quinientas páginas de los *Estudios araucanos* de Lenz (1895) *winka* solo aparece 45 veces, frente a las 175 repeticiones presentes en la obra más breve de Guevara. Así como *kofiernu*, *winka* indica la presencia de un actor extranjero que no comparte el mismo origen del grupo mapuche, y en las narraciones de *Las últimas familias* se refuerza, al menos en el mapudungun, el transcurso de una historia exclusivamente mapuche en la que tanto chilenos como españoles son terceras partes.

Traducciones de winka

Tabla 3. Guevara, Tomás. *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Santiago, Imprenta Barcelona, 1913.

Taŋi epuchi laku ta Lemunao piñefui. Mülérkefui ta feichi ñi mülen ta Mañin ka Mariluan, winka ñi aukan meu. (61)	Mi bisabuelo tenía el nombre de Lemunao. Fué de los tiempos en que Mangin i Mariluan defendían al rei .
Lorenzo Koliman koni ta aukan meu, kellufi ta ta winka duñu. (27)	Lorenzo Koliman estuvo en la guerra de la independencia de parte de los realistas .
Pu jeneral winka elukefeyu ta soltau. (19)	Los jenerales chilenos le prestaban soldados.
Kuifi meu mai pu lonko ta tragufiñun ta che ñi kúmeleael ta winka epu. (57)	En el año 1869 los caciques entraron en tratos de paz con los chilenos .

La diversificación y mayor especificidad del término en la traducción española (tabla 3) apunta a una equivalencia direccional (Pym 277-278) en que la palabra se traduce teniendo en cuenta el entramado de la cultura de llegada. La creación de una historia oficial exige la presencia de ciertos actores que fueron protagonistas durante las distintas épocas que describe y por ello

aquel concepto que remite totalmente al otro, a lo extranjero, se naturaliza en la traducción. El juego, entonces, consiste en crear una equivalencia en que la percepción del mapuche deja de prevalecer.

Las estrategias utilizadas para la traducción del término *winka*, como ya hemos visto, hacen desaparecer a la palabra como tal y en su lugar se imponen términos que son lingüística y culturalmente inteligibles para un sujeto histórico chileno. La traducción del término *winka* es por lo tanto contextual ya que se fija según la época de la que se habla. El texto etnográfico traducido sufre una reacomodación a nivel terminológico que favorece el posicionamiento del chileno como coprotagonista en la narración, en oposición a lo que expresa el texto en mapudungun, porque ahí el término *winka* sitúa a españoles (alternativa: realistas) y chilenos (alternativa: patriotas, Gobierno) en la categoría de agentes externos.

Indios, araucanos y mapuches: vencidos, recordados y extintos

En cuanto al término *mapuche*, se observó que se consolida en el texto de llegada como una denominación válida para los hasta entonces llamados araucanos. Falta evidencia para afirmar que es primera vez que se utiliza este término en un texto científico relacionado con el mundo indígena chileno, pero el hecho de que en la obra de Lenz⁷ (considerado como pionero en estudios lingüísticos y etnológicos sobre los mapuche) no se consagre el término, refuerza este supuesto. El mapuche ingresa en el horizonte de comprensión del chileno y se incluye como un actor dentro del escenario histórico y sociocultural de la región ocupada por militares, civiles y colonos. Las traducciones de esta palabra son múltiples y así como en el caso de *winka*, que en español se convierte en término que designa lo propio más que lo ajeno, mediante la traducción de esta palabra con una carga cultural importante se presenta al otro en variadas facetas que responden a los criterios del investigador experto. En el siguiente fragmento (tabla 4) observamos cómo se alternan las diferentes traducciones de *mapuche*, voz local, en función del objetivo comunicativo del autor.

7 Nos referimos al “Diccionario etimológico de las obras chilenas derivadas de las lenguas indígenas de América”.

Traducción de mapuche

Tabla 4. Guevara, Tomás. *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Santiago, Imprenta Barcelona, 1913.

Pu mapuche ta lai pifiñun tañi afeael ñi kintun meu. (132-133)	Quizas los indios corrieron que habia muerto para librarse del castigo.
Tufeichi fuke meu ta entuñerkei ta tutelu trewazula pikelu eñun, ka kúmeke zañue aleman pikefilu eñu ka awar.	Del buque saqueado llegaron, ademas, a Voroa, unos perros overos que dejaron cria, chanchos de otras clases de los que tenian los indios (alemanes) i habas.
Akurkei milla.	Llegó tambien oro.
Pu mapuche ta pepi deumarkelai ta ispuela, unelwe, istipu ka chem tukun no rume.	Los mapuches , no pudieron hacer con él espuelas, frenos, estribas ni adornos. No sabian fundirlo.

La denominación *indios* se utiliza para referirse a grandes grupos de mapuche y, al igual que el término *tribu*, alude a su organización sociopolítica. Sin embargo, en la mayoría de los 24 casos en que se emplea *indios*, se narran acontecimientos que contribuyen a una imagen desfavorable del mapuche, por lo general violentos o en donde se les presenta como supersticiosos y menos inteligentes. Esta elección, bastante escasa, se diferencia de las otras dos posibles traducciones para esta palabra que veremos a continuación: araucanos y mapuches.

Otras traducciones de mapuche.

Tabla 5. Guevara, Tomás. *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Santiago, Imprenta Barcelona, 1913.

Kiñe futa aukan nielu ta pu mapuche , Makewe che ta rumel kaineyefiñun pu Forowe eñu, ka rumel malokeyfiñun itro chem duñu meu rüme. (96)	Desde una guerra grande que hubo entre araucanos , los de Maquehua se miraban como enemigos con los de Voroa i se maloqueaban por cualquier motivo.
Ka kiñe duñu entukei ta Trekamañ, entukefi kuifi aukafe ñi wi; rantunen meu ñi chao pieneu pikei, femñechi ülkei ta duñu futake wentrú tañi pu fotüm meu. (111)	Otra cualidad de los cantos de Trekamañ es la de aparecer en sus frases cantadas nombres de célebres guerreros araucanos : él dice que aprendió de su padre esos ül; en tal caso serian tradiciones cantadas i trasmitidas de padre a hijo.

Con solo veinte repeticiones, la denominación *araucano* se utiliza para referirse a un sujeto exclusivamente histórico. El araucano o mapuche de antaño, participe de procesos sociopolíticos e interculturales durante la época colonial, figura en el texto como un actor que no tiene una real participación en el presente de la historia oficial. Así como *indio* se utiliza para situar al mapuche en situaciones que merman su condición de sujeto, *araucano* se utiliza para referirse a él respecto de actividades militares y glorias pasadas. Como podemos ver (tabla 5), junto a esta denominación se califica al mapuche de célebre, lo que corresponde a una adición de la traducción, ya que el adverbio temporal *kuiñi*, que alude a un pasado más alejado, no incluye el calificativo indicado. Siguiendo este ejemplo, no solo se traduce a mapuche por araucano, sino se calca esta denominación cuando en el texto en mapudungun se reúnen las condiciones necesarias, es decir, al referirse al pasado menos inmediato de aquel pueblo.

Incorporación de mapuche

Tabla 6. Guevara, Tomás. *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Santiago, Imprenta Barcelona, 1913.

Pu mapuche meu itrokom che ta duņukelafui tañi llalla peņen meu, pekefilu ta illkaukefui ta lofo waka reke femņekefui. (69)	Entre los mapuches estaba prohibido (tabú) que el yerno hablara a la suegra; cuando la veía, la evitaba como a una vaca brava.
Kuan Kolima Pellomenko meo ta niekefui futake palin ka kawell lefun, fentren che tragunfilu winka ka mapuche kütu. (50)	Juan Kolima celebraba en Pellomenko juegos de chueca i carreras de caballo que atraían mucha gente, mapuches i chilenos.

La abundante presencia del mapuche en la traducción, con 110 repeticiones del término, denota su papel dentro del momento actual de la enunciación y marca el carácter general de la narración de la que es objeto. Como tal, en la traducción se presenta en calidad de objeto etnográfico e historiográfico, puesto que se describen su pasado inmediato y las costumbres que, según el autor, han ido dejando atrás producto de su integración dentro de la nación chilena. En este sentido, la denominación *mapuche* aparece en la columna en español cada vez que se describen aquellos aspectos de su vida social y cultural, incluso si el texto en mapudungun no utiliza el término de forma explícita. El uso de tal nombre propio mediante explicitación marca claramente al otro y lo diferencia de lo propio. Los usos más diferenciados que reflejan

indio y *araucano* no se integran del todo en esta denominación más genérica que pareciera ser novedosa ya que acoge la voz mapuche, pero no debemos olvidar que la narración recabada por Guevara surge de las preguntas e inquietudes que él tenía en torno a la cultura de su objeto de estudio. La palabra emerge solo en vista de ciertas precondiciones y en una instancia investigativa muy particular. Con todo, el juego de la traducción consiste en urdir un tapiz que, dependiendo de si se mira su anverso o reverso, parecerá más cercano al chileno o al mapuche.

Ülmen: destierro parcial

Los ejemplos anteriores pudieran parecernos más familiares, ya que hoy en día también circulan en el español de Chile. Con la sola excepción de *kofiernu*, *mapuche* y *winka* son vocablos cuyo uso conocemos al menos de manera general. El fragmento que se presenta a continuación incluye una palabra que no ha impregnado al español chileno de esa manera. *Ülmen* alude a una persona reconocida dentro de su comunidad por su prestigio, fama y riquezas.⁸ En los casos presentados, la traducción no recoge todos los elementos constitutivos del *ülmen*. La voz extranjera se naturaliza mediante la sustracción de elementos de sentido.

Traducción de *ülmen*.

Tabla 7. Guevara, Tomás. *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Santiago, Imprenta Barcelona, 1913.

Tufachi lonko meu itro ülmen putui kon che ñi küme wentru ñen. (107-108)	Con este jefe el grupo familiar adquirió un enorme desarrollo.
Femñechi mai fentren kullin ñiefui ta ülmen mülefui waka, ufisa itro kawell muel.	Hízose de este modo dueño de porciones crecidas de ganado vacuno, ovino i en especial caballar.
Ñi ülmen ñen kom ple pui tañi ñupuleyñen, femñechi mai kom che meu ülmen pui kisu kai lonko ñerpui tañi Pülal, kaü kom mapu meu allkutunefui ñi ñülam.	Su autoridad de hombre rico se dilató poco a poco hasta imponerse a todo el conjunto familiar i ser de hecho el cacique primero de la zona de Pelal o Quepe del sur.

8 Andrés Febres lo define como: “cacique y hombre rico y de respeto”, consultado en Corlexim: <http://corlexim.cl/>.

Se aprecia en los dos primeros párrafos que la traducción omite el término (tabla 7). La persona descrita en el relato destaca por sus acciones, pero no se resalta su estatus particular dentro de la sociedad mapuche. Nos encontramos con la omisión de un elemento de sentido en el texto de llegada. El sentido del término *ülmen* es adaptado a los cánones occidentales. Se expresan solo algunas de las cualidades características de un *ülmen*: la autoridad y la riqueza, lo que se asemeja más a la figura de un jefe. La primera aparición del término en la columna del mapudungun especifica que aquel *lonko* o jefe era además un *ülmen*; característica que también explica el auge de su linaje. En la traducción se omite cualquier referencia a este término, considerándose tal vez que el propio cargo de jefe y, por ende, la ostentación de cierta autoridad podría ser suficiente para destacar su importancia. Lo mismo ocurre en el párrafo posterior y solo en el tercero se indica una de las cualidades del *ülmen*, pero se abandona todo intento de crear un equivalente para aquella palabra. El significado del término se diluye en favor de la omisión y elección de elementos de sentido específicos.

Reflexiones finales

Teniendo en consideración los datos e interpretaciones expuestos, observamos que la calidad del narrador cambia, convirtiéndose este en un sujeto genérico, representante de un grupo más o menos homogéneo (Sturge 58-60), quien además habla con códigos y sintaxis familiar y, por ende, la lectura de su testimonio pareciera ser una narración de hechos extraordinarios relatados por alguien que representa la idiosincrasia chilena. Esto lo vemos en la medida en que todo lo que era externo al mapuche adopta nombres diferenciados que descansan en la óptica de la historia oficial chilena; a saber, los realistas, los patriotas y el gobierno chileno, como hemos visto en los ejemplos analizados. Del mismo modo, se le otorga al mapuche unos nombres que lo colocan dentro de una taxonomía científico-racional; se les muestra como “araucaños” solo para despojarlos de toda vigencia en la sociedad contemporánea. Asimismo, la codificación en la columna derecha es profunda, ya que cambia la naturaleza del texto. De un testimonio *in situ* (y solo parcialmente ya que se trata de una transcripción con importantes modificaciones) pasamos a un testimonio comentado, que a su vez es considerado como original y fuente de datos científicos. La lengua mapuche queda, sin disimulo, relegada a un

plano menos protagonista: “[l]a version literal sirve mas bien para el análisis filológico que para el conocimiento de la etnología” (Guevara, *Las últimas* 5). En este caso, la traducción en su aspecto más técnico dota al investigador de una serie de herramientas que lo ayudan a moldear una visión particular de su objeto de estudio. La traducción es, ante todo, una forma de relación con el otro en la que se negocia su reconocimiento o negación. Los procedimientos, técnicas y estrategias que en ella operan se aplican con una intencionalidad sujeta a una visión de mundo particular.

Creemos poder afirmar que la traducción, en el marco de la etnografía en estudio, procura la asimilación del otro para hacerle formar parte de la nueva comunidad política y cultural que la república quiere conformar, haciéndoles “partícipes” del nuevo porvenir bajo las reglas y límites que esta instala, lo que implica la expulsión al olvido de ciertas dimensiones de lo que el otro es a partir de su propia representación o, en el mejor de los casos, instalándolos en una memoria sin vida y reconstruida desde fuera. La escrituración y traducción de la narrativa mapuche se hacen necesarias para instalar una representación de este otro dentro de los límites que marcan la frontera de lo inteligible y necesario para el nuevo ciudadano que se está gestando, para el público al cual está dirigida la obra. Escribir, “no tiene nada que ver con significar, sino con deslindar, con cartografiar” (Deleuze y Guattari 11) y, en este sentido, las notas historiográficas y etnológicas estudiadas entregan claves que guían la lectura, ya que, justamente, ayudan a instalar los referentes bajo los cuales se comprenderá al otro. En este proceso se identifican y rescatan las dimensiones que configuran lo que se considera una genuina cultura desde el punto de vista que representa la escritura según el nuevo canon científico: el otro es recortado a partir de lo que se considera valioso. La escritura, al fijar una representación determinada, no es que silencie la palabra del otro, sino que la retira de la narrativa y tradición en la que se usa y adquiere valor desde ellos: la palabra es obligada a realizar un tránsito no previsto ni deseado —de la cesión forzada de su testimonio a ser parte del escaparate de occidente—. La escritura da sentido al otro que de por sí es ininteligible, ya que su ser y actuar están sometidos a una vorágine indescifrable, producto de su condición de incivilizado. Se construye una diferencia que sí puede ser entendida bajo los cánones emergentes en la época. Se construye un otro eliminando las diferencias hermenéuticas que siempre existieron y dieron vidas diferenciadas a las palabras.

No obstante lo anterior, podemos afirmar que Guevara, en tanto representante de la nueva racionalidad emergente, sí otorga cierto tipo de reconocimiento a los otros, ya que recoge sus palabras y las instala en la nueva escritura (expresión y producto de la nueva racionalidad) como la más excelsa superficie de inscripción en la que queda inscrita la verdad del mundo. Se podría hablar de un falso reconocimiento (Taylor 44). Por una parte, es importante señalar el hecho de que ese otro que tiende a desaparecer no va a dejar de existir porque quedará registrado para el futuro, pero claro está, ese registro lo minoriza al producirse una desvalorización de aquellas cualidades propias del mapuche y que no tienen cabida en los nuevos ideales que supuestamente han de extenderse a todo el territorio y habitantes de la república. Esta desvalorización supone la deshonra de los desvalorizados con las consecuencias que esto tendría para su construcción de identidad y posible integración social (Honneth 266). Estamos ante la desvalorización de las palabras que al mapuche le otorgan sentido, las palabras que conforman el trasfondo moral al cual adhieren y desde el cual se entienden sus expectativas (Taylor 54). Esto conlleva la imposibilidad de vivenciar y practicar la experiencia de lo humano en plural, implicaría la imposibilidad de que la humanidad pueda entenderse y forjarse a partir de la riqueza de una coexistencia de múltiples mundos, implicaría en último término un proceso de patologización (Fornet-Betancourt 71-73) donde solo unos tendrán la facultad de marcar y hacer respetar la frontera que distingue lo digno frente a lo desechable. En este falso reconocimiento se priva al mapuche de la posibilidad y capacidad de ser el artífice de su propio relato; supone, en último término, una “hospitalidad” interesada, condicionada y por supuesto no buscada: la palabra del mapuche es acogida porque es necesaria para la nueva racionalidad puesta en marcha, en particular, para la lingüística y la etnología.

Vemos cómo la traducción apoya significativamente el proceso de construcción y acomodación del otro en el marco de la nueva comunidad que la república quiere instalar, comunidad de carácter universalista y sustancialista, donde la lógica todo-parte (la parte adquiere legitimidad si se subordina a los valores que marcan el límite de sentido del todo) sirve como estrategia para resolver el problema de la articulación y conformación de vínculos entre los diferentes. Por lo mismo, la nueva comunidad será entendida como un coto primado, sin apertura al exterior, sin exposición a

lo que no es; comunidad sin apertura. De este modo, la comunidad opera como mecanismo de depuración y/o expulsión de todo aquello que atente contra el fundamento universalista que sustenta el nuevo ser-en-común que se proyecta. En este sentido, se va conformando una comunidad donde los ausentes (Rampérez 433-434) y las ausencias son situadas más allá de la frontera de lo que hay y a futuro pueda haber.

Entendemos entonces que la práctica de la etnografía y la traducción dentro de esta tienen un potencial invaluable en materia de aceptación, reconocimiento y convivencia. Por lo mismo, pareciera que un continuo ejercicio de retraducción en el marco del proceso etnográfico podría asomar como dinámica de reconocimiento de la alteridad y como modo de desvelar los otros posibles sentidos que habitan en el lenguaje y, en consecuencia, otras posibles formas de vivenciar la experiencia de lo humano. Aquí, la práctica de una retraducción constante apunta simultáneamente al sentido más técnico del término y al esfuerzo interpretativo que nace de la relación y confrontación de dos culturas distintas. El papel del etnógrafo y de sus asistentes toma una posición central en esta tarea, ya que, incluso sin quererlo, median entre las dos partes cuya relación depende de la traducción. El texto producido puede marcar una pauta respecto al desarrollo de las relaciones interculturales, rebasando el objetivo de comprensión o descripción de realidades socioculturales, lo que tiene repercusiones, como hemos visto aquí, en el ámbito de la historia y la conformación de estados-nación. Fenton y Moon (25-44) aportan con un valioso ejemplo sobre la traducción del tratado de Waitangi, que alude a las dinámicas interculturales entre maoríes y otros sectores de la población neozelandesa, y que incluso repercute en el plano jurídico. El tratado sobrevive, en el sentido que expresa Walter Benjamin (130), gracias a un ejercicio de reinterpretación continua y a pesar de contar con una primera traducción que perjudicaba a los maoríes. La voz del otro que subyace en el texto puede rescatarse y ponerse en relieve, lo que constituye un argumento en defensa de la diversidad inscrita en un texto que, en nuestro caso, se escribe en función de una agenda política y cultural condicionada por su época. Al respecto, Jorge Pavez apunta a esta sobrevida del texto compuesto por Guevara que, como hemos visto, contiene una red de significados complejos y cuyo sentido se diluye en su proyecto etnográfico:

[E]stos historiadores mapuches trabajaban en uno u otro u ambos idiomas, y muchas veces entre varios locutores (narrador, escribano, traductor). Más que perseguir la conservación de significados lingüísticos (filología de Lenz) o referentes culturales (etnología de Boas), parecen estos sujetos mapuches efectuar una producción y actualización significativa, como trabajo de afirmación de la historia mapuche en sus ambas vertientes —la de la libertad que se fue y la de la colonización que ellos mismos estaban viviendo—. (35)

En última instancia, es la traducción la que ha asegurado la supervivencia de este texto compuesto hace más de cien años y la que establece la promesa de reivindicación del mapuche mediante la reinterpretación del texto fuente. En la traducción tiene lugar una verdadera lucha por la palabra que, como hemos visto, recorre la obra en toda escala y se refleja tanto en el discurso de la época como en el texto mismo.

Obras citadas

- Agar, Michael. “Hacia un lenguaje etnográfico”. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Compilado por Carlos Reynoso, Barcelona, Gedisa, 1991, págs. 117–140.
- Álvarez-Santullano, Pilar, Almicar Forno Sparosvich, y Eduardo Risco del Valle. “Propuestas de grafenarios para la lengua mapuche: desde los fonemas a las representaciones político-identitarias”. *Alpha*, núm. 40, 2015, págs. 113–130.
- Arendt, Hannah. ¿Qué es *política*?. Traducido por Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, 2007.
- Asad, Talal. “El concepto de la traducción cultural en la antropología social británica”. *Retóricas de la Antropología*. Editado por James Clifford y George Marcus, traducido por José Luís Moreno-Ruíz, Barcelona, Ediciones Júcar, 1991, págs. 205–234.
- Benjamin, Walter. “La tarea del traductor”. *Angelus Novus*. Traducido por Héctor Álvarez Murena, Barcelona, Edhasa, 1971, págs. 128–143.
- Claro, Andrés. *Las vasijas quebradas. Cuatro variaciones sobre la tarea del traductor*. Santiago, Ediciones UDP, 2012.
- Deleuze, Gille, y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceta, Valencia, Pre-Textos, 2010.

- Denny, J. Peter. “El pensamiento racional en la cultural oral y la descontextualización escrita”. *Cultura escrita y oralidad*. Editado por David Olson y Nancy Torrance, Barcelona, Gedisa, 1995, págs. 95–123.
- Fenton, Sabine, y Paul Moon. “The Translation of the Treaty of Waitangi: A Case of Disempowerment”. *Translation and Power*. Editado por Maria Tymozcko y Edwin Gentzler, 2002, págs. 25–44.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz, 2004.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y Método II*. Traducido por Manuel Olasagasti, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2000.
- Guevara, Tomás. *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Santiago, Imprenta Barcelona, 1913.
- . *Psicología del pueblo araucano*. Santiago, Imprenta Cervantes, 1908.
- Honneth, Axel. *Crítica del agravio moral*. Traducido por Peter Storandt Diller, FCE, 2009.
- Hurtado Albir, Amparo. “Las técnicas de traducción”. *Traducción y traductología. Introducción a la traductología*. Madrid, Cátedra, 2008, págs. 256–71.
- Lenz, Rodolfo. *Estudios araucanos: materiales para el estudio de la lengua, la literatura i las costumbres de los indios mapuche o araucanos*. Santiago, Imprenta Cervantes, 1895.
- León Solís, Leonardo. “Historia y Representación: Tomás Guevara y sus estudios sobre los mapuches del Gulu Mapu”. *Historia Indígena*, núm. 10, 2007, págs. 47–61. Web. 16 de octubre del 2017.
- Mora, Héctor, y Rodrigo Vásquez. “La ciencia y lo araucano como ideas fuerza: Antropología y la emergencia del araucanismo en Chile”. *El pueblo mapuche en la Pluma de los araucanistas. Seis estudios sobre construcción de alteridad*. Santiago, Ocho Libros, 2018, págs. 22-87.
- Ong, Walter J. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. Traducido por Angélica Scherp, México, D.F., FCE, 2011.
- Onghena, Yolanda. *Pensar la mezcla: un relato intercultural*. Barcelona, Gedisa, 2014.
- Pavez Ojeda, Jorge. “Mapuche ñi nüttram chilkatun / Escribir la historia mapuche: Estudio posliminar de Trokinche Müfu ñi Piel. Historias de familias del siglo XIX”. *Revista de Historia Indígena*, núm. 7, 2016, págs. 7-53.

- Porter, Carlos. “El estado actual de las ciencias antropológicas en Chile”. *Revista Chilena de Historia Natural*, vol. 13, núm. 1, págs. 110–22.
- Pym, Anthony. “Natural and Directional Equivalence in Theories of Translation”. *Target: International Journal of Translation Studies*, vol. 19, núm. 2, 2007, págs. 271–94.
- Rampérez, Fernando. “La comunidad de los ausentes”. *Isegoría*, núm. 49, 2013, págs. 421–37.
- Samaniego, Mario, y Alejandro Fuentes. “Poder y palabras en la obra ‘Vida y costumbres de los indígenas araucanos de la segunda mitad del siglo XIX’”. *CUHSO · Cultura–Hombre–Sociedad*, vol. 25, núm. 2, 2015, pág. 115.
- Samaniego, Mario, y Gertrudis Payàs. “Traducción y hegemonía: los parlamentos hispano-mapuches de la frontera araucana”. *Atenea*, núm. 516, 2017, págs. 33–48.
- Sturge, Kate. *Representing Others. Translation, Ethnography and the Museum*. Manchester, St. Jerome Publishing, 2007.
- Taylor, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México, D.F., FCE, 1993.
- Vattimo, Gianni. “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”. *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, 1988.
- Venuti, Lawrence. *The Translator’s Invisibility: A History of Translation*. Londres, Routledge, 1995.

Sobre los autores

Armando Luza es licenciado en Antropología de la Universidad Católica de Temuco y maestro en Traducción por El Colegio de México. Ha participado en el proyecto Fondecyt N° 1120995 “Traducción e interpretación en el periodo 1814-1930 como reveladoras de las dinámicas de reconocimiento en el contexto fronterizo”.

Mario Samaniego es filósofo de la Universidad Pontificia de Salamanca, magíster en Ciencias Sociales Aplicadas por la Universidad de la Frontera Chile y doctorando en Ética y Filosofía Política en la Universidad de Chile. Docente e investigador de la Escuela de Antropología de la Universidad Católica de Temuco.

Sobre el artículo

Este artículo se hizo dentro del marco del proyecto Fondecyt Regular N°1120995, “Traducción e interpretación en el periodo 1814-1930 como reveladoras de las dinámicas de reconocimiento en el contexto fronterizo”.

Agradecemos especialmente a Ramón Curivil, profesor de filosofía y magíster en Ciencias Sociales, por su ayuda como asesor de mapundungun.