

Emergencia de la tercera columna en un texto de Manuel Manquilef

Emergencia de la tercera columna en el texto: «La faz social» fragmento de los Comentarios del pueblo araucano de Manuel Manquilef. Presentación y comentario

André Menard*

El texto que se desclasifica a continuación es en sí mismo el subproducto de un gesto de desclasificación previo. En el año 2001 el Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen en colaboración con la editorial CoLibris emprenden la publicación de dos importantes obras de la literatura en mapudungun: un fragmento de las *Últimas familias y costumbres araucanas* de Tomás Guevara (obra en la que constan testimonios históricos entregados y escritos por una serie de informantes-escritores mapuches, entre los que se encuentra Manuel Manquilef) y que apareció el año siguiente bajo el título *Kiñe mufü trokiñche ñi piel: Historia de familias, siglo XIX*¹ con Guevara y Manquilef (transcrito en Mañkelef para la ocasión) como co-autores; y la obra *Comentarios del pueblo araucano* de Manuel Manquilef, publicados originalmente en los *Anales de la Universidad de Chile* entre 1911 y 1914.² Este último libro aún no ha podido ser publicado y entre las causas posibles del retraso se encuentra el fenómeno que queremos desclasificar: la emergencia de la tercera columna.

En ambos libros figura un formato característico en el paisaje escritural mapuche del siglo veinte. Se trata de la doble columna mapuche-castellano que encontramos en otras obras de la misma época, como en las *Lecturas Araucanas* de Félix José de Augusta o en la *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX* de Ernesto Wilhelm de Moesbach y reeditada bajo

* Laboratorio de Desclasificación Comparada.

1. Guevara, Tomás & Mañkelef, Manuel 1912. - *Kiñe mufü trokiñche ñi piel: Historia de familias, siglo XIX* - Temuko: Liwen & CoLibris, 2002.

2. Manquilef, Manuel 1910/11. - «Comentarios del pueblo araucano: La Faz social y la Gimnasia nacional» - en: *Anales de la Universidad de Chile*, vol. CXXVIII, CXXXI, Santiago de Chile.

el título de *Testimonio de un cacique mapuche*, con Pascual Coña como autor (ed. ICIRA 1973). Este formato se proyectará hasta fines de siglo en la obra de intelectuales como Martín Alonqueo³ y sus traducciones a doble columna de oraciones y cantos religiosos, o en la poesía de autores como Elicura Chihuailaf o Leonel Lienlaf por nombrar sólo a dos de los más conocidos. Si bien el formato no es nuevo (lo encontramos ya en 1606 en la gramática, catecismo y confesionario en mapudungun del padre Luis de Valdivia o en el *Arte de la lengua general del Reyno de Chile* de Andrés Febrès en 1765), en el caso de los libros editados por Liwen y CoLibris se trata de una de las primeras incursiones que conocemos de escritores mapuches en este formato en particular. Desde nuestro punto de vista este hecho es el reflejo o la manifestación en el plano de la escritura mapuche, del proceso histórico y político vivido por esta sociedad tras su derrota y posterior colonización. Más concretamente se trataría de la forma escrita del orden y del régimen reduccional. Podemos decir que a la pérdida de una soberanía territorial, y a la consecuente degradación del territorio autónomo en terrenos limitados y asignados por la legalidad reduccional, le corresponde la reducción del importante universo escritural mapuche al régimen folklorizante de la doble columna y su enmarcación lingüística e ideológica de los textos en los límites establecidos por la columna en castellano y por sus condiciones de producción particulares: el recinto misional o el gabinete etnológico.⁴

Es el paso del siglo XIX al XX. Los escritores mapuches -cultores de la doble columna como Manuel Manquilef- pertenecen a aquella primera generación criada en el contexto reduccional de la derrota y enfrentada a las celebraciones del primer centenario de la república chilena. La doctrina colonialista de la época (se vive el auge del orden imperial europeo), y el paradigma evolucionista que le daba el sustento científico, planteaban sobre un mismo plano, como entidades incompatibles, las costumbres y tradiciones condenadas por un lado y la civilización triunfante por el otro. De esta forma se reconoce en los contenidos vehiculados por este formato el afán por conservar el registro de algo que se está acabando. La derrota militar se despliega en derrota cultural naturalizada en tanto proceso ineluctable y la doble columna opera como puesta en escena de este orden del pensamiento. Esto hará que lejos de ser un simple dispositivo de exposición neutral de los contenidos textuales, la doble columna se transforme en el lugar de inscripción de una serie de problemáticas más o menos complejas. En primer lugar aparece la cuestión ya señalada del orden político y su manifestación de un condicionamiento de la soberanía nacional. La doble columna como representación formal de un límite o de una frontera (existente, desaparecida o en proceso de desaparición) étnica o nacional, desde la que se declinarán reflexiones o expresiones de otro orden: lo mapuche / lo wingka, lo antiguo / lo moderno, lo concreto / lo abstracto, etc. En otras palabras, la doble columna opera sobre el texto la inscripción de esta frontera como un dato o una marca suplementaria al contenido mismo. De esta forma

3. Alonqueo, Martín 1979. - *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*. - Santiago de Chile: Nueva Universidad, PUC.

4. Pavez, Jorge 2002. - « Textes mapuches et nationalisme culturel: Ecritures colonisées, cabinet ethnologique et bibliothèque coloniale » - artículo presentado en las jornadas de estudio *Politiques, traditions et territoires dans les sociétés colonisées : de l'ethnique au national*, Paris, LDC / EHESS, 18 y 19 de noviembre 2002. Ver también Pavez, Jorge 2003. - «Mapuche ñi nüttram chillkatun/Escribir la historia mapuche, estudio posliminar de *Kiñe mufü trokiñche ñi piel, historias de familias, siglo XIX*» - en : *Revista de Historia Indígena*, n° 7, Santiago de Chile, pp. 7-53.

la doble columna en tanto configuración particular de la escritura, funciona como una sobre-escritura, una marca operando sobre la escritura. De ahí su doble importancia al tratar el tema de la escritura y los escritores mapuches: no sólo nos informa históricamente de un ejemplo de escritura mapuche, sino que además manifiesta las dinámicas internas a la escritura como entidad autónoma al lenguaje y los posibles desfases por las que expresa esta autonomía.

El texto que presentamos se instala justamente en este espacio de desfase: desfase entre las dos columnas y desfase entre el orden del lenguaje y el orden de la escritura.

Veamos los hechos.

Todo comienza en el nivel más básico de la escritura: el grafemario o alfabeto utilizado para la escritura de los textos (o columnas) en mapudungun. Entre los objetivos políticos que orientaban la empresa editorial de Liwen y CoLibris figuraba, junto con la constitución de un corpus literario mapuche, la instauración consecuente de un precedente ortográfico que normalizara su escritura. Así (y como lo indican las notas del editor) en ambas desclasificaciones documentales (*Kiñe mufü trokiñche ñi piel: Historia de familias, siglo XIX y Comentarios del pueblo araucano*) se perpetró la clasificación de las ortografías originales, no sólo en mapudungun, sino que también en castellano, puesto que en las ediciones originales figura la ortografía reformada propuesta por Andrés Bello (en la que la *y* pasa a *i* y la *g* delante de *e* o *i* a *j*). La tarea de reortografización del mapudungun estuvo a cargo del profesor Manuel Manquepi, profesor de inglés y colaborador durante muchos años del ilustre mapudungunólogo Adalberto Salas. Su tarea consistía en transferir la ortografía del mapudungun propuesta por Manquilef a la del alfabeto unificado. Ésta estaba lejos de ser una mera transformación mecánica de ciertos signos fonemáticos (como *n* a *ng*, *i* tras vocal a *y*, *u* tras vocal a *w*, o colocar *ü* entre dos consonantes como en *-ple>püle*) ya que implicaba el establecimiento de ciertas reglas morfológicas respecto de la construcción y delimitación de las palabras (como la regla básica de no colocar dos consonantes seguidas en una misma sílaba, evitar el uso de guiones de unión, separar ciertos determinantes como *pu* (plural) o *ta* (enfático), etc.) y el problema es que no tardó en derramar hacia las esferas del orden sintáctico. Así, entre las dos columnas, comenzó a tomar forma en ciertos pasajes del libro de Manquilef, una tercera columna en mapudungun a manos de Manquepi, en la que la estructura e incluso el contenido de la frase y a veces de todo el párrafo se veían claramente modificados. Este «accidente» terminó por retrasar la edición del libro obligando a una corrección del texto con el fin de retornar al sentido y al estilo de la versión en mapudungun escrita originalmente por Manquilef, respetando eso sí la reforma ortográfica de Manquepi en favor del alfabeto unificado. De esta forma se presenta a continuación el primer capítulo de los *Comentarios*, intitulado «La faz social», y en el que la tercera columna se manifestó de manera más vigorosa. Se encontrarán por un lado la columna en mapudungun del original, por el otro la traducción de

Manquilef al castellano, y entre las dos, la versión en mapudungun del profesor Manquepi. En los párrafos que siguen trataremos de mostrar los distintos ejes de interés que le dan a esta tercera columna toda su importancia.

Surge una posible explicación al fenómeno. Al observar el texto en el original, lo primero que llama la atención es la asimetría en la extensión de los párrafos entre ambas columnas. El texto en mapudungun es bastante más corto y lacónico que su contraparte en castellano. Encontramos el mismo efecto, pero de manera aún más dramática en los escritos de Martín Alonqueo citados más arriba. En ambos casos asistimos a una multiplicación de los términos al pasar de una columna a la otra (veremos luego con Alonqueo cómo esta multiplicación en la traducción tiene su correlato en la transcripción alfabética). Nuestra hipótesis es que la tercera columna emerge de la voluntad del profesor Manquepi por remediar esta asimetría, lo que hará retraduciendo la columna en castellano en toda su extensión al mapudungun. No deja de ser notable que la introducción de esta obra escrita por Rodolfo Lenz trate justamente del «Arte de la traducción»⁵ y se centre fundamentalmente en este problema de la asimetría entre ambas columnas. Veremos a continuación cómo el gesto manquepiano continua, responde y quiebra la reflexión desarrollada por el científico alemán.

Lenz parte por constatar la asimetría entre ambas columnas, pero con el mérito de proponer una perspectiva que no se reduce al aspecto representacional del formato, es decir a la simple instrumentalización neutral de las dos columnas en tanto dispositivo de traducción y de representación estática de una frontera étnica. Esto se debe al enorme interés que le produce la mezticidad de Manquilef, «niño de padre indio i madre chilena (el señor Manuel Manquilef González) educado por su abuela indijena» y con estudios secundarios y de preceptor «*que lo hacen hombre culto en grado superior al término medio del preceptorado nacional*»⁶. Ya veremos más adelante las limitaciones de su perspectiva, por el momento nos ocuparemos del método que elabora para medir la productividad que este mestizaje abre entre las dos columnas bajo la forma de un resto o marca de intraductibilidad.

*«Pero, ahí está la gran cuestión. ¿Es posible traducir literalmente de una lengua a la otra, cuando las dos son de estructura enteramente distinta y representan grados de cultura enteramente diferentes? Creo que no es posible».*⁷

El problema para Lenz será entonces el de volver esta imposibilidad visible, para ello propone su método de traducciones sucesivas:

«Pero ¿cómo podré yo probar al lector que no habla ni entiende la lengua araucana, cuál es la diferencia entre las dos versiones? hé aquí la dificultad. No hai mas remedio

5. Lenz, Rodolfo 1910. - «El arte de la traducción» - en: *Anales de la Universidad de Chile*, op. cit. pp. 239-256.

6. *Ibid.*, p. 241.

7. *Ibid.*

*que el siguiente: debo hacer lo que quiero tratar como imposible, debo imitar en castellano, en cuanto se pueda, el sentido exacto de cada palabra mapuche, así como lo he hecho en las traducciones interlineares publicadas en mis Estudios Araucanos».*⁸ [ver anexo n°1: traducción interlinear Lenz]

Este método dará como resultado la puesta en escena de una nueva doble columna, en la que se enfrentarán la versión literaria a la versión literal:

*«Doi primero el testo mapuche exactamente en la ortografía de Manquilef, añadiendo la versión interlinear de cada palabra, en cuanto se pueda. Despues pongo lado a lado la traducción literaria de Manquilef i una literal, pero en construccion castellana, que indica solo el sentido de la traducción interlinear.»*⁹ [ver anexo n°2: doble columna castellano Manquilef / castellano Lenz]

Como él mismo lo señala, el método implica un primer momento de traducción literal palabra por palabra y que él llama interlinear por aparecer como un estrato de escritura en castellano colocado entre los estratos escritos en mapudungun. El problema de este estrato interlinear es que dará forzosamente un «lenguaje estropeado»¹⁰ lo que obliga a un segundo momento de restauración del sentido literal por restauración de los órdenes gramáticos y sintácticos de la lengua castellana. Así la literalidad de su traducción implicará necesariamente un momento monstruoso (estropeado) de suspensión del orden lingüístico en función de este sentido literal, momento ambivalente por implicar el sacrificio del lenguaje y su estructura en favor de un sentido subyacente cuya transmisión constituye paradójicamente el objeto de su existencia. Este momento constituye una reducción del sentido a la economía escrita de los signos. La idea es lograr una maximización de la correlación entre las palabras escritas en ambas columnas. Cabe pues preguntarse a qué literalidad está recurriendo Lenz en este proceso discontinuo. En cierta forma la literalidad consistiría en una evacuación del resto subjetivo adherido por Manquilef a su columna en castellano. Y aquí entramos a las limitaciones paradigmáticas que desde nuestra perspectiva empobrecen el trabajo de Lenz.

El objetivo final de su labor será el «*comparar cómo el mestizo bilingüe expresa los mismos pensamientos en sus dos idiomas patrios, partiendo ya del uno, ya del otro*».¹¹ Para ello Manquilef le sirve de excelente objeto de estudio: no le ofrece solamente traducciones desde el mapuche al castellano, sino que también ejemplos contrarios de traducción de textos en castellano al mapuche, ya que «*él sabe cuantos de sus compatriotas indios ya son capaces de leer su lengua, y desea aumentar el interés de los indios civilizados por su propia cultura e historia. A esta idea se deben los párrafos que contienen*

8. Ibid. p. 244.

9. Ibid. p. 246.

10. Ibid. p. 244.

11. Ibid.

*trozos originales de autores chilenos que el señor Manquilef traduce al mapuche (capítulo II, § 21 «Una partida de chueca» y 23 § «Fines morales de la chueca», ambos por el señor Leotardo Matus Zapata, y de la segunda parte, capítulo II, un capítulo del libro Raza Chilena)».¹² En la reseña que el mismo Manquilef hace de su vida y de su formación aparece efectivamente la referencia a esta condición mestiza: lo interesante es que ésta se presenta como un devenir: devenir *che*=gente en mapuche,*

«Ante todo, réstame decir que todos mis compañeros de juego sabían que era hijo de una chilena i como practicase las costumbres igual i, a a veces, mejor que ellos, designáronme con el apodo de Cheuntu, que quiere decir: el que se vuelve jente. De este modo, pues, viene el nombre de Segundo con que tambien se me bautizó»¹³

y gente para la sociedad chilena, lo que logra a través de su recorrido académico del Liceo de Temuco hasta la Escuela Normal de Chillán, para volver a este liceo como profesor de «Jimnasia y de Caligrafía». En los juegos de su infancia Manquilef se vuelve *che*; en la escritura se vuelve gente para la sociedad chilena. Gimnasia como escritura de un cuerpo y caligrafía como incorporación de una escritura.

A este devenir identitario le corresponderá una actitud particular respecto de la doble columna. Desde nuestra perspectiva, diremos que Manquilef logra abrirla un poco a la productividad de la hendidura que la estructura, a la inestabilidad de este entre-dos expresado en las traducciones en ambos sentidos. No escapa al formato, pero lo estremece desplazando el lugar de la hendidura entre las columnas. Sin embargo Lenz reclasifica el devenir de Manquilef en base a la polaridad etnocéntrica de sus categorías. Así una vez enfrentadas las dos columnas en castellano, la «literaria» de Manquilef y la producida por su método de traducción «literal», Lenz no podrá dar al resto así producido otro sentido que el de encarnar aquellos «abstractos intraducibles» que marcan la diferencia jerarquizada entre el pensamiento occidental y el pensamiento indígena. En efecto, para el científico alemán, las culturas y sus lenguas se ordenan según grados diversos, medibles por su capacidad de abstracción. De esta forma se ratifica científicamente la asimetría de las columnas y se les ordena en función de un arriba y un abajo, de una madurez y un infantilismo, donde el término superior siempre podrá comprender y comprender en su capacidad de abstracción al término inferior:

«... se nota una diferencia importante segun estamos bajando o subiendo en la cultura. Así como en la misma lengua culta el sabio, digamos el profesor de filosofía, comprende perfectamente el balbuceo de su hijo, de dos o tres años de edad, pero éste no comprende nada de un discurso académico de su padre, así es posible espresar i aun imitar en

12. Ibid. p. 240.

13. Manquilef, Manuel., 1910/11, op.cit., p. 396.

*forma mas o ménos parecida en el idioma culto moderno, todas las formas cultas antiguas i las incultas modernas; pero nó al reves».*¹⁴

El resto entre las dos columnas será la marca de esta irreversibilidad. Pero pronto vemos una consecuencia aún más importante en la tesis de Lenz. En su reclasificación paralizante del devenir productivo de Manquilef y en el postulado de esta irreversibilidad cultural de la traducción, está finalmente planteando una teoría del sujeto y la autoría,

*«En castellano, aleman, ingles i frances, se puede imitar el lenguaje de un mapuche, patagon o fueguino. Pero ninguna poesía de Goethe, ni aun la prosa [de] Cervantes, ni siquiera el lenguaje relativamente sencillo de la Biblia, pueden traducirse fielmente a una lengua de un pueblo de baja cultura».*¹⁵

La imposibilidad de la traducción coincide con la ausencia de un sujeto autor que como Cervantes, Goethe o incluso los profetas y evangelistas bíblicos, logre desmarcarse de la masa anónima, del nebuloso sujeto que contiene y reproduce el lenguaje de «un mapuche, patagon o fueguino» desprovistos de estilo y nombre propio. Abramos un paréntesis para constatar cómo una gran parte del discurso sobre la calidad oral de la cultura mapuche, se basa en la idea análoga de colocar como patrimonio de ésta última el carácter no-individual o colectivamente controlado del enunciado oral por oposición al enunciado escrito.¹⁶ Lo inquietante es que este supuesto culturalista tiene sus equivalentes en el discurso de los sociólogos conservadores chilenos como Pedro Morandé o Eduardo Valenzuela cuando caracterizan al sujeto popular como un sujeto exterior al lenguaje y actualizado en el rito...¹⁷ Volvamos a Lenz. Inaugurando una perspectiva análoga a la señalada en el paréntesis anterior, este autor disuelve la subjetividad de Manquilef, detectable en su análisis del resto entre las columnas, en la categoría de representante de procesos mentales colectivos. Recordemos que su objetivo es el de «comparar cómo el mestizo bilingüe expresa los mismos pensamientos en sus dos idiomas patrios», el sujeto como autor literario deja lugar al espécimen natural: el mestizo como monstruo genético y cognitivo. Nos enfrentamos a una teoría del mestizaje y de ahí de la cultura en la que ésta aparece como un espacio cerrado y un repertorio limitado de objetos y conceptos. En este contexto el autor mestizo no hará más que marcar por contraste las carencias y excesos recíprocos entre las dos culturas (las dos columnas).

Ahora bien, el resto derivado de esta comparación entre las columnas podrá traducirse alternativamente en una falta de palabras, en un exceso o en una producción de escritura exterior al lenguaje. En las traducciones de descripciones de juegos vertidas del mapudungun al castellano, Lenz nota cómo en castellano existe «*un afan*

14. Lenz, Rodolfo, 1910, op.cit. p. 243.

15. Ibid.

16. «En la sociedad mapuche la comunicación y la cultura son por definición interactivas. Toda comunicación oral compromete una relación en vivo entre personas, una relación social. De aquí que esta comunicación está supeditada a normas comunitarias [...] En síntesis, la cultura oral es hablada y actuada. La distancia respecto a una sociedad que se basa en la escritura es enorme. Aquí toda la cultura se vuelve más abstracta e impersonal» (Chiodi, Francesco & Elisa Loncón 1999. - *Crear nuevas palabras: Innovación y expansión de los recursos lexicales del mapudungun* - Temuko: Instituto de estudios Indígenas, Universidad de La Frontera & Unidad de Cultura y Educación, Conadi, p. 19).

17. Cf. Menard, André 2002.- «Manuel Aburto Panguilef, de la República Indígena al sionismo mapuche»- en sitio web *Ñuke Mapu*, col. Mapuforlaget, <http://www.soc.uu.se/mapuche>.

*de explicar con mas detalles y abstracciones*¹⁸, consecuentemente en las traducciones al mapudungun de textos originalmente en castellano, se dedica a subrayar en estos últimos «*algunas de las abstracciones intraducibles*»¹⁹, aislando así un resto de abstracción entre las dos columnas. En otros casos por el contrario los «abstractos intraducibles» enfrentados «*al modo mas concreto de hablar en araucano*» inducen «*al traductor a agregar (...) rasgos importantes de hechos que el orijinal pasa en silencio*»²⁰. La abstracción se traduce entonces en silencio o en un despliegue de los términos concretos que contiene (como el discurso académico los balbuceos del niño o del salvaje). Lo interesante es que si vemos con más detalle, aquello que en primera instancia parece puro silencio, no refiere a una ausencia total, sino que a una escritura, o mejor aún, a la ausencia de un lenguaje que se ha retirado de la escritura. Comentando la traducción de la descripción del *komikan* o juego del «leoncito», Lenz perpetra la siguiente tergiversación: En este capítulo de su obra *Manquilef* se dedica a describir a doble columna diferentes juegos mapuches, colocando eso sí en muchos de ellos un comentario en castellano como introducción o conclusión. Los párrafos de la doble columna van numerados. Pues bien, en su edición del *komikan*, y seguramente enceguecido por la convicción entusiasta de su paradigma científico, Lenz transforma el párrafo introductorio en castellano de *Manquilef*, en el párrafo número 1 de la doble columna,

*«1.- Para jugar el komikan se tiene en el suelo un cuadrado compuesto de 16 cuadrados, o sea un total de 25 puntos. En el centro de cualquier lado del cuadrado descansa un triangulo equilátero, mas o ménos, unidos perpendicularmente sus puntos medios»*²¹

lo que permite enfrentarlo al silencio rotundo de un espacio vacío en la columna en mapudungun. Vemos cómo aquí Lenz construye directamente el resto. Sin embargo debe reconocer que el espacio vacío está en realidad clasificando, es decir, ocultando una escritura:

«Aquí se nota que el autor ha renunciado a dar la explicación del número 1 en mapuche. La razón es obvia; el castellano habla de figuras geométricas. Términos como cuadrado y triángulo equilátero no existen en las lenguas en que no se han hecho especulacion matemática. Por lo demas, una comparacion atenta de la traduccion literaria con la literal mia, solo enseña el empeño de Manquilef de aclarar en castellano lo que el indio de hecho mostraria en el suelo con las rayas y las piedras».²²

Al resto abstracto en castellano, le corresponde un resto de escritura pura en el mundo mapuche. Es la misma escritura de la presencialidad figurada de un cuerpo que los curas clasificaron en la obra póstuma de Martín Alonqueo, *el Habla de mi tierra*.²³ Cómo ya

18. Lenz, Rodolfo, 1910, op. cit. p. 252.

19. Ibid. p. 254.

20. Ibid. p. 253.

21. Ibis. p. 251 y en *Manquilef*, Manuel, 1910/11, op. cit., p. 268.

22. Lenz, Rodolf, op. cit., pp. 250-251.

23. Alonqueo, Martín 1989. - *El habla de mi tierra*- Temuco: Ed. Colping.

lo comentamos más arriba, este autor desarrolla la doble columna en todo su esplendor en los cantos de machi y las oraciones de ngillatun de su libro *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*. En esta obra la asimetría entre las columnas se manifiesta por una multiplicación formidable de términos en la traducción y de signos en la transcripción. Siguiendo una lógica exactamente inversa a la de Lenz, el mapudungun aparece como una entidad filosóficamente densa, cuyos «abstractos intraducibles» exigen un despliegue de términos en castellano²⁴. La traducción literal se eclipsa en explicación literaria. Pero el resto también implica a la escritura misma: en su transcripción del mapudungun, Alonqueo se siente obligado a sobreinscribir una marca que dé cuenta de «la especificidad del sonido consonántico araucano» expresado en una profusión de consonantes dobles o de haches diacríticas. Estas desaparecerán de la edición que los curas hacen de su *Habla de mi tierra*²⁵, clasificando de esta manera el suplemento gráfico por el que el autor figuraba la presencialidad de un cuerpo parlante, de un cuerpo específicamente mapuche.

De esta forma podemos comprender la aparición de la tercera columna en un complejo histórico de clasificaciones y desclasificaciones. Para Lenz las abstracciones en castellano están clasificando una escritura presencial mapuche (la misma que los curas de la editorial Kolping le clasificaron a Alonqueo en forma póstuma). La escritura en tanto ortografía mapuche de Manquilef es a su vez clasificada durante la empresa de desclasificación de Liwen-CoLibris a manos del profesor Manquepi. Este último clasifica además el texto original en mapuche de Manquilef, quién a su vez lo había clasificado en el curso de su traducción al castellano. Lenz a través de su «traducción literal» intenta desclasificar en castellano este texto mapuche original y Manquepi hace lo mismo pero en sentido inverso al desclasificar en mapuche el texto en castellano de Manquilef. Así vemos como la empresa desclasificatoria contiene inevitables derivas reclasificadoras que no son sino el precio que la puesta en circulación de estos textos debe pagar bajo forma de marca subjetiva. La traducción es un buen ejemplo de esta ambivalencia de la desclasificación: la traducción ilumina cierto contenido pero al mismo tiempo lo oscurece. En el caso ideal de una traducción literal limpia y sin resto veríamos de todas maneras la clasificación del resto estilístico que vehicula la marca de un sujeto individual. En su tercera columna, que como acabamos de señalarlo, quiere ser la desclasificación en mapudungun del contenido y el estilo expresado por la columna en castellano de Manquilef, Manquepi está de todas maneras eclipsando con un nuevo resto la subjetividad inscrita por Manquilef a su versión en mapudungun, este resto es la subjetividad del propio Manquepi (representada incluso en una marca ortográfica personal: *ũy* por *wi*).

Esta serie ambivalente nos muestra que la mesticidad que Lenz busca en Manquilef no corresponde tanto a una condición genética o filiativa, como a una posición o una consistencia asumida por el sujeto en tanto pasajero de la hendidura que separa las dos columnas y su orden alternativo de clasificaciones y desclasificaciones.

24. «En la traducción de las oraciones mapuches, el lector notará a veces la gran diferencia de extensión entre el texto mapuche y el texto castellano. La razón no es que se acorte la expresión del pensamiento en el idioma mapuche –aunque también el mapuche dice mucho en pocas palabras– sino que el autor ha querido más bien dar el significado cultural y poético del texto, antes que un significado literal que dejará escapar toda la profundidad del pensamiento religioso mapuche» (Bélec, Francisco 1979. - «Introducción»- en: Alonqueo, Martín, 1979, op.cit. p. 13)

25. «En esta obra don Martín Alonqueo había aplicado su propio estilo de ortografía; a través de retoques hechos a mano sobre el manuscrito, lo había perfeccionado generalizando el uso de la doble consonante con el objeto de señalar la especificidad del sonido consonántico araucano» (F. Bélec, 1989. - «Prefacio». , en Alonqueo, Martín, 1989, op. cit. p. 1)

Este orden alternativo quizás debe su ambivalencia a la condición escritural del material des/clasificable. Lo que se oculta o se olvida es un rastro, la inscripción de un gesto, pero la desclasificación en tanto gesto reinscribirá en este rastro la marca de un gesto nuevo. Escritura sobre escritura y reclasificación parcial de lo desclasificado. Pero no olvidemos que lo que propio del gesto desclasificador no es la realización utópica de un horizonte plenamente desclasificado. Se trata de una ampliación de aquella cualidad propia a la escritura que permite sacar al nombre propio de su propiedad, de su pureza y total identidad a sí mismo, inscribiéndolo sobre el plano común de lo comunicable. En otras palabras, así como la escritura inscribe los nombres propios en el espacio común de lo comunicable, la desclasificación devuelve los textos ocultos al plano común de lo legible.

Fijémonos en esta propiedad de la escritura. Sabemos que no existe una escritura en sentido literal y una en sentido propio. La escritura es el sentido figurado, la metaforicidad misma. Esta constatación implica ciertas consecuencias en el programa de traducción literal de Lenz. En su metodología de descomposición del discurso palabra por palabra y de recomposición literal, Lenz no hace otra cosa que aplicar la hendidura del trazo escritural que separa las dos columnas en un sentido perpendicular a su verticalidad, es decir en su aplicación al continuo lineal de la frase. Esto explicaría su disposición de los textos en estratos: la hendidura se manifiesta entre las palabras escritas en mapudungun por Manquilef como una serie de cortes proyectados luego sobre un estrato en blanco que Lenz deberá llenar de castellano. De esta forma el estrato palabra por palabra opera una proyección de la escritura en mapudungun de Manquilef como sistema rítmico de cortes sobre la que Lenz construirá una literalidad. ¿Pero literalidad respecto de qué? Respecto de la escritura de Manquilef como secuencia de cortes exterior al lenguaje, por ello equivalente a las rayas y piedras sobre el suelo que la columna literaria en castellano se supone sule con palabras y que Lenz identifica como el resto abstracto e intraducible. El profesor Manquepi por su parte no hace otra cosa que proponer en su tercera columna una versión literal de la versión literaria de la versión original en mapudungun de Manquilef. En cierta forma reinscribe en esta columna un estilo o marca subjetiva que también es aquella escritura gestual que Manquilef habría dejado afuera; y de paso le demuestra a Lenz que la lengua y la cultura pueden desplegarse en más de una dirección, que la abstracción no es propiedad exclusiva de occidente sino que de la figuración escritural y que todo sentido literal remite a un sentido literario, es decir figurado por una escritura y vehiculado por un sujeto autor.

Para terminar proponemos un documento publicado en 1880 por la *Revista de la Sociedad Arqueológica de Santiago* en la que encontramos una versión temprana de la tercera columna aplicada por el padre Ortega, miembro de la orden franciscana, a un diálogo entre el cacique Ancatemu y el padre Millaleubu (también de la orden franciscana y autor a su vez de un poema épico en castellano sobre

la misión franciscana en Tucapel llamado *La Tucapelina*) escrito a doble columna por Andrés Febrès en su *Arte de la lengua general del Reyno de Chile* y presentado como un *collagtun* [ver anexo n° 3: triple columna]. Se trata de una columna en mapudungun inserta entre las dos columnas tradicionales. Cómo se explica en la presentación del texto, el padre Ortega propone una «modernización» del mapudungun (o araucano como lo llaman en el documento), modernización expresada fundamentalmente en una contracción del texto en mapudungun por clasificación de sus fórmulas y reiteraciones de orden retórico, junto con la modificación de ciertos términos. En este caso, la tercera columna busca aislar un resto de orden histórico: «*las transformas que ha experimentado el idioma indijena chileno*» como reza la presentación. Lo más notable es que en esta tercera columna el padre Ortega completa el gesto de desplazamiento de la hendidura entre las literalidades y las literariedades de ambas columnas analizado con los pasos de Lenz y Manquepi por el texto de Manquilef. Mientras Manquepi despliega y extiende en la tercera columna un texto en mapudungun originalmente más corto (siguiendo el reflejo de su escritura en castellano), el padre Ortega mediará entre la mapuchefonía de esta tercera columna manquepiana, y la contracción sintética de la columna literalizada por Lenz, al contraer la generosidad retórica del *collagtun* a una nueva «literalidad» dictada por la traducción reducida en castellano de Febrès. Nuevamente los límites de una escritura definen la economía de una traducción en la que el sujeto y su estilo (Andrés Febrès, el padre Ortega...) toma la forma de una «literalidad» a la escritura misma presentada esta vez como «modernidad» del lenguaje.

Bibliografía

- Alonqueo, Martín 1979. - *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*. - Santiago de Chile: Nueva Universidad, PUC.
- Alonqueo, Martín 1989. - *El habla de mi tierra-Temuco*: Ed. Colping.
- Chiodi, Francesco & Elisa Loncón 1999. - *Crear nuevas palabras: Innovación y expansión de los recursos lexicales del mapuzungun* - Temuko: Instituto de estudios Indígenas, Universidad de La Frontera & Unidad de Cultura y Educación, Conadi.
- Guevara, Tomás y Manuel Mañkelef 1912. - *Kiñe mufü trokiñche ñi piel: Historia de familias, siglo XIX* - Temuko & Santiago de Chile: Liwen & CoLibris, 2002.
- Lenz, Rodolfo. 1910 - «El arte de la traducción»- en: *Anales de la Universidad de Chile*, vol. CXXVIII, Santiago de Chile, pp. 239-256.
- Manquilef, Manuel 1910/11. - «Comentarios del pueblo araucano: La Faz social y la Gimnasia nacional» - en: *Anales de la Universidad de Chile*, vol. CXXVIII & CXXXI, Santiago de Chile.
- Menard, André 2002. - «Manuel Aburto Panguilef, de la República Indígena al sionismo mapuche» - en: sitio web *Ñuke Mapu*, col. Mapuforlaget, <http://www.soc.uu.se/mapuche>.
- Pavez, Jorge 2002. - «Textes mapuches et nationalisme culturel: Ecritures colonisées, cabinet ethnologique et bibliothèque coloniale»- artículo presentado en las jornadas de estudio *Politiques, traditions et territoires dans les sociétés colonisées : de l'ethnique au national*, Paris, LDC & EHESS, 18 y 19 de noviembre 2002.
- 2003. - «Mapuche ñi nüttram chillkatun/Escribir la historia mapuche, estudio posliminar de *Kiñe mufü trokiñche ñi piel, historias de familias, siglo XIX*» - en : *Revista de Historia Indígena*, nº 7, Santiago de Chile, pp. 7-53.

Tercera columna de Manuel Manquepi para los textos «Küme eluyawi»
y «Küme eluüklei», de Manuel Manquilef

Versión Manquilef:	Versión Manquepi:	Versión Manquilef:
Küme eluyawi	Küme eluwkiawi	Anda elegante
<p>1. Pu domo itro kom trawün mew amukelai; amukei ta domo kom che ayiukei, ülkantukei, molli-kei ka dakelkei pu domo yem.</p>	<p>1. Amukelay ta pu domo fill trawün mew; amuyem engün, feyengün ñi duam, kom pu wentru ta ayüwkey, ülkantukei, ngollikey ka dakelkei ta domo.</p>	<p>1. Aunque la mujer no concurre a todas las reuniones sociales de los araucanos, presta ella un papel muy importante, pues, en muchas ocasiones, es la causante de la alegría, del amor, de la embriaguez y la del canto.</p>
<p>2. Pu ülcha tapalyalwi plata mew lle mai tañi kim ea m tañi küme tuun.</p>	<p>2. Pu üllchake domo ta lütralekey liqen mew, ta ñi kimgeam llemay ta ñi tuwün kümeke che mew, ka lükish kintuwülchekeyngün ta ñi domo püneñkawün engün.</p>	<p>2. La joven mapuche en las reuniones ostenta orgullosa sus joyas, denotando su alcurnia elevada i humildemente pone en juego su arte coquetón i femenil.</p>
<p>3. Amulu futa pura, trawün meu re ñi lelin meu dakelkefi pu ke kau-chú yem.</p>	<p>3. Amuyem ta fütapüra trawün mew re wütrintun mew müten ta dakelkefi pu kawchu wentru.</p>	<p>3. La presencia de una mujer en una fiesta social araucana es la motivadora del amor, porque sólo con su mirada cautiva el corazón del enamorado araucano.</p>
<p>4. Trawün meu re che müten amukei ka kisu tañi che lloukefi u, fei meu mai pu ülcha itro lef külen miaukei futake rali e u apolelu ilo meu, korü, etc.; kakelu ulkei pulku, muska, etc.; kakelu lef yekei kankan petu ñi katrü enon.</p>	<p>4. Tüfachi trawün mew amukei re nielu wenüy müten ka amukei ta nielu reñma, feymew chi pu ngen trawün kisu ñi pu wenüy müten ta llawkekeyngün ka ta ñi pu reñma, pu üllchake domo itro lefkawkeyngün wülayem mamüll rali mew fütake rali iyael apoleyelu ilo mew, korü mew, ka fill iyael llemay; ka müleyekey wülkelu pulku, muska, ka itro fill pichike metawe mew; ka müleyelu, lef yekey are kankan petu ñi katrüngenon.</p>	<p>4. Como a estas reuniones asisten, casi siempre, las que son amigas o ligadas por vínculos de familias, sucede que son ellas las que corren de un extremo a otro con grandes platos de madera llenos de carne, de caldo, etc.; otras sirven cántaros de vino i de muday, etc.; i otras, en fin, conducen enormes asados todavía <i>chirriando</i> en el asador.</p>
<p>5. Tufeichi che lloukelu itro chem rume femuechi che mew, ka küme peumakelfi un kauchú ke domo yem.</p>	<p>5. Fente ñi ayüwün chi pu lloyelu itro fill kümeke iyael, tüfeychi dewmael pu kümeke ad mapuche domo ñi kuwü mew, küme ad ngüneduamkefingün ka rume mañumkefingün ta ñi poyengen mew ; feymew, duamtulkefingün pewman-gen ta ñi kümelkaleael ta chi pu kümeke ad kawchu domo.</p>	<p>5. Es un placer para los asistentes recibir algo de estas hermosas i nobles damas araucanas; el mayor placer de éstas es la contemplación atenta i las felicidades que les prodigan sus cariñosos i agradecidos compatriotas.</p>
<p>6. Amual trawün meu itro küme eluyawi futa sakiñ kauchu yem.</p>	<p>6. Amuael trawün mew pu sakiñ kawchu, küme eluwkeyngün ülmen wesakelu mew ka aifiñtuwkeyngün küme adngeam kawñ antü mew.</p>	<p>6. Elegante i perfectamente adornadas permanecen en ese hermoso día festivo las lindas muchachas araucanas.</p>

7. Iтро ñi a e meu itro tuteluyawi tufachi keliwe meu lle may.

8. Kom ñi tampalyawuel re plata ei fentren lle may.

9. Chape yem impolyawi tufachi ella elu plata elu nütrowe lle may. Wechun mew yeniekey fütä ke kanchu kelta nütrowe llemai.

10. Lonko mew yeniei ta tutelul trarilonko ka kiñe tesa pañu itro küme ad nielu.

11. Pilun mew yeniei itro tutelul chawai futañma lle mai.

12. Pel mew kai yeniei traripel, pu ulmen yeniechi kamisa femgnei.

13. Itrokom meu tañi doi mallmatuel ta piuke mew amui; fei meu mülei ta llankatu, sikil, itro tutelul lle mai; ka amui ta maimaitu, keltantue kom ayi e chi wesakelu, kom tufa e un nünie ei ta ponson meu ka tufeichi tupü meu lle mai.

14. Kuü meu yeniei tufeichi trarikuü llankatu meu deuma eel; ka cha ül meu amukei wera yivulku, llemai.

15. Namun mew ka mallmatuyawi trarinamun meu lle mai; mallma yem!

7. Iтро tuteluyawi domo ayfiñtu-künulu ñi ange, we kelüwe mew.

8. Kom ñi tukupeye re fentren ligen ngey llemay.

9. Chapetu ta impolüngekey kiñe küme ad wilüfüchi llangka ligen ngütrowe mew llemay. Wechuñ mew yeniekey fütä ke küllpiw, kelta ngütrowe llemay.

10. Lonko mew yeniekey ta tutelul trarilonko, ka kiñe seda pañu, itro küme ad nielu ; doykülerpukey kelü.

11. Pilun mew yeniekey itro tutelul chaway, futrañma llemay.

12. Pel mew kay yeniekey ligen traripel, pu ülmen ñi tukukeygelchi kamisa femgnei.

13. Iтро fill doy mallmawün küme eluwpeyüm ta pu domo müley ta tukupeye wente rüku; fey mew müley ta chi fütä rupa llankatu, siküll, itro tutelul llemay ; ka müley ta maymaytu, trarilongko femngelu ; keltantuwe, künalkülelu ka pichi rumechi ligenkülelu ; ayüfal wesakelu, kom tufa ta nüniengekey ponson mew ka tüfeychi tüpu mew llemay.

14. Kuwü mew yeniekey pu domo trarikuwü, llankatu mew dewmangel; ka changüll kuwü mew tukungekey kümeke iwülkuwü llemay.

15. Trari namun mew ta mallmawkiawkey pu ülmenke domo ; mallma yem llemay!

7. El único i endémico afeito araucano es una substancia colorante, nuevo colorado, como se le llama.

8. Por lo que se refiero a sus joyas, todas son de pülata*, muchas i mui variadas.

9. Las trenzas van envueltas por una larga huincha tapada con chaquiras de pülata, denominada nütrowe, estando los extremos del chape unidos por una cadena plateada i que cuelgan monedas del mismo metal, cadena llamada kelta nütrowe.

10. La cabeza va provista de un lindo collar de pülata, trarilonko i de un tesa-pañu, pañuelo de seda, de color mui vivo, predominando el rojo.

11. En las orejas lleva los preciosos aros, chawai, mui grandes i de forma bastante caprichosa.

12. El cuello es adornado por un collar de pülata, traripel, tan tieso i parado como un corbatín militar.

13. La parte más ricamente adornada es el pecho ancho i levantado del mapuche; en él está esa ancha pieza de pülata, llankatu, los hermosos sikil, pieza que termina en un círculo de pülata; en el pecho también esta el maimaitu, parecido al trarilonko; está el keltantúe, larga i angosta huincha plateada; todos estos adornos penden de unas agujas de pülata denominadas ponson i tupü.

14. En las manos lleva el trariku, pulsera hecha de chaquiras de pülata, i los dedos, a excepción del pulgar, están provistos de lujosos i variados anillos, yivulku, adorno de mano.

15. En los pies también ostentan las mapuches sus riquezas llevando trari-namun, pulsera de pülata.

* Se trata de la mapuchización del término «plata» a manos del profesor Manquepi. Vemos así cómo la tercera columna logra incluso desbordar hacia su margen en castellano.

Küme eluükley

1. Tufeiche trawün chi antü meu, wentru yem pe elkei ta kawell, chañuntuku, lama ka ñi ayen kuchillu mai.

2. Kawell meu mallmayawi: unelwe, witrán-purawe, witrán-tukue, fosal, fajadol, estipu ka sipuela, kom tufachi plata meu dewma ekei lle mai.

3. Wentru itro doi mallma echi kawell purakei trawün mew tañi adkintual ta domo ka ñi dakel eal llemai.

Küme eluwkülen

1. Tüfeychi trawün mew kom pu wentru ta pengelkeyngün ñi pu kümeke kawell, chañuntuku, lama ka ta ñi ayün nüwe wilüfüchi kuchillu.

2. Kawell mew mallmayawi: ngünelwe, witrán-pürawe, witrán-tukuwe, fosal, fajadol, estipu ka sipuela, kom tufachi pünepeye dewmangekey fente ayüfal ligen mew llemay.

3. Wentru itro doy mallmangechi kawell pürakey trawün mew ta ñi adkintual ta domo ka ta ñi dake-lafiel llemay.

Bien presentado

1. En esos días festivos es cuando el hombre mapuche luce su plateada cabalgadura, su choapino, su lama i su hermoso cuchillo de cache plateada.

2. En el caballo se lucen el freno, la cabezada, las riendas, el bozal, el bajador, las estribas i las espuelas; siendo todo fabricado del tan apetezido metal llamado püla-ta.

3. Casi siempre el indio sube el caballo más airoso a fin de llamar la atención de las niñas i conquistar, ofreciendo su animal, a la de sus simpatías.

Anexos

Anexo 1

Traducción palabra por palabra de R. Lenz del texto «La crianza del indio», de M. Manquilef

1. Ñi llegün meu pu che kiní ta utren, aren, ko, ka ñi wifuuntulen; fei meu lle chun ta kimlayafui
Su nacer en pl. jente conoce lo el frío, calor, agua, y su amarrado estar; eso por ser cómoese no conocería
ñi wifuntulen ñi kupulwe meu, ta ñi küme trarilen meu?
su amarrado estar su cuna en, su bien atado estar por?
2. Ñi ümayael tukulel ekei moyo gun meu. Tañi küme liftu eal utruftuku ekei ko meu,
Su llorando después se le deja puesto mama boca en. Su bienlimpiado ser (para) echado puesto es agua en,
ayüwkey ta ñi ñuke ñamlu ko meu; entu ekey ka wüño ñamkey ko meu, fey meu trana
gustándose está su madre perdiéndose agua en; sacado es y otra vez se pierde agua en, eso después botado
el ek ei kachu meu ta ñi pañütuael antü meu.
dejado en pasto en su asolearse (para) sol en.
3. Tremlu elme ekei kulliñ meu, ufisa meu ta ñi kamañ eael, fei meu kimawkantukei.
Creciendo se le va a dejar ganado en, oveja en su guardador ser para eso por sabiendo jugar está.
Mari, epu mari chi kompañ e u aukantuk ei; notulkefi ta ñi kim eael chuchi ñi doi kauchu en.
Diez, dos diez es acaso compañero con él jugando está; porfialos su saber (para) cual su más listo ser.
4. Doi fuchalu werkü ekey ka ta ñi emaeel cheu ñi werkü en meu, katal ekei ta ñi pu ke
Más grande siendo mandado es y su llevarlo (para) donde su mensajero ser en agujereado es su pl.
namun pidzwiñ meu. Mollfüñ fanelkefi ta che, pi ekei.
pie sanguijuela con. Sangre pesada hace a la jente, dicho es.
5. Ñi takun itro fei müten: kiñe chamall, kiñe makuñ, ka kiñe trarilonko. Ra iñ tritra kiyawí
Su ropa todo eso sólo: una frazada, un poncho, y una cabeza amarra. Medio desnudo anda
chum echi utrele ka are epe rume; kisu ikei ta ñi rali meu; umautukei wekun, ütantukey
cómo siendo frío, y calor sea cualquiera; solo come su plato en; durmiendo está cama le es
kiñe trelké ka takunukey kiñe makuñ meu. Tritra külen tranauk ei.
un cuero y tapado está un poncho con. Desnudo estando se echa (al suelo).
6. Kakó meu anchi pi ei ta ñi ayin iyael, kawella meu ta tripalu. Napor korü ka mallú poñi
Mote junto anchi dicho es su amor comida, cebada de eso saliendo. Nabos, caldo y mallo papas
pi ei ün ayin korü. Tüfachi iyael müna yeimekefi piam pu che; niwá kawchú ta e ün, piam.
dicho son amor caldo. Esa comida muy ligera (?) hace a, dicen, pl. jente; muy listos ellos, dicen.
7. Pichi ke che ñi tremün meu mai tripakei kizú ñi pin ka kom antü, che inaentukelu: ¿Chem kam
Chica siempre jente su crecer en pues sale propio su decir y toda jente sigue sacando: ¿Qué acaso
utren, antü, úñin itr o chem epe rume?
frío, sol, hambre todo que sea cualquiera?
8. Kuifi kimün, piam, mapuche ñi lleufiel ta müñetun epewun meu. Tufa ulá pu che San Kuan
Antaño saber, dicen, tierra jente su acostumar el bañar apenas día en. Esto después pl. jente San Juan

pi echi pun meu müten ta müñetukei; doi müñetule feichi pun meu doi lif tripakei ñi kalül che llamado noche en solo bañando está; más si baña esa noche en más limpio sale su cuerpo jente

tufeichi werilkan meu.
ese pecado de.

Anexo 2

«La crianza del indio», de M. Manquilef, con traducción «literal» de R. Lenz, y traducción «libre» de M. Manquilef.

Texto original de M. Manquilef	Traducción literal de Lenz	Traducción libre de Mañkelef
<p>1. Ñi llegün meu pu che kinfí ta utren, aren, ko, ka ñi wifüntulen; fei meu lle chun ta kimlayafui ñi wifüntulen ñi kupulwe meu, ta ñi kúme trarilen meu?</p>	<p>1. Desde su nacimiento el indio conoce el frío, el calor, el agua i el estar amarrado; pues, ¿cómo no habría de conocer el estar amarrado, cuando está tan bien fajado en su cuna?</p>	<p>1. Desde que el niño viene al mundo sabe lo que es frío, calor, agua, i prisión, pues, ¿cuán <i>doloro</i> -so no será para él permanecer encerrado en su cuna, envuelto en fajas <i>sin poder mover ningún miembro de su cuerpo</i>?*</p>
<p>2. Ñi ngümayael tukulengekei moyó gun meu. Ta ñi kúme liftungeal utruftukungekei ko meu, ayiukei tañi ñuke ñamlu ta ko meu; entungekei ka oño ñamkei ko meu, fei meu trana-elngekei kachu meu tañi pañintuael antü meu.</p>	<p>2. Cuando llora se le pone el pecho en la boca. Para limpiarlo bien lo echan al agua i su madre se divierte cuando (el niño) se pierde en el agua. Se le saca i se le vuelve a sumerjir en el agua; en seguida se le deja botado en el pasto para que se asolee (seque) al sol.</p>	<p>2. Al llorar se le pone el pecho <i>para que sacie su apetito</i>. Para asearlo se le saca i se le lanza al estero; es un placer para la madre <i>verlo sumejirse</i>; sacarlo i volverlo a zambullir para tirarlo en seguida sobre el pasto a fin de que aproveche los rayos del sol.</p>
<p>3. Tremlu elmengekei kullin meu, <i>ufisa</i> meu ta ñi kamañgeael, fei meu kim-aukantukey. Mari, epu mari chi <i>kompañ</i> engu aukantukei; notulkefi ta ñi kimngeael chuchi ñi doi kauchu ngen.</p>	<p>3. Cuando crece, lo dejan con el ganado, las ovejas, para que las cuide. Entonces aprende a jugar. Con diez o veinte compañeros está jugando, los porfia para saber cuál es el más listo.</p>	<p>3. Si crece se le manda al campo a <i>pastorear</i> el rebaño i aquí es donde aprende sus juegos. Junto con diez o veinte <i>muchachos de su edad</i> rivaliza en ser el más experto para tal o cual juego.</p>
<p>4. Doi fuchalu werküngekei ka ta ñi yeumeael cheu ñi werküngen meu, katalngekei ta ñi puke namun pidwiñ meu. Mollfüñ fanelkefi ta che, pingekei.</p>	<p>4. Siendo más 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>	<p>4. Al estar más grande <i>entra ia al servicio</i> de emisario i a fin de que siempre <i>ejecute con rapidez sus obligaciones</i> le sangran las piernas con sanguijuelas (<i>pirihui -nes</i>). «La sangre es la pesadez del individuo» (se dice).</p>
<p>5. Ñi takun itro fei müten: kiñe chamall, kiñe makuñ, ka kiñe trarilonko. Rangíñ tritrangkiyawí chumngechi utrele ka arengepe rume; kizu ikei tañi rali meu; umautukei wekun, ütantukei kiñe trelké ka takunukei kiñe makuñ meu. Tritrangkülen tranaukei.</p>	<p>5. Su ropa toda es esto sólo: un chamal, un poncho i una faja de cabeza. Medio desnudo anda; cualquier frío o calor que haga. Sólo come en su plato, duerme afuera: como cama tiene un cuero i se tapa con el poncho. Desnudo se acuesta.</p>	<p>5. <i>En cuanto</i> a indumentaria, <i>siempre</i> la misma: un chamal, una mantita, i un <i>trarilonco</i>. Anda semidesnudo haga frío o calor; come sólo en su plato, duerme fuera de la ruka, sin tener más cama que un pellejo i por frazada su manta. Se tiende completamente desnudo.</p>
<p>6. Kakó engu anchi pingei tañi ayin iyael, kawella meu ta tripalu. <i>Napor</i> korü ka mallú poñü pingeyngün ayin korü. Tufachi iyael müna yeimekefi piam, pu che; ñiwá kauchú ta engun, piam.</p>	<p>6. Su comida favorita son mote i <i>anchi</i>, que salen de la cebada. Sopa de nabos i un guiso de papas se llaman sus sopas predilectas. Estas comidas hacen lijera [?] a la jente, se dice, mui listos [se ponen] ellos, se dice.</p>	<p>6. Su alimento favorito es el <i>mote</i> i el <i>anchi</i>, productos de la cebada. El caldo de yuyo i la salsa de papas son sus apreciados alimentos. Hai <i>opinión hereditaria</i> de que estos comestibles son lijeros i hacen a los indios ágiles i lijeros.</p>

7. Pichikeche ñi tremün meu mai tripakei kizú ñi pin ka kom che inaentukelu. ¿chem kam utren, antü, ngüñün itro chenngepe rumé?

8. Kuifi kimün, piam, mapuche ñi lleufiel ta müñetun epewun meu. Tufá ulá pu che *San Kuan* pingechi pun meu müten ta müñetukei; doi müñetule feichi pun meu doi lif tri-pakei ñi kalül che tufeichi *pecao* meu.

7. En el criar a los chicos sale siempre su propio dicho i toda la jente lo sigue empleando: «Qué [nos hace] el frío, el sol, el hambre o cualquier otra cosa!»

8. Antigua costumbre, dicen, que el indio observa [es] el bañarse al amanecer. Ahora los indios sólo se están bañando en la noche llamada de San Juan; mientras más se baña en esa noche, más limpio sale el cuerpo de ese pecado [de lo que llaman «pecado»].

7. En la crianza india tiene su explicación el tan repetido, por ellos, aforismo araucano: «Qué nos importa el frío, el sol, el hambre o cualquier cosa que sea».

8. *Costumbre innata* del mapuche es la de bañarse al amanecer. Hoi día *ha tomado por norma* la de hacerlo en la noche *del 23 de junio* o *sea* en San Juan; pues mientras más veces se lanza al estero más limpio de *culpas* o pecados está el cuerpo.

Anexo 3

El Araucano Antiguo i el Araucano Moderno Coyagtun entre el cacique Ancatemu i el padre Millaleubu*

Coyagtun es razonamiento o discurso hecho en una junta, delante de muchas personas; habiendo ido Ancatemu con sus súbditos o mocetones a saludar al padre Millaleubu, el modo natural de dirijirle la palabra era por un discurso ampuloso i lleno de repeticiones segun el gusto de los araucanos.

Publicó el padre Febres este coyagtun en su *Arte de la lengua chilena*, en 1765, advirtiendo sobre la version castellana que le puso al frente (que es la misma con que lo reimprimimos) que era libre, reducida solo a la sustancia, i dejando a un lado las palabras de adorno i las muchas saluciones que se leen en el orijinal.

La traducción del araucano moderno es del R. P. Ortega, del orden franciscano, quien nos la ha enviado desde Chillan, junto con algunas correcciones manuscritas a la reimpression de la obra de Febres hecha en Concepcion en 1864.

Comparando los trabajos de Febres i de Ortega que ponemos a continuacion, se viene en conocimiento de las trasformas que ha experimentado el idioma indijena chileno.

Hemos representado por un acento la pronunciacion de la ú especial araucana que es semejante sino igual al de la u francesa.

Araucano antiguo	Araucano moderno	Castellano
ANCATEMU.- Marimari señor paye Millaleubú, quiñe tuayu nemul ta tua, señor paye.	ANCATEMU.- Mai mai paye Millaleubu, quine dugu piayu ga paye.	ANCATEMU.- Padre Millaleubu Dios te guarde, tengo que decirte una palabra.
MILLALEUBU.- Veillechi, Ancatemu.	MILLALEUBU.- Veerque, Ancatemu, veerque.	MILLALEUBU.- Está bien, Ancatemu.
ANCAT.- Marimari señor paye Millaleubu ga, acuy deuma gañi hue patiru ga, pigeymi tatua. Marimari ca señor paye ga. Ea pramn cahuellu, chao egn, pramn cahuellu, vochúm egn, ga pivin gañi pichi	ANCAT.- Ami deuma pigeimi paye, veimo yapivin ñi pu lonco ñi pu hueche cai pramún cahuellu ta pivin mari mari clomomean quiñe cúme glam cai eluclomomean paye ya ta pivin, veimo cai vapple the	ANCAT.- Dijeron, Padre, que ya habiais legado, por lo cual dije a mis caciques i mocetones que montasen a caballo, i que me ayudasen a saludarte, i a darte un buen consejo, i por eso hemos

* *Revista de la Sociedad Arqueológica de Santiago*. Tomo I, 1880", p. 9., en: *Documenta Ethnologica et Archæologica Chilensia*, <http://csociales.uchile.cl/rehuehome/facultad/publicaciones/Documenta/sociedad/docum.htm>

gañi pu ghúlmen, gañi pichi gañi pu cona ta tua, señor paye Millaleubu ga. Marimari clomomean gañi hue patiru ta tua, quiñe cúme glam eluclomoan, ga pivin ta tua, señor paye ga, veimo ga pichi ga thecapaqueiñ ta tua, marimari ca Millaleubu.

MILLAL.- Veillevé, vemgelai cam ta dugu ta tua, Ancatemu ta? Marimari Ancatemu, cúmelcaqueimi ta tua may, vengelai cam admapu ta tua. Ancatemú? Adullelu quiñe patiru quiñe mapu meuta, quiñe huinca gellevule rume ta tua, marimari señor paye, marimari huinca pigequei ta, mi cúmelen ta quimpaquen ta tua, piqueyeu cúme piuque gechi che, cúme themgechi pu ghúlmen, marimari Ancatemú. Deuma parahue mogey tañi conpan vachi mapu méu, marimari Ancatemú, deuma cay pichi duamlequevun ta tua. ¡Cheemmo chei pepapelanu tañi pu ghúlmen? cú pa cam mancúpalanu ta tua? pipellevuy tañi duam em! Marimari Ancatemu; hueluquemay ta pichim ta vemavuy cam tañi pu ghúlmen? quiadmapulay cam vé? tua ga pin Ancatemú; gepey may ñi duam egn tañi cathituetu ta, pepelai cahuellu ta pu cona may, muchay cam ta peai cahuellu quiñe cuñival? Muchai muchai cam thaulgequei ta pu ghúlmen? pi gaña pichi gañi cúme piuque ta tua, vill inarumequevilu dugu, marimari ca Ancatemu.

ANCAT.- Mupiqueimi tua, marimari señor paye Millaleubú ga; mu cuñivalgei gañi pu cona ta tua, pecahuellualquelai quiñe muchai mén, señor paye ga. Ina cay ca quiñe dugu muley, gañi pichi cathituetu ta tua, marimari ca Millaleubu, qui du cam ta pemeavin gañi pichi gañi patiru ta tua? re cam ta rovlmeavin vé? ga pin. Veimo vei ta pichin ta eluvichi dugu gañi pu ghúlmen, thaulvichi gañi mapu, tua ga pin.

MILLAL.- Vei mai, vei mai, mupilaimi cam ta tua?

ANCAT.- Veimo vei ta pieimi ta tua, marimari señor paye ga: thaul- [p. 11] vichi gañi mapu, tañi revul-

capaqueiñga paye Millaleubu.

MILLAL.- Vemi, cumelcaimi Ancatemu : ad mapu ta túva, quiñeque mapu mo acule quine patiru, tuchi huinca rume gele mari mari elgei, ñi cúmelencai rantuvigún pu lonco cume piuque cume ñi themumuncai, mari mari Ancatemu. Purahue mo acun deuma mapu motatava, deuma cai pichi duanlequevun ga, chen mo pepalano ni pu lonco, macuúpalano rume; huelo duantunien vemsayaigún quimadmapu, cathútun nieavuichi egún, cahuello pelayavuipe egún pu hueche muchai muchai pelai cahuello mai quiñe cuñival, quine muchaimo thauqueigún cai pu lonco; tuva ga ñi piuni piuquemo, vill ta inarume vilu, mari mari Ancatemu.

ANCAT.- Mupimi paye, mútehue cuñi valeigun ñi pu hueche, quiñe muchaimo pepipelaigun cahuello; inacai ca quiñe dugu pichi cathutueno duamtunien chumuechi quidu casu ta pepayavueyu, rovlpeavueyu múten casu? veimo cúpaeludugun ñi pu lonco thauvin cai ñi mapu ta túva mari mari paye Millaleubu.

MILLAL.- Vemi, vemi, mupimi Ancatemu.

ANCAT.- Chumuechi pieyumai paye elpiuquen ñi mapu thapúmún, [p. 11] ñi revullocalmo mari

dado este paseo por acá.

MILLAL.- Así es, haces bien Ancatemu, este es el uso de la tierra. Cuando llega algun padre a alguna tierra de estas, o sea cualquiera español, se le saluda i le preguntan por su salud los caciques que tienen buen corazon i buena crianza. Ya ocho dias ha que entré en esta tierra, i ya me daba un poco de cuidado porque no me habian venido a ver mis caciques ni a darme la mano; pero pensé que no dejarían de hacer esto sabiendo las costumbres de la tierra; que habrían tenido algun otro embarazo, o no habrían hallado caballo los mocetones, pues no es fácil que un pobre halle luego caballo, i que se junten los caciques en un instante. Esto discurrí haciendo reparo en todas las cosas.

ANCAT.- Dices bien, padre, mis mocetones están mui pobres, en un instante no pueden hallar caballo. A mas de eso, otra cosa me atajó un poco, pensé como te habia de venir a ver solo, ni abrazarte meramente. Por eso determiné dar parte a mis caciques, i juntar mi tierra.

MILLAL.- Así es, así es, dices bien.

ANCAT.- Pues como te digo, padre, determiné juntar mi tierra para [p. 11] que me ayude a abra-

cloateu gañi hue aculu patiru mai ta, gañi camaricucloateu cai ta tua, gañi pichi gañi mancúulcloateu, pin ga tua mai; veimo ta pichin ta pichinman em gami lucutupayaviel ta tua, marimari señor paye Millaleubu.

MILLAL.- Vemgellelu ta dugu ta tua, marimari Ancatemú, cúmelcaquelaimi cam, Ancatemú ta? inche mai ta pichin ta, aldú manumeimi, tañi, thaulviel mo venten pu ghúlmen, mañumvin cai gañi pepaeteu mo venten pu cona, ñi vochúm mai ta tua; marimari Ancatemú vochum yeulaiñ cam, Ancatemú ta, thavtu cai chaoyemolan cam ve? Vemgelu mai ta cume nieuaiñ ta tua, marimari ca Ancatemú.

ANCAT.- Marimari señor paye Millaleubú, quiñe dugu ga piavin gañi hue patiru ga, piquen ta tua, señor paye.

MILLAL.- Vecacha, Ancatemú.

ANCAT.- Marimari señor paye ga, quiñe cume glam ga eluavin gañi patiru ga, piquen ta tua, allcútulepe tami epu pilun mai, marimari Millaleubu ga: deuma cam ta conplaimi gaiñ mapu méu ta? deuma cam ta mapupalayaimi ta tua? deuma cam ta quintuniemopalañ ve? Marimari señor paye ga; vocom yemoaiñ ga tua mai, inchiñ cai thoutu chao vemgelu thoquiuiñ ta tua, señor paye: epuñple mai ta cume thoquiuiñ cumeai; epuñple mai ta cumeleacun cume ta, piquei ta dugu ta tua, marimari ca señor paye: rucúmlequilepe tami cum paye, marimari señor paye ga. Vureníe cuñivalavimi mai ta; auqueduam thipaquilepe pepalmu ta quiñe cuñival pepalmu ta quiñe cuje mai, ghúlmen marimari ca señor paye : vureníevilmi quiñe cuñival, mañum thipayai ta tua, ina cai vill inchiñ thepeaiñ, señor paye ga, aldu cumelcaquei gaiñ patiru ga, piain ta tua: vemgelu mai ta ghuitugeaymi mapi méu. Marimari señor paye ga; vemgelu may ta pichin ta guthenieavimi meli nutham mapu ta tua, marimari ca señor paye Millaleubú. Vemgey ga dugu ta tua, marimari chao egn.

mari el clocalmo lloncloealmo cai vichi hue acuelchi patiru, veimo ven tenman lucutun mo ta tuva.

MILLAL.- Vemi, cúmeleaqueimi Ancatemu, inche legh mañumeyu ñi thapúmuelmo venten pu lonco thúyulen, ñi pepayeelmo cai venten pu huechi ñi pu votum, inche mai votum thequeimun, eimun cai chathoquien vemuen cúme thaumañumauaiñ.

ANCAT.- Quiñe dugu piayu ga, hue patiru vemuelo.

MILLAL.- Ya pecachi.

ANCAT.- Quiñe cúme glam ta eluayu ga paye, tami epu pilun mo ta cume alcútuaimi acuquelaimi deuma inchiñ taiñ tenapu mo cam, deuma mapupalayaimi? deuma quintuniemapalañ? votumthoquimoain mai inchiñ ta chao thoquiaeimi cai, epumple cúmelcauliñ vill cúmeai, cúmei epumple ñi cumelcan, piquei ta dugu, ta cúun lequelmi tamicún ta paye; cuthandumiaimi ñi pu cuñival pepaelmo quiñeque cuñival, quiñequecam, cam quiñeque lonco abqueduam thipaquilepe; cuthandanielmi quiñe cuñival mañumthipayai, inchiñ cai thuyuaiñ, taiñ patiru múlehue cumelcai ta piain cai; vemuelo mapu mo ghutungeaimi, ñi meli vuthan mapu ruthaniaimi cai.

zar regalar, i recibir al padre recién llegado. Por eso he tardado un poco a hacerte esta cortesía.

MILLAL.- Así es, haces bien, Ancatemu. Yo cierto te estimo que me hayas juntado tantos caciques i quedo contento de que me hayan venido a ver tantos mocetones, que son mis hijos, pues yo os tengo por hijos i vosotros me teneis por padre, que así nos correspondemos bien.

ANCAT.- Una cosa te he de decir, como a padre nuevo.

MILLAL.- Vaya, en hora buena.

ANCAT.- Un buen consejo te he de dar, padre. Aplica bien tus dos oídos. No has entrado ya en nuestra tierra? no vienes ya a naturalizarte? no vienes ya a cuidarnos? Nos has de mirar, pues, como a hijos, i nosotros te miraremos como padre. Portandonos bien de una i otra parte, será bueno, pues, es cosa mui buena el hacerse bien mutuamente, dice el proverbio. No tengas cerrada tu mano, padre. Te has de compadecer de los pobres. No salga desconsolado cuando te venga a ver algun miserable, o alguna vieja o algun cacique. Si tienes lástima de un pobre, saldrá agradecido, i nosotros tambien nos alegraremos, i diremos que nuestro padre se porta mui bien. De esta suerte serás mentado en la tierra, i tendrás en un puño sus cuatro provincias. Ita quidem se res habet, Patres conscripti.

MILLAL.- Chem mo cam ta cumelcalayavuin pu cuñival? Marimari Ancatemu ta: chemchi dugu mo cam ta conpan mapu meu ? ñi cumelcanoaviel cam ta pu cuñival? Veimo mai ta conpan mapu meu marimari Ancatemu. Veimo mai ta cúpan carcu lauquen, vachi mapu may ta lleghnolu inche ta tua, Ancatemu, ta; veimo mai ta rupan ven ten cudau, veimo mai thanacunovin ñi chao em? [p. 12] thanacunovin ñi ñuque yem! ñi pu lamgen em! ñi venten pu peñi em! ñi venten mollvuñ, ñi cume cara, ñi cume ruca thanacunovin mai marimari Ancatemu; incamevichi mapu, cumelcamevichi pu cuñival, re tañi pin meu: veimo ta pichin ta vure nicavin pu cuñival? piquen ta tua, marimari Ancatemu.

Huelu quiñe dugu cai inarumeaimi ta tua, Ancatemu, (vengei ta dugu ta tua, peñi egn): Ancatemu, deuma quimnieimi ñi chumlepan inche vachi mapu meu; inche mai tare pichi patiru lepan vachi conventu meu, marimari Ancatemu: inche loncolepalan. Apo patirulepalan ta tua, vei mo ta rúcú patiru pimolayan, marimari Ancatemu: inchi mai ta gúnevuli vachi ruca, vachi pichique cullin ga, peavui mn ñi cume piuquegen, ñi chumgen gañi cuu ta tua Ancatemu. Ancatemu ca quiñe dugu tuculelavín gañi piuque meu gañi pu ghulmen ga, piquen ta tua: eimn tamn themgen, allcu misapayaimn, Ancatemu, roquin yepayaimn cumeque glam, Dios ñi dugu mai: tamn pu piñeñ huelu rezapayai, rucuñ mamocuili ta tua; marimari Ancatemu, re hueque cam vemgeai gamn pu piñeñ? quim Dios noalu cam themaign vé? inche quimuleluain, pipelleyu ta tua, marimari ca Ancatemu.

ANCAT.- Vemai veichi dugu ga, pien señor paye; re tami cortesiavin contupapeyu señor paye, ven ten tuquellayu ta tua, marimari ca señor paye Millaleubú.

MILLAL.- Veillechi, Ancatemu.

ANCAT.- Marimari, señor paye.

MILLAL.- Marimari Ancatemu.

MILLAL.- Chem mo ta cúmelealayavun pu cuñival Ancatemu? chem mo ta compan mapu mo? eúmelcayol cuthanduamical cai pu cuñival gepelai? veimo mai ta cupan ga mapu mo, veimo cai carcu lauquen ta cúpan, vao mai ta lleghúlan ta inche, veimo venten ta cúdan ta rupan, thanacúnonñi chao em, thanacúscañi ñi nuque em, ñi lamuyenen, muni ñi pupiñi thanacúnarventen ñi mollvuin, [p. 12] ni cara ni ruca cai ñi cupaineael mo múten, ñi cumecael mó cai pu cuñival, túva cai neman pin ga Ancatemu.

Huelu quiñe dugu inarumeaimi ga Ancatemu, vemi peñi egún, deuma quimnieimi chumlepanga mapu mo ta túva, re pichi patiru múlepan apo patiru mulepalan ga mision mo ta túva, veimo rúcú ta pilayaen, inche thoquili túvachi ruca, pichi cullincañi ta túva, peavui múnñi cúme piuque, gethem cúmeque cún nien ta inche.

Ca quiñe dugu cupatucum inche ñi pu lonco ñi piuque mo Ancatemu: eimn tamún vutagún allcúmisapayaimún, roquin vemuelo cai yepayai mun cúmeque glam, Dios ñi dugu mai tamun pu piñeñ huelu recapayaigun rucúmuamoqueli ga ta túva re cahuello vemuelo themqueaigun cam quemdiosnolu? inche quimúleluaeimn, pieyu Ancatemu.

ANCAT.- Vempraichí paye tami piel; inche cortesiapapeyu múlen, vemuen cai doi ta pilayayu.

MILLAL.- Veerque Ancatemu.

ANCAT.- Peuquellayu paye.

MILLAL.- Peuquellayu mai Ancatemu.

MILLAL.- ¿Por qué no habia de hacer bien a los pobres, Ancatemu? Por que motivo entré en la tierra? No fué acaso para hacer bien i tener lástima de los pobres? Por eso, pues, entré en la tierra i vine de la otra banda del mar, pues yo no nací aquí; por eso he pasado tantos trabajos, dejé a mi padre, a mi madre, a mis hermanas, i mis hermanos, i dejé tantos parientes, mi ciudad i mi casa, [p. 12] solo porque quiero ayudar i hacer bien a los pobres, i esto digo que haré.

Pero una cosa has de advertir, Ancatemu (sí es, oh hermanos); ya tienes sabido, como he venido a estar en esta tierra, es a saber, solo he venido a estar de súbdito, no de superior de esta mision. Por esto no me habeis de decir mezquino; si yo manejase esta casa o hacienda, vierais mi buen corazon, i que tales manos tengo. Otra cosa quiero meter en el corazon de mis caciques, Ancatemu: que vosotros los grandes vendreis a oír misa, i a llevar, como de cocabi, buenos consejos, esto es, cosas de Dios; mas vuestros chiquillos vendrán a rezar, no me los mezquineis. Se han de criar solo como bestias sin conocer a Dios? Yo os los enseñaré, te digo, Ancatemu.

ANCAT.- Así se hará, padre, lo que me dices; yo solo he venido para saludarte, i así no tengo mas que decirte.

MILLAL.- Está bien. Ancatemu.

ANCAT.- A Dios, padre.

MILLAL.- A Dios, Ancatemu