



Revista de Historia Indígena Nº7
Departamento de Ciencias Históricas
Universidad de Chile

*MAPUCHE ÑI NÜTRAM CHILKATUN /
ESCRIBIR LA HISTORIA MAPUCHE:
ESTUDIO POSLIMINAR DE TROKINCHE MÜFU ÑI PIEL.
HISTORIAS DE FAMILIAS. SIGLO XIX¹*

Jorge Pavez O.

Doctor © Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Francia)
Miembro del Laboratorio de Desclasificación Comparada (LDC)

Este artículo está motivado por la reciente desclasificación de un conjunto de textos históricos mapuches, testimonios bilingües compilados en la oficina etnológica dirigida por el historiador y etnógrafo Tomás Guevara, y publicados por primera vez en 1912. La historia de las "historias de familias" mapuches permite plantear los problemas relacionados con la producción de los textos etnográficos en situación colonial y la revisión

¹ Una primera y más extensa versión en francés de este trabajo fue presentada en el coloquio *De l'ethnique au national: politiques, traditions et territoires dans les sociétés colonisées*, organizado por el Laboratorio de Desclasificación Comparada, en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris, 18 y 19 de noviembre 2002). Agradezco a José Ankañ, Claudio Cratchley, Pablo Marimán y André Menard por sus instructivas opiniones respecto a los temas aquí tratados. También agradezco a los responsables del Archivo Lenz de la Facultad de Historia, Geografía y Letras de la Universidad Metropolitana de las Ciencias de la Educación (ex Instituto Pedagógico); de la Sala Medina de la Biblioteca Nacional de Chile y del Museo del Hombre de Paris, por haberme facilitado la consulta de los fondos de estas instituciones.

crítica de las condiciones de producción de esta literatura. Además de afirmar la estrecha vinculación entre esta operación historiográfica y el proceso de sumisión y reducción del pueblo mapuche por el estado colonial, estimamos que la obra no puede entenderse sin una amplia reconsideración de las prácticas de investigación y escritura que la hacen posible y de los lugares (oficinas, bibliotecas y escritorios) en que se realiza. A modo de sociología microhistórica de los textos nos interesaremos especialmente en las relaciones entre sujetos mapuches y chilenos que participan de la producción de esta obra como continente de una historia propia mapuche. Esperamos así avanzar en la descolonización de los textos y de la memoria colectiva, en cuyo proceso de escrituración se observan tanto los dispositivos de subordinación, jerarquización y reducción coloniales, como las estrategias de afirmación por parte de caciques y letrados mapuche de una historia y una memoria nacional.

«Femngechi dungu may tripay, pey che ñi winka kimün nielu dewma ta ñi “trariñ ketran reke ñi rumel feleyael”»²

Lorenzo Kolümañ

«Frasas que operan acá como el símil de un gran vigía, que encaramado en la cima de un adquituwe (mirador), pudiera visualizar en una sola panorámica los dos lados de la historia mapuche, pero por sobre todo, la enorme fisura, que es la metáfora mas significativa de la derrota todavía latente causada a la historia propia mapuche a fines del siglo XIX»

José Ankañ

Un acontecimiento editorial

La reciente publicación de *Kiñe müfu Trokiñche ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX* (2002)³, conjunto de textos correspondientes a la parte bilingüe del libro de Tomás Guevara *Las últimas familias y costumbres araucanas* (1912), es un acontecimiento editorial y una desclasificación que no debieran pasar desapercibidos. Esta reedición

² «Lo que hemos conseguido con la civilización que dicen que nos han dado es vivir más apretados que el trigo en un costal», en L. Kolümañ, «Kolümañ ñi che», T.Guevara / M.Mañkelef, *op.cit.*

³ Tomás Guevara / Manuel Mañkelef, 2002, *Kiñe müfu trokinche ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX*. Santiago de Chile: CoLibris & Temuko: Liwen, 240 p. Edición separada de la primera parte de Tomás Guevara, *Las últimas familias y costumbres araucanas*, 1912. Con estudio preliminar de José Ankañ, «Historias de familias: restitución de autoría, memorial de una derrota, voces de independencia, antecedente para lo que vendrá» (pp. 7-28). Incluye un índice detallado (pp. 237-238), índice de topónimos (pp. 233-235), echándose de menos un índice onomástico.

sale a la luz 90 años después de su primera y única edición como libro. Es un acontecimiento para los coeditores: el Centro Mapuche Liwen de Temuko tenía este proyecto como uno de sus principales objetivos desde el momento de su fundación en 1990; la editorial CoLibris inaugura su próxima y esperamos nutrida producción con la coedición de esta obra. Es también un acontecimiento ortográfico y una apuesta lingüística para la escritura del *mapudungun*, ya que es una de las primeras obras (si no la primera) publicada en que se aplica hasta sus últimas consecuencias la norma del Alfabeto Mapuche Unificado (adoptado por mayoría absoluta en el cónclave de lingüistas mapudungunólogos de 1985), incluyendo la modificación de nombres propios y topónimos mapuches, que nos habíamos acostumbrado a leer en alfabeto castellano⁴. Y es un acontecimiento para la historiografía del pueblo mapuche que, en Chile, ha desdeñado desde hace un buen tiempo una de las tareas principales del oficio de historiadores: publicar y difundir las fuentes. Algunas fuentes y documentos históricos parecen en Chile sometidos a un régimen de «alta seguridad», de circulación restringida y de acceso jerarquizado. No se comparten ni se difunden masivamente, ya que pareciera que las carreras mismas de los académicos están en juego cuando otros se acercan a sus fuentes. Este libro y los textos que contiene han sido fuente principal para gran parte de lo que se ha escrito en el siglo XX sobre la historia del pueblo mapuche en el siglo XIX y, sin embargo, nunca fue reeditado. Veamos entonces qué tiene este libro, que lo llevó a ser literatura clasificada durante 90 años.

El libro publicado originalmente por Tomás Guevara (1865–1935) con el nombre *Las últimas familias y costumbres araucanas* se componía de dos partes. Una primera bilingüe, llamada «Historias de familias», y una segunda, de análisis antropológicos raciológico-evolucionistas como los que se acostumbraban en la época. La primera parte, hoy reeditada por separado, constituye un documento bastante único en la historia de la etnología americana: reúne una serie de testimonios en mapudungun y castellano sobre 35 familias principales de la región central de la Araucanía, escritos y relatados por los descendientes directos de estas familias del siglo XIX, familias protagonistas de los sucesos que llevaron de la independencia mapuche a la conquista y colonización chilena. Cada testimonio familiar se estructura en la forma de un *nütram* (relato histórico), que a partir de un personaje fundador –abuelo, bisabuelo del narrador– va recreando los eventos –malones, guerras, *trawün*, migraciones– que pautaron la vida de aquel *küpalme* (linaje). Los relatos van acompañados de anécdotas que ilustran la personalidad de los personajes principales –los jefes de familia–, y las circunstancias históricas que debieron enfrentar, también contemplan descripciones de las relaciones que mantuvieron con los linajes y parcialidades vecinas (*lof*), con las agrupaciones de

⁴ Habrá que suponer que en asuntos de alfabeto mapuche, se impondrá finalmente el que ocupe mayores volúmenes o metros lineales impresos, es decir, el que sea más escrito y más leído. En este trabajo emplearé el alfabeto mapuche unificado para la ortografía de los nombres propios de los personajes y familias, salvo en los casos en que estos personajes han escrito sus nombres de su propia mano, usando entonces la ortografía que ellos han inscrito (por ejemplo, Manquilef, Koliman, Painevilu). También usaré el alfabeto mapuche para la escritura de los topónimos mapuche.

mayor cobertura territorial (*ayllarewe* y *witranmapu*), así como con las autoridades, militares, funcionarios, misioneros, montoneros y otros chilenos fronterizos. La gran variedad de familias presente permite una visión de conjunto sobre lo que constituye el entramado de alianzas políticas y familiares que estructuran la sociedad mapuche. Estas familias extensas, emparentadas entre sí por el juego de alianzas matrimoniales, se aliaban también en opciones políticas, muchas veces discordantes entre ellas. Los testimonios muestran claramente las opciones y bandos de los que fueron los principales *lonkos* de la Araucanía, y la enemistad duradera entre abajinos *-lelfünche-* y arribanos *-wenteche-*, siendo gran parte de los primeros adictos a la causa chilena y los segundos, independentistas hasta la derrota final. No pocos testimonios concluyen con notas de amarga tristeza, rememorando aquel tiempo de independencia perdido a sangre y fuego. Es el sentido que tienen los enunciados de José Ankañ en el subtítulo de su «estudio preliminar» a la reedición de esta obra: «voces de independencia», «memorial de una derrota», «antecedente para lo que vendrá».

La producción de un documento como este requirió de una notable y precursora «operación historiográfica»⁵, que implicó complejos y sistemáticos trabajos de investigación, transcripción, traducción, edición, compilación y difusión del texto, trabajos que se extendieron a lo largo de casi 15 años (1897-1911). Tal operación de escritura de la historia, de una historia mapuche en mapudungun, plantea una serie de incógnitas al historiador, en la medida en que el proceso de producción del trabajo aparece oscurecido y sobredeterminado por la situación colonial en la que se realiza, en un momento de violenta subordinación de la sociedad mapuche al Estado-nación chileno. Así, todo el proceso de historización que se despliega en este documento ha sido tan silenciado como el producto mismo: el libro. El velo tendido sobre la historia de este libro y sobre el libro mismo ha permitido que circulen en torno a él varios errores de interpretación que me propongo corregir aquí. Entre estos, dos principales: el primero, suponer a Manuel Mañkelef González como único legítimo coautor de la obra, junto al historiador y etnógrafo Tomás Guevara; el segundo, suponer que los *nüttram* fueron inicialmente dictados en castellano a Guevara y luego traducidos al mapudungun por el mismo Manquilef. Además, propondré algunas líneas de interpretación en torno a la situación colonial en que se ha realizado la producción historiográfica mapuche y el lugar que ocupa o debería ocupar este libro en el debate sobre la producción de la memoria colectiva de este pueblo.

Operación historiográfica y gabinete etnológico: cuerpo y escrituración del texto

Para desentrañar más a fondo la operación escrituraria que se materializa en la obra, se puede empezar rastreando las huellas que el mismo Tomás Guevara deja en

⁵ Cf. Michel de Certeau, «L'opération historiographique», en *L'écriture de l'histoire*, Paris: Gallimard, 1975.

ella respecto a sus métodos de trabajo. En la «Advertencia» que acostumbra a escribir al inicio de sus libros, Guevara subraya la originalidad del trabajo: «Este volumen [...] tiene una novedad muy marcada ya que es en su primera parte una historia araucana escrita por araucanos» (p. 3)⁶. Después de atribuirse la originalidad de la idea de una compilación de «historias parciales de familias, escritas o narradas por los mismos indígenas» (p. 4), resalta la importancia del rol de Manuel Manquilef en el trabajo, mientras que rebaja el de los demás mapuches al de simples «informantes»:

«Ha recojido directamente el autor algunas de estas informaciones i otras, asociado de don Manuel Manquilef, normalista e intelijente profesor del liceo de Temuco. Todas las ha arreglado, ademas, el señor Manquilef a un lenguaje lejible y correcto del idioma araucano. Por eso deja constancia el autor de su agradecimiento, que hace estensivo a los informantes que con tan buena voluntad lo han segundado en su trabajo» (p. 4).

Se puede apreciar así una de las tensiones en que se encuentra Guevara: por un lado, debe legitimarse como autor etnógrafo de la sociedad dominante (considerada superior), en cuyo contexto solo Mañkelef, que ya dispone de una legitimidad de autor (por sus publicaciones en los *Anales de la Universidad de Chile* con el patrocinio de Rodolfo Lenz), es presentable como colaborador con nombre y apellido. Pero por otra parte, Guevara debe legitimarse ante los varios colaboradores mapuches que trabajaron para el libro, lo que lo obliga a reconocer su factura «araucana», e insertar los nombres de autores al inicio de cada relato. Además, al presentar sus fuentes, Guevara se validaba en el ámbito científico como etnógrafo empírico, recolector de datos «de primera mano». El mismo presenta su método de recolección de los relatos: «procedimiento mui sencillo: algun cacique, de ordinario viejo, dictaba o contaba la historia de su propia familia o de otra que le era igualmente conocida» (p. 5). Guevara destaca así la oralidad de la fuente, pero sin precisar los diferentes intermediarios entre el relator y él mismo.

En 1913, cuando la obra es publicada como libro, Manquilef le escribe a Rodolfo Lenz: «“Las Ultimas Familias”, dicen que ya salió y no sé cómo hacerme de él para mandar una correspondencia sobre el modo como se fabrican libros, pues otro calificativo no puede dársele»⁷. En la correspondencia que mantiene Manquilef con Lenz en estos años se hace evidente la antipatía que el profesor mapuche fue desarrollando contra su profesor, rector, y director de investigación, Tomás Guevara. Las críticas de Manquilef abarcan diferentes aspectos: el paradigma psicológico evolucionista en que trabaja Guevara, que lo lleva a considerar a los mapuches como pueblo inferior, insistiendo siempre en sus análisis sobre esta «inferioridad»; su desconocimiento de

⁶ Los números de páginas reenvían a la edición de 1913, tirada aparte en 200 ejemplares de la edición, realizada en los *Anales de la Universidad de Chile*, CXXX: 215-342, 411-464; CXXXI: 877-940, (1912).

⁷ Citado en el estudio preliminar de José Añkan, en T.Guevara / M. Mañkelef, *op.cit.*, p. 23.

la lengua mapuche, lo que afecta la prolijidad de las transcripciones de los textos en mapudungun; su control editorial de los textos, que le permite insertar a su manera, y los documentos escritos por colaboradores mapuches, en la mayoría de los libros que publica bajo su autoría (a esto refiere Manquilef cuando escribe sobre la edición / compilación como una «fabricación» de libros y señala las páginas de textos que le «robó este sabio»)⁸. Este último punto parece ser el que más afecta el amor propio de Manquilef, ya que varios de sus textos son publicados en los libros de Guevara, junto a documentos de otros colaboradores mapuches. Manquilef le quita toda legitimidad a la autoría de los otros mapuches (señala que son «inventos» del mismo Guevara, «como tiene esa manía de ponerle nombres»⁹), mientras que reclama haber sido engañado con la publicación de sus textos, los cuales quería destinar a un libro propio, *Literatura y lengua araucana*, que finalmente no publicará¹⁰. Esta belicosidad, en cierto sentido legítima si se considera la posición de subordinado a la que Guevara relega a Manquilef, contrasta con la actitud del mismo Guevara, que no faltará nunca de reconocer en sus «advertencias» la ayuda y colaboración prestada por el «inteligente profesor» mapuche. Recién en 1918, refiriéndose a los «mestizos» en la obra *La etnología araucana en el poema de Ercilla*, inserta un comentario despectivo y racista relativo a su ex colaborador:

«Los que se instruyen un poco [los mestizos] adquieren la forma i exterioridad de la civilizacion que los rodea, pero en el fondo quedan agresivos en las palabras i en los conceptos, reconcentrados i con una gruesa dosis de odio para los de la otra raza. Cuando escriben, son violentos i usan un naturalismo crudo i arrogante. Tratan por lo común cuestiones fáciles i de hecho sin elevarse en la disertacion a las esferas del razonamiento superior. [Nota al pie de página:] El tipo que por ahora podemos presentar de estas publicaciones es un folleto del normalista de raza don Manuel Manquilef, mestizo originario de Quepe, titulado 'Tierras de Arauco'»¹¹

La capacidad política de Manquilef para erigirse en «intelectual indígena» frente a la sociedad chilena y su incuestionable vocación literaria, sumadas a los reiterados reconocimientos que hace Guevara a su ex pupilo y colaborador etnográfico, explican que el prologuista José Ankañ y los editores de *Kiñe müfu trokiñche ñi piel* (2002) hayan levantado su nombre (ortografiado Mañkelef) como una legítima «restitución de autoría», en orden a rehabilitar y dar visibilidad a la olvidada participación mapuche en la producción de estos textos. Sin embargo, considero que la idea de una coautoría Guevara / Manquilef es discutible. Más que la descolonización del texto, y

⁸ Ver cartas de Manuel Manquilef a Rodolfo Lenz, particularmente las del 14 de abril y 16 de septiembre de 1913, en *Archivo Rodolfo Lenz*, Instituto Pedagógico.

⁹ M. Manquilef, *Carta a Rodolfo Lenz*. Temuco, 16 de septiembre 1913. Archivo Lenz.

¹⁰ En la carta del 16 de septiembre 1913, Manquilef le señala a Lenz las diferentes partes del libro *Folklore araucano*, que son de su autoría, autoría señalada por Guevara, salvo en el caso de dos textos que se adjudica Manquilef y que Guevara le atribuye a Ramón Lienan.

¹¹ Tomás Guevara, *La etnología araucana en el poema de Ercilla*, 1918, Vol. IX de la serie, pp. 287-288.

de la historia mapuche inscrita en él, esta propuesta de coautoría nos lleva a la reproducción de una cierta dialéctica colonial en la que, a la figura de autoridad dominante (Guevara), se le yuxtapone la del dominado (Mañkelef), de manera de lograr un efecto de equilibrio dialógico en el que ambos dependen del otro y de nadie más, equilibrio que no pasa de ser un simulacro de la situación colonial, sin restituir las relaciones coloniales en toda su complejidad. En honor a una verdadera rehabilitación histórica y para avanzar en la descolonización efectiva de la memoria, los textos y las relaciones chileno-mapuche, es necesario entender esta operación historiográfica como producto de un gabinete o laboratorio etnológico, pionero en su género, en donde participan como autores, escribanos, narradores, traductores y editores (en total 24 personajes mapuches y dos chilenos), bajo la sombra institucional de un etnólogo e historiador autodidacta como es el pedagogo Tomás Guevara. Esta consideración puede generar polémica, ya que la existencia de mapuches letrados preocupados de escribir su historia, y su asociación con un etnógrafo interesado en publicar estas historias escritas por sus «informantes», bajo su nombre propio, pero dejando huellas de la participación de todos ellos, es todo un desafío a las ideas convencionales sobre la pura oralidad del conocimiento indígena y la supuesta centralidad autosuficiente del antropólogo como brazo mediador entre esa oralidad y su fijación en documentos escritos, es decir, como dueño y señor de la pluma desde su escritorio civilizatorio.

Retrocedamos entonces el tiempo. En 1892, Tomás Guevara llega a la Araucanía nombrado profesor de castellano en el Liceo de Angol. En 1893, se le solicita la organización como gobernador del recién creado departamento de Mariluan (Provincia de Malleco). Es en 1896, mientras cumple funciones de Intendente interino de Malleco, que conoce a Víctor Manuel Chiappa y Segundo Jara Kallvun, dos principales colaboradores del lingüista Rodolfo Lenz en la compilación de los *Estudios Araucanos*. Por estas fechas, Chiappa trabajaba en la transcripción de cuentos, poemas, relatos y canciones del rapsoda Kallvun, para enviarlos a Lenz, quien normalizaba su ortografía y los editaba en los *Anales de la Universidad de Chile*. Guevara, lector de esta obra, de los cronistas coloniales y de las obras sobre lengua mapuche de los misioneros (Valdivia, Fébres, Havestadt), inicia la preparación del primer volumen de lo que sería su larga y antológica suma araucanista *Historia de la civilización de Araucanía* (10 volúmenes, de los cuales *Las últimas familias y costumbres araucanas* es el número VII). Este volumen, subtítulo *Antropología araucana* y publicado en 1898, menciona en reiteradas oportunidades al mapuche Lorenzo Koliman. Se lo presenta como autor de las «Etimologías toponímicas» (Vol. I: 53-86), texto donde están transcritos, traducidos y analizados una larga lista de nombres de lugares del territorio mapuche. Guevara señala haber solicitado este texto al autor, para el momento en que «desaparecerá con la raza la lengua araucana hablada». Pero también hay que pensar que esta es una manera para Guevara de acceder a una producción connotativa de significantes mapuches que no podía realizar por sí mismo. Esto explicaría que para esta labor le sea «necesaria la cooperación de un indio que conozca bien su lengua y de otros que conozcan en toda su amplitud el vocabulario vegetal de la región» (Vol. I: 52). Y a pie de página, anota:

«En esta como en muchas otras materias de este libro, hemos contado con la cooperación de Lorenzo Koliman, antiguo intérprete de la provincia de Malleco.

Koliman hizo tres años de estudios en la Escuela Normal de Preceptores, de donde se retiró en 1879, para integrarse al ejército chileno que hizo la expedición al Perú.

En seguida, Guevara explica el método de trabajo de Koliman: «para llegar a este resultado, el mapuche intérprete ha construido frases, cuando una palabra podía tener varios significados, y optó por la más lógica o usual en su lengua» (Vol. I: p.53). Después de estas «Etimologías toponímicas», aparecen en el volumen otros textos de Koliman, presentados por Guevara como «varias piezas cortas, para que sean incorporadas como producción exclusiva del pensamiento i redacción de un indio»¹². En los siguientes volúmenes de la serie, Guevara no entregará muchas informaciones más sobre Koliman, repitiendo el pie de página de 1898, sin grandes variaciones. Hay que pensar que en esta época, Guevara veía en la vida de Koliman (profesor, intérprete, militar) una promesa de asimilación lograda. Pero Koliman no le dará ese placer a Guevara. En los años que siguen, este último juzgará con cierta decepción el destino de Koliman: «vuelto a su tierra, Purén, se casó con una mapuche y renunció a la vida civilizada» (Vol. III: 496), dejó su empleo en Angol «para seguir a la vida libre de la tribu en su tierra natal» (Vol. VI: 4), y en seguida lo toma como ejemplo para explicar que «un joven indígena educado a medias, que permanece dos o tres años en un colejo, pierde toda señal de educación i experimenta una regresión a los hábitos de barbarie cuando vuelve a su medio natural» (ídem.). Sin embargo, para Guevara la civilización no parece ligada a la práctica de la escritura: sabe pertinentemente que Koliman «comparte su tiempo entre las costumbres del pueblo al que pertenece y las tareas de enseñar a leer y escribir a los niños indígenas» (ibíd.). 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. En personajes como Koliman podemos encontrar la frustración de esta antropología chilena de principios de siglo: militar, intérprete al servicio del Estado, alumno de la escuela normal, Koliman no se occidentaliza como lo había deseado Guevara¹³. Pero esto no le impide proseguir su trabajo de escritura en el seno de la

¹² Estas piezas de Koliman describen dos prácticas que constituyen conocidos sememas culturales mapuche: «Nguillatun» y «Palin» (versión mapuche: pp. 147-152).

¹³ Solo años después, cuando estaba ya radicado en Santiago, Guevara se acordará con nobleza de «nuestro [su] profesor e informante de muchos años Lorenzo Coliman», persona «de inapreciable valor», con quien en 1898 «viajaba por la Araucanía» recorriendo las reducciones (Vol. IX: 99, 223). En esta obra (1918) accede a considerar «civilizado» a Koliman, quizás preso de la nostalgia de esas épocas.

oficina guevariana, donde no se le concede el estatus de «civilizado» pero se le asegura la inclusión de su producción escrita en las bibliotecas de su tiempo y de hoy.

En 1911, Guevara publica el sexto volumen de la serie *Folklore araucano. Refranes, cantos, procedimientos industriales y costumbres prehispánicas*. La «Advertencia» proclama que el libro fue elaborado con la colaboración principal de tres sujetos mapuches: Lorenzo Koliman, Manuel Manquilef y Felipe Reyes. Guevara señala aquí que para el trabajo de traducción del material recolectado «me ha servido con toda eficacia en tan difícil labor, don Manuel Manquilef, joven estudioso, normalista i en la actualidad profesor del liceo de Temuco, que conoce de manera igual la lengua de sus mayores i la de sus dominadores» (Vol. VI: 3). Luego indica que ha «aprovechado los conocimientos y la buena voluntad de Lorenzo Coliman i de Felipe Reyes, de estirpe araucana aunque de apellido español» (p. 4). De Felipe Reyes, señala que es portero en la Oficina de Mensuración de Tierras en Temucko, que educa a sus hijos en la escuela chilena, lo que lo hace un «indio civilizado» pero de un «progreso moral e intelectual mui lento», caso distinto al de su «antiguo colaborador» Koliman, que en vez de progresar... retrocede. Aquí nuevamente, Guevara explica el método de trabajo con sus «coadyutores»:

«Coliman anotaba en mapuche los proverbios, refranes i frases que oía en las reducciones que frecuentaba. Reyes interrogaba a los indígenas que de todas partes concurren a la oficina de que es empleado i hacia también anotaciones de mucho interés. Manquilef i el que esto escribe traducían al castellano el material así recojido, literalmente primero i después en forma libre. En los cuentos he sido ayudado por varios cooperadores de la lengua original, entre los cuales debo mencionar en primer lugar a don Manuel Manquilef. A este joven y entusiasta profesor pertenece el honor de haber coleccionado los cantos en diversas reducciones. Las descripciones de procedimientos industriales han sido arregladas por el autor en unión de algunos jóvenes mapuche del Liceo de Temuco» (Vol. VI: 3-4).

Esta advertencia dice mucho más de lo que quiere decir. Se desvela la constitución de un verdadero equipo de investigadores mapuches que forman así una oficina etnográfica bajo la tutela de Guevara. Además de confirmar la importancia de Koliman para la producción de este gabinete etnológico, aparecen en primer plano dos personajes relevantes: Manuel Manquilef y Felipe Reyes. Además, se explicitan los diferentes procedimientos por los cuales se materializan los documentos bilingües, y la jerarquía de subalternización que Guevara aplica a sus colaboradores, según un perfil de edad y de «grado de civilización», sin por ello reconocerles, salvo a Manquilef, una escritura para sí, un «escritorio» propio. Mientras algunos colaboradores son explícitamente mencionados (al principio de cuentos o relatos), otros lo son por casualidad, o más bien por necesidad argumental, vinculada a un evento de la investigación. Es el caso de Santiago Rain, que Guevara menciona como un «amigo común» de Manquilef y él mismo, y que estaba también encargado de «recolectar algunos proverbios». Es a propósito del adagio «Nampulkafe wentru ta inche» («soy un hombre viajero»), que cuenta la anécdota de una experiencia de terreno en Kepe en 1909, durante el *pentukungei* (fiesta de bienvenida) de un *ñampulkafe* (viajero mapuche):

«...Mankilef saca lapiz y papel para hacer anotaciones de refranes. El dueño de casa, mui cargado ya por los vapores del alcohol i con la cara tostada por el aire de la cordillera, protesta por la actitud del anotador, a quien supone espía de los carabineros. Tranquilízalo Rain i lo informa de que el mas joven de los visitantes pertenece a una familia de no lejos de ahí, i que el de más edad ha sido su «preceptor», persona sin ninguna vinculación con la policía» (Vol. VI: 32).

Vemos aquí como el grupo de colaboradores de la oficina etnográfica no puede restringirse a los explícitamente mencionados por Guevara. Por otra parte, además del lugar físico y social de producción (el gabinete u oficina), hay que preguntarse por las prácticas de investigación y análisis de las fuentes de este equipo, y las formas de escrituración de los textos. En 1912, se va a publicar la obra de la que tratamos aquí *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Vimos como Guevara ha dejado suficientes huellas en sus libros para avanzar en el reconocimiento de lo que podemos llamar los «autores-escritores» de estos textos, diferenciándolos de los «autores-narradores», asumiendo la calidad compartida por todos de ser autores, es decir, organizadores narrativos de un texto, pero con diferentes posiciones en el proceso de enunciación e inscripción del mismo en un soporte papel. En este sentido, hay que considerar que los mismos autores-escritores debieron trabajar con narradores portadores de una memoria que luego redactaron por escrito, con lo cual se expande aún más (más de lo que podemos llegar a conocer) el espectro de locutores con que cuenta esta operación historiográfica.

Los autores escritores

Se puede mencionar aquí en primer lugar a Lorenzo Koliman, quien es autor de tres historias de familias relativas a las jefaturas de Purén: las familias Kolipi, Koliman y Katrileo. Asume así la responsabilidad de la biografía del jefe *lelfünche* (abajino) Lorenzo Kolipi, el personaje menos carismático de todos los grandes jefes mapuches del siglo XIX, fiel aliado de los militares chilenos, de los cuales obtiene el título de comandante¹⁴. Koliman fue de hecho una víctima indirecta de los arrebatos de Kolipi, quien después de mandar a matar a su abuelo homónimo, Lorenzo Koliman, se hizo cargo de la educación de su padre. Luego de estudiar en la misión franciscana de Angol, Lorenzo Koliman (el futuro autor) fue objeto de la alianza entre el gobierno chileno y el cacique Koliman, hijo político y aliado de Kolipi, lo que lo lleva a escribir, no sin un dejo de amargura: «yo mismo debería haber sido cacique, pero la suerte no me acompañó» (Vol. VII: 28). Efectivamente, el general Cornelio Saavedra lo pidió

¹⁴ Entre los folletos *Icarito*, se encuentra una biografía –la única– dedicada a caciques mapuches «Kolipi, Coñuepan y los otros», todas jefaturas pro chilenas. El documento incluye una foto de Kolipi en tenida de comandante y una alegoría de su patriotismo chileno. Paradójicamente, la biografía reconoce al profesor Lorenzo Koliman como autor del texto sobre Kolipi en la obra publicada por Guevara.

como rehén a su padre para mandarlo a formar a la Escuela Normal de Preceptores de Santiago en 1876. Tres años más tarde, abandona la escuela para enrolarse como sargento en el regimiento Aconcagua y partir a la guerra contra el Perú¹⁵. Al finalizar la guerra, trabaja como reclutador para el ejército en Teno (Provincia de Curicó), se casa con una mujer chilena, luego se separa y vuelve a su tierra natal en Purén. Sobre este propósito, escribe: «el recuerdo de mi tierra era fuerte, quería ver los lugares de mi infancia y gozar de la vida indígena, más libres y tranquila que la de los chilenos» (p. 29). Se vuelve a casar, con una mujer mapuche, y trabaja como intérprete en Angol. Su único hijo muere. Cambia varias veces de residencia –Temuko, Tremen, Kollümalliñ– llevando «la vida libre» que había sido la de su pueblo. Hijo de cacique pro chileno, Lorenzo Koliman resume en la frase que he puesto de epígrafe su visión crítica y resignada de la situación colonial. Así, este escritor pasará sus últimos días enseñando «a leer y a escribir a los niños mapuche» mientras «sus padres me pagan una pequeña cantidad por este servicio» (p. 30). Koliman tenía una vocación de libertad e independencia que las opciones familiares le impidieron transformar en acción política. Su propia escritura, producto de la escuela de misioneros y de la de preceptores, fue atrapada en los soportes del discurso etnológico de Tomás Guevara, para quien este mapuche fue el ejemplo paradigmático del fracaso de un modelo asimilador. Hay que creer que Koliman en su soledad y su nomadismo liberador era un resistente a esa asimilación. La práctica de la enseñanza no formal, propagando la escritura en el espacio restringido y no institucional de las reducciones, su alejamiento de las organizaciones urbanas de mapuches letrados, su rechazo a adoptar el modo de vida que la sociedad dominante le ofrecía, habiendo conocido muy de cerca esta sociedad, recorriendo las instituciones mismas de la integración (escuela, ejército, tribunales), y habiéndolas abandonado todas, muestran un personaje misterioso y trágico, todo un símbolo de la hora oscura que vivía su pueblo, de las contradicciones internas y externas que habían llevado a esta situación, y del rechazo a abandonar formas de vida y territorio propio. Además de los textos mencionados¹⁶, Koliman le entregó a Guevara una gran parte del saber que el profesor chileno tuvo sobre los mapuches de su tiempo, como lo muestran las innumerables citas al personaje en su obra, sin olvidar que Koliman fue el primer traductor de Guevara, antes que apareciera Manuel Manquilef en la escena.

Ramón Lienan fue otro de esos autores escritores que, formado en el Liceo de Temuco bajo la dirección de Guevara, registra testimonios históricos y literarios.

¹⁵ El conocido Manuel A. Neculman, primer presidente de la Sociedad Caupolicán, llegará también como rehén a la Escuela de Preceptores este mismo año, pero terminará sus cuatro años de estudios para ser, en 1881, el primero en instalar una escuela en los alrededores del recién fundado fuerte de Temuco. Se puede ver que esta divergencia de destinos coincide con el carácter diverso de los «padrinos» militares de ambos. Mientras que Neculman era rehén protegido de Orozimbo Barboza, Koliman lo era de Cornelio Saavedra.

¹⁶ «Etimologías toponímicas», «Palin», «Guillatun» (Vol. I); colección de refranes (Vol. V); historias de las familias Kolipi, Katrileo et Koliman (Vol. VII); historias de malones: Remehueico, 1868; Purén, 1870 (*Historia de la justicia araucana*, Vol. X, 1922).

Hijo de Wirio Lienan, cacique de Temuko, alzado en 1881 contra la fundación del fuerte que anuncia la conquista definitiva de sus tierras, el joven Lienan cuenta la historia de los Lienan, extendiéndose en su relato sobre las artes de guerra de los mapuche, su entrenamiento y organización militar, y explicando la tradición antichilena de su familia, y la participación de Wirio Lienan en el levantamiento de 1881. Es después de la muerte de este último, en 1904, que Ramón Lienan escribe este texto como alumno del Liceo de Guevara. Hay que señalar que antes de este, Guevara ya había publicado otras producciones de Ramón Lienan, y publicará otras posteriormente¹⁷.

Kolikeo Kidel es otro de los colaboradores letrados de esta obra. Hijo de Juan Kidel, importante cacique *ülmen* de Truftruf, también alzado en 1881, Kolikeo cuenta haber sido él mismo testigo del ataque a Temuko en compañía de su padre ya viejo, acompañándolo a lo alto del cerro Konünwenu desde donde observaron el evento. Kolikeo Kidel, que fue estudiante del Liceo¹⁸, hace aquí una notable descripción del espacio territorial controlado por su linaje en Truftruf, de las redes de alianzas que hacían su fuerza, y de la organización social casi modélica de su gran familia ampliada: el *ülmen* Juan Kidel era respetado por su sabiduría y la prosperidad que había traído a su territorio. Kolikeo resalta que la familia incluía connotados jugadores de *palin*, importantes capitanes de guerra, *weupife* (oradores), *werken* (mensajeros), Rosa Paynekura machi reputada, todos conocidos en la región por la calidad de sus trabajos. El viejo Kidel era también solicitado por sus buenos consejos por otros caciques, tenía alianza con los más importantes caciques arribanos (Mañil, Külapang) y de las Pampas (Namunkura, Sayweke), así como con la familia de Esteban Romero, también de Truftruf. Kolikeo concluye la historia señalando: «nuestros deseos son morir donde vivieron y está bajo tierra nuestros parientes ya muertos»¹⁹.

Vicente Kollo Paillao, profesor en la escuela de los hermanos capuchinos de Temuco, escribe una corta historia sobre su familia, los Kollo de Llayma. Su abuelo Manuel Kollo Kotar también participó en el levantamiento del 81, donde encuentra la muerte. Su padre Kollo Kotar le sucede en la jefatura familiar²⁰.

¹⁷ Se trata de tres «cuentos míticos» (*epew*) y varias canciones (*ül*) publicados en el *Folklore Araucano* de 1908, y también dos malones en Vol. X (1922) (Temuko; Salinas Grandes –sobre Nawelwen versus Kollipi y la traición de Kallfükura).

¹⁸ El abogado protector de indígenas y profesor de economía en el Liceo de Temuco, Eulogio Robles Rodríguez, en sus *Costumbres y creencias araucanas* (publicadas entre 1906 y 1912 en los *Anales de la Universidad*) menciona haber conocido al hermano de Kolikeo Kidel, Toribio Kidel, a quien define como un «jóven civilizado que vestía con cierta elegancia», que leía y escribía regularmente, y que había permanecido en Santiago y Valparaíso al servicio de familias de estas ciudades.

¹⁹ De Kidel, disponemos también de algunos relatos de malones (Vol. X).

²⁰ En el volumen de los malones se encuentra un relato que acontece en Argentina, frente al volcán Llaima, atribuido por Guevara a «Kollo Kotar» (Vol. X). Sin duda este *nüttram* fue recogido por Vicente Kollo, hijo de Manuel Kollo Kotar.

Felipe Reyes Millán aparece, como vimos más arriba, con un importante rol de investigador y transcriptor de proverbios y refranes en el *Folklore Araucano* (Vol. VI). En *Las últimas familias*, Reyes contribuye con dos monografías familiares; en primer lugar, la de los Kalvuñanko de Follero, a la cual está ligado, y que tiene como protagonista a su abuelo Felipe Rukañanko, padre de Ramón Reyes Millán, su padre²¹. En esta crónica, Reyes explica que aprendió a leer y escribir en la escuela de los franciscanos de Temuko. También hace una descripción de diferentes artes y prácticas mapuches como el de los *weupife* (oradores), el uso de los *pürom* (mensajes en nudos de cuerdas), los *palitun*, los *trawun*. La interrupción abrupta de la narración parece indicar un corte efectuado por otra persona. También escribe el *nüttram* de la familia Peñipil, familia de afamados *palitufe* (jugadores de *palin*), y de mujeres especializadas en las artes textiles, artes femeninas que describe, detallando las técnicas, tinturas e instrumentos²².

José Segundo Painemal, también alumno del Liceo, escribe varios textos para la obra: la historia de su propia familia Paynemal, seguida de un relato del malón realizado por Lorenzo Kolipi a Paynemal, el relato del Parlamento de Ipiñko, donde el general Saavedra impone una alianza a los caciques pro chilenos, una crónica sobre la fundación de ciudades. También se procura documentos auténticos de su padre, el cacique pro chileno Antonio Paynemal (una presentación y su testamento), que son insertados en la obra.

Finalmente, hay que tratar de la potente y ambigua figura de Manuel Manquilef (1887-1950), que Guevara presenta como el traductor oficial de este volumen. El primer encuentro entre ambos se produce cuando Manquilef llega a estudiar al Liceo de Temuco en 1900. En 1902, se traslada a la Escuela Normal de Preceptores de Chillán, donde realiza sus estudios hasta 1906. Al volver a Temuko, Guevara lo incorpora como bibliotecario del liceo. Se inicia el periodo más fructífero de la colaboración de ambos y Manquilef obtiene dos años después el puesto de profesor de caligrafía y de gimnasia. De este periodo, Guevara guardará notas y documentos producidos por Manquilef, algunos de los cuales publicará mucho después²³. Sin embargo, parece

²¹ La filiación directa no es clara, ya que no se explica la irrupción de dos nombres castellanos en la persona de su padre (Reyes Millán). De Felipe Reyes, he encontrado una carta de solicitud de beca (16 de abril 1914) para su hijo Ramón Reyes, quien al terminar sus estudios en el Liceo, quería realizar una carrera de normalista. La carta está firmada por Reyes, pero la letra manuscrita es sin duda de Manquilef. Ver Archivo Regional de Araucanía, Fondo Intendencia Cautín, Volumen 61, ff. 143-145.

²² Hay que decir que estas descripciones llamarán la atención del folclorista Rodolfo Lenz, quien las consigna en el informe donde recomienda a la Facultad de Humanidades la asignación del premio de los *Anales de la Universidad* a esta obra. Cf. R. Lenz, «Informe al Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades, 1914», en *Archivo Lenz*, Instituto Pedagógico. En base al dato de la nota anterior (20), se puede pensar que Manquilef tuvo participación en la corrección de este texto.

²³ En la obra *Chile prehispánico* (2 tomos, 1929), se presentan textos de Mankelef: «El matrimonio entre araucanos» (Tomo I, pp. 322-324 y 326-327; uno de estos había sido publicado en la *Psicología del pueblo araucano*), sobre la figura del *werken* (Tomo II, pp. 69-73), y de el / la *machi* (Tomo II, pp. 130-133, indicados como «Notas de Manquilef, de 1908»).

claro que la relación subordinada en que Guevara mantenía a sus colaboradores mapuches y las teorías evolucionistas del rector, no son del gusto de Mankelef, que inicia por su cuenta relaciones con otros estudiosos araucanistas como Rodolfo Lenz y Leotardo Matus Zapata. Manquilef entrevé entonces la posibilidad de publicar sus escritos bajo su propio nombre de autor, autonomizándose del control editorial que mantiene Guevara sobre la producción colectiva del gabinete. Así, el mismo año en que se publica el *Folklore Araucano* (donde aporta proverbios y refranes, así como una colección de cantos y el relato de un «Rukan» –construcción de una *ruka* mapuche – reportado por «un mapuche de Kepe»), los *Anales de la Universidad de Chile* publican los «Comentarios del pueblo araucano: la Faz Social» de Mankelef. Este autor obtiene así reconocimiento y prestigio académico bajo el patrocinio del venerado Rodolfo Lenz, a quien no deja de intrigarle este peculiar letrado mapuche. Cuando al año siguiente se publican *Las últimas familias*, Mankelef ya trabaja en otros textos, que serán publicados en 1914, por los mismos *Anales*, los «Comentarios del pueblo araucano: la Gimnasia nacional» y las traducciones al mapudungun de los poemas de Samuel Lillo «Canciones de Arauco». En *Las últimas familias*, Mankelef es autor de la historia de su familia, aportando también ciertos desarrollos sobre cultura y política. Presenta su visión de las formas de transmisión del poder entre los mapuches (adscrito –por *laku*, descendencia– y adquirido –por *newen*, valor y fuerza propia), defiende la conservación de su nombre mapuche, «lo que me ha valido los aplausos unánimes de los hombres letrados e inteligentes» (p. 109)²⁴, y presenta la biografía de su padre Trekamañ Fermín Mañkelef. Cuenta como este se buscó una esposa chilena, a solicitud de su abuela, ella misma cautiva argentina, y formó una familia «chilenizada», que educó a sus hijos en las escuelas estatales²⁵. Finalmente, entrega una selección de cinco *ül* (cantos poéticos) de su padre Trekamañ, afamado *ülkatufe* improvisador. A estos escritos hay que agregar como aporte el de la traducción de algunos textos (no todos) y la revisión y corrección de otros, recordando que esta colaboración se efectúa en los años de concordia de esta dupla etnográfica (1906-1910), es decir, entre los 19 y los 23 años de Manquilef, y los 41-45 de Guevara.

Los autores narradores

Junto a este equipo de escritores mapuches, jóvenes profesores y algunos estudiantes aún, colaboran con esta operación una serie de caciques más o menos viejos, identificados como narradores de una importante cantidad de *nütram*. Para

²⁴ Contra la práctica, que se hará masiva, de cambiar el nombre mapuche por un nombre castellano para evitar la estigmatización que impone el racismo chileno a la diferencia antroponímica.

²⁵ Una corta biografía del diputado Manquilef fue publicada en el *Diario Austral*. Ahí se señala que Fermín Trekamañ había sido balmacedista igual que él (del Partido Liberal Democrático), y amigo del general Orozimbo Barboza, quien le había recomendado enviar sus hijos a la escuela. Eso ocurrió y los cinco hijos de Trekamañ Mañkelef se formaron como profesores normalistas. En «Parlamentarios de Cautin. Don Manuel Manquilef», *El Diario austral* (Temuko), 11 de junio 1926.

reconstituir la historia de estos personajes y valorar en todas sus dimensiones esta obra, es necesario volver desde donde partimos. Angol, 1896. Víctor Manuel Chiappa, administrador del fundo Santa Rosa (Victoria), trabaja para Rodolfo Lenz, enviándole periódicamente la transcripción de los cuentos y poemas de Segundo Jara Kallfüñ. En uno de sus envíos, comentando un texto titulado «Un malón de Kallvukura», Chiappa le menciona a Lenz la existencia del cacique Kallfikura:

«Por motivos momentáneos, no me ha sido posible hacerme compadre de un Cacique Kallvukura de cerca de Perkenko; individuo casi pariente del gran Kallvukura, que conoce casi toda la vida i malones de tan audaz guerrero. *Este sujeto no sabe castellano*, pero tengo motivos para suponer que se prestará gustoso a referirme lo que le solicite. Los Argentinos mediante, este invierno aprovecharé la primera oportunidad que se me presente para apersonármele a Kalvukura el de aquí»²⁶ (las cursivas son mías).

Se trata sin duda del cacique Juan Kallfikura de Perkenko, autor de cinco de los más importantes *nüttram* de la obra que nos ocupa. Coincide que ese mismo año, Víctor Chiappa entra en contacto con Guevara, a quien le envía ejemplares de los *Estudios Araucanos* publicados regularmente por Lenz. Vemos entonces cómo en estos años se inicia la conformación de un lugar específico para la operación historiográfica de lo que será el gabinete guevariano, por la conjunción de varias circunstancias: la constitución de una «biblioteca colonial» sobre la cual apoyarse y con la cual dialogar (las publicaciones de Lenz se suman a las de otros autores, cronistas, arqueólogos, antropólogos y misioneros que lee Guevara), un potencial confirmado de escritores mapuches (el encuentro en la misma época con Lorenzo Koliman y Kallfüñ), y una posición como agente colonial que le permite a Guevara proponerse un diagnóstico y un proyecto de obra etnohistoriográfica, a partir de las redes y contactos que puede movilizar dirigiendo instituciones de Estado. El primer resultado será entonces la publicación del primer volumen de la serie (*Antropología araucana*, 1898), escrito en Angol, del cual ya he hablado. Este volumen además de incorporar la escritura de Koliman, dedica un importante lugar a comentar el trabajo de otro gabinete, otra conjunción de escritorios que inspira la constitución de una oficina etnológica propia: se trata de la oficina de Lenz, para la cual trabajan el mencionado Chiappa, Segundo Jara Kallfüñ, Domingo Quintrupai, Juan Amasa, Juan Kallfüñ, Rev. Carlos Sadleir, Gustave Verniory²⁷. Los resultados de este trabajo colectivo publicados en los *Estudios Araucanos*, son largamente comentados por Guevara en el capítulo «Lengua y literatura araucana» (1898). El segundo volumen de la serie (*Arauco español*) no incorpora como dice el mismo Guevara «material de primera mano». El tercero en cambio, *Los araucanos y la República*, es producido esencialmente en base a fuentes primarias,

²⁶ Cf. Víctor. M. Chiappa, *Carta a Rodolfo Lenz*. Santa Rosa (Victoria), 26 de abril 1896. Archivo Lenz.

²⁷ Sin duda que esta oficina de lengua y literatura mapuche gobernada por Lenz da para nuevos análisis e interesantes desclasificaciones, que serán el objeto de un próximo artículo.

y a la realización de entrevistas con los protagonistas, ya sean chilenos o mapuches²⁸. Y aquí aparecen ya ciertas informaciones referidas por Juan Kallfükura de Perkenko y también Juana Malen, hija de Külaweke y esposa de Külapang, últimos de los rebeldes caciques *wenteche*. Como Kallfükura no hablaba castellano y Guevara no hablaba el mapudungun, alguien tiene que haber interpretado, transcrito y traducido los relatos. Podría ser Víctor Chiappa, Kalfüñ o Lorenzo Koliman, que en esa época era intérprete del Juzgado Local de Angol. Este último parece ser el más probable: cercano a Guevara por el trabajo administrativo (recordemos que Guevara fue intendente interino de la provincia), y por el trabajo etnográfico iniciado en conjunto. Guevara no hubiera faltado de nombrar a Chiappa o Kalfüñ, si estos hubieran apoyado esta etapa del trabajo.

Juan Kallfükura es hijo de Lemunaw, hermano del gran Kallfükura de las pampas (en honor a quien le dieron el nombre), y padre político del poeta Kalfüñ. Cuando pequeño, le tocó viajar a la Argentina, acompañando a Orelie Antoine I a los toldos de Kallfükura en Salinas Grandes. Con la derrota final, fue «corrido» de Kollüko (entre Ercilla y Victoria) para instalarse en Perkenko, junto a muchos otros mapuches «corridos» por los ejércitos argentinos y chilenos. Guevara señala que en el momento en que recoge los relatos, Kallfükura tiene alrededor de 75 años y vive cerca de la estación de Perkenko, en casa con «techo de zinc», en un terreno familiar de unas 700 hectáreas (p. 64). Este viejo cacique es narrador de cinco de los principales testimonios de *Las últimas familias*, todos relativos a las familias arribanas resistentes a la conquista chilena. A las historias de los Külaweke, Paylaweke y Lemunaw (su propio linaje), suma los de Mañil y Külapang. El relato de Mañil lo realiza con José Manuel Zúñiga (que Guevara define como «mestizo» y antiguo lenguaraz de Külapang), y el del mismo Külapang, con Juana Malen, una de sus esposas, quien tenía 80 años al testimoniar, y era vecina de Kallfükura en Perkenko. Si a este panorama sumamos los relatos de Koliman respecto a las principales familias abajinas, tenemos que en estos años se produce el corpus de textos que va a estructurar el libro en su conjunto y que muestra en acción los dos principales bandos políticos en la Araucanía independiente a mitad del siglo XIX. También a las familias de la región del Malleco corresponden los relatos del anciano Juan Lipay de Weleweiko, de quien Guevara no entrega mayores datos, y tampoco una biografía propia vinculada a alguna familia. Sus narraciones recubren sin embargo las historias de importantes familias abajinas: Meliñ, Mariñ, Kalfüñ, Ankamilla, Külapi, y Wenchekal. Por la procedencia de estas y del mismo Lipay, es muy probable que Guevara haya conocido al anciano en su época angolina (1893-1899), seguramente por intermedio de Segundo Jara Kalfün, del cacique Juan Kallfükura o de Lorenzo Koliman. También es probable que Lipay haya entregado sus relatos en mapuche, ya que no es identificado por Guevara como «cacique civilizado» (si lo fuera, Guevara se preocuparía de dar un perfil más acabado del narrador).

²⁸ El segundo y tercer volumen son publicados primero en los *Anales de la Universidad de Chile*, para luego salir como libros aparte, ambos en 1902.

En 1899, Guevara es nombrado rector del Liceo de Temuco. Desde aquí tendrá la oportunidad de ampliar su red de relaciones, entrando también en contacto con los hijos de familias mapuches que llegan a estudiar al liceo. Aunque no eran muchos, Guevara aprovechará para incorporarlos a su gabinete (el caso de Ramón Lienan, José Painemal), y también para establecer contacto con sus padres. Este debe haber sido el caso de los Kolima, los Kayupi, los Paynemal. De alguna manera, el liceo se convirtió en la sede del gabinete etnográfico, llegando o produciéndose ahí el material bilíngüe que se publicaba.

En 1902, Guevara obtiene de Pedro «Taita» Kayupi la narración de la historia de su familia. El Taita Kayupi, de Koyümko, era bilingüe y alfabetizado por los misioneros que residían en las tierras de su padre²⁹. En 1881, Kayupi había participado en el levantamiento contra la fundación del fuerte de Temuco. En el relato, se lamenta amargamente por la derrota y la situación reduccional en que se encontraba. Es posible que Guevara haya recogido este relato en castellano, para luego traducirlo, con el mismo Kayupi, Koliman o Manquilef, al mapudungun.

Agustín Kolima, quien entrega el relato sobre los Kolima de Purén, era hijo de Marilew Kolima, familia de tradición gobiernista, originaria de Nacimiento. Agustín Kolima señala haber tenido 19 hijos, entre los cuales probablemente Onofre Colima, profesor de escuela en Freire, y César Colima, más joven, que también será profesor. En su narración, Agustín Kolima describe un gran parlamento mapuche convocado por su padre, del cual fue testigo. El relato de este *fütatrawun*, que congregó a buena parte de las «parcialidades» mapuches y estaba destinado a decidir la guerra o la paz con el gobierno chileno, ha sido destacado como un ejemplo de las instituciones políticas propias de los mapuches para la toma de decisiones a un nivel supracomunitario³⁰. Además, el relato permite identificar las lógicas de gobierno propias de cada *witranmapu*. Para entregar su decisión final, los *wenteche* (arribanos) de Mañil deciden realizar una consulta en un parlamento propio, parlamento de Malvén que está referido en otros documentos, y que también hará historia³¹.

²⁹ Existe una carta escrita en 1891 por Pedro Kayupi al superior de los Franciscanos, donde expone la lamentable situación en que se encuentra su comunidad desde el remate de sus tierras por el Estado. Cf. J. Pavez (comp.), «Cartas de caciques y otros documentos mapuches», *Anales de Desclasificación*, n°1, 2003 (en prensa).

³⁰ Cf. Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen de Temuko, «Algunos fundamentos históricos de la autonomía mapuche» (2002), en www.nodo50.org/lientur; ver también Pablo Marimán, «Gobierno y territorio en el País Mapuche» y «De la independencia mapuche al colonialismo chileno», *Talleres de Formación y Aprendizaje de Estudiantes Universitarios de Temuko. Módulo de Historia Mapuche* (2001).

³¹ Cf. Claudio Cratchley, «Presentación» de H. Delaporte, «Une visite chez les Araucaniens / Una visita a los Araucanos» (1854) (bilingüe), en *Anales de Desclasificación, op.cit.* En esta presentación, Cratchley muestra cómo los documentos existentes que relatan este parlamento se confirman y entrelazan unos con otros.

Al cacique Juan de Dios Pichi Nekulmañ, autor de la historia de los afamados Nekulmañ de Forowe (Boroa), es posible que Guevara lo haya contactado a través del profesor Manuel Antonio Neculman, a quien Guevara no debe haber dejado de conocer como colega y compañero de la Sociedad Caupolicán. A Antonio Paynemal, cacique coautor, junto a Domingo Paynefilu, de la historia de los Koñuepang, Guevara debe habersele acercado a través de José Segundo Painemal, mencionado más arriba, que era en esos tiempos alumno del liceo de Temuco, y quien escribe la historia de su propia familia e incluye documentos de su padre Antonio. Por su parte, el cacique Painevilu relata también la historia de la gran familia de los Filu de Makewe, incluyendo una pequeña biografía de su propio cacicazgo, en la que cuenta el episodio de su viaje a Santiago para avisarle al presidente Santa María que los mapuches preparaban un levantamiento, llevando como prueba un *pürom* (cuerda de nudos) interceptado a los mensajeros de los rebeldes. Este Painevilu tenía 24 hijos y era alfabetizado. Al final de su historia, Guevara publica una carta de Painevilu dirigida a la intendencia de Temuco (diciembre de 1911), solicitando la prohibición de las curaciones de machi, considerándolas perniciosas para la población indígena. Además, solicita el envío de vacunadores para atajar la epidemia de viruela que se está expandiendo en la región³².

Agustín Montero de Truftruf narra la historia de su padre Maripang Montero, de Makewe, partidario del gobierno chileno y muy vinculado a los Filu. Este cacique, fallecido en 1899, era además conocido por ejercer el rol de juez mapuche en los conflictos entre familias. El relato de Montero dedica una importante parte a la explicación de las instituciones y formas propias de los mapuches para la administración de justicia³³.

Ambrosio Paillalef relata la historia de los Payllalef de Pitruflen. Este Paillalef era un importante *ülmen*, que disponía de bastantes riquezas, y no participa del levantamiento de 1881. Bilingüe en mapuche y castellano, alfabetizado por los misioneros, y convertido al evangelismo, mantenía preceptores en su tierra para la educación de sus hijos³⁴. Otro cacique narrador de la historia de su familia es Jerónimo Melillan, de Tromen, también evangélico y bilingüe.

³² Esta carta hace pensar que Makewe parece ser el lugar donde desde más antiguo se han dado los conflictos entre mapuches que practican la medicina tradicional y los que quieren abolirla, persiguiendo las machis que la practican. Este tipo de conflictos, que está ligado al antiguo arraigo que ahí tienen las misiones anglicanas, sigue desarrollándose hasta hoy, como lo muestra la polémica entre mapuches anglicanos y el Hospital Intercultural de Makewe, en el año 2003.

³³ Este testimonio de Montero, así como el anterior de Painevilu, deben haber sido escritos antes de 1910, ya que aparecen mencionados en *Los araucanos y la revolución de la Independencia (1910)* de Guevara.

³⁴ En el Archivo Regional de Araucanía se encuentra un documento de mano de Ambrosio Paillalef: es un certificado que el cacique otorga a José Melillan, a quien le presta algunos caballos. En el documento, además de describir los caballos, está inscrita la marca propia que permite reconocer el ganado de su propiedad: “-P”. Ver ARA, Fondo Gobernación Pitruflen, Vol. 116, f.64.

De este selecto grupo de caciques *nüttramkafe*, que se incorporan al gabinete etnológico de Temuko a principios de siglo, resaltan algunos rasgos comunes: todos ellos han promovido la educación y alfabetización en sus reducciones y en sus propias familias, ya sea por medio de la escuela chilena o de profesores que enseñen en la reducción. Varios de ellos fueron alfabetizados en sus tierras, en la época independiente, por misioneros o mapuches. Varios son bilingües, lo que hace posible que sus testimonios hayan sido cotejados en ambas lenguas, alternando y corrigiendo entre un idioma y otro. Además, varios de ellos han sido cristianizados, ya sea por protestantes o católicos. Hay que considerar entonces que este grupo de caciques participa amplia y conscientemente de la operación de escrituración de la historia mapuche del siglo XIX, afiliándose a la oficina de Guevara y de los autores escribanos, con la intención de registrar la memoria histórica en un momento en que se juega la preservación de esta y la supervivencia misma de la sociedad mapuche.

En una serie de textos publicados mucho más tarde por Guevara, en el décimo y último volumen de la serie *Historia de la civilización de Araucanía (Historia de la Justicia Araucana, 1922)*, se vuelven a encontrar relatos de varios de los autores narradores y escritores reseñados aquí arriba, y se ven incorporados otros nuevos. Mankelef es aquí nuevamente reconocido por Guevara como autor de las traducciones. Estos malones son a toda vista fragmentos sobrantes del trabajo de investigación desarrollado por la oficina guevariana durante su período de mayor productividad. Se encuentran aquí los mismos personajes (los escritores Koliman, J.S. Painemal, Lienan, V. Kollio, K. Kidel; los narradores A. Paillalef, P. Kayupi, J. Melillan) y otros «caciques civilizados» como Basilio García y Juan Catrileo. Además, se incorporan relatos del autor de algunos cuentos publicados por Lenz, el «rapsoda de su patria» Kallfüñ. Entre estos malones, algunos, por su continuidad temporal y geográfica, estaban claramente destinados a componer una «historia de familia», como es el caso de los cuatro *nüttram* del estudiante Ignacio M. Cayuleo. Otros pocos son variantes de algunos pasajes que se encuentran en la obra de 1912.

El trabajo de transcripción y compilación de los testimonios se realizó a lo largo de un extenso período, iniciándose, como vimos, con la estadía de Guevara en Angol, y culminando en Temuco, hacia 1910. Es interesante ver que ya en 1902, Guevara estimaba haber hecho suficientes estudios de terreno y solicitaba a sus superiores santiaguinos el traslado a la rectoría de un liceo capitalino, lo que no lograría³⁵. Resignado, se dedicará entonces a la prosecución de sus trabajos, incorporando nuevos personajes vinculados al liceo. En 1907, una vez vuelto Manquilef de Chillán, con su diploma de profesor, se le nombra escribiente y bibliotecario en el liceo. Entre esta fecha y 1909, año de su nombramiento como profesor de gimnasia y caligrafía, parece haberse desarrollado la colaboración más estrecha entre ambos, cuando Mankelef tiene la posibilidad de revisar el material ya colectado por el equipo de Guevara y de incorporarse al gabinete etnológico. En 1909, Guevara de nuevo solicita su traslado,

³⁵ Cf Tomás Guevara, *Carta a Domingo Amunátegui Solar*. Temuco, 10 de enero 1902. Archivo Amunátegui, Sala Medina, Biblioteca Nacional.

ofreciéndose para ocupar el cargo vacante de rector en el liceo de Concepción. Nuevamente se le rechaza³⁶.

Guevara acababa de publicar la *Psicología del pueblo araucano* que parece haber servido de detonador para el alejamiento entre Manquilef y él. Este libro fue bastante criticado por presentar una imagen menoscabada de las capacidades intelectuales de los mapuches. Un profesor araucanista de la Escuela Militar y amigo de Manquilef, Leotardo Matus Zapata, comenta:

«Cuando se lee la obra de don Tomás Guevara, *Psicología del pueblo araucano*, queda la impresión la más desfavorable en relación a nuestros aborígenes. Sin embargo, este mismo autor publica actualmente en los *Anales de la Universidad de Chile*, un estudio contemporáneo titulado *Las últimas familias araucanas*, que hace cambiar complemente la opinión que se había formado el lector con la lectura de su libro *Psicología del pueblo araucano*»³⁷.

Por su parte, el mismo Rodolfo Lenz hace esta crítica en su informe de evaluación de *Las últimas familias*, para la Facultad de Humanidades:

«La segunda parte del libro comprende cinco capítulos (p. 195 - 321) que se refieren al cambio operado por los progresos de la civilización entre los indios de Chile. Completan así de un modo feliz los estudios anteriores del autor i aun las rectifican a veces, dando una imagen mas favorable que la que se desprendia de las publicaciones precedentes respecto a las facultades de los indios».

Pareciera que el mismo Guevara preveía estas reacciones negativas de sus colegas indigenistas, cuando escribe en la «Advertencia» de la *Psicología* que el libro no es:

«obra de propaganda contra la raza indígena: sería pueril y sin ningún fin práctico. No es tampoco un idilio para exaltar las cualidades de nuestros aborígenes, ya que tal trabajo tendría el inconveniente de perturbar el criterio público y dificultar, por consecuencia, el plan de asimilación de los 70 u 80 mil indígenas que sobreviven aún. Nuestro objetivo primordial ha sido prestar un pequeño concurso a este proyecto de conveniencia nacional» (Vol. IV: 5).

³⁶ Cf. Tomás Guevara, *Carta a Domingo Amunátegui Solar*. Temuco, 8 de octubre 1909. Archivo Amunátegui, Sala Medina, Biblioteca Nacional. Hay que notar que Guevara es de los pocos araucanistas que tiene residencia en la Araucanía, lo que no deja de tener efecto sobre su trabajo etnográfico y le impedía también darle libre curso a las idealizaciones propias de otros nacionalistas chilenos.

³⁷ L. Matus Zapata, «Vida y costumbres de los indios araucanos», *Revista Chilena de Historia y Geografía*, n°8. Santiago de Chile: Sociedad Chilena de Historia y Geografía, 4° trimestre, 1912, pp. 362-410.

Queda así explícitamente planteado el objetivo científico y político del trabajo de Guevara, con el cual concordaba la mayoría de la sociedad dominante. Aun así, los araucanistas lectores de Guevara veían en esta obra ciertos excesos. En el marco de una jerarquización de los pueblos propia del evolucionismo etnocentrista que impregnaba el pensamiento de Guevara, la *Psicología* presentaba una inferiorización de los sujetos mapuches hasta en los aspectos más íntimos de la individualidad³⁸, lo que no debía dejar de molestar a Manuel Manquilef. Junto a esto, su posición de subalterno en la estructura institucional del liceo, y su progresiva visibilización como autor de derecho propio, con la publicación de sus textos en los *Anales*, contribuyó decisivamente al alejamiento de ambos. Esto no impidió sin embargo que Guevara no dejara nunca de reconocerlo como su principal traductor y corrector bilingüe, lo que se puede entender también por el estatus que fue adquiriendo Manquilef en este oficio a nivel nacional, participando de derecho propio en la Sociedad del Folklore Chileno, fundada en 1909. La marca de Manquilef era entonces también para Guevara un certificado de calidad del manejo de un idioma que él no dominaba.

En cuanto a *Las Últimas familias*, la última etapa de su producción implicó la redacción de la segunda parte, donde Guevara analiza la situación mapuche de su tiempo, «rectificando» algunos aspectos de sus interpretaciones anteriores y la edición misma del volumen. El proceso de edición no deja de tener relevancia. Como ha mostrado D. McKenzie, la asignación del sentido de una obra pasa también por el control editorial de las tipografías, formas, puesta en página, anotaciones y, en general, todas las operaciones implicadas en el despliegue del texto sobre la superficie de su soporte³⁹. Aquí, el jefe del gabinete puede aplicarle a los textos los dispositivos de clasificación y exclusión de su propio «orden del discurso». La presentación bilingüe en el formato doble columna; las anotaciones de fechas y nombres de personajes chilenos en relación con los eventos mencionados; la anotación al pie de algunos comentarios etnocentristas, del tipo: «los araucanos, como todos los pueblos inferiores, tenían gran afición a los combates singulares»; la cita de sus propios libros de historiografía; la inserción de documentos, como algunas cartas recibidas o enviadas por caciques mapuches (Venancio y Domingo Coñuepan, Domingo Painevilu), los diálogos extractados de la obra de las *Lecturas Araucanas* del capuchino Félix de Augusta, las canciones de Domingo Wenuñanko y Domingo Maintra, con partituras y letras en mapudungun y alemán, extraídas de un artículo del mismo Augusta; la inserción de fotografías captadas durante la investigación, desde el rico agricultor y «cacique civilizado» Juan Catrileo y su familia, todos elegantemente vestidos, a la madre del cacique Lorenzo Manqueo, pasando por algunos alumnos del Liceo; finalmente, la selección de testimonios a publicarse y la exclusión de otros, como el del estudiante

³⁸ Una tendencia etnográfica que el pastor Sadleir, cercano a los mapuches de la oficina, no duda en calificar de «pornográfica». Cf. Carlos Sadleir, *Carta a Rodolfo Lenz*, Temuco, 11 de julio 1911. Archivo Lenz.

³⁹ Cf. Donald McKenzie, *Bibliographie et sociologie des textes*, Paris: Cercle de la Librairie, 1991. Este autor resalta, al igual que la teoría semiótica de los textos, que «lo que constituye un texto no es la presencia de elementos lingüísticos, sino el acto de construcción que los va a vincular» (p. 72).

Ignacio M. Cayuleo, que sería publicado finalmente bajo la forma de 4 malones separados en el volumen de 1922. Aquí no deja de extrañar, por ejemplo, que no se hayan publicado historias relativas a las familias del Puelmapu, que el cacique y *nütramkafe* Juan Kallfikura, cercano al cacique Kallfikura de Salinas Grandes, conocía perfectamente. No sabemos si esta exclusión se efectuó en el momento de la edición, como en el caso de Cayuleo, o en la misma investigación, no habiéndose interesado Guevara (aunque sí lo estaba Chiappa) en incorporar historias de mapuches del otro lado de la Cordillera. Lo que queda claro aquí es que el control de la oficina y del proceso editorial le permitió a Guevara presentar una cierta compilación de historias y de autores, formada según un conjunto de determinaciones que incluían lo que podía disponer como texto por el trabajo de sus colaboradores, y también sus propios criterios de lo que consideraba pertinente como compendio historiográfico. Aquí no entraban las familias lafkenche, las williche o las pewenche, ya que estos grupos se habían «amansado» después de la independencia de Chile, y ya no representaban «la verdadera fuerza de la raza en el último periodo de su vida guerrera» (p. 14). Su visión profundamente nacionalista de la historia tampoco lo llevó a interesarse en los testimonios puelche, que no podían considerarse «araucanos de Chile», a pesar de la conocida procedencia «chilena» del salinero Kallfikura.

De la oficina etnológica a la oficina política: diacronía y sincronía de la doble columna

Si nos detenemos en el recorrido biográfico de los mapuches que relataron y redactaron estos textos, podemos observar que formaban parte de una elite que lideró la movilización de defensa de los derechos de este pueblo, apenas consumada la usurpación definitiva de su territorio. Este grupo social compuesto principalmente de profesores normalistas y caciques llamados «civilizados», propugnó la alfabetización y escolarización de las nuevas generaciones de mapuches y la defensa jurídica de los mapuche enfrentados a la invasión colonizadora, como la principal garantía de supervivencia de aquel pueblo enfrentado a una situación colonial mundializada. A su vez, estos personajes descienden directamente de los linajes dominantes en la sociedad mapuche independiente, lo que puede explicar que se hagan los responsables de la escritura de una historia nacional propia. Los viejos caciques van a delegar en los jóvenes letrados la responsabilidad de representar históricamente la sociedad colonizada y sus formas de legitimación del poder, y los letrados, por su parte, van a presentar un texto que reafirma sus filiaciones genealógicas a la vez que realza su propia posición como elite política, heredera de las jefaturas gobernantes del Ngulumapu independiente, elite moderna llamada a liderar y representar a la sociedad mapuche (la «raza») ante su subordinación al Estado y la colonización de sus territorios⁴⁰.

⁴⁰ Lorenzo Koliman parece ser el único de los autores que no participa de las acciones y motivaciones de los sujetos de esta élite «araucana» y «civilizada».

En el gabinete de Guevara se observa toda la heterogeneidad de procedencia de los autores mapuches: descendientes de familias tradicionalmente prochilenas (Paynemal, Kolima, Melillan, Montero, Mañkelef, Paynevilu) y otras, de posiciones independentistas (Kallfikura, Nekulmañ, Kayupi, Küdel, Kollüw, Lienan), que eran a su vez alumnos y profesores, viejos *nüttramkafe* y jóvenes *chilkatufe*, se congregaron en torno a este gran proyecto de escritura de la historia. No debe extrañar entonces que varios de los redactores y narradores de estas historias de familias formaran parte de las primeras organizaciones mapuches posteriores a la conquista, organizaciones que se levantaron muy luego con los fines de protección mutua, promoción de la educación y «defensa de la raza» (entendida tanto jurídica como políticamente): los caciques Domingo Painevilu, Juan Catrileo, Antonio Paynemal y Jerónimo Melillan, los jóvenes estudiantes Ramón Lienan y Ramón Reyes (hijo de Felipe Reyes) y otros, participaron de la Sociedad de Protección Mutua creada en 1906⁴¹; Manuel A. Neculman, Manuel Manquilef, Felipe Reyes, Vicente Kollio, Juan Catrileo, Basilio García, Onofre Colima (hijo de Agustín Kolima), junto a los mismos Melillan, Lienan, y muchos otros, fundaron en julio de 1910, la Sociedad Caupolicán de Defensa de la Araucanía, sociedad que será una de las principales organizaciones mapuche de la primera mitad del siglo XX y de la cual Tomás Guevara, vinculado a ellos a través del Liceo y del gabinete etnográfico, será nombrado Presidente Honorario⁴². Por su parte, Ambrosio Paillalef de Pitruflken, seguramente por afinidad territorial, se afiliará a la Sociedad Mapuche de Protección Mutua de Loncoche, futura Federación Araucana de Manuel Aburto Panguilef⁴³. Se puede ver así cómo la operación historiográfica y la operación política se entrelazan en su génesis. El producto de este trabajo de afirmación social e histórica cristalizará en torno a las organizaciones que nacen en esos años. Pero la afirmación de una historicidad y una cultura propia de la sociedad colonizada está ya anunciada en los textos de estos autores, escritos en su mayor parte antes de 1910, momento a partir del cual Guevara se decide a publicarlos íntegramente (1911, 1912, 1922, 1929), y que corresponde a la aparición de los primeros voceros de opinión mapuche en el espacio público regional y nacional.

Como lo ha mostrado el estudio preliminar de José Ankañ para la edición de *Kiñe mufü trokiñche ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX*, la restauración de los textos de estos autores en las bibliotecas de hoy produce efectos que implican «restitucion[es] de autoría[s], voces de independencia, memorial de una derrota, antecedente de lo que vendrá». Dos registros se hacen aquí presentes: el que exigen los procesos de la historia (restitución, independencia, derrota, devenir), y el que activa la memoria de los lugares (autores, voces, memorial, antecedentes). En la interacción de procesos y

⁴¹ Cf. «Sociedad Indígenas», *La Divisa* (Temuco), 25 de enero 1906, p. 3.

⁴² Cf. «Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía», *La Época* (Temuco), 12 de julio 1911, p.3; ver también los firmantes del diploma de honor entregado por la Sociedad al pastor Carlos Sadleir, en R. Foester / S. Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900 – 1970)*, Santiago de Chile: CEM, 1988, p. 18

⁴³ Cf. «Sociedad Mapuche de Protección Mutua. Su última sesión», *El Diario Austral* (Temuco), 1 de mayo 1919.

memorias, de historias y lugares se constituye un estrato histórico de textualidad sobre los cuales desplegar los textos mapuches de hoy, ya no como los primeros textos mapuches, sino como los herederos de una biblioteca histórica atrapada en las estructuras de la edición colonial y de un proyecto de emancipación por elaborarse, lo que estos primeros autores mapuches ya habían querido percibir desde sus escritorios asociados al gabinete etnológico colonial. De alguna manera se puede entender esta operación historiográfica y el estrato textual que produce, como propios de un «nacionalismo cultural» que se presenta como afirmación de valores como las tradiciones familiares, el idioma, la personalidad, la literatura y la memoria mapuche. Encontramos este tipo de nacionalismo en diversas regiones de África, colonizadas en el mismo periodo, como expresión de un patriotismo propio de sujetos que ante la dominación colonial van a usar las instituciones «científicas» (antropológicas, historiográficas, arqueológicas) o religiosas (seminarios, publicaciones) del colonizador para iniciar desde su interior la producción de un corpus de textos donde se despliega una escritura alfabética propia⁴⁴. El problema es que sobre este tipo de gabinete se ejerce un control y se impone un «orden del discurso» colonial, que va a implicar una reducción de la escritura, mapuche en nuestro caso, al igual como eran reducidos los linajes en los territorios conquistados. André Menard ha levantado esta metonimia de la condición reduccional, para enunciar la delimitación reductora que se despliega en el formato de doble columna en que se publican los textos mapuches. Para Menard, la doble columna debe ser entendida como una forma de re-presentación de la reducción colonial, representación del límite que incide y afecta la productividad de una escritura ejercida en la frontera como suplemento y marca de la diferencia⁴⁵. Al ser representada, la frontera, la diferencia como límite, deja de ser un lugar de producción, para volverse algo sobre lo que se escribe, que se reconstituye y restaura, y no el lugar desde donde se escribe, produciendo y constituyendo el texto. Para avanzar en este punto, es indispensable considerar el proceso material de re-producción de estos textos y las determinaciones sociológicas de toda producción textual vinculada a los marcos etnológicos de la dominación. En los pocos

⁴⁴ Para el caso del África francófona, se puede consultar F. Manchuelle, «Assimilés ou patriotes africains? Naissance du nationalisme culturel en Afrique Occidentale Française (1853-1931)», *Cahiers d'études africaines* (Paris), n°138-139, 1995; Boubacar Barry, *Sénégal: Plaidoyer pour une histoire régionale*, Sefhis/U.Candido Mendes, 2001, en www.iisg.nl/sephis; J. Hervé Jézéquel, «Maurice Delafosse et l'émergence d'une littérature africaine à vocation scientifique», en J.L.Amselle / E. Sibeud, *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie: l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1998; y para el caso anglófono, R.L. Okonkwo, «El nacionalismo cultural en el periodo colonial», in E. Chukwudi Eze (ed.), *Pensamiento africano: Ética y política*. Barcelona: Bellaterra, 2000; Olufemi Taiwo, «Prophets without honor: African Apostles of modernity in the nineteenth century», *West Africa Review*: 3, 1, 2001, en www.westafricareview.com

⁴⁵ Cf. Andre Menard, «Emergencia de la tercera columna en el texto: "La faz social"» fragmento de los *Comentarios del pueblo araucano* de Manuel Manquilef. Presentación y comentario», en *Anales de Desclasificación, op.cit.*; y «La frontière comme espace de production, sur la piste mapuche-israélienne», artículo presentado en el coloquio «De l'ethnique au national: politiques, traditions et territoires dans les sociétés colonisées», 18 y 19 de noviembre 2002, Paris, LDC / EHESS.

manuscritos que conozco de los autores mapuches del gabinete guevariano (de autoría de Manquilef y Koliman⁴⁶) los textos están escritos en mapudungun, y sus traducciones (en el caso de Manquilef) se insertan como estrato debajo de la página (en el caso de Koliman el texto viene solo en mapudungun). En el caso de *Las últimas familias*, el trabajo editorial de puesta en doble columna debe haber sido realizado por el mismo Guevara y en una clara continuidad con el formato de los *Estudios Araucanos* (1896-98) de Lenz, el cual también había adoptado el fraile Félix de Augusta para sus *Lecturas Araucanas* (1910).

Recordemos que Lenz llega a Chile propagando las teorías alemanas que han sintetizado los dos grandes paradigmas del siglo XIX, el evolucionismo de Darwin y el historicismo de Hegel, y que se vinculan en la idea de una mutua determinación entre naturaleza (raza) y cultura (lengua) como esencias del espíritu nacional («Volkstum»). Entre las lecturas de Lenz, no deben haber faltado las obras de Wilhem de Humboldt, de Franz Bopp y de August Schleicher. El primero, fundador de la filología comparada y propagador de la idea de que el genio de un pueblo («Völkergedanke») está fijado en su idioma (lo que implicaba una «Völkerpsychologie» heredada de la «Völkerkunde» o «ciencia del pueblo» propuesta por Herder). El segundo desarrolla la lingüística histórica en sentido evolucionista, y el tercero lleva la lingüística a su formulación más organicista y genética (el «Ursprache»), bajo la cual establece el árbol genealógico de las lenguas indoeuropeas a partir de una fuente única como el sánscrito⁴⁷. Los hermanos Grimm habían iniciado el trabajo de transcripción y compilación de la literatura oral europea, y años después, el filólogo Max Friedrich Müller, alumno de Bopp, inicia por su parte el estudio de los mitos, proponiendo una «ciencia de las religiones» basada en una ciencia comparada de la mitología bajo el mismo modelo genealógico de Schleicher. Estas tendencias forman el marco teórico y bibliográfico científico bajo el cual trabaja Lenz, para el cual las antiguas artes y gramáticas del mapudungun realizadas por los curas misioneros deben haber constituido más que nada documentos de lo que se consideraba una etapa precientífica de la lingüística.

Por otra parte, Lenz también mantenía correspondencia con otro alemán, el antropólogo Franz Boas, quien había iniciado desde 1888 en Estados Unidos la recopilación exhaustiva del corpus mítico de los chinook, kwakiutl y tsimshian⁴⁸, adhiriendo a la idea de un «Völkergedanke» fijado en el idioma. Boas, quien al igual que Lenz, elabora un alfabeto fonético para la transcripción de las lenguas indígenas que recopila, pensaba que el antropólogo debía «un respeto escrupuloso a estos documentos, que son tan familiares al historiador, al especialista de las culturas clásicas o al

⁴⁶ Se encuentran ahí los manuscritos de «La faz social» (1911) de Manquilef y un manuscrito inédito de Koliman, «Gülmen pingei ngielu kullin [...]» (1899) (7 p.).

⁴⁷ Cf. Julia Joyaux [Kristeva], *Le langage, cet inconnu*. Paris: Le point de la question, 1969.

⁴⁸ Algunas de estas obras de Boas y Hunt, *The Central Eskimo*, 6th Annual Report, Bureau of Ethnology, Washington, 1888; *The Indians Tribes of British Columbia*, 1890-1891, 5th and 6th Report of the Committee of North Western Tribes of Canada; *The Social Organization and Secret Society of the Kwakiutl Indians*, Smithsonian Institute: US Natural Museum, 1895.

orientalista»⁴⁹ El gran proyecto de Boas, llevado a cabo con la indispensable y monumental colaboración de George Hunt, mestizo de padre escocés y madre kwakiutl, criado en la Columbia Británica (se habla de 2.000 páginas escritas por Hunt), implicaba la transcripción literal y la compilación exhaustiva de documentos. Con estos documentos, Boas proponía el estudio de la diseminación de los mitos por áreas, rompiendo con el modelo filológico naturalista y evolucionista que buscaba versiones canónicas originarias (como lo hacía Lenz), relevando la importancia de las variantes y préstamos culturales como imagen del espesor histórico de las sociedades, y observando procesos de aculturación involutivos de las lenguas (es decir, procesos de fusión más que de ramificación como lo planteaban el «Ursprache»), como producto de los intercambios históricos en la colindancia geográfica de estas. Para la edición de los textos bajo el alfabeto que le había propuesto a Hunt, Boas también aplicaba la diagramación en doble columna, pero no de manera estricta; algunos capítulos se desarrollan solo en lengua indígena, otros en forma de estratos, otros en traducción interlineal, otros en doble columna. Las publicaciones de estas obras las realizaba el Bureau of American Ethnology (fundado en 1879), rebautizado como Office of Anthropology. En ambos casos, así como en África del Norte, colonizada en el siglo XIX por los franceses, con los Bureaux Arabes⁵⁰, encontramos esta institucionalización de una oficina o gabinete («bureau», «office») etnológico dedicado a la producción etnográfica e historiográfica sobre las poblaciones conquistadas.

En sus últimos años angolinos, Guevara estudia las gramáticas de los jesuitas y anuncia el advenimiento con los trabajos de Lenz de los estudios lingüísticos araucanistas según «un modo científico i racional». Sin embargo, todos concuerdan en que nunca logró un acabado manejo del mapudungun. Esto no podía dejar de crearle problemas epistemológicos a un etnógrafo de su época que asumía el paradigma entonces en boga, según el cual «Todos los pueblos piensan según el jenio de la lengua que hablan» (Vol. I: 138; también en Vol. III: 496, «las razas tienen su manera especial de pensar, según el jenio de la lengua que hablan»). Este enunciado, sostenido de diferentes maneras desde Herder hasta Edward Sapir, fue propagado en Chile por el mismo Lenz, y debe haber obsesionado al profesor de Temuco como una condena, por las consecuencias y límites que le imponía a su trabajo etnográfico: si no dominaba el mapudungun –como dominaba en la relación de fuerzas colonial– cómo podría entonces comprender la «sicología» de los dominados ¿Faltaríale «jenio»? ¿Qué pasaba entonces con su supuesta «superioridad»? Como lo señaló José Ankañ, el *mapudungun* le provocará a los especialistas del etnocentrismo su contradicción más

⁴⁹ Cit. en J. Duveray Bolens, «L'oral et l'écrit. De Franz Boas à Claude Lévi-Strauss». *Gradhiva. Revue d'histoire et ethnologie* (Paris) 2001-2002, n° 30-31, p.16.

⁵⁰ Cf. J. Frémeaux, «Des Bureaux arabes à Maurice Delafosse. Contribution à une étude de l'historiographie coloniale», en J.L.Amselle/E. Sibeud, *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie: l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1998.

agobiante: cómo conciliar el uso de una lengua tan difícil de aprender para él con la «inferioridad» de sus locutores⁵¹.

Si su defensa teórica y pública del valor del idioma le acarreó problemas con los colonizadores (incluido él mismo), su valoración del idioma del colonizado no pasa de ser instrumental: una etapa necesaria en el proceso de asimilación lingüística. Guevara no tenía ni los valores relativistas de Boas o sus discípulos, para quienes el conocimiento de la lengua era la condición necesaria para pensar «desde dentro de la cultura», ni los conocimientos lingüísticos que exigía esa posición. De hecho, Guevara señala explícitamente en *Las últimas familias* que «La versión literal [mapuche] sirve más bien para el análisis filológico que para el conocimiento de la etnología», idea reiterada cada vez que publicaba textos en mapudungun, lo que no deja de contradecirse con su propia defensa de la idea herderiana de la lengua como «genio de un pueblo» (la «Völkergedanke»). Su lealtad al proyecto nacionalista chileno y a su propia teorización pedagógica del proceso de asimilación le impide a Guevara avanzar hacia posiciones etnológicas más radicales como las de Boas. Aunque su trabajo no llega al nivel de institucionalización de las etnologías imperiales (inglesa, francesa, alemana o norteamericana), Guevara gozaba del respaldo universitario y controlaba un espacio de importante circulación de personas e ideas a nivel regional, como era el liceo de Temuko. Su posición se asemeja a la de los etnógrafos de terreno de la antropología colonial francesa, promovida desde las cátedras universitarias por Marcel Mauss (de quien cita el *Essai sur la magie*, en colaboración con Hubert) o de Arnold Van Gennep, gran promotor y ocasional practicante de la antropología de terreno, cuyos estudios sobre los kabyles cita el rector de Temuko en *Las últimas familias*. Etnografía y etnología están aquí embarcadas en el proyecto colonialista de «civilización» de los pueblos africanos. Asumiendo la crítica creciente a la antropología racial y a la idea de jerarquías naturales entre pueblos (crítica al origen de la cual encontramos nuevamente a Franz Boas), Guevara no se sale de los marcos historicistas evolucionistas, es decir, de un pensamiento jerarquizante de la cultura como civilización:

«Ha ganado adeptos la opinión de que no es racional asignar a las razas caracteres psico-sociales a propósito para diferenciarlas. La civilización, producto complejo del proceso histórico, es la causa aceptable de la diferenciación de razas y naciones; ella es la que forma un conjunto de condiciones morales, intelectuales, políticas y económicas que siempre se sobreponen al elemento biológico. Dentro de este principio, todas las razas pueden llegar a ser superiores»⁵².

⁵¹ Sobre este tema se producirán importantes polémicas públicas con uno de los más violentos agentes de la colonización como fue el director de la Gendarmería Colonial, el «caza indios» Hernán Trizano, quien escribía en 1903: «si este tipo de rector [Guevara] no es encerrado en un asilo es bien capaz, en un momento de mapuchada de salir a la calle con todos sus alumnos y proclamar el araucano como lengua obligatoria para todos los que vendrán o están por venir». Correspondencia de Hernán Trizano, cit. en F. Le Bonniec, «El mito del infiltrado en el movimiento indígena en Chile», www.mapuexpress.net

⁵² T. Guevara, «Carta respuesta a Francisco Fonck». *El Ferrocarril* (Santiago de Chile), 6 de marzo 1906, p. 4. Dejaré para un próximo trabajo el análisis de la evolución teórica y bibliográfica de

Es finalmente el evolucionismo historicista de Guevara, alimentado por la etnología francesa y la lingüística histórica evolucionista de Lenz, lo que le genera contradicciones insolubles y las críticas que se le van a presentar desde el araucanismo tanto chileno como «araucano».

Al ejercer una reducción de los textos indígenas de manera de representar la diferencia, como dicotomía primitivo-civilizado, Guevara consideraba y deseaba que pronto el texto en mapudungun –la columna «indígena» o «inferior»– solo sería comprensible por filólogos, estudiosos de los textos antiguos de una lengua en extinción. Para el pedagogo Guevara, el mapudungun, su aprendizaje y su uso en el ámbito educativo debían tener una finalidad puramente instrumental: permitir una castellanización más eficiente de las nuevas generaciones mapuches escolarizadas. Solo de esta manera se propendería al «proyecto de asimilación» que motiva su obra etnológica⁵³. En este marco defendía la formación y multiplicación de profesores mapuches, que podrían desarrollar en mejores condiciones esta operación de sustitución lingüística. La doble columna puesta en página por Guevara permite entonces multiplicar las funciones de la obra: entregar documentos a los filólogos y a los profesores mapuches de castellano y entregar informaciones monolingües en castellano a los etnógrafos y otros agentes de la colonización. La columna mapuche es una etapa en el proceso funerario de la lengua, en su progresiva transformación en lengua muerta, en el texto antiguo de una etapa lingüística superada. La columna mapuche se asemeja así a un ataúd, adelantándose el texto al proceso de museificación de los indígenas aún vivos en la superficie reduccional donde son encerrados. La historiografía de Guevara suponía entonces, como toda escritura de la historia, un rito fúnebre que permitiera superar el pasado, pero lo que él estaba enterrando era el pueblo mapuche en conjunto, dándole un término como sociedad y civilización. Es difícil creer que los mapuches del gabinete guevariano pensarán lo mismo. Para ellos, escribir la historia implicaba simplemente hacerse cargo de sus muertos, sin tener por eso que condenarse ellos mismos a desaparecer. Escribir la historia parecía más bien una posibilidad de reconocerse como «comunidad imaginada» (según el concepto acuñado por Benedict Anderson), compartiendo un destino y enfrentando en común el futuro. Al menos ese es el sentido de la acción de la Sociedad Caupolicán. El concepto de raza tomará entonces fuerza en su afirmación en el espacio público, como forma

Guevara, después de *Las últimas familias*. Lo que se puede decir aquí es que el encuentro con la obra de Lucien Lévy-Bruhl va ser una revelación teórica que reafirma sus principios y constataciones «empíricas» sobre la dicotomía «primitivos-civilizados». Desde que consigue la obra del filósofo francés *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), no dejará de citarla, y su libro *La mentalidad araucana* (1916) está muy inspirada en ella. Lévy-Bruhl, por su parte, cita en varias de sus obras los tomos de Guevara, *Psicología del pueblo araucano* (1908) y *Folklore Araucano* (1911). No deja de ser significativo que el ejemplar de *Las últimas familias* que se encuentra en el Museo del Hombre de París, porta el siguiente autógrafo: «Respetuoso homenaje del autor a M. Lévy-Bruhl, 1923. T. Guevara».

⁵³ Este aspecto está claramente desarrollado en el capítulo «La asimilación», de la *Psicología del pueblo araucano* (1908).

de enunciar la colectividad derrotada política y culturalmente. Será una manera de expresar una comunidad de destino y de devenir, que sobrevive como cuerpo al entierro de su soberanía política y a las condenas de sus prácticas culturales.

Como he mostrado más arriba, estos 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— buscando evidenciar así desde sus escritorios colonizados «la enorme fisura» señalada por José Ankañ como metáfora de la ruptura histórica. Fisura que debe entenderse en forma diacrónica, en la clausura narrativa de los relatos, más que en la estructura sincrónica de las páginas, material cuyo control está en manos del colonizador. Esta estructura representacional de la doble columna se revela así como el producto libresco sobredeterminado por la conjunción de una voluntad etnológica colonial que controla el lugar de producción y los soportes de difusión del texto, y la ruptura histórica desde donde se produce el relato. El libro así producido estará destinado por Guevara a acoger un corpus inerte, como un sarcófago de las «últimas familias y costumbres araucanas». Pero en un sentido pragmático, lo importante era la inscripción y reproducción del texto, resignado al diagrama de reducciones y exclusiones al que lo sometía el editor circunstancial. Es una opción semejante a la que deben haber tomado algunos caciques ante la avasalladora conquista chilena y argentina: rendirse y someterse a la reducción, antes que luchar hasta el final, lo que hubiera implicado resistir hasta la exterminación del último hombre y desaparecer. Se va a producir entonces la naturalización de la cultura, encarnada en la idea de «raza» como cuerpo que sobrevive a las estrategias que propenden a su completa asimilación y desaparición, protegido al interior del dispositivo reduccional.

Las dos «razas» de Manquilef: nacionalismo cultural y nacionalismo político

La obra de juventud de Manuel Manquilef propone una particular respuesta al problema cultural y político que se le plantea a la sociedad mapuche en el proceso de subordinación al Estado-nación chileno. El proyecto de Manquilef se puede considerar como un trabajo de representación de la diferencia cultural y de promoción de una fusión política entre sociedad chilena y mapuche, lo que le permitirá gozar de un estatus importante en ambos mundos. Su figura se erige ante la etnología como la de un trasvasijador, intentando disolver, a través de reiteradas idas y vueltas, el límite, la separación entre las dos columnas. De esta manera, Manquilef pone en práctica su proyecto de fusión de ambas naciones, fusión como intertextualidad de la cual su propia condición mestiza es la imagen encarnada, lo que en su oficio de profesor de gimnasia y caligrafía se insinúa como un gesto de doble afirmación nacional. El horizonte de esta fusión estaría en producir, a imagen de su propio cuerpo, una sola

nación, a partir de una historia de cuerpos guerreros y una literatura escrita que alegoriza estos cuerpos. Revisemos rápidamente la propuesta manquilefiana.

En 1911, Manquilef publica en los *Anales* múltiples veces aquí citados, el texto «Comentarios del pueblo araucano: La faz social», ganador de un concurso literario conmemorativo del centenario de la República. El texto es prologado por Rodolfo Lenz quien, recordando la *Psicología del pueblo araucano* y el *Folklore araucano*, escribe: «en esas ocasiones el indio no había sido mas que colaborador de su maestro. Hoi se presenta solo en la arena»⁵⁴. Estar solo en la arena hace de Manquilef un autor de derecho propio, que le permite discurrir a su manera sobre sociabilidad y cultura mapuche. En este texto, Manquilef aplica en pocos casos el método de la doble columna, y más bien presenta sus traducciones en forma interlinear, con estratos de traducciones literales al pie de página. Pareciera que experimenta formas que le permitan diferenciarse del diagrama que le aplicaba Guevara a sus textos. Tres años después, Manquilef publica su *Jimnasia nacional*, donde incluye versiones bilingües de pasajes de dos obras de autores chilenos: el *Manual de Gimnastica* de Leotardo Matus Zapata, del cual traduce pasajes donde el profesor relata el interés de Domingo F. Sarmiento por incluir el juego de palin en las prácticas escolares, retomando también descripciones de este juego, que completa con sus propias observaciones; y la *Raza Chilena: un libro de un chileno y para los chilenos* (1904) de Nicolás Palacios, obra de la cual Mankelef transcribe y traduce al mapudungun un texto titulado «Épico», señalando que esta historia «debe sacarle una lágrima al indio que la lea», anotando al pie de página:

«Como este humilde libro caerá en poder de casi todos los araucanos civilizados, i quiero imponerles como único deber moral que, en las noches de invierno o los días de lluvia y aprovechando la oportunidad de que todos permanecen a la orilla del fogón de la ruka, levanten su voz i con aire enérgico i como buenos weupin, reciten en mapuche esta interesante relación, tan verídica como patriota»⁵⁵.

Hay que entender este exhorto como parte de una estrategia de posicionamiento del discurso escrito en la sociedad mapuche, pero también como propuesta de disolución de la diferencia, de la distancia entre una y otra sociedad, poniendo en común los mitos y fundiendo la historia, la oralidad (mapuche y chilena) en la escritura, la escritura (mapuche y chilena) en la oralidad. Esta sería una responsabilidad de los «indios civilizados», llamados a ser los trasvasijadores de contenidos y de formas textuales, a llevar adelante la fusión de los textos separados en un solo texto nacional

⁵⁴ M.Manquilef, «Comentarios al pueblo araucano: la faz social», *Anales de la Universidad de Chile*, 1911, p. 394.

⁵⁵ M.Manquilef, «Comentarios al pueblo araucano: la Jimnasia nacional», *Anales de la Universidad de Chile*, 1914, 3ª parte, p. 861.

común⁵⁶. El trabajo etnográfico y literario de Manquilef implica una forma de puesta en página de las transformaciones de la sociedad colonizada, haciendo de su escritorio un lugar de mediación imaginaria, donde el sujeto colectivo mapuche discurrea con él mismo, alternando posiciones de enunciación, lenguas y estilos, intentando la disolución del límite entre las columnas, los idiomas, los pueblos, instituyendo una suerte de «stock» cultural común a ambas naciones, forjadas en la guerra de una contra otra, una guerra que más que separar los cuerpos, los habría fusionado. Esta idea también se expresa en la concepción legendaria de la historia, concepción que une Manquilef a Palacios. Mientras Palacios escribe en su relato «Épico» que «Este acápite de nuestra historia no pertenece a ningún cronista, a ningún historiador», Manquilef parafrasea esta idea de un texto anónimo o de propiedad colectiva, vehiculado por la «tradicición oral» chilena, para aplicarla a su relato sobre «El Asalto a Angol» comandado por Külapang: «El asalto a Angol no pertenece a ningún cronista como tampoco a ningún araucanista, sino que es el reflejo de la tradición mapuche. No pertenece, aun, ni a la lira del poeta ni al pincel del artista»⁵⁷. Lo que ambos están haciendo es fijar por escrito, es decir producir, una literatura nacional que afirman como patrimonio colectivo, eclipsándose ellos como un puro instrumento de la «comunidad imaginada», depositaria de la autoridad sobre esa literatura, y donde «el plebiscito de todos los días» de Renan se actualiza en el idioma de la leyenda memorizada. Pero a la vez se hacen los fundadores de una escritura de esa épica, brazos justicieros que la dignifican, inscribiéndola en el papel. La tradición histórica que ambos relevan pone en escena al araucano como guerrero, base de todo el araucanismo chileno sustentado en Ercilla. De alguna manera, este araucanismo está replegado en la pura corporalidad del mapuche, sus cualidades y su existencia histórica solo relevan un cuerpo individual y colectivo reificado como máquina de guerra. Esta corporalidad guerrera se conjuga en clave racial que puede así ser subsumida en el cuerpo político chileno a través del mestizaje biológico, único que para Palacios permite la transmisión de caracteres culturales que están, como muestran «los sabios de todas partes, en nuestro origen étnico, es decir en nuestras cualidades instintivas» y son finalmente «inmodificables por la educación»⁵⁸. Nicolás Palacios quien, recordemos, se había propuesto defender la figura del roto chileno como la síntesis acabada de dos razas superiores (la goda del norte de España –i.e. Ercilla– y la araucana del sur de Chile –i.e. Caupolicán), realiza una lectura literal de Ercilla, a la cual se va a sumar Manquilef. Mientras el primero escribe: «El inmortal Ercilla, nuestro primer historiador, escribió para sus contemporáneos, por lo que es completamente fidedigno en todo lo que asevera respecto de las aptitudes guerreras de los Araucanos, a quienes conoció en cien combates, y su gran fidelidad histórica y descriptiva es reconocida

⁵⁶ En el censo de 1920, de los 105.000 mapuches contados, se encuentran casi ocho mil alfabetizados, de los cuales alrededor de 6.000 son hombres y 2.000, mujeres (Ricardo Latcham, *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*, Santiago: Cervantes, 1924), lo que supera ampliamente los «500 civilizados» de los cuales se hablaba en la Sociedad Caupolicán.

⁵⁷ M. Manquilef, «Comentarios al pueblo araucano: la gimnasia nacional», ídem., p. 875.

⁵⁸ N. Palacios, *Raza chilena: un libro escrito por un chileno y para los chilenos* (1904), Santiago de Chile: Antiyal, Vol. I., 1987, p. 98.

por todos los críticos de su poema épico»⁵⁹, el segundo describirá a Ercilla como «el testigo ocular y el mas fidedigno de todos los historiadores del pueblo araucano»⁶⁰, y a *La Araucana* como «la obra general y el bautizo inmortal de la historia chilena»⁶¹. La relación a la obra de Palacios se presenta entonces como otro motivo más de disputa entre Manquilef y Guevara. En la *Raza chilena*, Palacios había dedicado un buen capítulo de su libro a atacar las concepciones de los araucanos difundidas en los tres primeros tomos de la *Historia de la Civilización de Araucanía*. Ahí se opone en forma virulenta a las expresiones de Guevara respecto de los «araucanos» (por ejemplo, el uso del término «hordas salvajes»), y también critica las insinuaciones de Guevara sobre la «cobardía» de los guerreros, las dudas sobre «la castidad y el recato de sus esposas», etc.⁶² Guevara escribirá un libro para refutar las tesis de fondo de Palacios en torno a la formación racial de la nación chilena. Además, escribirá en el *Folklore Araucano* un capítulo titulado «Elementos extraños al araucano en el poema de Ercilla», con el fin de mostrar las mitificaciones y los inventos personales de Ercilla en su crónica poética⁶³. En esta pugna de chilenos araucanistas (donde andan cerca los alemanes⁶⁴), Manquilef verá sin duda reafirmada su animadversión al espíritu científico que Guevara invoca para sostener sus teorías de la inferioridad evolutiva de los mapuches. Defenderá entonces un idealismo romántico cercano al de godos y araucanos que imagina Palacios, y el proyecto de fusión nacional, entendido como la fusión racial que promueve este último, en el cual la corporalidad guerrera del «araucano», cultivada como «gimnasia nacional» es glorificada por una literatura alegórica, una «caligrafía» que podría representar el paso de la nación político militar a la nación cultural, o también, usando una imagen de la época, «cambiando las lanzas por las plumas». Su propio mestizaje biológico y cultural y su formación gimnástica y literaria debían parecerle una clara ilustración de lo que se debía aspirar para la colectividad mapuche, que de cuerpo político se convertía en cuerpo biológico y corpus cultural.

⁵⁹ Idem., p. 76.

⁶⁰ M. Manquilef, *op.cit.*, 1914, p. 286.

⁶¹ En M. Manquilef, *Las Tierras de Arauco* (1915).

⁶² Palacios empieza este capítulo señalando: «Desde unos cuatro años se está publicando en dichos Anales una Historia de la civilización de la Araucanía, en la cual se trata a nuestros antepasados indígenas como a indios salvajes, crueles, depravados, sin moralidad alguna, sin dotes guerreras, e interpretando como cobardía de su parte algunos ardid de combate», en *op.cit.*, p. 72.

⁶³ En 1918, publica un libro completo de análisis de *La Araucana: La etnología araucana en el poema de Ercilla* (Vol. IX), con el fin de responder a la críticas que le ha hecho Thayer Ojeda en el capítulo «La etnología y psicología indígenas» de su libro *Ensayo crítico sobre algunas obras históricas utilizables para el estudio de la conquista de Chile*.

⁶⁴ La correspondencia entre Francisco Fonck y Guevara es esclarecedora a este respecto. Fonck lamenta las críticas de Guevara a la *Raza Chilena*, considerando que este es un loable ejemplo de defensa del «Volkstum» chileno (sic). Guevara empieza su respuesta señalando: «Permítame decirle, con mi respetuosa intención, que su criterio es de alemán antes de todo». Cf. F. Fonck, «Carta a Tomás Guevara. Quilpué, febrero de 1906. Seguida de respuesta de Tomas Guevara» En *El Ferrocarril* (Santiago de Chile), 6 de marzo 1906.

El texto sobre «El Asalto a Angol» está organizado de manera intertextual, poniendo en escena un diálogo o mediación entre escritura y oralidad, por una suerte de reconstitución escrita de la dinámica de recreación del relato: este presenta una serie de partes transcritas de la historia oral («lo que he creído mas verídico de la narración mapuche») insertando entre ellas párrafos de su creación, haciendo el vínculo narrativo, comentando alegóricamente o reportando otras informaciones. Esta forma de ida y vuelta desde su escritorio al espacio doméstico de la oralidad («el fogón de la ruka») muestra cómo el ejercicio del «comentario» como práctica significativa, de la escritura como comentario, está en el centro del proyecto de Manquilef. Los *Comentarios del pueblo araucano* comentan los comentarios populares, y por este gesto se inscriben como texto, volviéndose los comentarios, que son el lenguaje mismo, texto comentado (los comentarios «del» pueblo son también comentarios «al» pueblo, «sobre» el pueblo, y «para» el pueblo). Sin embargo, también se observa en las páginas de Manquilef, cómo el ejercicio del comentario pone en escena su aparición como autor del texto, aparición que zanja lo que Foucault denominó «la función autor», bajo la cual se reúnen la pluralidad de egos de la enunciación⁶⁵. En el marco de una narración épica de carácter monológico, donde se insinúa un sujeto y significado trascendental (el «pueblo araucano»), el comentario restituye el dialogismo en el discurso, visibilizando el diálogo que trabaja el texto en el entrelazamiento de sus límites, límites que son los que le impone el sujeto autor al sujeto comentado, destrascendentalizando así el discurso épico y reafirmandolo como inmanencia de la escritura. Rodolfo Lenz, que hacía el papel de editor «científico» del trabajo de Manquilef, le cambia el título a este trabajo, presentándolo como «Comentarios del pueblo araucano II: la Gimnasia nacional», mientras que Manquilef le había escrito en una correspondencia: «Le ruego que después de Gimnasia nacional, le ponga, *contribución al estudio de la Historia Patria* o una cosa que envuelva esta idea» (las cursivas son mías)⁶⁶. Mientras que Lenz veía a Manquilef como un eterno comentador de la cultura indígena, un glosador de textos que lo preceden y lo engloban, Manquilef proponía una «Historia Patria» como afirmación de su función autoral y de una épica cuya organización narrativa se repliega sobre sí misma luego de la puesta en escena de su intertextualidad. Lenz valora principalmente el sujeto trascendente que aflora en los *Comentarios*. Manquilef, en cambio, se erige en sujeto autoral a partir de su afirmación como función narrativa, afirmación de un monologismo épico producido como diálogo con el «sujeto trascendente». La polisemia de la palabra «patria» en manos de Manquilef (quien juega con la pluralidad de sus egos de autor) debe haber incomodado a Lenz, quien hacía notar en su prólogo «El arte de la traducción» que el «valor» de ese texto estaba en mostrar el «punto de vista nacional del indio moderno», por un indígena que maneja de manera igual sus «dos lenguas patrias». Y subraya el hecho que Manquilef «se dirige no solo al público chileno i al lector internacional

⁶⁵ M. Foucault, 1969, «Qu'est ce qu'un auteur?», en M. Foucault, *Dits et écrits*, Vol. I, 1977 - 1970, 3 vols., Gallimard, Paris.

⁶⁶ Manuel Manquilef, *Carta a Rodolfo Lenz*. Temuco, 18 de julio 1913. Archivo Lenz. Instituto Pedagógico.

interesado en el folklore de la América española, sino también al lector araucano», ya que «sabe cuantos de sus compatriotas indios ya son capaces de leer su lengua, y desea aumentar el interes de los indios civilizados por su propia cultura e historia»⁶⁷. De esta manera, Lenz percibía la ambivalencia del patriotismo de Manquilef, y también su intento por trabajar al interior de la cultura mapuche. De alguna manera, Lenz intenta volcar todo el gesto escritural de Manquilef hacia la superficie mapuche de su inscripción, la columna en mapuche, aminorando la voluntad de Manquilef de afirmarse en ambas columnas, sobre y entre las columnas, en una suerte de metadialogismo en columnas, estratos e interlíneas intertextuales⁶⁸. Lo que Lenz no parece querer ver es el esfuerzo de Manquilef por crear referencias comunes a las dos naciones, exaltando románticamente un patriotismo compartido y el diálogo de dos formas de nacionalismo: un nacionalismo cultural mapuche, evocado en tradiciones, lengua, y un nacionalismo político chileno, bajo el cual la nación araucana debe abdicar su soberanía y que parece portador de modernización, nacionalismo político resumido sin embargo en la imagen de un Estado chileno llamado a ser un «padre» tradicional para «proteger a los indios cuya nación entraba a formar parte de la nación» ¿moderna? ⁶⁹ Mientras que el pasado romántico de ambas naciones es culturalmente diferente pero políticamente común (ya que enfrentados en una misma guerra), el futuro aparece indisolublemente hermanado en torno a un padre compartido.

Este aspecto se puede apreciar en la lectura de Manquilef de otros autores nacionalistas. Al final de «El asalto a Angol», texto con el cual termina la obra, el autor afirma la necesidad de escribir estos retratos de heroísmo militar por una frase sacada del historiador chileno Gonzalo Bulnes: «El amor a la patria es un sentimiento que debe cultivarse hasta por egoísmo»⁷⁰. En seguida, «esclama con un dulce orgullo», las

⁶⁷ R. Lenz, «El arte de la traducción», en M. Manquilef, *op.cit.*, 1914, p. 240.

⁶⁸ Cf. A. Menard, 2003, *op.cit.*, quien ha mostrado claramente como Lenz reduce el texto de Manquilef a una esencialidad puramente mapuche, por lo tanto «primitiva» (llevando, por ejemplo, el comentario introductorio de un juego –en castellano– hacia la columna en castellano, para destacar que un párrafo como ese no tiene traducción). Se puede pensar que Manquilef está consciente de este sesgo de Lenz como lector. Cuando está publicando su libro *Las tierras de Arauco* (1914), Manquilef le escribe a Lenz: «Aquí en Temuco tengo un librito en prensa que trata sobre los crímenes cometidos en los dos últimos años en la persona de los araucanos. No se lo envié porque nada de nuevo encierra i no tiene nada en mapuche». M. Manquilef, *Carta a Rodolfo Lenz*, Temuco, 13 de noviembre 1914. Archivo Lenz.

⁶⁹ La idea de la paternidad del Estado sobre sus hijos araucanos está desarrollada en el texto más político de Manquilef, íntegramente en castellano, *¡Las Tierras de Arauco!*, publicado el mismo año que *La gimnasia nacional*. Ahí escribe: «El Gobierno de Chile (...) fue un padre, cuyo deber es velar por sus hijos menores. Pero ¡oh desgracia! ese padre se transformó pronto en tutor y este tutor se convirtió en corruptor para *arrebatar a su pupilo, sus inmensos campos e innumerables ganados*» (cursivas del autor), p. 8.

⁷⁰ Recordemos que Gonzalo Bulnes es el autor de la leyenda histórica que dice que: «Lo que derrotó al Perú, es la superioridad de una raza y una historia; el orden contra el desorden; un país sin caudillos contra un país afligido por ese terrible mal...», teoría que ejemplifica con la anécdota ahora mítica de la pregunta que le habría hecho el general Lynch a dos soldados peruanos: ¿Por qué han luchado ustedes? Y los peruanos responden, uno «Por Don Nicolás» y el otro, «por Don

palabras de I. Grandjean Roux (en castellano y francés «Nada de lo que toca a nuestra patria nos debe ser extraño, porque si ella tiene su lugar en nuestro corazón, lo tendrá también en nuestros cantos» («Avant propos» de *Verte Fontaine*)⁷¹. Están aquí desplegadas las dos formas de nacionalismo, cuyos conceptos hacen eco con la definición de ambas que propusiera Antonin Artaud:

«Está el nacionalismo cultural donde se afirma la cualidad específica de una nación y de las obras de esta nación y que las distingue; y está el nacionalismo que se puede llamar cívico y que, en su forma egoísta, se resuelve en chovinismo y se traduce en luchas aduaneras y guerras económicas cuando no es la guerra total»⁷².

Cultura y cantos, amor, civismo, guerras y egoísmo. Artaud estaba preocupado por la masacre que venía, que sin embargo no eran por civismo sino totalitarismo, consecuencia histórica de un orden imperial mundial. Los nacionalismos parecen tener que lidiar con estas pasiones en conjunto, sin poder separar política y cultura, obras y ciudadanos. Manquilef se debate en la redistribución de todas ellas, buscando un equilibrio entre los términos que finalmente no encontrará, debiendo llamar a «matar al indio» (en sentido metafórico), es decir, transformando al comunero de la reducción, atado a la comunidad de la tierra, en un individuo mapuche «civilizado» y ciudadano chileno con deberes y derechos.

Nación y reducción: los lugares de memoria (bibliología, topología, genealogía)

Quiero para terminar este ya largo comentario, volver sobre la gran paradoja que presenta la historia del *Kiñe müfu trokinche ñi piel*, y su relación con la producción de un imaginario nacional mapuche. Mientras este trabajo era promovido por un antropólogo convencido de la próxima y completa asimilación del pueblo mapuche a la nación chilena, los letrados mapuche que trabajaron en él debieron verlo como un espacio donde cobijar la memoria de una época de historia propia, que podría así reproducirse por medio de la masificación de la educación formal de la cual ellos mismos eran agentes, y que propugnaron incansablemente a través de sus

Miguel». Y a la misma pregunta, hecha a dos soldados chilenos, estos habrían exclamado: «¡Por la patria mi general!» Y Bulnes concluye: «Eso es lo que triunfó: la superioridad de una historia moral y vigorosa contra una convulsionada por los intereses personales». Cf. G. Bulnes, *La Guerra del Pacífico*, 3 vols. 1911-1919, vol. II, 699-700, citado in S. Collier, «The historiography of the portalian period in Chile», *Hispanic American Historical Review*, vol. 57, n°4, nov. 1977, p. 668 y también en Jorge Pinto, *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*, U. de Santiago, 2000.

⁷¹ M. Manquilef, *Comentarios*, 1914, *op.cit.*, p. 879.

⁷² *Messages révolutionnaires* (1936), cit. en T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris: Folio, 1989, pp. 237-238.

organizaciones. Sin embargo, hasta hoy ninguno ha logrado realmente su propósito. Más bien se ha impuesto el olvido, el quiebre y desmembramiento de la memoria, la deshistorización de los procesos de conquista colonial bajo el manto de una «pacificación» cultural (el Estado chileno habría logrado la hazaña de pacificar unos indígenas cuya principal característica sería su cultura guerrera, entendida más como arrebatos bandoleriles que como soberanía militar). Esto se desprende de ciertas concepciones historiográficas lideradas por el historiador Sergio Villalobos, para quien la Frontera se presenta como el último límite, donde termina la Historia —entendida como una evolución hegeliana en que las «civilizaciones superiores» avanzarían implacables hacia su totalización autoconsciente—, más allá de la cual no habría nada que exista para sí: ni memoria, ni historia, ni pueblo, ni mapuches. Y es precisamente el texto de Villalobos el que se había impuesto durante todos estos años en la memoria pedagógica de chilenos y mapuches⁷³. De esta manera, la situación colonial, que fue la condición de producción de este libro, afectó el reconocimiento de su lugar —material, simbólico, funcional— en la memoria, perturbando todo el ciclo de su reproducción, tal como lo ha definido Pierre Nora: producido desde la «memoria colectiva», el texto histórico debió haber pasado al ámbito de la «memoria histórica», y luego a la «memoria pedagógica» hasta «la siguiente publicación»⁷⁴, reemergiendo así en la memoria colectiva. Aquí esto nunca sucedió. Este texto quedó bloqueado entre la memoria colectiva y la memoria histórica, sin tener un lugar reconocido en ellas, debiendo su existencia y también su exclusión a las lógicas coloniales del espacio en que se produjo (las jerarquías de la oficina etnológica) y de su circulación como libro (las prácticas clasificatorias de la biblioteca colonial).

La existencia de estos textos es también un desafío para la reflexión histórica de la propia sociedad mapuche, ya que en él se deja plasmado lo que fueron las prácticas políticas, militares, judiciales y sociales de este pueblo durante el siglo XIX, en los episodios que culminarían con la conquista definitiva por parte de los ejércitos chilenos. Como bien señala José Ankañ, el texto entrega testimonios que con toda su crudeza y complejidad impiden las idealizaciones y mitificaciones propias de lo que se ha llamado la visión del «buen salvaje». Los relatos muestran todas las contradicciones de una sociedad y de sus jefaturas, divididas entre la aceptación de la dominación colonial chilena y el irredentismo independentista, división cuyo cortejo de traiciones, enfrentamientos internos, desgaste militar e intereses personales traerán como consecuencia los trágicos sucesos del levantamiento de 1881 en Temuko y la ocupación final de Villarrica y del Alto Bío Bío por parte de las tropas chilenas en 1883. Por todo esto, este es un libro indispensable para entender el entramado político que hizo posible tal desenlace, ya que sus testimonios permiten hacerse un

⁷³ Hay que reconocer que hace un par de años se incorporó en las «lecturas recomendadas» por el Ministerio de Educación, el libro de José Bengoa, *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX* (1986); sin embargo la *Historia de Chile* de Sergio Villalobos et al. sigue siendo la síntesis de referencia escolar obligatoria.

⁷⁴ Cf. Pierre Nora, «Entre Mémoire et Histoire: la problématique des lieux», en P. Nora (ed.), *Les lieux de mémoire*, 3 vols., Paris: Gallimard, 1985-1990, vol. I.

mapa de las posiciones en juego, las tradiciones y trayectorias familiares que explican estas posiciones, y también las alianzas y enemistades históricas de las grandes familias que guiaron los destinos del pueblo mapuche en aquellas épocas⁷⁵.

Una primera forma que adquiere este lugar es la de un espacio donde se despliegan los textos: espacio de intersecciones e intersticios entre autores y personajes de sus historias, encadenamiento de los textos en sus espacios de producción y circulación (escritorios, oficinas, bibliotecas). Se observa así el proceso de colonización del texto: citado por los historiadores, estaba sin embargo atrapado en su existencia archivera, clasificado en las colecciones, curiosidades y materiales de historiadores, como fuente histórica que no se basta a sí mismo como libro de historia. Este encierro parece ya definido en el momento de su publicación inicial, como parte atrapada en el texto de Guevara (el mismo Guevara dirige sus libros a los «especialistas»), que anuncia así su eclipsamiento a lo largo de todo el siglo XX. Se trata de un lugar de la memoria literaria mapuche, también valorado pedagógicamente. Hay que recordar que los relatos de los *nüttramkafe* debían servir como lecciones de historia para los jóvenes, de los cuales algunos se especializarían en guardar memoria de estos relatos para dar así continuidad a la cadena de transmisión. Últimamente, Gloria Marivil y Jeanette Segovia llamaron la atención sobre este quiebre de instituciones (sujetos y espacios de historización) y el consecuente debilitamiento del discurso histórico, debiendo deslizarse como memoria crítica entre los marcos espistemológicos hegemónicos⁷⁶. Pablo Mariman ha planteado esta ruptura como la «fossilización» de «la palabra», es decir, el momento en que la historia deja de fluir y renovarse en su transmisión, y queda grabada, fijada en un tiempo y espacio⁷⁷. Estos historiadores mapuches contemporáneos coinciden en el reconocimiento del valor de la escritura histórica como trinchera política y cultural, desde donde se puede resistir a la dominación colonial, siempre que esta escritura se alimente de los fragmentos del discurso histórico que afloran en las instituciones de la memoria que sobreviven como tradición. Con los profesores mapuches que escribieron o transcribieron las «historias de familias», autores de estas huellas necesarias, parece afirmarse tempranamente la conciencia del valor pedagógico de estos relatos, y también la conciencia de la crisis de la memoria histórica que venía con la derrota político-militar, por la violencia ejercida contra sus espacios de desarrollo (sus agentes, sus lugares, su lenguaje). Producir este lugar de memoria era parte de un «deber de memoria», la necesidad de dar forma y contenido a un corpus para preservar la historia propia, o más bien, producir el corpus historiográfico de una época de pre-reserva, con la esperanza de

⁷⁵ Así lo habrá entendido José Bengoa, cuya *Historia del Pueblo Mapuche* (1986) tiene como principal valor el incorporar los testimonios de los involucrados, ya sean los de estas «historias de familias», escritas a principios del siglo XX, como los testimonios orales que recoge de sus contemporáneos mapuches.

⁷⁶ Cf. Gloria Marivil / Jeanette Segovia, 1999, «El sentido de la historia de los mapuche. Una aproximación al discurso histórico», *Liwen* (Temuko), n° 5.

⁷⁷ Pablo Mariman, 2001, *op. cit.*, y también, 1995, *Demanda por educación en el movimiento mapuche en Chile: 1910 - 1995*. Temuko: Relmu.

que algún día este corpus mapuche circule en los espacios pedagógicos modernos. Varias razones explican la exclusión sistemática de esta obra, su clasificación en un no lugar de la memoria colectiva: su constitución en fuente histórica, como documento restringido a los especialistas por ese filtro que permite su enclaustramiento en el espacio disciplinario de la investigación académica; la protección de una versión histórica oficial chilena y la consecuente mantención de cierta exclusividad de difusión pedagógica de la producción historiográfica nacionalista (particularmente en lo que se refiere al siglo XIX que constituye una zona debatida de la producción de Chile como Estado-nación); la exigüidad histórica de un espacio editorial mapuche autónomo que, salvo algunas excepciones⁷⁸, no se había visto hasta los años 80 consolidarse como autogestión editorial propia. Principalmente en los diarios chilenos los escritos mapuches habían difundido sus escritos, lo que se va afirmando a lo largo del siglo como imagen de una integración política a la sociedad chilena, que encuentra sus principales expresiones en el comunitarismo de la Corporación Araucana (años 50) y en la opción marxista (años 60 y 70)⁷⁹. En estos casos, el olvido del hecho colonial parece propio de la relación colonial misma, y participan en él tanto colonizadores como colonizados. Durante la hegemonización del movimiento político mapuche por estas tendencias, los textos podían circular a través de los soportes propios de los espacios políticos interétnicos. Es por ejemplo el caso de las memorias de Pascual Coña, publicadas por primera vez en 1930 con el título *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*, bajo el nombre de Ernesto Wilhem de Moesbach, cura capuchino que transcribió estas memorias. El libro es reeditado en versión facsimilar en 1973 por el Instituto de la Reforma Agraria, promotor del campesinismo mapuche. Es solo durante estos últimos años, caracterizados por una autonomización del movimiento mapuche y un renacimiento del nacionalismo político, en cierta medida «desetnologizado» por Internet, que se puede apreciar cierta activación de un mundo editorial que busca la autonomización de escrituras, oficinas y bibliotecas. Al lugar subordinado en el escenario de la prensa escrita que ocupó el texto político mapuche hasta finales del siglo XX, hay que agregar desde los 90 el espacio de inter e hipertextualidad desplegado en la red Internet donde se constituyen nuevos estratos y plataformas de una escritura nacionalizante, en soportes controlados por las propias organizaciones mapuches.

⁷⁸ Existen algunos textos impresos publicados en forma independiente por mapuches: el citado *Las Tierras de Arauco!* de Manquilef, junto a Arturo Huenchullán *Los sucesos del Alto Bío Bío* (1934), los anales de Carlos Huayquiñir, *Arauco de ayer y de hoy* (1966, número único). Tampoco hay publicaciones periódicas sistemáticas, salvo el caso de *El Araucano* (años 20-30), periódico de la Unión Araucana dirigida por Antonio Chihuailaf, pero estrechamente controlada por el obispo Guido de Ramberga. La Federación Araucana se propuso la adquisición de una imprenta en el año 1929, pero este proyecto no parece haber prosperado (Ver los Acuerdos del IX Congreso Araucano, en *Anales de Desclasificación*, 2003, *op. cit.*).

⁷⁹ Para una síntesis del periodo, se puede consultar Wilson Cantoni, «Relaciones del mapuche con la sociedad nacional chilena», en UNESCO, *Raza y clase en la sociedad postcolonial. Un estudio de las relaciones de los grupos étnicos en el Caribe de lengua inglesa, Bolivia, Chile y México*, UNESCO, 1978, pp. 227-332, y también, R. Foester/S. Montecino, *op. cit.*, 1988.

El *Trokinche* puede ser leído también como un lugar topológico, es decir, un hipertexto susceptible de indexación toponímica. Por el encadenamiento de topónimos como sememas sociológicos, el texto propone un diagrama territorial con sus propias centralidades, intersticios e intersecciones que representan las polarizaciones políticas, económicas y simbólicas del territorio. Se trata de una estratificación semántica que se encuentra en el intervalo significativo entre los territorios y los escritorios. La fragmentación y desmembramiento territorial efectuados por la colonización es también una forma de recorte de la memoria, por desarticulación y perforación, en lo que esta tiene de continuidad imaginada. El mismo Guevara escribía que los mapuches parecían en Araucanía «una incrustación etnográfica», invirtiéndose así en menos de un cuarto de siglo la relación de fuerzas demográficas. La ruptura de la continuidad del territorio como soporte e institución de la memoria se efectúa así como reducción de un cuerpo geográfico a su expresión residual, incrustaciones o quistes, que no tienen lugar en un espacio que, de ser un cuerpo, ha pasado a ser un órgano de otro cuerpo, el del Estado-nación, sobre el que han quedado incrustados los restos de un pasado⁸⁰. De archivo de la historicidad colectiva mapuche, el territorio pasa a ser archivo de las operaciones quirúrgicas por las cuales el territorio como cuerpo es reducido a terrenos, parcelas, hijuelas, como quistes extirpables. El trabajo de resemantización del espacio operado por el conjunto de las oficinas coloniales (históricas, administrativas, militares, geográficas, periodísticas) acompaña el proceso de ocupación: mensura de tierras, fundación de ciudades y fuertes, formación de latifundios, todos procesos de registro de un nuevo texto, sobre un espacio considerado virgen, sin habitantes ni lengua que lo nombre (como la isla virgen de Robinson Crusoe). Sin embargo, el espesor masivo del estrato mapuche de semantización y la pregnancia de la biblioteca araucanista como texto de la nación chilena impedirán su borrado completo. Hoy, que se habla de la inscripción bilingüe de las toponimias en el entramado de rutas y carreteras, el texto del territorio podrá recordar estas historias de familias, el estrecho vínculo de su inscripción significativa sobre el espacio geográfico y el histórico. El texto también permite identificar ciertos polos de atracción, espaciales y temporales, donde se han erigido las ciudades. Queda así revelado el peso de la historia de las ciudades, las que son más «reivindicables» que otras, porque defendidas hasta el final (Temuco, Villarrica), las que fueron construidas sobre tierras entregadas al Estado bajo alguna modalidad negociada (Angol, Chol Chol). Estos temas no dejarán de ser vivos motivos de polémicas en los años que vienen, cuando la utopía autonomista se vuelva programa, tópico y heterotópico.

La obra reenvía finalmente a un lugar genealógico y, por extensión mapuche, político. Un lugar político genealógico, donde han quedado las huellas de los linajes

⁸⁰ La Comisión Central del Censo constataba en 1912 que «... la población indígena de la Araucanía (...) ha dejado definitivamente de formar un todo compacto, una nación con sus «fronteras» definidas, como lo fue hasta hace un cuarto de siglo. Los 101.118 araucanos viven diseminados entre la población civilizada de seis de las provincias más ricas de Chile», cit. por José Ancán / Margarita Calfio, 1999, «El retorno al País Mapuche. Preliminares para una utopía por construir», *Liwen* (Temuko), n°5, 1999, p. 52.

y las posiciones políticas adoptadas por sus jefaturas, los territorios desde donde atacaban y defendían, sobrevivían, se enriquecían, crecían o desaparecían, fundiéndose en otros linajes que los englobaban. Un registro de los acontecimientos que los mismos *nüttramkafé* y *weupifé* narraron a sus descendientes, transmitiendo las posiciones y decisiones que cada uno adoptó frente a las coyunturas, en tanto tradiciones familiares a las que habría que honrar. Así, a través de la texturación de las familias, las historias permiten recorrer las formas de distribución del poder, en el tiempo y el espacio, donde el parentesco y la política están entrelazados en complejas redes, simbolizadas en las homonimias y préstamos de nombres, que regulan y desregulan las relaciones de fuerza y alianzas entre los linajes, lo que permite decir que «entre mapuches, somos todos de la misma familia», en un sentido mucho más literal que metafórico. Se puede entender aquí literalmente la afirmación de Weber: es la actividad política comunitaria que produce la idea de «comunidad de sangre». En la medida en que la producción de los parentescos es en sí misma una actividad política, lo que va a definir finalmente una conciencia comunitaria y la creencia en una pertenencia étnica, es más un destino político común, que un origen étnico común⁸¹. La idea de raza mapuche o araucana se presenta a principios de siglo en boca de los dirigentes e intelectuales mapuches como el sustituto necesario para expresar la comunidad derrotada militarmente, en el contexto de una etnologización acelerada, producto del trabajo de las oficinas etnológicas coloniales y de los aparatos ideológicos nacionalistas. Etienne Balibar ha señalado que en el contexto de un «capitalismo histórico» (diferente al capitalismo ideal teorizado por Marx), «los fenómenos precoces del imperialismo y la articulación de las guerras con la colonización juegan un rol decisivo. En un sentido, toda «nación» moderna es un producto de la colonización: esta siempre ha sido en algún grado colonizadora y colonizada, a veces lo uno y lo otro»⁸². El caso chileno es un ejemplo de estas naciones colonizadas-colonizadoras, un eslabón en los encadenamientos coloniales, como un expansionismo sin imperio que amplifica y extiende sobre sus bordes el juego de las subordinaciones imperiales. En el caso mapuche y siguiendo nuevamente a Weber, la «comunidad de destino» se transformará en comunidad de proyecto en la medida en que la experiencia colectiva de la dominación solo puede azuzar la pasión y el deseo de una organización del poder político que le sea propio. Hay que entender entonces que la definición de la sociedad como etnia es solo una etapa del proceso colonial, en la cual la etnología cumple un papel clave: el de conjugar una comunidad de lengua con una comunidad de raza, para producir la etnia como formación social desnacionalizada (es decir, vaciándola de su sentido histórico y proyecto político propio). Sin embargo, ya en 1934, el influyente antropólogo Bronislaw Malinowski defendía otra función de la etnología: «La antropología ella misma ha rechazado todas las trabas del anticuarismo. En cuanto al

⁸¹ M. Weber, *Economie et société II*, Pocket Plon, 1995, pp. 136-144. Algo que también Marcel Mauss había explicitado a su manera: «porque la nación creó la [idea de] raza se creyó que la raza creó la nación». M. Mauss, «La Nation», en *L'Année sociologique*, 1954.

⁸² E. Balibar, «La forme nation: histoire et idéologie», en E. Balibar / I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris: La Découverte, 1997 (1988), p. 121.

africano, la antropología le ha otorgado un fundamento sólido para su nuevo nacionalismo, y le permite reconocer el valor y la belleza de su pasado»⁸³. Pocos años después, el mismo Malinowski prefacaba el libro sobre la organización social del pueblo kikuyu de Jomo Kenyatta, padre del Kenya moderno⁸⁴. En Chile, la antropología parece haberse saltado este momento de ajustes de cuentas con sus filiaciones colonialistas y, durante un tiempo, muchos mapuches apostaron preferentemente a la integración étnica: mientras que los años 30 se inician con el llamado a la República Indígena del XI Congreso Araucano, organizado por la Federación Araucana y la Sociedad Caupolicán, los 40 y 50 ven el auge del integracionismo comunitarista de la Corporación Araucana, para luego derivar lenta y decididamente hacia los proyectos campesinistas y proletarios del socialismo chileno. Pero en los espacios políticos, así como en los textos, «todo lugar es un lugar de tránsito»⁸⁵, y hoy, nuevamente enfrentado a sí mismo, el movimiento mapuche se da a sí mismo un «fundamento histórico» para sus luchas por la autodeterminación. Finalmente, en relación con este lugar liminar entre lo familiar genealógico y lo político, habrá que retener las palabras de José Ankañ: «los relatos están ahí, valiéndose por sí mismos, tan elocuentes y vitales que a pesar de su supuesta fragmentación, son capaces de generar una visión de conjunto que abarca nada menos que todo el siglo XIX y sus inmediaciones (...) Muestran una sociedad plenamente viva y en pleno ejercicio de algo tan fundamental como libertad e independencia».

Asumir y reforzar la autodefinición como un mismo pueblo y una misma nación implicará también hacer justicia a esos otros linajes, pewenche, williche, lafkenche, que no tuvieron lugar en estos testimonios, pero de cuya historia tenemos aún mucho que aprender. De ahí que entre las múltiples aristas del libro comentado aquí, uno de los principales y más interesantes impactos será sin duda el permitir que las nuevas generaciones de historiadores, mapuches y chilenos, continúen este trabajo de compilación de testimonios, ya no solo de las familias wenteche (arribanas), nagche (abajinas), cholcholinas, makewanas y boroanas del siglo XIX, sino también de todas las «parcialidades» mapuches desde Arauco hasta Chiloé, sin olvidar las pampas del Puelmapu, durante el siglo XIX, y también durante el siglo XX, complejo pero lleno de enseñanzas.

⁸³ Cit. en de L'Estoile, Benoit, «Au nom des 'vrais africains'», *Terrain* (Paris), 1997, p. 92.

⁸⁴ Se trata de Jomo Kenyatta, *Facing mount Kenya. The social organization of the Kikuyu* (1938).

⁸⁵ Cf. J. Godefroy Bidima, *La palabra. Une juridiction de la parole*. Paris: Michalon, 1997.

Bibliografía y Fuentes

ARCHIVOS CONSULTADOS

ARCHIVO LENZ. INSTITUTO PEDAGÓGICO*

Cartas de Victor M. Chiappa a Rodolfo Lenz (19/10/1896; 18/01/1897; ¿2/02/1897)

Cartas de Manuel Manquilef a Rodolfo Lenz (13/03/1913; 19/04/1913; 16/09/1913; 13/11/1914)

Carta de Carlos Sadleir a Rodolfo Lenz (11/07/1911)

Informe de Rodolfo Lenz al Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades, 1914.

ARCHIVO AMUNATEGUI. SALA MEDINA DE LA BIBLIOTECA NACIONAL

Cartas de Tomás Guevara a Domingo Amunátegui Solar (10/02/1902; 08/10/1909;

ARCHIVO REGIONAL DE LA ARAUCANIA

Fondo Intendencia Cautín (vol. 61)

Fondo Gobernación Pitrufquén (vol. 116)

ARCHIVO DE PRENSA. CENTRO DE ESTUDIOS Y DOCUMENTACIÓN MAPUCHE LIWEN (TEMUKO)

La Divisa de Temuco, 25 de enero 1906

La Época de Temuco, 12 de julio 1911

El Diario Austral de Temuco, 1 de mayo 1919.

El Diario Austral de Temuko, 11 de junio 1926.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Ancán, José & Margarita Calfio, «El retorno al País Mapuche. Preliminares para una utopía por construir», en *Liwen*, n°5, pp. 43-77, Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, Temuko, 1999.

Ankañ, José, «Historias de familias. Restitución de autoría, voces de independencia, memorial de una derrota, antecedentes para lo que vendrá», en T. Guevara y Mañkelef, *Kiñe mufü trokiñche ñi piel. Historias de familias / Siglo XIX*. Temuco & Santiago de Chile: Liwen & CoLibris, Colección Mapu, pp. 7-28, 2002

Aprovecho esta ocasión para llamar la atención sobre la necesidad de darle el espacio y la accesibilidad que merece al valioso material legado por la familia de Rodolfo Lenz a la Universidad Metropolitana de las Ciencias de la Educación —ex Instituto Pedagógico del cual el Dr. Lenz fuera cofundador. Actualmente, este fondo documental no goza de las condiciones de conservación y consulta adecuadas para su buen uso público. Sin menospreciar la buena voluntad de la Decana de la Facultad de Historia, Geografía y Letras, responsable de esta donación, para darle a los estudiosos el acceso a la colección de documentos auténticos de Rodolfo Lenz, es necesario reconocer que las condiciones en que estos se encuentran ponen en peligro la integridad de la colección y dificultan el trabajo de investigación. Es importante entonces plantearse la necesidad de que una institución especializada en la conservación y difusión de patrimonio documental (literario, histórico, pedagógico y científico) pueda hacerse cargo de este fondo, de su preservación, investigación y difusión.

- Balibar, Etienne, 1988, «La forme nation: histoire et idéologie», en E. Balibar & I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris: La Découverte 1997.
- Bidima, Jean-Godefroy, *La palabra. Une juridiction de la parole*. Paris: Michalon, 1997.
- Barry, Boubacar, 2001 *Sénégal: Plaidoyer pour une histoire régionale*, Sephis/U.Candido Mendes, en www.iisg.nl/sephis
- Bengoa, José, 1986, *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*. Santiago de Chile: Lom, 2001 (6ª ed.).
- Boas, Franz, 1897, *The social organization and secret societies of the Kwakiutl Indians*. Washington: Smithsonian Institute, Col. Report of the United States Natural Museum for 1895.
- Boas, Franz & George Hunt, *Kwakiutl Texts*. New York: E.J.Brill & G.E.Stechert, Col. The Jesup North Pacific Expedition. Memoir of the American Museum of Natural History, 1905
- Izard, Michel & Pierre Bonte (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- Cantoni, Wilson, 1973 «Relaciones del mapuche con la sociedad nacional chilena», en UNESCO, *Raza y clase en la sociedad postcolonial. Un estudio de las relaciones de los grupos étnicos en el Caribe de lengua inglesa, Bolivia, Chile y México*, pp. 227-332, 1978.
- Certeau, Michel de, «L'opération historiographique», en *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975.
- Collier, Simon, «The historiography of the portalian period in Chile», en *Hispanic American Historical Review*, vol. 57, n°4, nov. 1977.
- Cratchley, Claudio (por publicar) «Nuestro límite es el Biobío: Mañil Wenu en el parlamento de Malvén. Presentación de H. Delaporte», en *Anales de Desclasificación*, vol. 1, n°2, 2004.
- Duveray Bolens, Jacqueline, «L'oral et l'écrit. De Franz Boas à Claude Levi-Strauss» en *Gradhiva. Revue d'histoire et ethnologie*, n° 30-31, Paris, 2001-2002.
- Figuroa, Virgilio, «Guevara, Tomas», en *Diccionario Histórico y Biográfico de Chile 1800-1925*. Santiago de Chile: Imprenta La Ilustración, 1925-1931.
- Foerster, Rolf & Sonia Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900 – 1970)*. Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer, 1988.
- Fonck, Franz, «Carta a Tomás Guevara: Quilpué, febrero de 1906», en *El Ferrocarril*, Santiago de Chile, 6 marzo 1906, 4.
- Foucault, Michel, «Qu'est ce qu'un auteur?», en M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. I, 1977 - 1970, 3 vols., Gallimard: Paris, 1969.
- Frémeaux, Jacques, «Des Bureaux arabes à Maurice Delafosse. Contribution à une étude de l'historiographie coloniale», en Amselle, Jean-Loup & Emmanuelle Sibeud *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie: l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, pp.193-209, Paris: Maisonneuve & Larose, 1998.
- Guevara, Tomás, *Historia de la civilización de Araucanía*. Vol. I: *Antropología araucana*, 309 pp., Santiago de Chile: Imprenta Barcelona, 1898.

- _____, *Historia de la civilización de Araucanía*. Vol. II: *Arauco español*, 672 pp., Santiago de Chile: Imprenta Barcelona, 1902.
- _____, *Historia de la civilización de Araucanía*. Vol. III: *Los araucanos y la República*, 517 pp., Santiago de Chile: Imprenta Barcelona, 1902.
- _____, *Reseña histórica del Liceo de Temuco*. Santiago de Chile, 1902.
- _____, «Costumbres judiciales y enseñanza de los araucanos», en *Anales de la Universidad de Chile*. Vol. CXIV, n° pp. 203-256, 330-375, Santiago de Chile. Reed. como libro: *Costumbres judiciales y enseñanza de los araucanos*. Santiago de Chile: Cervantes, 1904, 94 pp.
- _____, *El libro "Raza Chilena" y sus referencias sobre el Sur*. Temuco: Imprenta Alemana. 73 pp., 1905. Reed. en 1911.
- _____, «Respuesta a Franz Fonck», en *El Ferrocarril* (Santiago), vol. n° 6, marzo 1906, p. 4. También en *El Heraldo del Sur*.
- _____, *Psicología del pueblo araucano*. Vol. IV de la serie; 412 pp. Santiago de Chile: Cervantes, 1908.
- _____, *Los araucanos en la revolución de la independencia 1810-1826*. Vol. V. de la serie; 431 pp., Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1910.
- _____, 1911, *Folklore araucano: refranes, cantos, procedimientos industriales, costumbres prehispánicas*. Vol. VI de la serie. 288 pp. Primera edición en: 1910. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes. *Anales de la Universidad de Chile*, vol. CXXVII, pp. 339-629.
- _____, 1913, *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Vol. VII de la serie. 327 pp. Santiago de Chile: Imprenta Barcelona. Primera edición en: 1912. *Anales de la Universidad de Chile*, vol. CXXX, pp. 215-342 & 411-464; vol. CXXXI, pp. 877-940.
- _____, *La mentalidad araucana*. Vol. VIII. 257 pp. Santiago de Chile, Valparaíso: Imprenta Barcelona, 1916.
- _____, *La Etnología araucana en el poema de Ercilla*. Vol. IX. 372 pp. Santiago de Chile: Imprenta Barcelona, 1918.
- _____, *Historia de la justicia araucana*. Vol. X. 174 pp. Santiago de Chile: Imprenta Universo, 1922.
- _____, *Araucanian Silver-Plate. References explaining a collection presented to H.R.H. The Prince of Wales by the Chilean Government*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria, 1925.
- _____, *Historia de Chile: Chile Prehispánico*. 2 vols, I: 459 pp., II: 447 pp. Santiago de Chile: Imprenta Balcells, 1925/27.
- _____, «Sobre el orijen de los araucanos: Réplica a don Ricardo E. Latcham», en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, n°63, 68, 69, Santiago de Chile: Sociedad Chilena de Historia y Geografía & Archivo Nacional, octubre 1928-junio 1930, pp. 128-168, 321-331, 137-143.
- _____ & Manuel Mañkelef, *Kiñe müfu trokinche ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX*. Santiago de Chile: CoLibris & Temuko: Liwen, 240 pp. Edición separada

- de la primera parte de Tomás Guevara *Las últimas familias y costumbres araucanas*, 1912. Con Estudio Preliminar de José Ankañ, 2002.
- Jézéquel, Jean-Hervé, «Maurice Delafosse et l'émergence d'une littérature africaine à vocation scientifique», en J.L. Amselle & E. Sibeud, *Maurice Delafosse. Entre orientalismo et ethnographie: l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1998.
- Kallfükura, Juan y J.M. Zúñiga, «Los Magiñ», en T. Guevara & M. Mañkelef, 1912, *Kiñe mufü trokiñche ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX*. Santiago de Chile / Temuko: CoLibris / Liwen, pp. 87-92, 2002.
- Kenyatta, Jomo, *Facing mount Kenya. The social organization of the Kikuyu*. Prefacio de Bronislaw Malinowski, London, 1938.
- Koliman, Lorenzo, «Nguillatun / Palin», en Guevara, Tomás, *Historia de la civilización de Araucanía*. Vol. I: *Antropología araucana*, pp. 147-152. Santiago de Chile: Imprenta Barcelona, 1898.
- , «Etimologías toponímicas», en Guevara, Tomás, *Historia de la civilización de Araucanía*. Vol. I: *Antropología araucana*, pp. 147-152, Santiago de Chile: Imprenta Barcelona, 1898.
- , «Kolümañ ñi che», en T. Guevara & M. Mañkelef, *Kiñe mufü trokiñche ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX*, pp. 87-92, Santiago de Chile / Temuko: CoLibris / Liwen, 2002 (pp. 26-31 en la edición de 1912).
- , «La familia de los Kolipi», en Guevara, T., *Las últimas familias y costumbres araucanas*, pp. 15-26, Santiago de Chile: Imprenta Barcelona, 1912.
- , «Malón de Remehueico, 1868», en Guevara, T., *Historia de la justicia araucana*, pp. 106-107, Santiago de Chile: Imprenta Universo, 1922.
- , «Malón de Purén, 1870», en Guevara, T., *Historia de la justicia araucana*, pp. 107-108, Santiago de Chile: Imprenta Universo, 1922.
- [Kristeva] Joyaux, Julia, *Le langage, cet inconnu*. Paris: Le point de la question, 1969.
- Labarías, María Teresa & J. H. Cárdenas, «Documentos auténticos de Rodolfo Lenz. Catálogo crítico», en *Cuadernos de la Facultad*, Santiago de Chile: Facultad de Historia, Geografía y Letras. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Col. Bibliografías, n°1, 1998.
- Latcham, Ricardo, *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*, Santiago: Cervantes, 626 pp., 1924. Primera edición en: Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile, vol. III, n°2-4, pp. 245-868. Santiago de Chile, 1923.
- Lipai, «Lelfin che», en Guevara, T., *Las últimas familias y costumbres araucanas*, pp. 35-39, Santiago de Chile, 1913.
- Le Bonniec, Fabien, 2001, «El mito del infiltrado en el movimiento indígena en Chile», www.mapuexpress.net
- L'Estoile, Benoit de, «Au nom des "vrais africains"», en *Terrain*, p. 92, Paris, 1997.
- Liwen, Centro de Estudios y Documentación Mapuche, 2002, «Algunos fundamentos históricos de la autonomía mapuche», www.nodo50.org/kolektivoliwentur

- Manchuelle, Francois, «Assimilés ou patriotes africains? Naissance du nationalisme culturel en Afrique Occidentale Francaise (1853-1931)», en *Cahiers d'études africaines*, n°138-139, vol. XXXV-2-3, pp. 333-368, Paris, 1995.
- McKenzie, Donald, *Bibliographie et sociologie des textes*, Paris: Cercle de la Librairie, 1991.
- Manquilef, Manuel, «Comentarios al pueblo araucano: la Faz social», en *Anales de la Universidad de Chile*, vol. CXXVIII, pp. 393-450. Prólogo de Rodolfo Lenz, «El arte de la traducción». También hay edición en *Revista del Folklore Chileno*, vol. II, n° 1, 60 pp., 1911.
- , «Pu Mankelef Pelal che», en Guevara, Tomás, *Las últimas familias y costumbres araucanas*, pp. 106-114, Santiago de Chile: Imprenta Barcelona, 1913.
- , «Comentarios del pueblo araucano : la Gimnasia nacional (Juegos, ejercicios y bailes)», en *Anales de la Universidad de Chile*. Vol. CXXXIV, febrero de 1914, pp. 239-301 & 801-883. Reed.: Tirada aparte de 200 ejemplares que forman las entregas 3 a 5 del Tomo IV de la *Revista del Folklore Chileno*, n° 4, 146 pp. & n°3-5, 75-219, 1914.
- , «Canciones de Arauco», 1914, en *Anales de la Universidad de Chile*, vol. CXXXVII, pp. 589-641, Santiago de Chile, julio-agosto 1915. Traducción al mapudungun de poesía de Samuel Lillo.
- , *¡Las Tierras de Arauco!*, 39 pp. Temuko: Imprenta Modernista, 1915.
- Mariman, Pablo, *Demanda por educación en el movimiento mapuche en Chile: 1910-1995*. Temuko: Relmu, 1995.
- , «Gobierno y territorio en el País Mapuche». Temuko: Talleres de Formación y Aprendizaje de Estudiantes Universitarios de Temuko. Módulo de Historia Mapuche, 2001.
- , «De la independencia mapuche al colonialismo chileno». Temuko: Talleres de Formación y Aprendizaje de Estudiantes Universitarios de Temuko. Módulo de Historia Mapuche, 2001.
- Marivil, Gloria & Jeanette Segovia, «El sentido de la historia de los mapuche. Una aproximación al discurso histórico», en *Liwen*, n° 5, pp. 119-155, Temuko: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, 1999.
- Matus Zapata, Leotardo, «Vida y costumbres de los indios araucanos», en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, n°8, pp. 362 - 410, Santiago de Chile: Sociedad Chilena de Historia y Geografía, 1912.
- Mauss, Marcel, «La Nation», en *L'Année sociologique*, Paris, 1954.
- Menard, André, «La frontière comme espace de production, sur la piste mapuche-israelienne», artículo presentado en el coloquio *De l'ethnique au national: politiques, traditions et territoires dans les sociétés colonisées*, 18 y 19 de noviembre 2002, Paris: Laboratorio de Desclasificación Comparada / Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2002.
- , (por publicar) «Emergencia de la tercera columna en el texto: "La faz social", fragmento de los *Comentarios del pueblo araucano* de Manuel Manquilef», en *Anales de Desclasificación*, vol. I, n°2.

- Nora, Pierre, «Entre Mémoire et Histoire: la problématique des lieux», 1985, en Nora, Pierre (ed.), *Les lieux de mémoire*, vol. I, Paris: Gallimard, 1985-1990, 3 vols.
- Okonkwo, R.L., «El nacionalismo cultural en el periodo colonial», en Chukwudi Eze, E. (ed.), *Pensamiento africano: Ética y política*, Barcelona: Bellaterra, 2000.
- Palacios, Nicolás, *Raza chilena: un libro escrito por un chileno y para los chilenos*, 1904, Santiago de Chile: Antiyal, 2 vols., 1987.
- Pavez, Jorge (ed.) (por publicar), «Cartas de caciques y otros documentos mapuches», en *Anales de Desclasificación*, n°2.
- Pinto, Jorge, *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago, Colección Idea, 248 pp., 2000.
- RChHG, «Don Tomás Guevara», en *Revista Chilena de Historia y Geografía*. Vol. LXXVII, n° 85, pp. 129-130, mayo-agosto, 1935.
- Robles Rodríguez, Eulogio, *Costumbres y creencias araucanas*, 236 pp., Santiago de Chile: Universidad de Chile. Artículos publicados entre 1906 y 1940 en los *Anales de la Universidad de Chile*, 1942.
- Taiwo, Olufemi, «Prophets without honor: African Apostles of modernity in the nineteenth century», en *West Africa Review*: 3, 1, 2001 (www.westafricareview.com)
- Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris: Gallimard, Col. Folio, 1989.
- Weber, Max, *Economie et société II*. Paris: Pocket Plon (Economía y sociedad), México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

