

La “Doble Columna” y la “Doble Conciencia” en la Obra de Manuel Manquilef

Double Columns and Double Consciousness in the Work of Manuel Manquilef

FLORENCIA E. MALLONⁱ

RESUMEN

Este ensayo analiza los trabajos del intelectual Mapuche Manuel Manquilef como manifestaciones de una “doble conciencia” al estilo del intelectual Afro Americano W.E.B. Dubois. Sus Comentarios del Pueblo Araucano usan el formato colonial de la doble columna de forma nueva, constituyendo una autoetnografía transgresora de su pueblo. ¡Las tierras de Arauco!, donde denuncia la usurpación de su pueblo, sirve de trasfondo para comprender mejor la Ley de División que trae al Congreso. El ensayo concluye que su autoetnografía es más exitosa como transgresión, al crear una suerte de “tercera columna” de comentario autónomo sobre la historia y cultura Mapuche, mientras que su política sobre las tierras Mapuche se atasca en la contradicción entre la modernidad y el colonialismo interno que es central a la “doble conciencia”.

Palabras claves: Mapuche, autoetnografía, colonialismo interno.

ABSTRACT

This essay analyzes the works of Mapuche intellectual Manuel Manquilef as examples of a “double consciousness” similar to that of African American intellectual W.E.B. Dubois. His Comentarios del Pueblo Araucano uses the colonial format of the double column in a new way, constituting a transgressive autoethnography of his people. ¡Las tierras de Arauco!, where he denounces the usurpation of his people, can help us better understand the Law of Land Division he brings to Congress. The essay concludes that his autoethnography is more successful as transgression because it creates a kind of “third column” of autonomous commentary about Mapuche history and culture, whereas his position on Mapuche lands gets caught in the contradiction between modernity and internal colonialism that is central to “double consciousness”.

Key words: Mapuche, autoethnography, internal colonialism.

ⁱ Department of History, Universidad de Wisconsin-Madison, 455 North Park Street, Madison, WI 53706-1483, Estados Unidos. E-mail: femallon@wisc.edu
Recibido: Enero 2009. Aceptado: Septiembre 2009.

Este ensayo busca contribuir a un diálogo crítico sobre el intelectual Mapuche Manuel Manquilef que se ha entablado recientemente con motivo de la publicación de una nueva edición de la obra *Las últimas familias* de Tomás Guevara. En esta nueva edición, a cargo del Centro de Documentación Mapuche Liwen, se comete lo que José Ancañ llama en su introducción una “indisimulada transgresión” a la obra original, restituyendo “una coautoría real pero nunca literariamente asumida” (Ancañ 2002: 7), la de los intelectuales Mapuche de la época y especialmente de Manquilef. Con esta intervención ha comenzado una nueva y distinta conversación sobre la producción de la primera generación de intelectuales Mapuche que surgió a partir del proceso de radicación y reducción de su pueblo, de la cual Manquilef es un destacado representante.

Un punto álgido de esta conversación surge, a mi juicio, en un artículo de Pavez (2003) que el mismo autor denomina “estudio posliminar” de la nueva edición arriba mencionada. El autor reconoce la importancia de la figura de Manquilef, y por tanto comprende por qué se enfocan en él los editores de *Kiñe müfu trokiñche ñi piel* al “rehabilitar y dar visibilidad a la olvidada participación mapuche en la producción de estos textos. Sin embargo, continúa Pavez,

“considero que la idea de una coautoría Guevara/Manquilef es discutible. Más que la descolonización del texto, y de la historia mapuche inscrita en él, esta propuesta de coautoría nos lleva a la reproducción de una cierta dialéctica colonial la que, a la figura de autoridad dominante (Guevara), se le juxtapone 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” (Pavez 2003: 12-13).

La solución que encuentra Pavez a este dilema es la de expandir el análisis de la producción antropológica atribuida a Guevara para incluir no solamente a Manquilef, sino también a todo lo que él llama “un gabinete o laboratorio etnológico, pionero en su género”, en el cual participarán, según Pavez, “como autores, escribanos, narradores, traductores y editores”, 24 letrados Mapuche (Pavez 2003: 13). Su artículo es una impresionante reconstrucción de las relaciones y los intercambios que se darían en este gabinete, ayudándonos a ver la profundidad del conocimiento y de la producción narrativa de esta primera generación posreduccional de intelectuales Mapuche. Y sin duda, es absolutamente central a cualquier proyecto de “descoloniza-

ción” el reconocimiento del esfuerzo colectivo encubierto por la mirada del colonizador. El análisis en profundidad de los individuos destacados dentro de este esfuerzo colectivo, sin embargo, es igualmente crucial.

En el caso específico de Manquilef, una mirada más detenida sobre el individuo nos permite entrar a aspectos de su propia producción intelectual y política hasta ahora no enteramente explorados, aspectos que nos permiten indagar sobre la compleja relación que existe en su pensamiento entre el modernismo y el colonialismo. En este ensayo, me propongo examinar, en sus dos obras principales, cómo la conciencia de Manquilef de pertenecer a un pueblo colonizado se mezcla contradictoriamente con su profundo apego a los supuestos individualistas del capitalismo moderno para crear una “doble conciencia” que lo lleva a buscar, en una práctica precoz de la autoetnografía, la reivindicación histórica y cultural de su pueblo Mapuche dentro de la misma narrativa modernista que lo ha excluido. Aunque las tensiones inherentes a este proyecto lo hacen, a final de cuentas, un proyecto fallido, la originalidad conceptual e intelectual que Manquilef trae a la mesa nos ayuda a iluminar de otra forma la contradictoria combinación de promesa igualitaria y de práctica colonial y excluyente que contiene el modernismo.

LA “DOBLE COLUMNA”, LA AUTOETNOGRAFÍA Y LOS *COMENTARIOS DEL PUEBLO ARAUCANO*

Históricamente hablando, los intelectuales Mapuche de la primera generación posreduccional —dentro la cual, como ya sabemos, Manuel Manquilef tiene una presencia destacada— están respondiendo a un contexto nacional e internacional en que el llamado segundo colonialismo europeo en África y Asia, con sus discursos de modernidad y de “civilización”, coincide con la guerra de Estados Unidos contra España. Estados Unidos, como flamante poder colonial, invade Cuba, Puerto Rico, Filipinas y otras islas del Pacífico (McCoy y Scarano 2009). Anexa militarmente a Puerto Rico, mientras que en un proceso paralelo el Congreso estadounidense anexa el Reino de Hawaii (Silva 2004). Indudablemente, surgía en el hemisferio americano un nuevo imperialismo basado en el discurso de la “civilización” de los pueblos “inferiores” del Caribe y el Pacífico. También es relevante recordar aquí que, en la misma década en que culmina la conquista del territorio Mapuche (1880s), Chile anexaba adicionalmente la isla de Rapa Nui (Delsing 2009), la provincia boliviana de Antofagasta, la provincia peruana de Tarapacá, y ocupaba militarmente, hasta 1929, los territorios hasta entonces peruanos de Tacna y Arica.

En tal contexto, la radicación del pueblo Mapuche se dio en un momento de articulación entre un proyecto “moderno” de expansión territorial y económica, y otro (post)colonial de fijar, controlar y “civilizar” a un pueblo indígena todavía resistente a la hegemonía nacional, articulación que resultó en una especie de colonialismo interno¹. En su estimulante análisis de los *Comentarios del Pueblo Araucano*, André Menard comenta que en los textos escritos sobre los “araucanos” que se producen en este momento, se utiliza la estrategia de la “doble columna” —un lado del texto en mapuzungun, el otro en castellano— como “el reflejo o la manifestación en el plano de la escritura mapuche, del proceso histórico y político vivido por esta sociedad tras su derrota y posterior colonización” (Menard 2006: 928). Menard nota que los autores Mapuche recientes, incluyendo a los poetas Elicura Chihuailaf y Lionel Lienlaf y los editores de la nueva edición de *Las últimas familias*, también han apropiado este estilo de la “doble columna”, y señala que al hacerlo, se han valido de una práctica con genealogía colonial.

Es en relación a esta genealogía que Menard se permite una larga reflexión sobre el prólogo de Rodolfo Lenz a la segunda parte de los *Comentarios* de Manquilef, en que Lenz, con el propósito de comentar las dificultades de la traducción en general, establece una clasificación lineal de los idiomas, con los “civilizados” —indoeuropeos— de un lado y los “no civilizados” del otro, incluyendo de este lado no solamente al mapuzungun sino también a los “balbuceos” de los niños indoeuropeos. En otras palabras, como demuestra Menard en su análisis, es una clasificación colonial bastante conocida, donde los pueblos “no civilizados” son comparados, en términos evolucionistas, a los niños en el esquema del ciclo de vida humano (Menard 2006: 932-34; Lenz en Manquilef 1914: 5-6).

De hecho, más allá del fino análisis textual de Menard, valdría la pena pensar el conjunto de relaciones sociales de producción que acompañan a los *Comentarios* de Manquilef. En las presentaciones de las Partes I y II por Lenz encontramos abundantes evidencias de una lucha sobre a quién le toca representar, conocer y clasificar al pueblo Mapuche. Tanto así, que Lenz se posiciona como la “autoridad científica” que evalúa el valor y la legitimidad del trabajo de Manquilef. En su prefacio a la primera parte de la obra, publicada en 1911, Lenz enfatiza la “absoluta novedad” de que un “descendiente inmediato de la heroica raza cantada por Ercilla... publica una obra científica” (Manquilef 1911: 3). No puede dejar de mencionar que, anteriormente, la pluma de Manquilef había tenido una presencia en las obras ya publicadas de Tomás Guevara. “Pero”, explica Lenz, “en esas ocasiones el indio no había sido mas que colaborador de su maestro. Hoi se presenta solo en la arena” (Manquilef 1911: 3).

Y es que esta primera parte de los *Comentarios*, según explican en su presentación los miembros del jurado respectivo, ha ganado "un certámen literario científico para conmemorar nuestra emancipación política" (Manquilef 1911: 9), uno de cuyos temas fue "la vida araucana". De los trabajos en ese tema, juzgados anónimamente, sobresalió el de Manquilef. Dado este proceso, la publicación del trabajo se hace necesaria; pero Lenz lucha incómodamente en su prefacio para encontrar la forma de presentarlo. Comienza pidiéndole al autor una corta autobiografía para informar al público lector, y luego pregunta: "¿Qué fuente mas intachable podemos desear para conocer la etnología i el folklore mapuche que las descripciones dadas por un hijo de la misma nación?" (Manquilef 1911:4). Pero la cosa no queda ahí. Lenz no puede dejar de evaluar la calidad misma de la traducción al castellano del mapuzungun hecha por Manquilef. "El autor espone todas las noticias primero en su lengua patria, el mapuche", explica,

"i agrega una traduccion castellana que a veces es bastante libre, pero refleja evidentemente con claridad la idea del testo araucano, ya que su autor maneja las dos lenguas con igual perfeccion.

En las traducciones literales, interlineares, que acompañan la mayor parte de los trozos, el análisis de muchas formas verbales se habria podido dar tambien de otro modo, mas minuciosamente. Pero no se olvide que en lenguas tan absolutamente distintas como el mapuche i el castellano toda traduccion literal es casi imposible. He creido conveniente que se publique la obra de Manquilef exactamente como él la escribió. Los interesados pueden comparar mi modo de analizar en los ESTUDIOS ARAUCANOS. [...] El lingüista que no rehuya el trabajo de la comparacion comprenderá cómo Manquilef lucha a veces por encontrar una espresion adecuada en castellano para lo que en su concepto espresa la frase india; aun cuando algunas veces no se pueda considerar como enteramente satisfactorio el análisis, siempre será útil e instructivo" (Manquilef 1911:4).

Y así es que Manquilef pasa de ser la autoridad cultural y científica cuyo trabajo ganó un concurso nacional, a ser objeto del análisis "experto" y "científico" de Lenz. Interesante notar el creciente tono de autoridad de Lenz, que se basa, además, en un proceso de bajarle el perfil a Manquilef de autor a sujeto etnográfico. Este proceso culmina con la supuesta "lucha" que tiene Manquilef para encontrar las palabras adecuadas en castellano que

expresen la “frase india” (ya no específicamente Mapuche), lo que hace que el análisis no sea siempre “satisfactorio”, pero sí “útil e instructivo”. En otras palabras, al terminar su prefacio, Lenz ha convertido a Manquilef en un buen “informante antropológico”.

Esta lucha por controlar la representación de la cultura Mapuche se vuelve, al parecer, todavía más intensa en la segunda parte de los *Comentarios*. Es aquí donde aparece el largo prefacio citado por Menard sobre los problemas de la traducción en general. Es aquí también donde Lenz se abandona más completamente a su tentación de intervenir en el texto y de presentarse como la autoridad más fehaciente sobre el idioma, la historia y la cultura Mapuche. Tanto así, que su prefacio se extiende, en esta segunda parte, a 18 páginas, incluyendo sus propias (re)traducciones de partes del texto, motivadas al parecer por la necesidad de mostrar la imposibilidad de una traducción enteramente exacta. Es más, al comienzo del prólogo propio de Manquilef, Lenz agrega una nota a pie de página que dice: “Las palabras castellanas que van en cursiva en este trozo son traducciones libres. En el orijinal mapuche van en cursiva palabras de procedencia castellana” (Manquilef 1914: 25). Y en la última página de la obra de Manquilef, creando en efecto sus propios marcadores al comienzo y al final del trabajo, Lenz escribe: “NOTA.- Como la correccion de pruebas de este trabajo ha estado esclusivamente a mi cargo, tengo que declarar que, salvo algunos errores evidentes, no he alterado en nada la trascripcion del señor Manquilef, aunque en muchos casos escribe indistintamente...” (Manquilef 1914: 141), a lo que le sigue, en la misma nota, una lista de inexactitudes en la transcripción de diferentes sonidos, errores que ni él ni otros expertos en el mapuzungun se acostumbran a cometer.

¿Por qué es que Lenz se esfuerza a tal extremo para establecer su autoridad frente al trabajo de Manquilef? La respuesta más fácil, aunque no por tanto menos verídica ni importante, es la necesidad de mantener la relación colonial entre el etnólogo-experto y el “informante” nativo, en que el primero controla la forma de entrada del segundo a la conversación intelectual (Menard 2006, Pavez 2003). En este contexto vale la pena también anotar que, según el trabajo hecho por José Ancañ en el archivo de correspondencia de Lenz, éste se ha vuelto una especie de “sigiloso confidente epistolar del autor mapuche” (Ancañ 2002: 23). Casi al mismo tiempo en que se publica *La Faz Social*, hay evidencias que Manquilef ha tenido roces difíciles con su patrón en el Liceo de Temuco, Tomás Guevara, y que la principal manzana de la discordia es el trabajo que Manquilef ha hecho en la preparación del texto *Las últimas familias*. Como lo explica José Ancañ, basándose en la correspondencia entre Lenz y Manquilef,

“El conflicto aparece allí representado, por ejemplo, en los cada vez más ácidos comentarios dedicados por Mañkelef a Guevara, a quien el primero llegó a calificar de ‘parásito de la ciencia’ y de usurpador y transgresor de un idioma y conocimientos que no dominaba y que utilizaba en beneficio propio. Este tipo de reproches aparecen en la correspondencia dirigida por el profesor mapuche al sabio alemán ya desde antes de 1912” (Ancañ 2002: 23).

En este sentido, más allá de que Lenz, nuevamente en las palabras de Ancañ, “respetaba patentemente” (Ancañ 2002: 23) a Manquilef —y en parte también por ese mismo respeto y reconocimiento de su capacidad intelectual—, habría aquí quizá una competencia encubierta, en que Lenz quería tomar la posición antes ocupada por Guevara, la de auspiciar y supervisar la entrada de Manquilef al ámbito intelectual. Las reglas de tal patrocinio son claramente distintas para Lenz, puesto que Manquilef se ha independizado; pero es en este sentido que mejor podemos explicar la necesidad que tiene Lenz de “mostrar su mano” en la contextualización y presentación de las dos partes de los *Comentarios*.

Manquilef también sabe ubicarse frente a la autoridad intelectual de la cual depende, finalmente, la publicación de su trabajo. En su dedicatoria a Rodolfo Lenz de la primera parte, dice que a él “le ha cabido la ardua i honrosa mision de ser el iniciador del estudio científico del idioma araucano” (Manquilef 1911: 11). Y termina la dedicatoria aceptando, implícitamente, el esquema evolucionista de Lenz y otros etnólogos de la época al escribir: “Aceptad, distinguidos maestros, el tributo que os profesa, en homenaje al *Centenario de su Patria*, uno de los últimos vástagos de la raza que con gran tenacidad supo defender durante tres siglos i medio de lucha la integridad de su suelo” (Manquilef 1911: 11-12)².

Pero hay, a mi juicio, una razón más profunda para la reacción de Lenz, y es que Manquilef, a pesar de reconocer las reglas del patrocinio, se le escapa de las manos. No acepta su papel de simple informante, sino que busca, mediante su propio trabajo científico, presentar al pueblo Mapuche como pueblo civilizado, capaz de adaptarse y por tanto de participar creativamente en la evolución humana. Para lograr su meta, necesita también poder legitimarse como voz independiente que tiene su propia autoridad para interpretar el idioma, las prácticas y la cultura de su pueblo. En el fondo, creo que es esto lo que suscita la reacción tan fuerte de Lenz. Y Manquilef está muy al tanto del difícil terreno en el cual se mete. En su autobiografía, que como hemos visto ha sido pedida por Lenz, establece su doble legiti-

dad como narrador. Por un lado, como niño es inserto en el mundo Mapuche y, aunque no ignoren ni él ni sus compañeros su ascendencia mestiza, es reconocido como perteneciente a ese mundo por el apodo que le dan, “Cheuntu”, que significa “el que se vuelve jente” (Manquilef 1911: 6). Por otro lado, su segunda fuente de legitimidad viene de su educación, y en especial de sus años en el Liceo de Temuco con Tomás Guevara como su profesor de castellano y después su estancia en la Escuela Normal de Chillán, que le llevan finalmente a ser nombrado profesor del Liceo mismo. En su dedicatoria a Manuel J. Ortiz, su profesor de castellano en la Escuela Normal, termina de legitimarse como alguien que tiene la autoridad de manejar el idioma español³.

El contenido transgresor y autoetnográfico de los *Comentarios* de Manquilef se puede apreciar tanto en la estructura como en el contenido de los textos. En cada una de las dos partes, Manquilef organiza su argumento de forma distinta. En la primera, *La faz social*, trabaja lo que se podría llamar la sociabilidad Mapuche. Después de dos secciones introductorias, donde explica la organización del texto y la naturaleza de la pronunciación en mapuzungun, el resto del trabajo se divide en siete secciones que describen siete costumbres distintas, todas ligadas por el hecho de ser practicadas en comunidad y bajo los principios generales de ayuda mutua y solidaridad. La primera sección, que trata de la joyería y los adornos personales de mujeres y hombres, se distingue de las demás como “proemio”, según el autor, porque su objeto es,

“El de mostrar su amor i su gusto por las joyas, significándose con esto su fuerza de voluntad para fabricar i adquirir los elementos que constituyen la admiracion de la raza.

De lo dicho se deduce que los araucanos son tambien hombres provistos de un alma con conocimientos, sentimientos i pensamientos análogos a los de las razas que han creado las naciones mas cultas i poderosas de la tierra” (Manquilef 1911: 14).

Pero la otra parte interesante de este proemio es su estructura. De todas las secciones del trabajo, es la única que está en el formato reconocible de la doble columna. La segunda sección, “Rukan” o en castellano “La construcción de la casa”, comienza con la llegada de Manquilef a Quepe, donde es recibido por la comunidad, otra narrativa de legitimación. Como las demás que le siguen, esta segunda sección es estructurada como un triple texto, no organizado en columnas. Primero está el texto en mapuzungun, y justo debajo de cada línea hay otra que es una traducción literal al castellano. En

la parte inferior de la página, como si fueran notas, se encuentra otra versión llamada "traducción libre".

Al salirse del formato establecido del texto etnográfico o misionero, Manquilef no sólo comete una transgresión de estilo, sino que también enfatiza su mensaje de igualdad cultural. La misma triple estructura denota la complejidad del mapuzungun. La traducción literal al castellano es obviamente insuficiente, puesto que no logra representar la riqueza y sofisticación del idioma Mapuche. Por tanto es necesaria una tercera sección en que se muestra el significado más profundo del texto al traducirlo libremente. La presencia de las tres versiones enfatiza su mensaje, no sólo textual sino que también visualmente. Si nos remitimos nuevamente al análisis de Lenz sobre esta estructura tripartita, y a su comentario sobre la traducción literal, donde dice que "el análisis de muchas formas verbales se habría podido dar también de otro modo, mas minuciosamente" (Manquilef 1911: 4), podemos ver en este contexto una cierta falta de profundidad en su interpretación del texto.

En la segunda parte de los *Comentarios*, titulada *La Gimnasia Nacional*, Manquilef comete otro tipo de transgresión de estilo. Aunque mantiene consistentemente el formato de la doble columna, lo usa de forma distinta, puesto que no solamente traduce del mapuzungun al castellano, sino que también toma trozos de obras clásicas en castellano y las traduce al mapuzungun. En una nota a pie de página al comienzo de su traducción de una sección de *Raza Chilena* de Nicolás Palacios, escribe:

"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 en los días de lluvia i aprovechando la oportunidad de que todos permanecen a la orilla del fogon de la ruka, levanten su voz i con aire enérgico y como buenos weupin, reciten en mapuche esta interesante relacion tan verídica como patriota" (Manquilef 1914: 123).

Aquí vemos, por tanto, la traducción al revés: expandir la memoria histórica Mapuche mediante la recitación oral de un texto originalmente en castellano.

La otra "transgresión" que Manquilef comete en la segunda parte es mostrar cómo la superior condición física y moral del pueblo Mapuche, establecida mediante la práctica consistente de sus juegos, ejercicios y bailes, les hizo el pueblo más efectivo en la resistencia al invasor. "Pueblo jimnasta es pueblo intelectual" (Manquilef 1914: 117), escribe al comienzo de la sección sobre los juegos importados modernos. Al tratar la manera en que los Ma-

puche adaptaron fácilmente los juegos y las tácticas militares de los conquistadores, Manquilef se propone “demostrar que la inteligencia del indio era admirable para tomar i seleccionar lo mejor de la táctica militar de los adversarios” (Manquilef 1914: 117). Y para hacerlo, usa como fuentes etnográficas a los mismos “expertos” y escritores chilenos, traduciéndolos en doble columna al mapuzungun. Así, el “informante” Mapuche se vuelve el etnólogo que usa a los escritores de obras clásicas chilenas como los “informantes” sobre los aspectos más destacados de la historia y la cultura Mapuche. Desde los centros del poder intelectual y académico, es una etnografía “al revés”.

En *La Gimnasia Nacional*, Manquilef desarrolla la idea de que el ejercicio físico hizo invencible al pueblo Mapuche. Desde el momento en que nace, según Manquilef, el niño Mapuche es preparado para tener fuerza y resistencia física. Todos los juegos antiguos Mapuche, escribe, “muestran la gran preferencia que los araucanos dieron al desarrollo de la constitucion física” (Manquilef 1914: 27). En su dedicatoria a su padre don Fermín Trekamañ Manquilef, cacique de Pelal, nota que el anciano decía, cada vez que veía un partido de chueca, “que no se concluya el conocimiento del juego, pues por él, se dice, la jente fue invencible” (Manquilef 1914: 20).

Quizá no sea irrelevante notar que, en el momento en que escribe *La Gimnasia Nacional*, Manquilef es profesor de gimnasia en el Liceo de Temuco. Al mismo tiempo, debemos recordar que dentro del concepto Mapuche de una identidad siempre en proceso de construirse, la sociabilidad y la educación de los juegos —y especialmente del palin o chueca— es esencial para la formación del hombre joven. Pero también tenemos que tomar en cuenta que, justo en el momento en que Manquilef escribe, está en auge el movimiento de regeneración física en Inglaterra como respuesta a las ansiedades de decadencia que surgen con los reveses el ejército británico frente a los Boers en la guerra de Sudáfrica. Es en el contexto de esta ansiedad, notan varios estudiosos del tema, que se fundan los Boy Scouts, con la idea de regenerar al pueblo inglés para que se enfrente de forma más eficiente a su mandato colonial. Robert Baden-Powell, fundador de los Boy Scouts, fue coronel en la Guerra Boer (Springhall 1977: 53-84; Rosenthal 1986). Manquilef, al haber sido estudiante en el Colegio de la Misión Anglicana Canadiense en Quepe, habría tenido conocimiento del movimiento de los Boy Scouts, hipótesis que recibe sustento adicional cuando sabemos que fue el fundador de los Boy Scouts de Cautín (Menard y Pavez 2007; Biblioteca del Congreso Nacional)⁴.

En los *Comentarios del Pueblo Araucano*, por tanto, Manquilef utiliza algunas de las categorías y definiciones de lo que es un pueblo “civiliza-

do” —la sociabilidad, el amor al arte y a la belleza, un idioma sofisticado y complejo, la buena condición física, la adaptación selectiva de elementos de otros sistemas culturales— para demostrar que los Mapuche son capaces del mismo tipo de evolución histórica que los pueblos europeos. En este sentido se puede ver este trabajo como un ejemplo dramático de lo que hoy se llama la “autoetnografía” o la “autorepresentación” (Zevallos Aguilar 2004). Tenemos ejemplos importantes de este tipo de texto en el período colonial temprano, como podrían ser, en el caso de la cultura Quechua, el trabajo de (Murra, Adorno y Urioste 1987, Adorno 1989), o en el caso del pueblo Maya, el *Popol Vuh*, los *Anales de los Kaqchikeles* y el *Título de Totonicapán*, entre otros (Montejo 2005). Pero en general, bajo relaciones coloniales y postcoloniales, la autorepresentación se hizo cada vez más difícil, puesto que una parte esencial del proceso de conquista fue la expropiación de los modos propios de expresión. En la producción “científica” sobre los pueblos colonizados, estuviera ésta en manos de misioneros o lingüistas, etnólogos o antropólogos —y en muchos casos la misma persona tomaba varios de estos roles a la vez—, el aspecto central era la mediación del conocimiento y de las prácticas culturales “autóctonas” y su organización sistemática en categorías creadas por los “especialistas”. El concepto de cultura en sí, sugiere James Clifford, es una suerte de “colección etnográfica” (Clifford 1988: 230)⁵.

Entre la descolonización posterior a la Segunda Guerra Mundial y las décadas revolucionarias de 1960 y 1970, surgen las críticas más fuertes a la objetividad científica de la etnografía, y nos encontramos con los debates más consistentes e interesantes sobre el problema de la representación. No es relevante, para los propósitos de este ensayo, dar cuenta minuciosa de los debates sobre antropología y colonialismo que se dan en estos años. Basta anotar que, en el contexto político de la descolonización y del resurgimiento del momento revolucionario en África, Asia y América Latina, se dan distintas respuestas al problema en común, de cómo representar de forma más horizontal las experiencias de los grupos colonizados y dominados (Onoge 1979, Said 1989).

Quizá el concepto más relevante, para nuestros propósitos aquí, es la noción del “antropólogo nativo”. En 1970, el antropólogo Afro-Americano Delmos J. Jones notó que el proceso de creación de una antropología nativa estaba recién comenzando. “Es bien sabido”, escribió, “que parte del proceso de colonización involucra la distorsión de los hechos sociales, culturales e históricos sobre el pueblo colonizado. La emergencia de una antropología nativa es parte de una descolonización esencial del conocimiento antropológico” (Jones 1970: 258). Según John L. Gwaltney, también antropólogo Afro-Americano,

“la antropología nativa es una reacción en contra del modelo colonial que ocupa tanto espacio en las ciencias sociales. Las personas de las sociedades subordinadas tradicionalmente han producido datos crudos y el científico social, generalmente un extranjero poderoso, refina y analiza este material. La explicación de los datos por los que los han proporcionado establece los significados indígenas del material” (Gwaltney 1981: 48).

Es más, según Gwaltney, “la antropología nativa no es la incorporación de personas tomadas de las sociedades mal representadas, sin poder y subordinadas, a las ciencias sociales del colonizador. Una comprensión correcta de la antropología nativa enfatiza la incorporación de las perspectivas comúnmente ignoradas a la construcción de la teoría” (Gwaltney 1981: 48).

En América Latina se empieza a dar una corriente crítica en la antropología a comienzos de los años '70. Tenemos, entre otros, los trabajos de Guillermo Bonfil Batalla (1987), Arturo Warman (*et al.* 1970) y Stéfano Varese (1968). Esta nueva generación empieza a cuestionar las categorías evolucionistas y “científicas” de las escuelas antropológicas dominantes. En México en particular, se critica la forma oficialista del indigenismo postrevolucionario. Paulatinamente, algunos de estos intelectuales se van contactando con el resurgimiento de los movimientos indígenas (Lomnitz 2001, Varese 2003). Pero en este período, con algunas excepciones, todavía no tenemos una “antropología nativa”⁶. En parte, es por eso mismo que Manquilef, escribiendo a comienzos del siglo XX, resulta siendo un caso tan particular. Pero también hay otros aspectos de su trabajo y su trayectoria intelectual que lo hacen resaltar.

LA “DOBLE CONCIENCIA”, ¡LAS TIERRAS DE ARAUCO! Y LA RECONSTITUCIÓN DE LA PROPIEDAD INDÍGENA

Si los *Comentarios* de Manquilef son una autoetnografía, es decir una etnografía transgresora, su texto *¡Las Tierras de Arauco!*, publicado en 1915, es a la vez lamento y denuncia de las políticas de conquista y reducción del Estado chileno frente al pueblo Mapuche. Manquilef enfatiza que la radicación ha reducido violentamente el territorio y los recursos Mapuche, y que a estos abusos se han agregado las expropiaciones ilegales de los terratenientes dentro del territorio definido por los títulos de merced. Denuncia repetidamente los procesos de engaño, violencia y rapiña que acompañan el discurso de tutelaje y protección con el cual el gobierno chileno se acerca al Mapuche, calificando al proceso de radicación como “una burla a la lei, un sarcasmo,

un crimen nacional con engaño primero, violencia en las personas y fuerza en las cosas después" (Manquilef 1915: 10). En su narrativa más extensa sobre el proceso de la llamada Pacificación, escribe lo siguiente:

"El Gobierno de Chile violó tratados, promesas. Hizo pedazos la Constitución declarando la guerra a Arauco en la forma más insidiosa y ruin que jamás una nación hiciera. Lo pervirtió hasta matar en parte sus energías y hoy eleva estatuas a esos conquistadores que a fuerza de propagar vicios, le permitió quitar tierras, animales y lo que es más, la vida a una nación.

Vive aun mucha jente testigos de la felonía de esos famosos pacificadores de Arauco a quienes la República confió la dirección de estas tierras y que velaran por el bienestar de sus pobladores que no habian sido vencidos ni conquistados" (Manquilef 1915: 8).

En el mismo texto Manquilef se lamenta que la mayoría de su pueblo, "arrebataadas sus riquezas, son hoi unos pobres, miserables víctimas del gobierno y de la sociedad en que viven; ¿cómo es posible que un gobierno republicano como el de Chile haya procedido así?" (Manquilef 1915: 8). Esta pregunta va al corazón del problema que enfrentaban todos los dirigentes de esta primera generación posreduccional. Si Chile tenía un gobierno republicano, moderno, mirando hacia el progreso, ¿cómo es que podría sumergir a un pueblo entero en la miseria?, ¿y cuáles serían las estrategias más apropiadas y eficientes para defender a este pueblo y sacarlo de su opresión?

Es importante recalcar que, si todos los intelectuales y dirigentes Mapuche de esta primera generación compartían el problema de la conquista, no todos compartían las mismas estrategias para defender a su pueblo. Aquí también resalta la visión de Manquilef, aunque muchos de sus colegas estuvieran en desacuerdo con él. Lo que vemos en particular en *¡Las Tierras de Arauco!* es un profundo apego a la noción de la capacidad individual, de innovación y liderazgo, y de la necesidad que los Mapuche tengan acceso a la igualdad de condiciones que les va a facilitar una participación individual e igualitaria en la sociedad moderna. El problema de fondo de la Radicación, piensa Manquilef, es que forzó a todos los Mapuche a vivir en comunidad, quitándole a los más poderosos su propiedad y su autoridad. Esto "fue un golpe premeditado al parecer contra los indios más pudientes, a sus fortunas que quizás les habrían servido para educar a sus hijos, quienes habrían defendido a su raza de tanto abuso" (Manquilef 1915: 11).

En su artículo antes citado en que analiza la presencia de Manquilef en lo que llama el gabinete etnológico de Tomás Guevara, Jorge Pavez escribe que

“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” (Pavez 2003: 35). Más que una fusión política, el proyecto de Manquilef me parece un intento de reivindicación —dentro de las categorías modernas e individualistas de “ciudadanía” e “igualdad”— del pasado histórico y también del futuro del pueblo Mapuche. Como miembro de la élite Mapuche, a nivel intelectual y político, Manquilef sí busca un estatus personal importante; pero su proyecto es también una búsqueda de reconocimiento para su pueblo entero dentro del “mundo civilizado”.

De hecho, como un hombre moderno y educado, que a un nivel muy profundo no puede dejar de creer que el estado y sus leyes deben ser, en principio y en abstracto, justos con todos por igual, Manquilef vive una profunda contradicción. La situación de su pueblo le grita, una y otra vez, que la teoría y la práctica de la modernidad no son coherentes entre sí. A la idea de la “doble columna” que, como hemos visto en nuestra discusión de los *Comentarios*, Manquilef trabaja creativamente en el ámbito de la escritura y la autoetnografía, habría que agregar el concepto de la “doble conciencia” en el ámbito político-intelectual.

En efecto, puede aplicarse a Manquilef esta famosa frase del intelectual Afro-Americano estadounidense W.E.B. Dubois. Escribió Dubois en 1903, poco más de una década antes de la publicación de *¡Las Tierras de Arauco!*,

“Es una sensación muy peculiar —esta doble conciencia, esta sensación de siempre estar mirándose a través de los ojos de otros, midiendo la propia alma con la medida de un mundo que observa con una mezcla de lástima y desprecio. Uno siente siempre su doble— un Americano y un Negro; dos almas, dos pensamientos, dos luchas irreconciliables; dos ideales en pugna dentro de un oscuro cuerpo, al cual le previene desgarrarse solamente su terca fuerza” (Dubois 1903: 3).

Al mismo tiempo, habría que agregar a esta idea de la doble conciencia, que nos ayuda a pensar los dilemas de los intelectuales coloniales y postcoloniales en general, una corta reflexión sobre cómo podría haberse vivido, dentro de los términos de la cultura Mapuche, este inevitable dobleaje. Hemos visto que, en su propia autobiografía al comienzo de *La faz social*, Manquilef nos dice que su sobrenombre, al crecer en la comunidad de su padre, fue “Cheuntu”, que significa “el que se vuelve jente”. Como

recientemente ha escrito Course (2007), este concepto de “volverse gente” es central a todo el proceso de vida e identidad dentro de la cultura Mapuche, en que la identidad sólo se completa con los funerales de la persona. Hasta ese momento, su identidad es un constante devenir, se podría decir, entre su ascendencia o parentesco (*küpal, küpalme*) y su interacción con el mundo social y espacial más amplio (*tuwun*). En este sentido, la misma identidad de Manquilef, en constante evolución, se habría articulado con el dilema postcolonial en un proceso de permanente devenir, no extraño para nada a la cultura Mapuche. Como tampoco lo era, dicho sea de paso, que el grupo de lonkos —al cual él pertenecía— tenía, como obligación definida por su posición de privilegio, la de representar a y velar por su pueblo en general (Course 2007).

Este es el marco, entonces, para la visión de Manquilef sobre la constitución de la propiedad indígena. El corazón del problema, la peor forma de opresión a la cual han sido sometidos los Mapuche, es que se les ha forzado a vivir en comunidad, “en que solo los tontos o los santos pueden hacerlo” (Manquilef 1915: 11). Y continúa diciendo: “No puede exigirse a un indio que trabaje en comunidad y es una frase malévola la de quien dice: ‘esta tierra está mal cultivada porque es de indios’. Debe decirse: ‘está mal cultivada porque es tierra común’” (Manquilef 1915: 11). Por tanto, solamente a través de la división y privatización de las tierras Mapuche —mediante la educación, la integración, y la propiedad privada— es que será posible que el pueblo Mapuche se encuentre con la sociedad chilena en igualdad de condiciones. Fue en base de estas creencias que el mismo Manquilef, después de ser elegido diputado al Congreso Nacional por el Partido Liberal, elaboró el proyecto de ley de división de las comunidades Mapuche que se aprobó, como la Ley 4.169, en 1927. Esta acción trajo sobre él la crítica y desaprobación de otros dirigentes Mapuche (Foerster y Montecino 1988: 25), pero también es importante considerar que su proyecto de división era consistente con su visión de cómo defender a su pueblo, visión íntimamente entrelazada con ambos lados de su “doble conciencia”.

Uno de los lados es su énfasis en la ciudadanía individual, a la cual debería tener derecho el Mapuche. En su proyecto de ley, Manquilef define la participación indígena en el Tribunal Especial para supervisar la división de las comunidades como una participación individual, no de las organizaciones Mapuche (Anales de Desclasificación 2005: 75-77). Establece, adicionalmente, sólo un período de diez años posteriores a la división hasta que cualquier propietario Mapuche pueda vender o gravar su tierra. Para gravar o vender la tierra en los primeros diez años, la única condición

establecida es que una persona en la familia tendrá que saber leer y escribir. Y solamente los indígenas que quedaren descontentos con su cabida en la división podrán presentarse como colonos nacionales, dándole preferencia a los que hayan quedado con hijuelas de menor cabida. Una vez que un propietario haya sido radicado como colono nacional, su tierra en la comunidad pasará a otros usos (Anales de Desclasificación 2005: 75-76). Vemos aquí, por tanto, que domina la noción individual de ciudadanía, en el sentido que cada propietario puede “escoger” entre su cabida individual en las tierras de la comunidad y un estatus como colono nacional en la sociedad chilena en su conjunto.

Pero el otro lado de su doble conciencia está también representado en este proyecto de ley. Dada su apasionada denuncia de las condiciones de expropiación violenta con que se da la radicación de su pueblo, no debe sorprendernos que una de las condiciones previas a la división, según la Ley 4.169, sea la comprobación de la integridad de la cabida dentro del título de merced. Así, leemos en el Artículo 5°: “El Tribunal procederá previamente, sin forma de juicio, a restituir la integridad de los terrenos comprendidos en el título de merced y en los planos respectivos” (Anales de Desclasificación 2005: 76). Este aspecto de la Ley 4.169 llevó a que un número significativo de comunidades, al presentar solicitudes de división, recibieran también alguna suerte de restitución. Otras comunidades, inspiradas por la posibilidad de restitución, presentaron solicitudes de división que se quedaron estancadas en las cortes (Foerster y Montecino 1988: 78-79, Mallon 2004). Pero como es bien sabido, ni ésta ni ninguna otra ley posterior llegó a restituir, de forma significativa, la usurpación original del pueblo Mapuche, cuyo legado se mantiene hasta el día de hoy.

A MODO DE CONCLUSIÓN: MANQUILEF FRENTE A LA MODERNIDAD COLONIAL

Como puede verse en este ensayo y en los otros textos citados sobre Manuel Manquilef (Ancañ 2002, Foerster y Montecino 1988, Menard 2006, Pavez 2003), la figura de este gran intelectual de la primera generación posreduccional suscita ambivalencia. Por un lado, su capacidad intelectual y su visión política no se pueden negar. Por otro, escribe la Ley de División de las tierras de su pueblo y siempre se ha asociado con posiciones individualistas y bastante elitistas. Es mucho más fácil admirar a un luchador como Manuel Aburto Panguilef, visionario precursor de la autonomía Mapuche. Espero haber demostrado aquí, sin embargo, que Manquilef nos puede en-

señar mucho sobre la profunda articulación que existe entre las promesas igualitarias del estado-nación moderno, por un lado, y las articulaciones de la modernidad con el proyecto colonial, por otro.

Aunque lo hiciera dentro de las categorías de su época y desde su propia posición cultural, intelectual y política, al aplicar los ideales igualitarios de la modernidad a un caso de colonialismo interno, Manquilef pone al descubierto la enorme fisura entre la teoría y la práctica que existe al interior del modernismo como sistema de pensamiento. En el caso de la Ley de División 4.169, esta fisura se manifiesta en la imposibilidad de cumplir, a nivel general, con la más mínima condición de justicia que se le impone al gobierno chileno: que antes de dividir las tierras Mapuche, habría que cumplir con la promesa original de la radicación y restituir a las comunidades simplemente las tierras legalmente concedidas mediante los títulos de merced. En el caso de los *Comentarios*, al constituirse como autoetnógrafo de la cultura Mapuche, suscita una reacción fuerte de los que, como Rodolfo Lenz, se consideran los mediadores predilectos entre los dos mundos. Y finalmente, al usar los conceptos de su época sobre la evolución y civilización de los pueblos para demostrar la capacidad y la fuerza del pueblo Mapuche, saca a relucir las contradicciones profundas del pensamiento evolucionista en sí.

En este sentido, podríamos sugerir que Manquilef habita su doble conciencia e identidad con mucha creatividad. Por un lado, como ya hemos dicho, saca a relucir las marcas de la conquista que su pueblo lleva en el cuerpo colectivo, después de la cual “entre todos los dirigentes se hayan repartido cual otros encomenderos, los suelos conquistados” (Manquilef 1915: 28). Por otro lado, mediante la autoetnografía intenta crear, literal y simbólicamente, una suerte de tercera columna para deshacer el proyecto colonial. Pero no puede, a final de cuentas, crear una tercera conciencia. Al aceptar los supuestos del capitalismo moderno — que la innovación y el progreso vienen a través del esfuerzo individual y que todos deben tener iguales oportunidades frente a la ley— termina atascado entre la promesa universal igualitaria de la modernidad, y la práctica jerárquica y discriminatoria del colonialismo interno. Esta contradicción entre la promesa y la práctica, que Partha Chatterjee (1993) ha definido como la dinámica principal del estado-nación en el mundo colonial, también es central a lo que podríamos llamar la genealogía colonial de la relación entre el pueblo Mapuche y el Estado chileno. Es una contradicción que vive el pueblo Mapuche, en carne propia, hasta el día de hoy.

Agradecimientos: Este ensayo forma parte de un nuevo proyecto que estoy iniciando sobre la interacción entre el mundo Mapuche, siglos XIX y XX, y la formación y transformación del estado-nación chileno. Agradezco ante todo a Rolf Foerster, que me invitó a contribuir un ensayo con este tema, y cuya ayuda fue importantísima en el proceso de pensar los temas del postcolonialismo y la doble conciencia en diálogo con el mundo cultural Mapuche. Una versión anterior de este ensayo se presentó en 2008 en el Simposio Internacional “The Global Script of Indigenous Identities: Local Literacies, Oral Languages, and the Written Word”, en Michigan State University, donde aprendí mucho de los comentarios y sugerencias de mis colegas. Agradezco también a los dos lectores anónimos para la *Revista*, quienes me ayudaron a precisar más analíticamente algunos puntos cruciales.

Notas

- ¹ El colonialismo interno se definirá, para los propósitos de este ensayo, como las desigualdades y jerarquías que tienen su origen en procesos coloniales —como por ejemplo las de raza, región u opresión nacional— que perduran al interior de una sociedad después de su descolonización.
- ² El énfasis en cursiva es de Manquilef; el énfasis en negrita es mío.
- ³ La dedicatoria a su profesor de castellano dice textualmente: “MANUEL J. ORTIZ, distinguido profesor de Castellano de la Escuela Normal de Preceptores de Chillan, quien fué el que incluyó a la mente del que esto escribe la idea de contribuir al fomento de la literatura” (Manquilef 1911: 11).
- ⁴ En Menard y Pavez (2007: 158) sale una foto de Manquilef “instruyendo a los alumnos” del colegio de la Misión Anglicana de Quepe. Es identificado como “ex alumno”.
- ⁵ En esta y las demás citas de textos originalmente en inglés, las traducciones son mías.
- ⁶ Dos intelectuales y académicos de la época que resaltan, pero que no serían netamente “antropólogos nativos”, serían el historiador Aymara Roberto Choque Canqui y el antropólogo y escritor peruano José María Arguedas. Choque logró cursar la carrera de historia en la Universidad Mayor de San Andrés en los años ’70 y, después de ganar un concurso, se dedicó a organizar documentos en el nuevo Archivo de La Paz donde encontró los materiales sobre el levantamiento indígena de Jesús de Machaca, el cual se dedicaría a narrar mediante abundantes escritos. Aunque José María Arguedas no era de una comunidad indígena, sí era quechuhablante, lo que marcó su trayectoria de reivindicación de la cultura y las comunidades quechuas del Perú. Ambos fueron inspiración para las siguientes generaciones.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, R. 1989. *Cronista y príncipe: La obra de Don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Anales de Desclasificación. 2005. “Comité Ejecutivo de la Araucanía de Chile. Actas del Congreso Araucano, Collico, Ercilla, 24-27 de diciembre de 1926”. En *Anales de Desclasificación/ vol. 1: La derrota del área cultural n° 1/2005*, pp: 75-77. Laboratorio de Desclasificación Comparada, Santiago.

- Ancañ Jara, J.** 2002. "Estudio preliminar". En *Kiñe mufü trokiñche ñi piel: Historias de familias/ Siglo XIX*, editado por T. Guevara y M. Mañkelef, pp: 7-28. CEDM Liwen/ CoLibris Ediciones, Temuko/Santiago.
- Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.** sf. "Reseñas biográficas de parlamentarios". Disponible en <http://biografias.bcn.cl>
- Bonfil, G.** 1987. *México profundo: Una civilización negada*. Secretaría de Educación Pública/CIESAS, México, D.F.
- Course, M.** 2007. "Death, Biography, and the Mapuche Person". *Ethnos* 72(1): 77-101.
- Chatterjee, P.** 1993. *Nationalist thought and the colonial world: a derivative discourse*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Clifford, J.** 1988. "On Collecting Art and Culture". En *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, compilado por J. Clifford, pp: 215-51. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Delsing, M.R.** 2009. *Articulating Rapa Nui: Polynesian Cultural Politics in a Latin American Nation-State*. Tesis para optar al grado de Doctor en Antropología, Universidad de California, Santa Cruz.
- Dubois, W.E.B.** 1903. "Of Our Spiritual Strivings". En *The Souls of Black Folk*. Versión electrónica (eBook), Project Gutenberg, Champaign, Illinois. Disponible en <http://www.netlibrary.com>
- Foerster, R. y S. Montecino.** 1988. *Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuches (1900-1970)*. Centro Estudios de la Mujer, Santiago.
- Gwaltney, J. L.** 1981. "Common sense and science: urban core black observations". En *Anthropologists at home in North America: Methods and issues in the study of one's own society*, editado por Donald A. Messerschmidt, pp: 46-61. Cambridge University Press, Cambridge.
- Jones, D. J.** 1970. "Towards a Native Anthropology". *Human Organization* 24(4): 251-59.
- Lomnitz A.** 2001. *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Mallon, F. E.** 2004. *La sangre del copihue: La comunidad Mapuche de Nicolás Ailio y el Estado chileno, 1906-2001*. LOM Ediciones, Santiago.

- Manquilef, M.** 1911. “Comentarios del Pueblo Araucano (La Faz Social)”. *Anales de la Universidad de Chile* CXXVIII: 3-60.
- Manquilef, M.** 1914. “Comentarios del Pueblo Araucano, II: La Gimnasia Nacional (Juegos, Ejercicios y Bailes)”. *Anales de la Universidad de Chile* CXXXIV: 1-219.
- Manquilef, M.** 1915. *¡Las Tierras de Arauco! El Último Cacique*. Imprenta y Encuadernación “Modernista”, Temuco.
- McCoy, A.W. y Scarano, F. A.** (comps.). 2009. *Colonial crucible: empire in the making of the modern American state*. University of Wisconsin Press, Madison.
- Menard, A.** 2006. “Emergencia de la tercera columna en el texto: ‘La faz social’, fragmento de los Comentarios del pueblo araucano de Manuel Manquilef”. En *Anales de Desclasificación/Vol. 1: La derrota del área cultural n° 2/2006*: 927-37.
- Menard, A. y J. Pavez.** 2007. *Mapuche y anglicanos: Vestigios fotográficos de la Misión Araucana de Kepe, 1896-1908*. Ocho Libros Editores, Santiago.
- Montejo, V.** 2005. *Maya Intellectual Renaissance: Identity, Representation and Leadership*. University of Texas Press, Austin.
- Murra, J. V., R. Adorno y J. L.Urioste** (eds.). 1987. *Felipe Guaman Poma de Ayala, Nueva crónica y buen gobierno. 1615*. Crónicas de América 29 (3 tomos), Madrid.
- Onoge, O.** 1979. “The Counterrevolutionary Tradition in African Studies: The case of Applied Anthropology”. En. *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism Toward a View from Below*, editado por Gerrit Huizer y Bruce Mannheim, pp: 45-66. Mouton Publishers, The Hague.
- Pavez, O.** 2003. “Mapuche ñi nüttram chilkatun/Escribir la historia Mapuche: Estudio posliminar de Trokinche müfu ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX”. *Revista de Historia Indígena* 7: 7-53.
- Rosenthal, M.** 1986. *The Character Factory: Baden-Powell and the Origins of the Boy Scout Movement*. Collins, Londres.

- Said, E.** 1989. "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors". *Critical Inquiry*, 15 (2): 205-25.
- Silva, N.** 2004. *Aloha Betrayed: Native Hawaiian Resistance to American Colonialism*. Duke University Press, Durham, North Carolina.
- Springhall, J.** 1977. *Youth, Empire, and Society: British Youth Movements, 1883-1940*. Croom Helm, Londres.
- Varese, S.** 1968. *La sal de los cerros*. Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología, Lima.
- Varese, S.** 2003. *Witness to Sovereignty. Essays on the Indian Movement in Latin America*. Manuscrito en posesión del autor.
- Warman, A.** 1970. *De eso que llaman antropología mexicana*. Editorial Nuestro Tiempo, México, D.F.
- Zevallos Aguilar, J.** 2004. "From Representation to Self-Representation: Life Stories, Testimonies, and Autoethnographies in Spanish America". *Latin American Indian Literatures Journal* 20(1): 18-27.

