

## ¿Puede cantar el subalterno?

Comentario al libro de Margarita Canio Llanquinao y Gabriel Pozo Menares. *Historia y conocimiento oral mapuche. Sobrevivientes de la “Campaña del Desierto” y “Ocupación de la Araucanía”* (1899-1926). Santiago: Imprenta LOM Ediciones, 730 pp. y CD<sup>1</sup>

por

André Menard

peromenard@gmail.com

El libro que Margarita Canio y Gabriel Pozo han dado a luz constituye un hito por varios motivos. Se trata de un volumen extraordinariamente generoso (730 páginas de dimensiones enciclopédicas) que desclasifica materiales de primera mano recopilados por el etnólogo alemán Robert Lehmann-Nitsche a principios del siglo XX, y hasta hoy prácticamente desconocidos para el mundo de la “mapuchografía” tanto en Chile como en Argentina. Al valor de esta puesta en circulación de un material inédito se añade la riqueza del mismo, que no solo abarca textos manuscritos, sino que también un importante corpus fotográfico e incluso una serie de registros fonográficos que son probablemente las grabaciones de cantos y discursos mapuche más antiguos de los que se pueda disponer. En cuanto a la riqueza de estos materiales, resulta notable el hecho de encontrar reunidos en un mismo volumen textos que reenvían a géneros distintos y que remiten a obras clásicas de la literatura mapuche o sobre los mapuche producidas entre fines del siglo XIX y principios del XX. Así tenemos por una parte importantes ejemplos de relatos míticos mapuche, en la línea de los que en su momento en el espacio del *Ngulumapu* (es decir, el territorio mapuche de lo que hoy es Chile) recopilaron y publicaron etnólogos como Rodolfo Lenz (1897), el sacerdote José Félix de Augusta (1910) o más tardíamente Bertha Koessler (1962) para el *Puelmapu* (el territorio mapuche de lo que hoy es Argentina).

Por otra parte tenemos valiosas descripciones de prácticas sociales y rituales mapuche, que tienen el mérito de haber sido producidas por escritores mapuche, en línea con lo que algunos autores han llamado una “autoetnografía”, y que en Chile realizara tempranamente el profesor y diputado Manuel Manquilef (Manquilef 1911, 1914; Mallon 2010). En tercer lugar podemos señalar la presencia de relatos de carácter histórico (o

<sup>1</sup> Este libro fue distinguido en el concurso 2014 sobre Escrituras de la memoria que auspicia el Consejo del Libro y la Lectura. Este concurso distingue obras que registren memorias colectivas o personales de interés literario e histórico. El presente comentario se enmarca en el proyecto Fondecyt N° 1140921.

biográfico), en los que se narran las hazañas y vicisitudes de individuos y linajes, inmersos en los violentos y turbulentos años que rodearon la conquista militar de los territorios mapuche por el ejército argentino. Si bien este tercer género tiene también variados e importantes exponentes, como es el caso de la obra clásica de Pascual Coña (Moesbach 1930) o las recopilaciones de “historias de familia” realizadas por Tomás Guevara (1913) y su equipo de etnógrafos mapuche (entre los que se encontraba el ya señalado Manuel Manquilef), en la obra de Canio y Pozo algunas de estas narraciones presentan la notable particularidad de aparecer bajo la forma de “cantos”, traducción del mapudungun *ül*, y que en muchos casos adquieren magnitudes épicas al desplegarse ante la pluma del transcriptor durante días. Y es en esta figura del canto como vehículo de un testimonio histórico que quisiéramos hacer hincapié.

Pero para ello es necesario detenerse en una cuestión anterior y que cruza el libro como propuesta editorial y política, cuestión que aparece desde la elección misma del título de la obra así como de la definición de su autoría por parte de los editores. En cuanto al título, la cuestión se divide en tres elementos: la historia, el conocimiento oral y la supervivencia. Y en cuanto a la autoría figuran como autores explícitos la larga serie de colaboradores mapuche, o “relatores” como se les llama en el texto. Por otro lado, el nombre del autor del archivo, Robert Lehmann-Nitsche, aparece sobre el margen inferior, bajo el rótulo de “recopilador”, y en tercer lugar, en lo alto de la portada, aparece el nombre de los editores Margarita Canio y Gabriel Pozo.

Esta difuminación de la autoría remite en primera instancia a cierto modo de producción etnográfica de la época, bien estudiada por Jorge Pavez y al que ha dado el nombre de “gabinete etnográfico” (2005). Este implicaría una forma de trabajo mediante el cual se constituía en torno del etnógrafo chileno, argentino o europeo, un equipo de escritores mapuche que eran los que recopilaban, transcribían y traducían el material etnográfico, equipo cuya autoría quedaba eclipsada tras el nombre del académico *wingka*. Y se entiende que es contra este eclipse histórico que Canio y Pozo explicitan aquella lista de autores mapuche. Pero esta ambigüedad de la autoría se relaciona también y más profundamente con la cuestión del título, ya que al plantearlos, no solo como autores, sino que como “sobrevivientes” de sendas campañas militares, define sus relatos y escrituras bajo el peso del testimonio.

Los autores no solo escriben, sino que además testimonian, y lo hacen en dos planos: en el siempre singular de un testimonio histórico-biográfico, pero también en el plano con vocación representativa de un conocimiento oral y por lo tanto generalmente compartido por una entidad colectiva mapuche. En este marco la noción de testimonio despliega toda su complejidad y ambivalencia, sobre todo al tratarse del testimonio de unos sobrevivientes. Dicho testimonio se tensa así entre los polos irreconciliables de una imposibilidad y de una posibilidad. Me explico. Como bien lo plantea G. Agamben (2000) al analizar la figura del testimonio en el relato de los sobrevivientes de los campos de exterminio nazi, el testigo se instala en aquella situación improbable de testimoniar –en tanto sobreviviente– por aquellos que no sobrevivieron, lo que limita y en cierta forma anula toda posibilidad de testimonio. Pero al mismo tiempo en esta imposibilidad es en que descansa toda la riqueza del testimonio como relato irreductiblemente singular, obra de un autor que en última instancia encarna la vocación política de representar la voz de aquellos que la historia silenció.

Pero al pasar al plano de un conocimiento oral mapuche, el mismo testigo se despoja o es despojado de ese valor de singularidad (materializado en la firma de un nombre propio), para elevarse o rebajarse al rango antropológico de ejemplar de una tradición cultural tan anónima como unánime. Del autor que representa políticamente se pasa al informante que re-presenta (en el sentido pictórico o teatral del término) un tipo cultural y una tradición

colectiva.<sup>2</sup> De esta forma, ya la portada del libro tiene el mérito de sintetizar esta tensión entre historicidad y “culturalidad”, declinada en la tensión entre una escritura mapuche y una oralidad mapuche, que ha marcado la literatura mapuche y sobre los mapuche a lo largo del siglo XX y estos comienzos del XXI. Por nuestro lado nos gustaría enfatizar el hecho de encontrarnos aquí frente no solo a un corpus de discursos orales mapuche, sino que en la gran mayoría de los casos, a escritos mapuche, es decir, a escritos de autores mapuche que remiten a un discurso oral... ¿pero qué texto no lo hace? Esto incluye cartas enviadas por los relatores a Lehmann-Nitsche, y que de paso abren la discusión sobre la descuidada existencia y persistencia durante el siglo XX de escrituras y archivos mapuche en la Argentina, escrituras y archivos en continuidad con los que han recopilado y analizado autores como Jorge Pavez (2008) o Julio Vezub (2009) para el siglo XIX.

Ahora bien, debo reconocer que en un primer momento y ante la referencia a la supervivencia en el título, sospeché un gesto excesivamente voluntarioso, en línea con cierto achatamiento de la diversidad de casos y estrategias indígenas en el contexto de aquellos embates coloniales decimonónicos, bajo el peso de la figura monolítica del exterminio, el genocidio y la victimización. De hecho en muchos de los relatos históricos recopilados se puede constatar las complejas redes de alianza y conflicto en las que los diversos actores mapuche debían moverse.<sup>3</sup> Sin embargo, al revisar estos testimonios llama la atención la aparición efectiva y recurrente del verbo “sobrevivir”, con el que los editores traducen el término *montun* (y sus variaciones), y que remite a la idea de salvarse o librarse.<sup>4</sup>

Esta referencia recurrente al *montun*, al sobrevivir, llama la atención sobre todo si uno compara estos testimonios, o el tono de estos testimonios, y las narraciones análogas que podemos leer en libros como *Las últimas familias y costumbres araucanas*, de Guevara (1913), las memorias de Pascual Coña (Moesbach 1930) o los discursos y textos de Manuel Aburto Panguilef (2013), en los que si bien se hace referencia a la guerra y la

<sup>2</sup> Remitimos aquí al texto de Gayatri Ch. Spivak “¿Puede hablar el subalterno?” del que proponemos la paráfrasis en el título del presente comentario, y en el que la autora plantea esta ambivalencia del término “representación” en inglés y en castellano, ambivalencia que decortica remitiendo a la distinción presente en los términos alemanes utilizados por Marx en el Dieciocho brumario de Louis Bonaparte, de “vertreten” como representación política opuesto al “darstellen” como re-presentación mimética (Spivak 1988).

<sup>3</sup> Encontramos un buen ejemplo de esta complejidad en el testimonio de Nawelpi presente en el libro y en el que narra cómo entabla un conflicto con otro grupo de mapuche en torno a la usurpación de un caballo, conflicto interrumpido por su encuentro con un batallón de militares argentinos. Cuenta entonces cómo sus enemigos mapuche salen arrancando: “... así fue como escapé, yo me presenté ante esos wingka. El comandante me dijo ‘entonces vas a ser un baqueano [guía]’, y yo le dije ‘así lo haré’. Y agrega: “Entonces fuimos a un lugar donde había una toldería y capturamos a toda esa gente. Por esta razón me nombraron capitán. El comandante me dijo ‘tú eres muy toro [bravo]’. Entonces llegamos al pueblo General Roca [en ese lugar] ya no fui más capitán. Me quitaron mi gorra con adornos amarillos. Ahí me dejaron como [un simple] cocinero. Así fue como me hice soldado” (p. 204). Este pasaje nos muestra cómo la relación mapuche-wingka reviste una complejidad que supera una lógica de antagonismo homogéneo, revelando por un lado la serie de conflictos que cruzaban el espacio mapuche, y por otro la voluntad de alianza político-militar que orienta el actuar de Nawelpi, voluntad que encuentra su límite en la posición subalterna que los “aliados” wingka le terminan asignando mediante ese paso de la condición de “capitán” a la de “cocinero”.

<sup>4</sup> Cabe preguntar a los editores-traductores algunas decisiones que superan nuestro limitado conocimiento del mapudungun: al revisar la aparición del término “sobrevivir” y sus despliegues, llama la atención el hecho de que en ocasiones traduce otro verbo mapuche, *mongen* (y sus variaciones, como en p. 442 “mongenkenga ñi piukenga”, p. 454 y p. 456 “nañi mongen munga”, p. 455 “nañi mogeletumonga”), que entendemos también traducible por “vivir” o “seguir viviendo”.

violencia, el posicionamiento en el lugar de la víctima, del derrotado o del sobreviviente es menos evidente. Estos discursos suelen apuntar más bien a la reivindicación de una forma de autoridad mapuche, y a su reconocimiento político por las autoridades coloniales y luego republicanas.<sup>5</sup>

Esta diferencia responde sin duda a las diferencias entre los procesos de conquista en Chile y Argentina, así como a las formas diferenciales en que lo mapuche (como concepto, personas, bienes y territorios) resultó inscrito en los aparatos de archivación colonial de cada uno de estos países (Menard 2010). En el caso argentino, y en parte sosteniéndose en el mito ideológico que consideraba a las poblaciones mapuche en territorio argentino como “indios chilenos invasores” que había que desplazar o eliminar para permitir el desarrollo de la nación, el proceso de conquista se planteó en forma bastante más violenta de la que –ya siendo violenta– se planteó del lado chileno. De hecho, y este es un punto que diferencia la producción de estos relatos mapuche de uno y de otro lado de la cordillera, en el caso de Lehmann-Nitsche, el etnólogo rara vez se desplaza al territorio mapuche para compilar su material, más bien su trabajo se basa en la presencia de actores mapuche desplazados de sus territorios hacia Buenos Aires o La Plata. Lo mismo se puede decir de las fotografías al final del libro, entre las que podemos ver escenas bastante dramáticas de familias en contexto de detención en esas suertes de “campos de concentración”<sup>6</sup> para mapuche, implementados en la isla Martín García o en los cuarteles del Tigre. En cierta forma, esas fotografías son la expresión visual de esa afirmación de la supervivencia reiterada tanto en los “cuentos históricos” como en los “cantos patrióticos”.<sup>7</sup>

Y si comparamos esas fotografías violentamente históricas, fotografías de sobrevivientes, con las que poblaron el imaginario fotográfico mapuche más canónico en Chile en esos mismos años, constatamos una gran diferencia: este último se caracterizó por la puesta en escena de un mapuche exótico y casi atemporal, carente de nombre propio y de contexto histórico (muchas de estas fotografías fueron producidas en estudios)<sup>8</sup>. Así pasamos de la fotografías de unos sobrevivientes, en su sentido más militar o incluso biológico, a las fotografías de unas supervivencias, en el sentido que les daba la antropología de la época.

Pensamos en la noción de supervivencia tal cual la acuñara Edward B. Tylor en 1877 en su *Cultura primitiva* (1976), texto que constituyó una de las claves analíticas de la escuela evolucionista. Según esta, todas las poblaciones humanas han debido pasar necesariamente por los mismos estadios evolutivos, de ahí que ver un pueblo primitivo es como ver el pasado ancestral de la sociedad del propio etnógrafo europeo. Lo interesante es que para Tylor el paso de una etapa a la siguiente no es nunca pareja, pues quedarían siempre vestigios de la etapa anterior funcionando como en banda en la nueva etapa. Estos vestigios constituyen la serie de artefactos o de prácticas cuyo origen, función o sentido permanece oscuro para sus contemporáneos, y que el etnólogo tiene la función de explicar por su vinculación

<sup>5</sup> Para un ejemplo de este tipo de discursos, véase la declaración hecha por Manuel Aburto Panguilef en una entrevista dada a *El Mercurio* en 1923: “Mi abuelo y su citado hijo, tío carnal mío según tradición y antecedentes que debe tener el Supremo Gobierno, por medio de la Intendencia de Valdivia, les cupo un gran papel en la pacificación de la Araucanía en esta provincia de Valdivia y jamás permitió que los indígenas faltasen el debido respeto al gobierno” (Aburto 2013: xx).

<sup>6</sup> Ver en especial las fotografías de las páginas 727 a 730 del libro de Canio y Pozo.

<sup>7</sup> En el libro se explicita esta dimensión violenta (en el texto 127, pp. 337-338, y la serie fotográfica ya señalada) con el caso de los caciques Foyel e Inakayal, quienes terminaron dramáticamente sus días en el Museo de la Plata, vueltos muestras vivientes.

<sup>8</sup> Por una historia y descripción de la construcción de este imaginario en Chile, ver Alvarado *et alia*. 2001.

con las etapas pretéritas. Estos vestigios nos enfrentan al espacio de las supersticiones, otro nombre de las supervivencias según Tylor, prácticas u objetos que por el hecho de seguir funcionando liberadas de toda funcionalidad o codificación contextual, adquieren el aura de la palabra, del gesto o del objeto mágico (Tylor 1976: 103). Desde esta perspectiva, podemos entonces afirmar que aquellas fotografías exotizantes de los mapuche en el espacio chileno de fines del siglo XIX y principios del XX, funcionaban como registros de unas supervivencias: vestigios culturales de una edad de la humanidad condenada por el ineluctable avance de la evolución. No es otro el valor y el poder aurático<sup>9</sup> del artefacto en el museo, artefacto que, como en el caso del artefacto roto, al sustraerse al uso cotidiano “aparece” (Blanchot 1999: 348).

Nos enfrentamos así a dos posibles lecturas de la supervivencia: como la ya señalada brecha indecible entre lo testimoniable y lo intestimoniado que atraviesa el relato del sobreviviente, o como aquel vestigio afirmativo, aquel resto anacrónico que se sustrae a los códigos del uso y del sentido en una sociedad y en una época dada, y que “aparece” en su materialidad y en su historicidad singular e irreductible. Leyendo el uso que Aby Warburg hará de la supervivencia tyloriana (*Nachleben*) para la historia del arte, Didi-Huberman hablará de un “tiempo de los fanstasmas”, insistiendo en la potencia ana o heterocrónica que moviliza toda obra, mediante los vestigios y supervivencias que la pueblan y que la dotan de una vida (o sobrevida) espectral (Didi-Huberman 2002). Una vez ubicados en esta zona podemos escuchar las grabaciones en el CD que acompaña el libro. Se trata de registros rebosantes de heterocronía y de espectralidad: versiones digitalizadas de registros gramofónicos, hechos en cilindros de cera, y que en sí mismos constituyen una suerte de supervivencias o supersticiones tecnológicas. A este dato material se añade el sonido reproducido, suerte de ruina acústica de unos cantos y una voces aplastadas por capas de ruido, capas que las vuelven fantasmagóricamente tenues y lejanas.

Por momentos, el protagonismo de los ruidos, es decir, el sonido emanado por la misma máquina y el soporte de grabación, pareciera volver audible la distancia temporal en sí misma, algo que recuerda por momentos aquellas frecuencias de onda corta que revelaban con interrupciones rítmicas y ondulaciones galácticas la distancia que nos separaba de las voces transmitidas. A todo lo anterior hay que agregar la presencia en el libro no solo del sonido, sino que también de las imágenes de los cilindros (Canio y Pozo 2013: 664-667), imágenes en que el aura de espectralidad del audio se complementa con el aura de antigüedad de los objetos.

Así, y contra una lectura o una audición ilusionada con la transparencia del mensaje y de sus sentidos por sobre los medios y los ruidos del soporte, la convergencia de voces, ruidos y la imagen de unos arcaicos cilindros de gramófono, dan a la materialidad de esos registros algo de la magia que contienen la espada o las piedras milagrosas soñadas y luego encontradas por el gran longko Kalfukura a las orillas de un río (Canio y Pozo 2013: 273 y ss.). En otras palabras, se trata del sonido lleno de la potencia mágica de la reliquia. Esto porque la reliquia (como toda supervivencia, es decir, como toda superstición) comparte con las cosas encontradas (piedras mágicas o espadas, tréboles de cuatro hojas o terneros con dos cabezas) la potencia de lo que se sustrae al reino homogéneo de los objetos y sus usos cotidianos.

Ahora bien, en cuanto a lo registrado concretamente, se trata en su mayoría de cantos de machi a cargo de Regina y otros de temática también ritual cantados por Juan Salva. Es interesante notar –y los editores lo hacen– el hecho de que en la grabación se manifieste,

<sup>9</sup> “Aurático” refiere a cargado de “aura” *sensu* Walter Benjamin “aparecimiento único de una lejanía, por cercana que pueda estar” (Benjamin 2003:47).

por medio de la risa que cierra ciertos cantos, su carácter re-presentacional, es decir, su sustracción performática o teatral respecto de sus usos o contextos “normales”:

“En la actualidad se observa que las personas, al momento de pronunciar una oración, rogativa o canto fuera de su contexto, tienden a reírse, ya que reconocen el acto como una representación. Es probable que esto haya ocurrido en la presente grabación que se le hizo a Regina” (Canio y Pozo 2013: 246, nota 101).

La risa de Regina puede haber funcionado entonces como el marco que indicaba esta re-presentación y que en cierta forma emparenta estas grabaciones con aquellas fotografías exotizantes y que buscaban poner en escena una “mapuchidad” teatralizada o museográfica. Lo interesante es que la aparición de esta imagen de una “mapuchidad” arcaica y eminentemente oral puede ser entendida en parte como efecto de la aparición del gramófono en tanto dispositivo técnico. Esta es al menos la tesis de F. Kittler:

“‘Oralidad primaria’ e ‘historia oral’ aparecen recién con el fin del monopolio de la escritura [debido a la aparición del gramófono], como las sombras tecnológicas de los aparatos que las documentan” (Kittler 1999: 7).

Si a esto le sumamos el dato aportado por este mismo autor, de que en un principio Edison presentó entre las diez posibles aplicaciones de su invento la de grabar las últimas palabras de los moribundos (Kittler 1999: 12), vemos reaparecer tras la figura de la reliquia la sombra de una agonía, del registro de aquello condenado a la desaparición. Supervivencia entonces como testimonio de lo que se acaba, de aquello que persiste en la agonía o quizás de una agonía que persiste y nuevamente nos enfrentamos al problema de su imposibilidad y a la pregunta de Spivak, que aquí podemos parafrasear nuevamente diciendo: ¿puede hablar la supervivencia? La posibilidad de testimonio de supervivencias y subalternos queda entonces suspendida ante la pregunta por aquello que pueden re-presentar o representar: el subalterno, esto es la posición de aquellos sin voz que nunca accederán a la representación; la supervivencia, la época, el mundo, el contexto muerto del que solo podrán teatralizar la re-presentación espectral, re-presentación que como vimos tenderá a fijarse en la figura anhistórica de una tradición gramofónicamente oral...

Ahora bien, si nos volvemos a la figura del subalterno, resulta pintoresco, pero no por ello menos significativo, el que Nawelpi cierre una carta a Lehmann-Nitsche diciéndole “... Sin más lo saluda su amigo y subalterno” (Canio y Pozo 2013: 231). Cifra así en una frase la tensión entre la voluntad histórica de mantención de los vínculos horizontales de la alianza y el posicionamiento colonial de su inscripción en un orden que lo ubica como subalterno del conocimiento y del acceso a la escritura.<sup>10</sup> Pero como ya lo señalamos, el libro tiene la particularidad de no registrar cualquier forma de testimonio, sino que cantos, y esto abre quizás otras lecturas al dilema entre representación y re-presentación que habita el discurso subalterno. Aquí es útil referirse a las tesis del antropólogo Magnus Course sobre el canto mapuche, en especial sobre un tipo de canto que identifica sencillamente como ùl y que diferencia de los cantos chamánicos (*machi ñi ùl*) y de los rituales (*tayil*), como los estudió en sus terrenos en la zona de Piedra Alta en lago Budi. Se trata de aquellos cantos muchas veces improvisados y que las personas interpretan en contextos cotidianos.

<sup>10</sup> Esta tensión entre la horizontalidad del amigo y la verticalidad del subalterno reitera aquella entre el capitán y el cocinero referida por el mismo Nawelpi (ver más arriba nota 3).

Estos cantos responden en parte a aquellos cantos históricos rescatados en el libro y que coinciden con el hecho que a Course le llamó la atención, de que muchas veces estos cantos fueron compuestos por personas difuntas. El canto entonces deja de ser un mero flujo oral y pasajero y adquiere las características de un texto o de un objeto, en este sentido cercano a la objetualidad del cilindro gramofónico y su aura espectral, pero que tiene la cualidad de constituir una especie de espacio, una suerte de vestimenta, por la que el cantante habita o se inviste de la subjetividad vital o biográfica de ese otro ausente. El canto sería entonces “un habitar la subjetividad de un otro, un acto temporal de ocupación en el que el cantante siente cómo los contornos de una vida ajena dan forma a su propia vida” (Course 2009: 306). Y luego explica con más detalle:

“el punto es que la mayor parte de los cantantes comprenden que están repitiendo una forma rígida. ¿Por qué esto es importante para nuestra pregunta por la subjetividad? Porque es esta misma rigidez de la forma, esta cualidad textual u objetual del canto mapuche, la que permite a la voz del compositor inicial divorciarse del contexto inicial del acto de composición y subsecuentemente trascender el tiempo y el espacio, en un proceso de objetivación” (Course 2009: 306).

El proceso de fusión entre el cantante y el compositor está reforzado por el excedente de sentido que le da la presencia de una melodía (Course 2009: 307). Así concluye que en estos cantos no solo se manifiesta una forma de relacionarse con otros (los auditores, usualmente miembros consanguíneos), sino que también un proceso de devenir otro (Course 2009: 307). De ahí que el canto mapuche más que representar o re-presentar según la lógica binaria del modelo y de la copia o del original y el simulacro, compartiría el carácter indicial<sup>11</sup> de un objeto como la reliquia, la que en su singularidad no remite más que a sí misma y que en lugar de simbolizar un tiempo ya pasado, contiene en su materialidad inmediata la heterogeneidad de los tiempos que en ella conviven. Antes del gramófono, de Lehmann-Nitsche, de los museos y los archivos etnográficos, el *ül* entonces funciona como una forma mapuche del archivo y del registro, es decir, como una forma de manejo y producción autónoma de una historicidad y como afirmación de las singularidades y multiplicidades que persisten más allá o más acá de los enunciados colectivizantes de una tradición homogéneamente oral o cultural.

De ahí la potencia de un libro que nos permite responder a la pregunta de Spivak diciendo que si el subalterno no puede hablar, al parecer y en ocasiones sí ha podido cantar.

## BIBLIOGRAFÍA

(En el caso de los libros que constituyan reediciones, se indica entre paréntesis el año de la primera edición).

ABURTO PANGUILEF, MANUEL

2013 (1940-1951) *Libro Diario del Presidente de la Federación Araucana, Manuel Aburto Panguilef*. Santiago: CoLibris.

<sup>11</sup> Indicial –según la teoría de Charles Peirce– refiere a un tipo de signo –el índice–, que en lugar de representar a su objeto simbólicamente (arbitrariamente y por convención) o icónicamente (por semejanza), lo hace físicamente (como la ceniza al fuego) (cf. Eco 1980: 304). Para una reflexión sobre los alcances filosóficos y epistemológicos de lo indicial ver Ginzburg 1999: 138-175.

AGAMBEN, GIORGIO

2000 (1999) *Lo que queda de Auschwitz. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos.

ALVARADO, MARGARITA, PEDRO MEGE Y CHRISTIAN BÁEZ

2001 *Mapuche. Fotografías siglo XIX y XX. Construcción y montaje de un imaginario*. Santiago: Pehuén.

AUGUSTA, JOSÉ FÉLIX DE

1910 *Lecturas araucanas*. Valdivia: Imprenta de la Prefectura Apostólica.

BENJAMIN, WALTER

2003 *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*. Traducción de Andrés E. Weickert. México: Itaca.

BLANCHOT, MAURICE

1999 (1955) *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard.

CANIO LLANQUINAO, MARGARITA Y POZO MENARE, GABRIEL (EDITORES)

2013 *Historia y conocimiento oral mapuche. Sobrevivientes de la "Campaña del Desierto" y "Ocupación de la Araucanía" (1899-1926)*. Santiago: Imprenta de LOM Ediciones.

COURSE, MAGNUS

2009 "Why Mapuche sing", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XV/2 (junio), pp. 295-313.

DIDI-HUBERMAN, GEORGES

2002 *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*. Paris: Ed. de Miniut.

ECO, UMBERTO

1980 *Tratado de semiótica general*. Traducción de Carlos Manzano. México: Nueva Imagen/Lumen.

GINZBURG, CARLO

1999 "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales", en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Traducción de Carlos Catroppi. Barcelona: Gedisa.

GUEVARA, TOMÁS

1913 *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Santiago: Imprenta Barcelona.

KITTLER, FREDERICH

1999 (1986) *Gramophone, Film, Typewriter*. Stanford: Stanford University Press.

KOESSLER-ILG, BERTHA

1962 *Tradiciones araucanas*. Tomo I. La Plata: Instituto de Filología.

LENZ, RODOLFO

1897 *Estudios araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes.

MALLON, FLORENCIA

2011 "La doble columna y la doble consciencia en la obra de Manuel Manquilef", *Revista de Antropología*, N° 21 (primer semestre), pp. 59-80.

MANQUILEF, MANUEL

1911/1914 *Comentarios del pueblo araucano*. Santiago: Imprenta Barcelona.

MENARD, ANDRÉ

2011 "Archivo y reducto. Sobre la inscripción de los mapuche en Chile y Argentina", *Revista AIBR*, VI/3 (septiembre-diciembre), pp. 315-339.



MOESBACH, WILHELM DE

1930 *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago: Imprenta Cervantes.

PAVEZ, JORGE

2005 “Mapuche ñi nüttram chillkatun/escribir historia mapuche”, *Revista de Historia Indígena*, N° 7, pp. 7-53.

2008 *Cartas mapuche. Siglo XIX*. Santiago: CoLibris/OchoLibros.

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY

1988 “Can Subaltern speak?”, en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (editores). *Marxism and Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 271-313.

TYLOR; EDWARD B.

1974 (1877) *Cultura primitiva*. Traducción de Marcial Suárez. Madrid: Ayuso.

VEZUB, JULIO

2009 *Valentín Saygüequé y la Gobernación Indígena de las Manzanas*. Buenos Aires: Prometeo.