

ESTIMADO LECTOR/A:

Gracias por descargar este artículo. El texto que está a punto de consultar es de acceso libre y gratuito gracias al trabajo y la colaboración desinteresada de un amplio colectivo de profesionales de nuestra disciplina.

Usted puede ayudarnos a incrementar la calidad y a mantener la libre difusión de los contenidos de esta revista a través de su afiliación a la asociación AIBR:

<http://www.aibr.org/antropologia/aibr/socios.php>

LA ASOCIACIÓN A AIBR LE PROPORCIONARÁ UNA SERIE DE **VENTAJAS Y PRIVILEGIOS**, ENTRE OTROS:

1. Recibir en su domicilio la revista impresa, en Europa y América (tres números anuales).
2. Derecho a voto en las asambleas de socios, así como a presentarse como candidato a la elección de su Junta Directiva.
3. Acceso al boletín de socios (tres números anuales), así como la información económica relativa a cuentas anuales de la asociación.
4. Beneficiarse de las reducciones de precio en congresos, cursos, libros y todos aquellos convenios a los que a nivel corporativo AIBR llegue con otras entidades (incluidos los congresos trianuales de la FAAEE).
5. Promoción gratuita, tanto a través de la revista electrónica como de la revista impresa, de aquellas publicaciones de las que sea autor y que estén registradas con ISBN. La difusión se realiza entre más de 6.700 antropólogos suscritos a la revista.
6. Cuenta de correo electrónico de la forma socio@aibr.org, para consultar a través de webmail o cualquier programa externo.
7. Promoción de los eventos que organice usted o su institución.
8. Opción a formar parte como miembro evaluador del consejo de la revista.

IMPORTE DE LA CUOTA ANUAL: ACTUALMENTE, LA CUOTA ANUAL ES DE **34 EUROS** PARA MIEMBROS INDIVIDUALES.

Su validez es de un año a partir del pago de la cuota. Por favor, revise la actualización de cuotas en nuestra web.

MEMBRESÍA INSTITUCIONAL Y DEPARTAMENTAL: Si usted representa a una institución o departamento universitario, compruebe cómo aprovechar al máximo la red de AIBR para su entidad: <http://entidades.aibr.org>

<http://www.aibr.org/antropologia/aibr/socios.php>



AIBR
Revista de Antropología
Iberoamericana

www.aibr.org

VOLUMEN 6

NÚMERO 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 2011

Pp. 315-339

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

**ARCHIVO Y REDUCTO.
SOBRE LA INSCRIPCIÓN DE LO MAPUCHE
EN CHILE Y ARGENTINA**

ANDRÉ MENARD | UNIVERSIDAD METROPOLITANA
DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



RESUMEN:

Este artículo explora las distintas formas de inscripción de lo mapuche tanto en Chile como en Argentina tras la conquista de los territorios indígenas de la Araucanía y la Patagonia a fines del siglo XIX. Se plantea la hipótesis de una diferencia en esta inscripción basada en los destinos que en estos contextos tuvieron por un lado los cuerpos mapuche y por otro los papeles y documentos producidos y atesorados por estas poblaciones antes de su incorporación a las soberanías de ambos estados. Se ve cómo en el caso argentino se favoreció la inscripción museográfica de los cuerpos físicos y la paralela inscripción archivística de los documentos, favoreciendo una relegación de lo mapuche al rango de elemento historiográfico y antropológico del pasado y carente de vigencia política en el presente. Mientras que en el caso chileno se constata una inscripción poblacional de los cuerpos mapuches asociada a cierta ideología mestiza y estatal por la cual lo mapuche fue dotado de cierta vigencia racial. Surge así la noción de “reducto” como categoría mediante la cual se analizan las ambivalencias que en ambos casos ha tenido esta inscripción por la que lo mapuche ha podido funcionar como capital patrimonial de la soberanía nacional (asociada a principios de identidad y autoctonía) o por el contrario como mero resto de una vida o una cultura indígena, que persiste y se administra en los márgenes políticos e históricos de esta misma soberanía nacional.

PALABRAS CLAVE:

Mapuche, Chile, Argentina, reducto, soberanía.

MAPUCHE ARCHIVE AND REDUCTO ON THE MAPUCHE INSCRIPTION IN CHILE AND ARGENTINA

SUMMARY:

This article investigates different forms of registry of the Mapuche concept in both Chile and Argentina after indigenous territories of Araucania and Patagonia were conquered, by late XIX century. A hypothesis is suggested concerning a difference in this registry, based on what was –within these contexts- the destination of Mapuche bodies on the one hand and of papers and documents created and accumulated by these populations before being included into both States sovereignties, on the other. We can see that in Argentina, bodies museographical inscription was privileged and, at the same time there was a document archives inscription which made Mapuche an historiographical and anthropological past element and lacking political validity at present. While in Chile, there is a population inscription of Mapuche bodies related to a kind of *mestizo* and state ideology through which the Mapuche concept got a kind of racial validity. This is how the idea of “reducto” arose as a category through which ambivalences from both types of inscription are analyzed so that the Mapuche concept has worked as a patrimonial capital of national sovereignty (associated to identity and autochthonousness) or, on the contrary as just the rest of a life or indigenous culture that persists and is managed in the political and historical limits of this same national sovereignty.

KEY WORDS:

Mapuche, Chile, Argentina, *reducto*, sovereignty.

RECEPCIÓN: 26.01.2011

ACEPTACIÓN: 25.10.2011

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo se basa en los resultados del proyecto fondecyt postdoctoral n° 3080028 “*La noción de raza en el discurso político mapuche y sobre lo mapuche en el siglo XX*”. Quisiera agradecer a Ingrid de Jong y a Julio Vezub por su apoyo humano y documental durante la expedición al Puel Mapu que inspiró las conjeturas aquí expuestas. Por último quisiera agradecer a los evaluadores anónimos, cuyos comentarios críticos permitieron que mejorara una primera versión de este artículo.

1

Comenzaremos con dos fotografías distantes de un poco más de cien años y que en cierta forma articulan dos vértices de una serie de escándalos que han enmarcado el problema de la enunciación o de la representación de lo mapuche tanto en Chile como en Argentina.¹



IMAGEN 1: Manuel Namuncura en Fortín Rocha 1884. (Viganti, 1963:54).

1. Esta reflexión sobre el escándalo continúa una que iniciamos con Rolf Foerster (Foerster y Menard 2009).

La primera fotografía fue tomada en junio de 1884 en Buenos Aires, la segunda en febrero de 1989 en la pampa Pihuichén, comuna de Cholchol. La primera retrata al famoso cacique Manuel Namuncura en la capital argentina, a donde llegaba a negociar sólo algunas semanas después de su rendición ante las autoridades del ejército argentino en Fortín Roca, ocasión en la que le fue obsequiado el uniforme de coronel con el cual lo vemos posando.



IMAGEN 2: Pinochet en Cholchol 1989 (Revista Que Pasa febrero 2005:12).

La segunda fotografía retrata al general Augusto Pinochet a escasos meses de su derrota electoral en el plebiscito de 1988, en el marco de una larga visita a la región de la Araucanía, que recordemos, fue la región en la que su opción, el “sí”, triunfó con el mayor porcentaje a nivel nacional. “Allí se le confirió el título de ‘Ullmen f ta longko’ ([traducido como] Jefe Principal y Gran Conductor) con la entrega del Makuñ (manta labo-reada con los símbolos del poder mapuche) y la Klava (bastón de mando conocido también como Piedra del Toqui)”. (*El Mercurio*, 21 de febrero de 1989: A10).

Ambas fotografías configuran una geometría del escándalo en torno

a la dimensión moral que arrastra la noción de disfraz entendido como trampa u obstáculo² a la verdad: en un caso se trataría de un cacique disfrazado de general. En el otro de un general disfrazado de cacique. Y en los dos casos la sospecha de un engaño o al menos de un simulacro eclipsando la verdadera identidad.

En el caso del retrato del cacique Namuncura, nos encontramos con al menos dos niveles de un escándalo argentino. El primero y más visible es expresado con toda transparencia por el antropólogo argentino Milcíades Alejo Vignati en su “Iconografía Araucana”, texto publicado en 1963 en el que presenta y comenta esta y otras fotografías. Cita allí cierta crónica en la que se indica que el uniforme le fue regalado en fuerte Roca, ya que (cito) “Como Namuncurá era general en Salinas Grandes, Islas, su intérprete, aseguraba que el uniforme respondía a su grado y le fue otorgado por reconocérsele como tal”. Afirmación que provoca el escándalo de Vignati quien precisa:

Sin embargo el Gobierno nacional –con probidad que no ha sido suficientemente ensalzada- jamás oficializó el uso del uniforme militar que detentaba debido a un obsequio de circunstancias, ni jerarquizó en el rol de nuestro ejército a un criminal que sólo la magnanimidad de los estadistas –cuando, en verdad, los había- evitó enfrentarlo con el pelotón justiciero. (Vignati, 1963:51).

Para Vignati resulta por lo tanto escandaloso el que se ose postular un reconocimiento de la autoridad del cacique Namuncura por parte del Estado argentino, ya que implicaría una inaceptable nivelación de las autoridades indígenas y argentinas sobre un mismo plano de legitimidad. Se trata de un escándalo soberano.

Tras este primer nivel, postulamos en un segundo plano y como en potencia, la eventualidad de un escándalo que podríamos llamar culturalista o etnológico. ¿Cómo y por qué extraños sinsentidos de la historia o sinrazones de la cultura, una autoridad mapuche, símbolo de autonomía y resistencia a los embates de la soberanía blanca, significa (o refuerza) su autoridad tradicional, con una vestimenta no sólo extranjera sino que emblemática de la forma que toma este extranjero en tanto enemigo?

Contamos con un buen ejemplo de esta faceta del escándalo en un reciente libro sobre Ceferino Namuncura (*El Indio Desado*, de Guillermo David), en el que la misma fotografía es comentada de la siguiente manera:

2. Por lo demás, trampa y obstáculo son las etimologías del escándalo.

Namuncurá se traviste de su enemigo, produciendo sobre sí una transmutación identitaria radical, llegando a constituir un irrisorio pelele que haría la mofa de la prensa en los años posteriores, cuando ya trasladado a Buenos Aires, entre en colisión con la tecnología y la vida urbana” (David, 2009:74).

De hecho el autor, sin duda muy a pesar suyo, coincide con Vignati al describir las diversas tomas de Namuncura uniformado, hablando de sus “lentes redondos que le confieren un aire extrañamente moderno, gastando su traje chingado de oficial apócrifo del ejército” (David, 2009:77). Ahora bien, si para Vignati el escándalo reside en que el uniforme parecería significar un reconocimiento estatal y soberano de la autoridad del cacique, reconocimiento que según él nunca existió, para David el escándalo reside en una inadecuación de este cacique con la normativa culturalista que orienta su imagen de lo indígena. Lo interesante es que pese a su voluntariosa denuncia de la violencia y la ilegitimidad del proceso de incorporación de la población mapuche a la soberanía estatal argentina (la misma que celebra y defiende Vignati), David opera dentro de la misma máquina de inscripción de lo mapuche, es decir del mismo régimen de archivo implementados por este Estado. Según esta perspectiva –y como veremos más adelante-- lo mapuche responde a una lógica de clasificaciones raciales o culturales centradas en última instancia en el problema biológico y jurídico de la filiación y de la herencia.

Ahora, cuando pasamos a la foto de Pinochet, la relación entre estos dos niveles del escándalo se invierte y pasa a un primer plano el escándalo más o menos explícito de antropólogos e indigenistas ante una fotografía que si no refuta, al menos pareciera *disfrazar* la “verdadera” relación entre dictadura militar y pueblos indígenas. Relación que ha sido entendida en términos principalmente negativos, resaltando tanto la dimensión violenta de la represión política, como el carácter “asimilacionista” o “etnocida” de sus políticas indígenas. En este contexto se entiende que pueda escandalizar el que bases o autoridades mapuche reconozcan la autoridad de Pinochet y de su gobierno etnocida, invistiéndolo con los signos rituales, vestimentarios y conceptuales de la autoridad tradicional. Y resulta aún más escandaloso que la justificación de este nombramiento sobrepase la aparente incongruencia cultural, y alcance la incongruencia histórica de asociar el título de “Ullmen f'ta longko” a un figura mayor de la resistencia mapuche contra el Ejército chileno: el lonko Quilapán. De hecho, como explica el *Diario Austral* de Temuco, “Al último que se le concedió este título --de “ulmen f'ta longko” o “Jefe principal y

gran conductor”— fue al cacique Quilapán, en el año 1876”. (*El Diario Austral*, 9 de febrero de 1989:3)

Y esta vez en un segundo plano, nos encontramos con una forma del escándalo en la que terminarán encontrándose subrepticia e insospechadamente, Vignati, la antropología indigenista y la derecha más antimapuche. Se trata de un escándalo ante la aceptación, y el reconocimiento consecuente, por parte de un gobierno etnocida y asimilacionista para unos, o de un gobierno unitario y nacionalista para otros, de una entidad mapuche en la que se asume, aunque sea en forma ritual, circense o teatral, la existencia de unas formas propias y autónomas de la representación mapuche.

2

Entonces la pregunta sería ¿Qué hace que una u otra posibilidad del escándalo adquiriera mayor o menor visibilidad en cada uno de estos dos países? Creemos que la respuesta apunta hacia las variantes con que lo mapuche ha sido inscrito en las distintas formas del archivo tanto en Chile como en Argentina. Se trataría entonces de un problema de archivo.

En el caso de Vignati, su escándalo se puede explicar por la situación particular que ocupa el sujeto mapuche en los archivos que documentan la imaginación historiográfica así como los imaginarios antropológicos de la nación argentina. Desde una imaginación historiográfica chilena y actual, sorprende la visibilidad que adquieren del lado argentino de la historia, los caciques del siglo XIX. En ella no es raro ver interactuando sobre un mismo plano político (hecho de cartas, pactos y batallas) y sobre un mismo plano geográfico (la extensión de la pampa) los nombres propios de estos caciques con los de las más ilustres figuras de la historiografía argentina. (Calfucura con Rosas, Namuncura con Urquiza, Catriel con Sarmiento, Sayhueque con Roca, etc.)

Se dibuja así una tradición o más precisamente, un archivo historiográfico argentino, que ha tratado con un sujeto histórico mapuche provisto de nombre propio y de racionalidad política (lo que no excluye la presencia de dosis variables de irracionalidad etnológica). Ahora bien, tras su derrota política y militar a fines del XIX el enemigo deviene delincuente (el derecho de gentes es derogado por el derecho penal), pero en su inscripción sobre el plano historiográfico, la derrota perpetúa una memoria política y militar del enemigo.

Así los sujetos mapuche aparecen dentro de una vecindad histórica, distinta del espacio mitológico o arqueológico en que se les ha tendi-

do a colocar en Chile, o se ha colocado a los tehuelches en la misma Argentina, es decir como sustrato prehistórico de una historia y una escritura nacional.

Para apreciar mejor la particularidad así como la persistencia de esta inscripción argentina de lo mapuche al interior de la “ciudad letrada” argentina, recurriremos a uno de sus más grandes “caciques”: el escritor Jorge Luis Borges. En una entrevista a la revista *7 Días* de abril de 1973 Borges respondía la siguiente pregunta:

PERIODISTA.- ¿Quién mató a los indios en la Argentina?

BORGES.- Entre otros, mi abuelo.

PERIODISTA.- ¿Y usted justifica el exterminio de los indios? ¿La forma en que procedió su abuelo?

BORGES.- Bueno, creo que nosotros hicimos bien en liberarnos de los españoles. España era un país en decadencia (...) por lo tanto la guerra de independencia se justifica. Algo parecido sucedió con los indios. Asaltaban las estancias y había que defenderse. Miren, mi abuelo fue jefe de las tres fronteras: Norte y Oeste de Buenos Aires, y Sur de Santa Fé. Mi abuela lo acompañó cuatro años y tuvo ocasión de conversar con Catriel, con Pincén, con muchos caciques: eran bárbaros; no sabían contar más allá del cuatro. La guerra contra los indios fue cruel de ambos lados. Pero los españoles primero, y los que conquistaron el desierto después, representaban la cultura. (...)

PERIODISTA.- ¿Entonces, existiría una violencia permitida (por ejemplo, la que se empleó contra los indios) y otra condenable como la que le adjudica a sus enemigos?

BORGES.- Si la violencia se utiliza en nombre de la cultura, la admito. Si no, no. Por eso creo que, con todo, los soldados de la conquista del desierto peleaban por una cosa más justa que los indios, que lo hacían por nada. Pero me pregunto, ¿por qué insisten tanto en un tema tan exótico como el de los indios? ¡Ustedes parecen bolivianos! (Tesler, 1989:163-164).

Si bien Borges se permite juicios antropológicos sobre el carácter bárbaro de los caciques y su ausencia de cultura, estos se basan en un dato no

sólo histórico, sino que biográfico. Lo mapuche entra en estos archivos históricamente. Así su abuelo Francisco Borges aparece pactando y guerreando contra los muy históricos Catriel y Pincén, con quienes y más allá de su barbarie o de su “falta de cultura”, comparte un plano histórico y político común. Y es justamente la evidencia de esta comunidad la que escandaliza a Vignati y la que el mismo Borges pone en escena en uno de sus cuentos, la “historia del guerrero y la cautiva” (publicado en *El Aleph* en 1949). Borges comienza con la historia del guerrero lombardo Droctulft quien participando del asedio bárbaro a la ciudad romana de Ravena, es cautivado por la magnificencia de la civilización, y termina muriendo en defensa de la ciudad que venía destruir. Luego señala que esta historia la evocó otra, una que le contara su abuela, la misma abuela de la entrevista, que nos informa era esposa del mismo Francisco Borges jefe de las mismas fronteras en 1872. Nos dice también que su abuela era inglesa y que le tocó conocer en esas fronteras a otra mujer, una “india rubia”. Se trataba de una inglesa hecha cautiva por los indígenas en su infancia. Escuchando su relato, la abuela de Borges, o Borges mismo, van vislumbrando la sordidez carnal de las tolдерías, llenas de magia, poligamia y vísceras crudas. “A esa barbarie se había rebajado una inglesa”, escribe Borges. Entonces la abuela “movida por la lástima y el escándalo (...) la exhortó a no volver (...) La otra le contestó que era feliz y volvió esa noche al desierto”. Tras el escándalo de su abuela, el escándalo de ver una inglesa rebajada a ese grado de barbarie, reaparece como un reflejo monstruoso el escándalo soberano: “Francisco Borges moriría poco después, en la revolución del 74; quizás mi abuela, entonces pudo percibir en la otra mujer, también arrebatada y transformada por este continente implacable, un espejo monstruoso de su destino...” (Borges, 1996:559)

Y es que lo que en última instancia subyace al escándalo de Vignati, de la abuela y del mismo Borges, tiene que ver con el reflejo monstruoso que la barbarie indígena le devuelve a la sociedad argentina y civilizada de su propia barbarie. Es como si el régimen de guerras y de pactos que vinculaba al coronel Francisco Borges y a las demás autoridades argentinas con las autoridades indígenas, o las retóricas que los igualaban sobre el plano de un mismo archivo historiográfico, hubiesen terminado por exponer la dimensión cacical de las autoridades republicanas, o la dimensión segmental de una sociedad con Estado, situación hasta cierto punto confirmada por la efectiva importancia geopolítica y militar que tuvieron los caciques, los numerosos contingentes que movilizaban y los territorios que controlaban en los conflictos que marcaron el siglo XIX argentino.

3

Volvemos ahora al otro escándalo, el escándalo etnológico o culturalista de ver a un sujeto mapuche vestido con las marcas de la cultura nacional o del poder estatal que niegan su condición indígena.

Frente a la fotografía de Namuncura, y como una primera respuesta a este escándalo, hay que señalar que lejos de tratarse de un hecho puntual y excepcional, el uso de uniformes militares por las autoridades mapuche, incluidas aquellas que defendieron con mayor vigor su autonomía política, era una práctica bastante generalizada (Pavez, 2008:202).

Ha aparecido en los últimos años una lectura antropológica del mismo escándalo, centrada en ciertas configuraciones culturales de tipo “caníbal” (pienso en el libro *Los Vencedores* de Guillaume Boccara, 2007). Según estas tesis la sociedad mapuche, como las amazónicas, se caracterizaría por una estructura ontológicamente vacía, es decir una cuyo centro se encontraría al exterior y que la orientaría a la captación del Otro (bajo la forma de uniformes, cautivas, nombres propios, el trigo o el caballo, etc.), de ahí su carácter figurada y literalmente caníbal.

Sin embargo creemos que este afán de producción y captación de alteridades no es un rasgo cultural exclusivo del mundo mapuche y amazónico. La idea de Occidente en tanto conciencia de la Historia, o lugar de la Razón, puede ser considerado también como un gran monstruo caníbal conquistando y absorbiendo alteridades en su marcha. En este marco el colonialismo republicano desplegado por Chile y Argentina a fines del siglo XIX puede también ser entendido como un acto de canibalización institucional de cuerpos físicos, ideas, bienes y territorios. ¿Pero de qué forma y mediante qué mecanismos concretos se opera esta canibalización? Diremos que en el caso de los estados-nación esta depende de ciertos aparatos de inscripción: los archivos. Y siguiendo el camino inverso, llegamos a la conclusión de que el canibalismo descrito por los antropólogos no refiere tanto a la singularidad de un rasgo exótico, ético o cultural, como a la constatación de una forma generalizada del archivo (es decir a las formas que pueden tomar los archivos fuera de su alineamiento estatal).

De ahí que si por un lado aceptamos que los procesos de conquista de los territorios indígenas por los estados chileno y argentino fueron acompañados por la instalación de las máquinas y las políticas de registro que constituían las diferentes formas del archivo estatal y soberano, por otro lado debemos aceptar que esta operación no se realizó sobre un espacio escrituralmente virginal y carente de archivos, es decir de me-

canismos y de políticas de registro autónomos. La conquista se realizó sobre un archivo mapuche en el que funcionaban formas amplias, es decir heterogéneas, de la inscripción y del soporte. Un archivo desplegado tanto en los uniformes y los nombres propios inscritos sobre los cuerpos, como en las inscripciones alfabéticas de esos voluminosos legajos con cartas, libros y tratados que muchos de los caciques atesoraban. Se trata de un archivo que, a diferencia del archivo estatal y su preocupación por el registro de la filiación y de la herencia, priorizaba la inscripción de alianzas políticas y el registro de unos contagios: contagio generalicio o presidencial de los caciques, contagio cacical de los generales. De ahí la carga carismática de estos archivos dedicados a registrar esta capacidad de contagio mágico y político que vehicula la alianza. Frente al modelo de la página en blanco y su extensión homogénea como base del archivo estatal, el archivo mapuche se desplegaba sobre el soporte heterogéneo de cuerpos, papeles y territorios movilizados en torno a esta carga carismática que en el contexto de las sociedades del don se puede identificar con la noción antropológica de *maná*.³ De ahí que podamos hablar de un *maná* del archivo.

4

Esta ocupación de un archivo por otro, implicó que el despliegue heterogéneo del archivo mapuche terminara reclasificado en torno a dos ejes principales del archivo estatal: cuerpos por un lado, papeles por el otro (cuerpos y corpus), y en torno a dos destinos: uno chileno, otro argentino.

En el caso del destino argentino de los legajos estos ingresan al archivo historiográfico dispersando sus configuraciones originales al ser reclasificados al interior de las papelerías de militares, políticos e instituciones, en base a las cuales se organizan los archivos formales de la nación. Adquieren así la visibilidad de insumos para el trabajo historiográfico, opuesta a su relativa invisibilidad en el contexto historiográfico chileno. Entre las posibles razones de esta invisibilidad podemos aventurar, la temprana inscripción chilena de lo mapuche en un discurso de la ancestralidad, basada a su vez en la inscripción (decretada por Andrés Bello en un importante artículo de 1844) de *La Araucana* de Ercilla como fundamento del canon, y por la tanto del archivo de una literatura nacional. Bajo el peso de esta ancestralidad, lo mapuche es relegado (o elevado) al

3. Sobre esta dimensión alfabética del archivo mapuche ver el trabajo ya citado de Jorge Pavez *Cartas Mapuche* (2008) y el trabajo de Julio Vezub sobre la secretaría de Sayhueque (2005). Sobre el archivo mapuche en «sentido amplio», ver nuestro trabajo (Menard, 2010).

estrato mitológico y prehistórico de un origen de la historia. En lugar de la horizontalidad histórica y política que confronta y comunica sobre un mismo plano a autoridades argentinas y mapuche, vemos dibujarse la brecha temporal, por la que la historia y la política chilenas se montan sobre la figura prehistórica y prepolítica del reducto ercillano, sustrato natural, y para ser más precisos, racial de la nación chilena.

Y a través de la raza llegamos al cuerpo, aquel otro soporte del archivo mapuche sobre el que mediante uniformes y nombres propios, se inscribían los actos de alianza. En el caso argentino es evidente el peso que tendrá en el destino de estos cuerpos, una forma específica de archivación, a saber la operación museográfica. Aquí resulta fundamental la relación entre la Campaña del Desierto y la inauguración en 1888 del Museo de la Plata. No sólo los cráneos y los cadáveres de los caciques recién derrotados engrosaron las copiosas colecciones del Museo, caciques como Sayweke, Inakayal, Foyel y sus allegados, tras pasar un año y medio presos en los cuarteles de El Tigre, terminaron viviendo —y en algunos casos como el de Inacayal, muriendo— en el Museo convertidos en muestras antropológicas vivientes (Podgorny y Politis, 1992:74-75).

En todas estas operaciones de archivo sobre el cuerpo mapuche y los cuerpos cacicales, la dimensión militar y el contexto bélico en que se enmarcan resulta explícito. Al tiempo que estos caciques vivían (y morían) su cautiverio antropológico en el Museo de la Plata, otros lo hacían en centros de detención masiva como en el caso del cacique Pincén. Lo notable es que en cierta forma esta dimensión militar y guerrera es lo que inscribe todos estos documentos mapuches (cuerpos y corpus) sobre un plano violentamente histórico. Si pasamos del archivo antropológico del Museo al archivo fotográfico y a los imaginarios que sostiene, constatamos que, a diferencia del imaginario exotizante que ha hegemonizado la representación fotográfica de lo mapuche en Chile (Alvarado, Megge y Báez, 2001), en la Argentina de esa época, la mayoría de las fotografías retratan lugares y momentos de una campaña militar. De ahí que junto con esta inscripción museográfica los cuerpos mapuches operen con la lógica militar del trofeo de guerra.

Muchos de los retratos de caciques y otros personajes indígenas han sido tomados en regimientos o campamentos militares y en contextos de rendición. Es el caso de la fotografía de Namuncura con que comenzamos este trabajo. Y es el caso de otras tantas colecciones fotográficas realizadas en este contexto político e histórico.

Si bien en Chile existieron operaciones museográficas análogas y contemporáneas (Alegría, Gänger y Polanco, 2009), estas no alcanzaron

ni la magnitud cuantitativa ni el peso simbólico o funcional del Museo de la Plata. En su lugar encontramos los diferentes archivos de registro de los nombres propios implementados por el estado chileno, siendo el principal de ellos el Registro Civil creado por la ley de 1884. Si bien estos archivos también operaban en Argentina (donde la ley de Registro Civil data de 1886), la inscripción de los cuerpos mapuche —en tanto mapuche— a la nacionalidad argentina se operó en una forma comparativamente más difusa. Esto ya que en Chile el archivo favoreció una mayor correlación entre la asignación de identidades familiares individuales y la identidad racial colectiva debido al conocido proceso de transformación del *üy* o patronímico mapuche, en apellido, sobre todo mediante la asignación de los Títulos de Merced. El apellido se constituyó entonces, en uno de los principales marcadores de mapuchidad.



IMAGEN 3: El cacique Millamain y su tribu tras su rendición, Norquín, diciembre 1882 (Vezub, 2002: 47).

La situación en Argentina fue diferente, quizás porque la implementación de políticas de asignación de terrenos y nombres propios fue menos sistemática que la implementada en Chile. En muchos casos se aplicaba a todo un grupo el apellido del comandante del fuerte, o el nombre y apelli-

do de algún patrón, además de los casos de adopción voluntaria de nombres y apellidos cristianos por los mismos indígenas (Argeri, 2005:91) (Delrio, 2005:154).

Se puede decir que esta inscripción difusa de lo mapuche en el registro civil argentino es correlativa a su sólida inscripción historiográfica y museográfica. Los cuerpos cacicales devenidos patrimonio antropológico y trofeos de guerra, así como sus nombres propios integrados a las narrativas del pasado nacional, si bien perpetúan la dimensión histórica, política y subjetiva de estos actores, les quitan toda vigencia política actual, relegándolos fuera del presente. Por el contrario, la inscripción de una mapuchidad significada por los apellidos que pueblan la superficie del registro civil chileno así como el reconocimiento legal de unos terrenos indígenas al interior de la territorialidad nacional, indican la producción por parte del archivo chileno, de un reducto mapuche que, pese a su naturalización pre-histórica y pre-política, funciona como un rastro racial siempre vigente.

Es esta vigencia racial del reducto mapuche la que hace posible la imagen de Pinochet disfrazado de “ullmen fta longko”. Ya que, si bien en Chile no disponemos de ningún museo que detente el cráneo de Quilapán, disponemos en cambio del cuerpo de Pinochet.

5

Para comprender lo anterior es necesario recordar que la idea de reducto está remitiendo a una guerra. Se abre así otra divergencia entre la inscripción chilena y la inscripción argentina de lo mapuche. En el caso argentino La Conquista del Desierto aparece como una guerra fundacional: señala la fundación de una nación mediante la incorporación de un territorio vacío, un desierto al que habrá que poblar con una raza argentina que queda por producir, y esto mediante políticas estatales de inmigración, selección y reproducción que se desarrollarán hasta la década del 1950 (Lazzari, 2004:216).

Si nos fijamos ahora en la tenue inscripción historiográfica de la conquista del territorio mapuche por el Estado chileno, vemos que la situación es otra. Según este discurso, lo que hubo en el siglo XIX no fue una guerra, sino que una pacificación, es decir una extensión casi natural de la soberanía y de sus criaturas políticas y legales. Si hubo una guerra, ésta ocurrió, pero ocurrió antes, en un siglo XVI que en realidad está fuera de la historia. Se trata de la guerra mítica que produjo el archivo literario tal cual lo estipuló Andrés Bello, la guerra ercillana. Y esta guerra también

fue una guerra fundacional, pero que fundó una raza incluso anterior a la nación (y no cualquier raza, sino que una raza militar).⁴

El reducto tiene que ver justamente con esta irreductibilidad de una guerra que subyace a la comunidad mestiza. Ahora bien, lo propio del discurso soberano es separar la guerra del reducto, ocultar la guerra tras la resistencia o la insistencia del reducto y finalmente servirse del reducto como capital de autoctonía. Se constituye así en núcleo ético de la nación, punto originario por el que se activan potencias trascendentes. En cierta forma el reducto señala el punto en que las fuerzas carismáticas, que el archivo mapuche ponía en circulación, son fijadas y capitalizadas por el archivo estatal. Reducto resistencia o reducto sustancia, aparecerá potenciando los diferentes discursos histórico-políticos sobre la nación, al ser invocado como referente de pureza, de salud o de identidad.

Este uso del reducto se hace evidente en los discursos pronunciados ese 21 de febrero de 1989 en la pampa de Pihuichén. Pinochet insistirá en cuestionar el resultado del reciente plebiscito, considerándolo como el efecto de un fraude fraguado mediante la ayuda monetaria internacional que desde los Estados Unidos, Moscú y Europa habría beneficiado a la oposición. En línea con esta denostación de la ingerencia foránea, tomó la palabra el profesor Ziley Mora Penroz quien junto con regalarle a Pinochet su obra *La Araucanía: mística antigua para la grandeza de Chile* declaró que “allí nació la segunda independencia: El combate por la identidad y la conciencia de los valores de nuestro suelo patrio”. El libro como el acto mismo, respondían a la función ritual de activar las potencias del reducto en beneficio de la nación:

El que estemos mapuches y mestizos de Chile lanzando un libro autóctono no obedece a otra cosa que a un único objetivo: despertar de nuevo desde el sur de la patria, la aún dormida grandeza ancestral de Chile. El que hoy estemos en esta pampa de Chol-Chol no es otra cosa que para decidir –con lúcida firmeza– que el futuro de Chile no será un enajenado suburbio de Dallas, ni esa larga embajada de Moscú, ni un programado Terminal de computación que se teclee desde Europa ni el banco de materia prima que compra el Asia a bajo precio. (*El Diario Austral*, 21 febrero 1989:3).

Si revisamos los archivos argentinos, vemos que esta idea del reducto no está ausente, pero su inscripción es mucho más tenue. Más allá de las

4. Sobre esta imagen ver Indalicio Téllez *Una Raza Militar* (1944) y Hernán Vidal *Mitología militar chilena, surrealismo del superego* (1989).

referencias románticas a calchaquíes y tehuelches, no será sino hasta fines del siglo XX que la antropología y el indigenismo argentinos reconocerán la existencia de un reducto mapuche expresando su aboriginalidad políticamente. Sin embargo esta aparición tardía del reducto parece responder a un fenómeno global relacionado (al menos en parte) con la evolución del derecho internacional concerniente a los pueblos indígenas. Como lo explica James Anaya (el relator especial de Naciones Unidas para asuntos indígenas), desde la década de los cincuenta, el derecho internacional ha experimentado un debilitamiento de su carácter estatocéntrico, a través de un proceso en el que la noción de soberanía estatal, sin perder su vigencia, “va perdiendo importancia ante una tendencia global definida por nociones de paz mundial, estabilidad y derechos humanos” (Anaya, 2004:84). Instrumentos como el Convenio 169 de la OIT responden a este movimiento y constituyen a los pueblos indígenas en una categoría política y en un sujeto de derecho a nivel mundial. Hasta cierto punto, esto implica un desplazamiento del reducto como capital de autoctonía, desde un nivel nacional a uno internacional. De esta forma su potencial ético es transferido fuera de los límites de la soberanía nacional para orientar formas transnacionales o interestatales de la soberanía. Así los valores transnacionales de paz mundial, estabilidad o derechos humanos, participan del mismo trascendental político que los valores de pureza, espiritualidad, autenticidad o ecología que el discurso nacional ha buscado capitalizar en este núcleo de autoctonía, pero los valores transnacionales lo harán en función de una nueva configuración de la soberanía.

6

La cuestión es ver qué límites impone a la constitución de un sujeto político mapuche su inscripción en este reducto utilizado como capital político trascendental y recurso carismático. En muchos casos la inscripción soberana de este reducto tiende a una despolitización de la subjetividad mapuche y en última instancia a una deslegitimación de sus demandas. Para el caso argentino vimos que más allá de un reciente redescubrimiento del reducto por la antropología contemporánea, la inscripción de lo mapuche bajo la forma museográfica e historiográfica del cadáver, anula la vigencia de un sujeto político mapuche actual. Para el caso chileno en cambio, la despolitización tiene que ver con el peso de una ideología racial de la soberanía fundada en una metafísica del mestizaje. En ella el reducto mapuche opera como un resto flotando al centro o en los márgenes de una homogeneidad mestiza. De ahí que podamos identificar al

menos dos modalidades por las que esta ideología de la soberanía mestiza perpetra una despolitización del sujeto, o una deslegitimación de la demanda política mapuche. La primera corresponde a la postura característica del racismo liberal positivista que campeara a fines del siglo XIX, y del que encontramos una forma sucedánea y vestigial en la persona de Sergio Villalobos. El eje de su razonamiento consiste en deslegitimar estas demandas aduciendo al carácter mestizo de la población mapuche actual: los mapuche son mestizos como los chilenos, ergo, no hay mapuche sólo chilenos, ergo las demandas mapuche carecen de fundamento. Para Villalobos el reducto se reduce a aquellas posibles expresiones de mapuchidad (costumbres, lengua o rasgos fenotípicos) que aún persisten flotando como restos marginales sobre la superficie de una homogeneidad histórica, racial y cultural (Villalobos, 1997).

La segunda modalidad de despolitización del reducto corresponde a discursos que van desde un racismo conservador y nacionalista, hasta un idealismo revolucionario o indigenista. Lo encontramos en personajes como Nicolás Palacios con su exaltación de la raza chilena, mezcla de godos y araucanos, lo vimos en Augusto Pinochet y Ziley Mora, pero también más recientemente en personajes como el ministro delegado para asuntos indígenas José Antonio Viera-Gallo. En todos ellos aparece el reducto, pero esta vez ya no en los márgenes, sino que al centro de la homogeneidad mestiza que soporta sus discursos sobre la nacionalidad o la comunidad chilena.

En el caso de Viera-Gallo, la imagen del reducto como núcleo racial del Estado y como referente ético de la nación, se vuelve a recortar sobre el fondo moral del disfraz y la violencia. Lo vimos haciendo un llamado “a no confundir la noble causa mapuche con grupos anarquistas, que aparentemente estarían operando en la zona de Malleco” (Declaración a *Radio Biobío* del 9 de septiembre de 2009). Nobleza del reducto por un lado e inmoralidad del disfraz por el otro. Llamado a no confundir a los verdaderos mapuche con unos anarquistas “disfrazados” de mapuche. Por lo tanto, escándalo ante la monstruosidad de un impensable “mapuche anarquista”. O en otras palabras, escándalo de ver a un representante del reducto constituirse en sujeto político, pero en forma excéntrica respecto del cuerpo soberano de la comunidad nacional.

Reaparece la ambivalencia del reducto: núcleo trascendental de una identidad que en su misma trascendencia afirma una diferencia irreductible. Ambivalencia que leída en clave foucaultiana hace visible los modos en que el Estado chileno ha ensayado la compleja articulación entre dos formas de poder que han tensionado la modernidad: un poder soberano

no, es decir un poder de vida y muerte sobre sus súbditos, y un poder orientado hacia la proliferación de la vida, un biopoder (Foucault, 2000; Esposito, 2006).

De ahí que mientras el reducto trabaje en el sentido de una afirmación de la soberanía mestiza, el Estado operará biopolíticamente favoreciendo la proliferación de la vida, y de esas sofisticaciones de la vida que encarnan los conceptos de biodiversidad o de diversidad cultural. Pero si el reducto se aparta de este rol y funda un discurso político por fuera del rendimiento mestizo y soberano, el Estado opera soberanamente aplicándole “todo el peso de la ley”. El punto es que en su misma violencia soberana, el Estado no deja de reivindicar un criterio biopolítico, el que se expresa en la clasificación del adversario político, dentro de las actuales categorías infrahumanas de la disidencia: no son mapuches, son delincuentes, son terroristas. El valor que en última instancia justificaría las muertes de Alex Lemún, Matías Catrileo o Jaime Mendoza no remite tanto a la defensa explícita de la soberanía del Estado chileno en la Araucanía —el mentado “estado de derecho”—, como a una defensa de la vida en la Región, vida que se plantea amenazada por la violencia, el terror y la inseguridad.

A modo de primera conclusión, y contra el sentido común que querría interpretar esta articulación entre biopolítica y poder soberano como el reflejo local de un fenómeno global, quisiéramos aventurar la siguiente idea: ¿No será que la tendencia ya comentada hacia configuraciones transnacionales de la soberanía basadas en la producción de reductos biopolíticos y trascendentales respecto de la política misma (la aboriginalidad, la diversidad cultural, la paz mundial, los derechos humanos), constituye la implementación a nivel mundial de esta relación chilena entre la soberanía y su reducto? Si así fuera, cabe preguntarse sobre las formas que adquirirá la violencia (super)soberana que, como hemos visto, no parece desligarse de esta afirmación reduccional de la vida.

7

En diciembre del 2006 muere Pinochet. En noviembre del 2007 se celebra en forma masiva la beatificación de Ceferino Namuncurá, hijo del mismo cacique Manuel Namuncura que vimos al inicio de este texto, en la localidad de Chimpay. A medio camino entre estas dos fechas, en mayo del 2007, apareció en el diario *Las Últimas Noticias* de Santiago (medio perteneciente a la empresa *El Mercurio*, diario emblemático de la derecha chilena), la fotografía de un dirigente mapuche (su nombre es José

Segundo Huaiquipan), vestido de manta y trarilonco, presentado como la reencarnación del mismísimo Pinochet. La posibilidad de semejante noticia, creemos, remite nuevamente a la forma en que el reducto mapuche se inscribe en el archivo estatal chileno, en tanto vestigio vigente al interior de la población y de la raza nacional.

Este episodio permite ver la forma en que esta inscripción del reducto



IMAGEN 4: José Segundo Huaiquipan (la "reencarnación de Pinochet") con Michelle Bachelet (Las Últimas Noticias, 13 de mayo de 2007: 11).

manifiesta cierta resistencia o al menos cierta persistencia y articulación de las lógicas propias del archivo mapuche al interior de los archivos estado-nacionales y sus postulados soberanos. Para ello debemos volver a la fotografía de Pinochet disfrazado de cacique. Más allá del escándalo ya comentado de antropólogos e indigenistas que no ven en este episodio más que una forma de paternalismo o de utilización de los mapuche por parte del poder dictatorial, creemos que también puede ser leído como una forma de captación del mismo Pinochet por cierta lógica política mapuche. Se trataría de una manifestación de la vigencia del archivo mapuche. Mal que mal, y pese al carácter más o menos superficial o teatral de su performance, al participar de esta ceremonia, Pinochet está reconociendo ciertas formas mapuche de la autoridad y de la representación

que finalmente subyacen y resisten bajo los postulados de una soberanía nacional chilena y mestiza. Nos enfrentamos así a una de las principales características del funcionamiento del reducto mapuche en el contexto chileno: si por un lado éste funciona como núcleo identitario y capital de autoctonía del Estado y de la nación chilena, por otro lado en el reconocimiento de su vigencia devela la diferencia irreductible que porta en tanto recuerdo de una guerra anterior a la raza que funda (la guerra *ercillana*). El reducto indica así el punto ambivalente en que la soberanía mestiza encuentra su origen y al mismo tiempo la diferencia que la trasciende. Al disfrazarse de cacique, Pinochet estaría reconociendo entonces la irreductibilidad de una autoridad mapuche frente a la homogeneidad postulada por la soberanía mestiza en que se funda la nación.

Inversamente, la reencarnación de Pinochet en un cacique mapuche se puede entender como la captación de la mapuchidad por parte de este discurso soberano y nacionalista (del que el pinochetismo sería una de sus formas radicales). Este doble movimiento puede resumirse de la siguiente forma: si la escena de 1989 significaría que tras Pinochet (como máxima encarnación del poder soberano) hay un *lonko* (es decir una autoridad mapuche), la fotografía de 2007 significaría que tras todo *lonko*



IMAGEN 5: Ceferino Namuncura en 1905 (David, 2009:145).

hay un Pinochet, lo que puede entenderse como una forma de captación chilena y soberana del capital mágico, ese capital manático o carismático de las operaciones de contagio cuyo registro orientaba el despliegue del archivo mapuche.

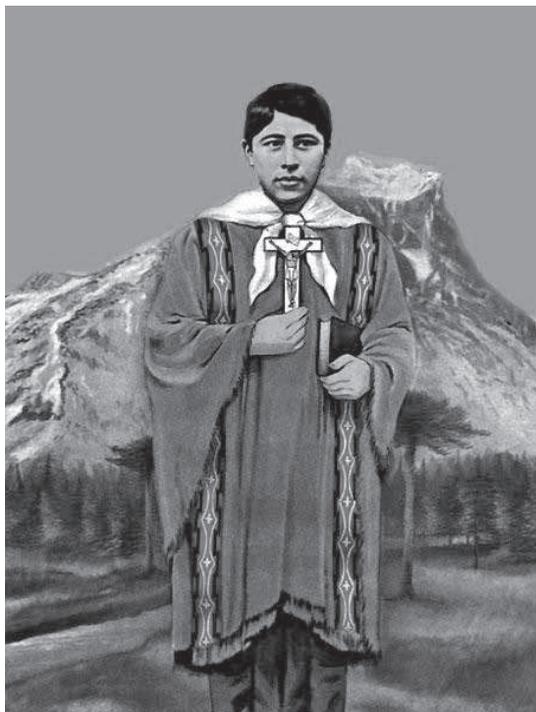


IMAGEN 6: Estampa de Ceferino Namuncurá (Estampa en posesión del autor).

Para complementar la comparación entre estas formas de inscripción del reducto y los destinos del archivo mapuche en Chile con lo que ocurre en la Argentina, contrastaremos el movimiento reflejado por las dos fotografías comentadas (la de Pinochet en 1989 y la del lonko en 2007), con dos imágenes en que se representa al beato Ceferino Namuncurá: la primera, es la fotografía que lo retrata en 1905 poco antes de su muerte [imagen 5], y la segunda es una estampa elaborada en base a esta misma fotografía [imagen 6]. En la primera Ceferino aparece vestido de traje y corbata, en la segunda se le ha colocado, junto a la Biblia y a la cruz, una manta mapuche, sobre fondo de montañas nevadas y araucarias. ¿Se está manifestando en esta transformación de la fotografía original una forma

argentina de inscripción del reducto mapuche?

Si volvemos ahora a las imágenes del beato Ceferino Namuncura, vemos cómo el paso de la fotografía a la estampa puede ser leída como el paso de la imagen del mapuche “disfrazado” de civilizado (o de aculturado) a la significación de la supuesta verdad racial que ese disfraz habría ocultado. La estampa marcaría así el momento (no sé exactamente el año en que fue realizada) en que Ceferino pasa de sujeto histórico, autor de cartas y protagonista de una vocación individual, a símbolo sublimado de categorías colectivas significadas étnicamente. La hipótesis que aquí quisiéramos aventurar apunta a que tras esta etnificación iconográfica operada se está expresando justamente una modalidad argentina de inscripción del reducto (mapuche). Y coloco mapuche entre paréntesis, pues aquí el reducto representado parece no remitir al contenido positivo de una mapuchidad como capital singular de autoctonía o como esencia de una identidad nacional. A diferencia de la capitalización nacionalista y chilena del reducto, aquí nos encontramos ya en la dimensión humanista del reducto como núcleo ético transnacional. De hecho, si revisamos la letra del himno compuesto con ocasión de su beatificación, vemos que la imagen de Ceferino en lugar de remitir a la idea del fundamento de una entidad mestiza (como ocurre en Chile), es presentado como un puente entre dos razas diferentes.⁵

De ahí que podamos preguntarnos qué es lo santificado. De hecho, muchos de sus biógrafos coinciden en la relativa carencia de méritos, es decir de acciones, martirios o milagros como para que Ceferino optara al estatus de beato. Al parecer el mérito de Ceferino pasa justamente por una cierta trivialidad. En el discurso pronunciado en la ceremonia de beatificación, el enviado papal Tarcisio Bertone decía:

Tú nos recuerdas que la santidad no es algo excepcional, reservada a un grupo de privilegiados, la santidad es la vocación común de todos los bautizados. De la vida laboriosa, de la vida cristiana ordinaria (Bertone, 2007).

Lo que se está beatificando tras este santo sin milagros parece ser en última instancia la trivialidad de una vida, y de una vida cuya simplicidad y transparencia se recorta sobre fondo de exterminio. Vida que testimonia el límite de la vida. La paradójica vida que viene a testificar por la vida

5. El texto de Carlos Seoane dice exactamente «uniendo dos razas, lirio de Chimpay corazón mapuche, puente sobre el mar».

de la víctima⁶, vida por esta muerte “sublimada” (recordemos que una de las biografías de Ceferino lleva por título “agonía y sublimación de una raza”).

Más que un reducto específicamente mapuche, lo mapuche vehicula y significa un reducto más genérico: se trata de una vida, si se quiere, mínima, un mínimo de vida que la operación soberana puede recapitalizar como una vida mínimamente argentina. Cuanta de vida sobre el que –en términos foucaultianos-- el Estado alternará formas soberanas y biopolíticas del poder.

En este marco y a diferencia de la utilización del reducto mapuche por la ideología mestiza chilena, Ceferino no encarna el núcleo carismático de una vida prepolítica y prehistórica sobre el que la historia y la política de una soberanía mestiza encuentran su impulso y fundamento. Se trata por el contrario, del reducto inscrito como vestigio sacrificial, como aquel resto de vida que subsiste tras el embate de una historia y una política soberanas.

Bibliografía

Fuentes secundarias

- Agamben, G. (2000) *Lo que queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo. Homo sacer III*. (A. Jimeno Trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Alegría, L., S. Gänger y G. Polanco (2009). Momias, cráneos y caníbales. Lo indígena en las políticas de “exhibición” del Estado chileno a fines del siglo XIX”. En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. En <http://nuevomundo.revues.org>. Accedido el 1 de diciembre de 2010
- Alvarado, M., P. Mege y C. Báez (Eds.) (2001). Mapuche. Fotografías siglo XIX y XX. Construcción y montaje de un imaginario. Santiago: Pehuén.
- Anaya, J. (2004). Los pueblos indígenas en el Derecho Internacional. Madrid: Trotta.
- Argeri, M. (2005). De guerreros a delinquentes. La desarticulación de las jefaturas indígenas y el poder judicial. Norpatagonia, 1880-1930. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Boccaro, G. (2007). Los vencedores. Historia del Pueblo Mapuche en la Epoca Colonial. Antofagasta: Universidad Católica del Norte.
- Borges, J.L. (1996) [1949]. El Aleph. Obras Completas, tomo I. Buenos Aires: Emecé.
- David, G.(2009). *El Indio deseado. Del dios pampa al santito gay*. Buenos Aires: la Cuarenta.

6. Retomamos aquí las reflexiones sobre el testigo y la «nuda vida» desarrolladas por Giorgio Agamben en *Lo que queda de Auschwitz* (2000).

- Delrio, W. (2005). Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Esposito, R. (2006). Bios. Biopolítica y filosofía. (C. Molinari Trad.)Buenos Aires: Amorrortu.
- Foerster, R. y A. Menard (2009). Fütatrokikelu: don y autoridad en la relación mapuche/huinca. *Atenea* 499: 33-59.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. (H. Pons Trad.)Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lazzari, A (2004). Antropología en el Estado: El Instituto Étnico Nacional (1946-1955). En *Intelectuales y expertos*, F. Plotkin y M. Neiburg Eds. Buenos Aires: Paidós.
- Menard, A. (2010). “La lección de escritura de Edmond R. Smith’s. Archivo y representación en La Araucanía del siglo XIX”. En *Prospectos de Arte. Archivo*. Santiago: Indice.
- Podgorny, I. y G. Politis (1992). ¿Qué sucedió en la historia? Los esqueletos araucanos del Museo de La Plata y la Conquista del Desierto. *Arqueología Contemporánea* 3: 73-79.
- Téllez, I (1944). *Una Raza Militar*. Santiago: Imprenta La Sud-América.
- Tesler, M. (1989). *Racismo contra el indio en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Corregidor.
- Vezub, J. (2005). Valentín Saygüequé y la “Gobernación Indígena de las Manzanas”. Poder y etnicidad en Patagonia noroccidental (1860-1881), Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Vidal, H. (1989). *Mitología militar chilena, surrealismo del superego*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideology and Literature.
- Vignati, M. (1963). Iconografía aborigen. Namuncurá y Pincén. En *Actas Primer Congreso del Área Araucana Argentina*, tomo II. Buenos Aires: Provincia del Neuquén y Junta de Estudios Araucanos.
- Villalobos, S. (1997). El avance de la historia fronteriza. *Revista de Historia Indígena* 2: 5-20.

Fuentes primarias

Diarios

- El Diario Austral, Temuco, 9 febrero 1989.
- El Diario Austral, Temuco, 21 febrero 1989.
- El Mercurio, Santiago de Chile, 21 febrero 1989.
- Las Últimas Noticias, Santiago de Chile, 13, 15, 16 mayo 2007.

Sitios web

- Radio Bio Bio. (septiembre 2009) <http://www.radiobiobio.cl/2009/09/09/proyecto-de-ley->

que-permite-ingreso-de-pueblos-origenarios-al-congreso-estaria-listo-antes-del-fin-del-gobierno-de-bachelet/. Accedido el 1 de diciembre de 2010.

Bertone, Tarcisio. “Homilía del cardenal Tarcisio Bertone, Secretario de Estado del Vaticano, en la liturgia de beatificación del siervo de Dios Ceferino Namuncurá (1886-1905)”. Vaticano, 2007. http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2007/documents/rc_seg-st_20071111_beatific-zeffirino_sp.html. Accedido el 1 de diciembre de 2010

Fuentes impresas

Fasulo, Antonio (1925). *Le missione salesiane della Patagonia*. Torino: Società Editrice Internazionale, 166.

Diario Las Últimas Noticias, Santiago de Chile, 13 mayo 2007.

Estampa de Ceferino Namuncura . En posesión del autor.

Revista Que Pasa, Santiago de Chile, n° 1768, 26 febrero 2005.

Vezub, J. (2002). *Indios y soldados. Las fotografías de Carlos Encina y Edgardo Moreno durante la “Conquista del desierto*. Buenos Aires: Elefante Blanco.

Viganti, M. (1963). Iconografía aborigen. Namuncurá y Pincén. *Actas Primer Congreso del Área Araucana Argentina*, tomo II. Buenos Aires: Provincia del Neuquén y Junta de Estudios Araucanos, p. 54.

