

**TEXTOS Y VOCES MAPUCHE EN CHILE  
ACTUAL:  
DESCOLONIZACIÓN Y DEBATES POR  
AUTONOMÍA**

**TEXTOS E VOZES DE MAPUCHE NO CHILE  
ATUAL:  
DESCOLONIZAÇÃO E DEBATES POR  
AUTONOMIA**

Pedro Canales Tapia<sup>1</sup>  
Marie Urrutia Leiva<sup>2</sup>

**RESUMEN**

El presente trabajo se inscribe teórica y metodológicamente en los cimientos de la historia postestructuralista que reclama dentro del concierto académico un espacio para las miras que siempre estuvieron pero que desde las hegemonías nunca fueron consideradas o requeridas. En este sentido, analizar y evaluar el debate Mapuche respecto de su historia nacional, y las implicancias que esta conlleva es aparte de una discusión mayor en occidente; lo que ha sido denominado “emergencia indígena” es hoy arista de una reflexión que cuestiona desde lo mapuche las etiquetas que la chilenidad impone.

**PALABRAS CLAVES:** Historia – Pensamiento indígena – Intelectualidad Mapuche – “Conflicto Mapuche”.

---

1 Historiador. Instituto de Estudios Avanzados. Universidad de Santiago de Chile. Santiago, Chile. E-mail: pedro.canales@usach.cl.

2 Historiadora tesista. Dpto. Historia. Universidad de Santiago de Chile. Santiago, Chile. E-mail: marie.urrutialeiva@gmail.com.

## RESUMO

O presente trabalho inscreve-se teoricamente e metodologicamente nos fundamentos da história pós-estruturalista que reivindica dentro do concerto acadêmico um espaço para as visões que sempre foram mais que das hegemônias nunca foram consideradas ou requeridas. Nesse sentido, analisar e avaliar o debate mapuche a respeito de sua história nacional e as implicações que isso acarreta estão além de uma discussão mais ampla no Ocidente; o que tem sido chamado de “emergência indígena” é agora a ponta de uma reflexão que questiona os mapuches que os rótulos que a chileanização impõe.

**PALAVRAS-CHAVE:** História - Pensamento indígena - Intelectualidade mapuche - “Conflicto Mapuche”.

## Introducción

La historia Mapuche luego de la consumación de la ocupación militar chilena en los antiguos territorios conocido como *Wallmapu*, fue escribiendo nuevos capítulos marcados por la pauperización material y lo que los observadores externos llamaron en distintas épocas “una crisis cultural”. En este sentido, durante el siglo XX la “diáspora” Mapuche a las ciudades fue una constante que comenzó a develar la crisis de subsistencia de este pueblo “reducido” luego de 1883 en tierras escasas y habitualmente -desde una mirada occidental- de baja calidad productiva.

En este nuevo escenario, los Mapuche en Chile fueron asumiendo nuevas lógicas de sociabilidad y organización social; laboralmente como mano de obra barata, insertos en trabajos precarizados; socialmente discriminados y sujetos a abusos y violencia por parte de la sociedad dominante y políticamente invisibilizados en cuanto Mapuche, cuestión que derivó en la definición para los miembros de este pueblo de “obreros” en la ciudad y “campesinos pobres” en sus comunidades, también conocidas por sus habitantes como *lof*. Sin duda que estos procesos marcaron fuertemente la historicidad Mapuche hasta hoy; en parte nos referimos a las “zonas grises” de las que habla Héctor Nahuelpan (2013: 9-31), cuando quiere dar cuenta de un ejercicio analítico complejo, como es develar la historia de sujetos, en este caso “María”, que mediáticamente

pareciera no hicieron gran contribución a la emancipación de su pueblo, en gran medida por el impacto del colonialismo internalizado como indica el autor en las prácticas y reelaboración de memoria y significados de vida, pero que en la cotidianidad atesoran memoria, sabiduría y relatos en contextos no-mapuche.

Ahora bien, un punto axial a la hora de analizar la historia Mapuche -como ya se indicó- es la ocupación militar del antiguo territorio mapuche, también conocido como *Wallmapu*. Detengámonos un momento en este hito bélico. Una de las tesis más reconocidas en este caso es la que indica que “(...) la ocupación de la Araucanía, y hablo derechamente de ocupación, obedeció a una necesidad que impuso el modelo exportador chileno del siglo XIX cuando una crisis coyuntural, la del 57 al 61, afectó su estabilidad” (Pinto, 1990: 10). Sin duda, que este hito bélico, marcaría la historia posterior mapuche, signándola con la marca de la resistencia secular. Así mismo, podemos consignar la decisión de invadir territorio Mapuche, fue una decisión “(...) tomada en la zona central, más precisamente en Santiago, por los grupos de poder que manejaban el país, cuya acción fue capaz de designar a las fuerzas que sostenían la ‘frontera’” (Pinto, 1990: 15).

Así, luego de consumada la invasión militar del territorio Mapuche, su población fue “reducida” en terrenos escuálidos y habitualmente de baja calidad agrícola; la autoridad nacional entregó Título de Merced a los *lonkos* (Canales, 1997: 133). En la vereda del frente, los colonos chilenos y extranjeros se adjudicaban tierras y ayuda material para iniciar la entronización, se pensaba desde las esferas del poder, de la “civilización”, el “orden” y el “trabajo” en terrenos “despilfarrados” por la “decidida” y “holgazanería” de sus ocupantes “primitivos” según la jerga de esos lustros.

El ingreso al siglo XX para los Mapuche, como indicara José Bengoa entre otros autores, fue traumático. De pueblo independiente pasaron a ser una “minoría étnica” avasallada y en creciente pauperización material y cultural. Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo y otros historiadores en Escucha, Winka (2006), han sostenido la urgente necesidad de pensar y repensar su historia, apuntando a la creación de nuevas expresiones epistemológicas que den cuenta de lo que podríamos denominar, en palabras de Armando Marileo, como mundo Mapuche (Marileo, 1998).

En este sentido, para los Mapuche la historia es un aspecto relevante; poseen varias expresiones y formas que dan cuenta del

pasado, la memoria y sus raíces. El *epew* por ejemplo, es un cuento que como tal tiene un basamento empírico y pedagógico; el *nütram* es un relato diacrónico de o sobre un sujeto o una comunidad, y el *ülkantun* es el canto, expresión fidedigna de las historias Mapuche que conforma un todo. De esta manera, la importancia y reto de la intelectualidad Mapuche es amplio y claramente un desafío. Como indica más adelante Pablo Marimán, en la Universidad los Mapuche que ingresan a sus aulas aprenden habilidades investigativas en archivos y fondos escritos, no obstante, la comprensión del mundo Mapuche no nace desde dichos focos informativos sino desde aspectos como la cotidianidad, oralidad y pensamiento holístico de los *peñi* y *lamngen* (Marileo, 1998).

Frente al escenario en cuestión, cabe preguntarse: ¿Cuál ha sido el sitio de la intelectualidad Mapuche en el debate reciente? Es más, ¿podemos hacer alusión a la existencia de una “Intelectualidad Mapuche” como grupo consolidado y vinculado ente sí? Ahora bien, si así fuere ¿Qué están -parafraseando a Claudia Zapata- pensando los Mapuche? (Zapata, 2007).

Volviendo a mencionar a Zapata y su matriz post colonialista de análisis, el año 2004 en la Universidad de Chile se llevó a cabo un Congreso internacional al cual fueron convocados pensadores, académicos e intelectuales indígenas de América Latina; el 2007 esta actividad se vio materializada en el libro “Intelectuales indígenas piensan América Latina”<sup>3</sup>. En este texto Zapata profundiza al menos cinco ideas preponderantes. En primer término señala que es necesario visibilizar el trabajo y pensamiento de este grupo; en segundo lugar, que la voz y trabajo de esta intelectualidad es la

---

3 Ver Zapata, Claudia (edit). *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Quito, Universidad Simón Bolívar, 2007. Este libro recoge las ponencias de intelectuales indígenas de América Latina, luego de un encuentro llevado a cabo en la Universidad de Chile el año 2004. Indiquemos que los grandes temas discutidos en dicho encuentro fueron los asuntos de Memoria e Historia, lenguas indígenas y demandas indígenas entre otras. Otros trabajos referidos a intelectualidad indígena en América Latina son los de Blanca Fernández, Álvaro Bello, Pedro Canales Tapia, Jan Rapaportt y Álvarez-Monroy, en todos ellos se denota la importancia que ha ido amansando la intelectualidad indígena en la región, como expresión de transformaciones en las diferentes sociedades nacionales, bajo un fuerte influjo decolonial; además de ser bastiones que rescatan los saberes y pensamientos históricos propios de sus pueblos y nacionalidades.

expresión adecuada para responderle al colonialismo vigente en la región y a sus redes; en tercer lugar, que la consolidación de figuras indígenas en el ámbito intelectual ha permitido remecer y reflexionar acerca del ethos occidental cientificista; en cuarto lugar, sostiene la autora, que la intelectualidad indígena ha venido a renovar el trabajo y las formas de investigación social. En quinto y último lugar, que es perentorio poder activar el dialogo entre los diferentes actores de las sociedades latinoamericanas (Zapata, 2007: 16).

En este orden argumentativo, no se puede dejar de mencionar la situación de tensión entre los estudiantes indígenas que ingresan a las Universidades; sin duda un escenario conflictivo, en el cual el “aprendizaje previo” no tiene mayor valor, en donde el colonialismo del conocimiento occidental y cientificista hacen su trabajo: borrar el valor del *kimvn* o saber Mapuche. Por ejemplo, antes del Congreso efectuado en 2004, la Universidad de La Frontera publicó en 1997 un libro referido a esta discusión: Universidad y Pueblos Indígenas; llegando a ciertas conclusiones como las siguientes: las universidades siguen obedeciendo a una lógica racional y cientificista que rechazó hasta hace poco otras formas de conocer; las universidades en los últimos años han comenzado a valorar la presencia indígena en sus aulas; “se evidencia que no existe una forma única de acercamiento de estos dos “mundos” hasta ahora distanciados” (Aylwin, 1997: 115) y por último “(...) se constata por último las dificultades y tensiones que estas experiencias deben enfrentar en los ámbitos en los cuáles se desenvuelven , tanto al interior de las universidades como de los mismos pueblos indígenas” (Aylwin, 1997: 115).

¿Qué se pretende al fin de cuentas en estas líneas conjugadas? Sin duda que hay más de una motivación, más todas se condensan en la intención de historiar el proceso de construcción epistemológica de nuevas formas de comprender, captar e investigar la realidad social circundante desde nuevos espacios y lógicas de acción que propenda a atenuar y erradicar todo atisbo colonialista en los procesos de recuperación y redefinición de la historia Mapuche o *We kuiŋike* (Canales, 2014), como en algún momento indicara un *chachay/anciano* en la provincia de Cautín.

## Los debates abiertos

En las últimas tres décadas, la producción de conocimiento social por parte de investigadores Mapuche ha ido en franco aumento y visibilización. En este sentido, podríamos destacar como referentes a José, Pedro y Pablo Mariman Quemenado, profesores de Historia egresados de la Universidad de La Frontera, hoy diseminados en diferentes labores de rescate y reinterpretación de los procesos históricos que incumben al pueblo Mapuche, desde sitiales de colonización explícita de dominación y hegemonía. No obstante, el número de estudiantes Mapuche que pasa al ruedo de la escritura, el debate y la intervención en foros de rango académico ha ido creciendo sostenidamente con el paso de los años.

Comencemos consignando que luego de la entrada en vigencia del decreto-ley 2.568 en marzo de 1979 (emanado desde la dictadura militar que controló el aparato estatal hasta iniciada la década de 1990), las organizaciones sociales y políticas Mapuche comenzaron a recomponerse; habían sufrido todo el peso de la persecución y represión post golpe de Estado. Destacaron en aquellos años los Centro Culturales Mapuche y luego *Ad Mapu* (Leyes de la tierra). Frente al decreto-ley antes mencionado, estas organizaciones tanto en Chile como el exterior, asumieron la defensa de las comunidades Mapuche o *lof*, luego de que las autoridades uniformadas -asumiendo de plano la lógica neoliberal- declararon el fin de estas expresiones territoriales, culturales y materiales. En este sentido, José Bengoa, sostiene que este Decreto Ley más la emergencia indígena, como él la llama, han sido motores de cambios efectivos en la vida de los Mapuche, tanto en ciudades como en la ruralidad (Bengoa, 2001: 13).

Las movilizaciones contra dicho cuerpo legal no se hicieron esperar y es así como de organizaciones como *Ad Mapu* fueron eclosionando expresiones de recomposición identitaria, tales como la celebración del *We Tripantü* o año nuevo Mapuche en la Plaza de Armas de Temuco. Corría el año 1983, lustro complejo, inicio de lo que se conoce como jornadas de protesta nacional contra la dictadura (Mariman, 2013). La sabiduría, según los *peñis* involucrados, nació desde el recuerdo de los ancianos y ancianas, lo cual permitió reconstruir la forma y dinámica de este momento axial en el mundo Mapuche pre reduccional, energético y revitalizador.

Las universidades, especialmente las regionales, comenzaron a experimentar el sostenido ingreso de estudiantes Mapuche, venidos de zonas urbanas como rurales, lo que comenzó a hacer de estos espacios uninacionales, recintos en los cuales comenzó a aflorar la *morenidad* y diversidad de estos territorios. En el seno de estas casas de estudios comenzaron a verse trabajos de titulación acerca de comunidades o *lof*, *lonkos*, movimiento mapuche, *machis*, cantos y otras expresiones de esta índole. Sin contar las tesis de grado de los hermanos Marimán Quemenedo, en 1998 por citar un caso, Gloria Merivilu y Janette Segovia, en la Universidad de La Frontera, defendieron su tesis para optar al título de profesoras de Historia, a partir de un estudio vinculado las instituciones Mapuche en contextos educativos comunitarios; investigación que se articuló a partir de postulados de historia oral y memoria propios de *peñis*, y *lamngens*. Así saltó a la palestra el rol, por citar un caso, del *wewpin* y el impacto colectivo del *wewpin/orador*, *depositario de la memoria*.

Pero ¿Podemos referirnos a los profesionales, académicos y/o investigadores Mapuche, como intelectuales, en circunstancia que este es un concepto eminentemente occidental?

Sin duda que esta interrogante es parte de un debate complejo. Elisa Loncón, lingüista Mapuche, por ejemplo, no acepta esta noción en sí misma, sino que adhiere a la idea de intelectual orgánico postulada por Gramsci, con lo cual rechazar la imagen del intelectual como un individuo sumido en su trabajo y archivos, distante de la base social y sus problemas (Loncon, 2012). El historiador Juan Ñanculef, por otro lado, considera que la cultura Mapuche posee sus propios intelectuales, académicos y academias -desde antes de la irrupción hispánica en América-, consignando que “Nuestros Fütxakeche (Antiguos - ancianos), fueron grandes investigadores científicos, que probaban una y otra vez los fenómenos de la naturaleza, hasta obtener de ello un hecho cierto, y que luego era probado una y otra vez, hasta establecerlo como cíclico y exacto” (Ñanculef, 2013). Siguiendo con la discusión, Pablo Mariman define qué es ser intelectual Mapuche en este contexto de colonialismo. Indica el autor:

(...) hay personas que mediante el ejercicio mental, oral, escritural pueden extraer lecturas sobre los hechos, las cosas, la información, etc, interrelacionándolas y creando o sugiriendo pautas de interpretación y de

acción concreta para sí mismo, su comunidad y/o la sociedad. Sus dominios (...) tienen que ver con el *kimvn* (MARIMAN, 2011, p. 86).

Este autor advierte que existe un segundo tipo de intelectuales mapuche; aquellos que “(...) portando la identidad étnica, no tienen dominio del *kimvn*; sin embargo, son sujetos adiestrados en el pensamiento lógico-racional” (Mariman, 2011: 86). De acuerdo con Ximena Levil, esta intelectualidad promueve y resalta “(...) sus raíces culturales y ya no intentan blanquearse”, “(...) un porcentaje importante de ellos tiene una profesión o una especialización técnica” y posee preparación adecuada para instaurar diálogos con autoridades de gobierno y de la sociedad (Mariman, 2011: 86-87).

Por otro lado, las universidades, desde la reflexión y discusión Mapuche -extrapolable en las líneas pretéritas- han sido espacios hostiles a sus personas, identidad étnica y conocimientos previos. Pablo Mariman en este ámbito plantea cuatro puntos que delatan la fricción con el sistema educacional superior. En primer lugar, está lo que el autor denomina relación maestro-discípulo; en segundo término, una tensión paradigmática; luego la relación profesional-comunidad y por último la relación instituciones-sociedad. A propósito, Mariman indica: “(...) la universidad, si bien promueve intelectualidad e intelectuales en la sociedad de la cual es tradición, no necesariamente genera el mismo fenómeno en otra de la cual no es tradición, como la indígena” (Mariman, 2011: 93). Antes, sostiene este autor:

Si los profesionales (algunos potenciales intelectuales) han sido formados monolingüísticamente, sin percibir la construcción étnica de la sociedad, es probable que visualice estructuras sociales, como una comunidad, sin el cordón umbilical que las ata a una matriz que no tiene como procedencia las estructuras y lógicas estado-nacionales (MARIMAN, 2011, p. 86).

Antes de cerrar esta sección del trabajo, no podemos dejar de poner en la mesa, respecto de la discusión precedente, la importancia de la historia para los Mapuche (Canales, 2010), como un ejercicio permanente que reúne al *kimvn* o conocimiento Mapuche con el *rakiduam* o reflexión, en torno a los escenarios diversos que han impactado en el desenvolvimiento social-cultural-político. Si



relacionamos esta propuesta con la situación Mapuche en los últimos veinte años, en los cuales la judicialización y criminalización del movimiento mapuche y sus reivindicaciones, nos podemos dar cuenta de un cuadro que nace y finaliza en el sentido de la historia entre los Mapuche (Mariman et al 2006; Correa y mella, 2010; mella, 2007). Esto tiene que ver con la memoria y el legado que los ancianos, los antepasados o ancestros dejaron a las futuras generaciones: la tierra y todas sus riquezas como parte de un conjunto complementario y armónico.

Las invasiones “de occidente” sufridas por los Mapuche -la primera desde el siglo XVI y la segunda desde el siglo XIX- fueron desestructurando la territorialidad y cultura Mapuche (Pinto, 1996: 43); la pérdida de territorios, la muerte de hombres, mujeres y niños en las guerras de resistencia y la posterior pérdida total de este legado, hicieron -y hacen- de la “causa Mapuche”, un continuo reconocido y valorado por población no Mapuche, tanto en Chile y el exterior, que hacen de esta historia un constante ejercicio de reflexión y discusión política.

## **Ideas con historia**

¿Cómo han podido articularse los y las investigadores Mapuche en contextos marcados por rasgos colonialistas? Un caso emblemático respecto de esta discusión es el Centro de Estudios y Documentación Mapuche “*Liwen*” (Amanecer). Este centro de estudios nació en 1989 con el claro propósito de ser una voz autorizada y sostenida en la apertura de discusión post dictadura tales como la autonomía política Mapuche y el debate acerca de la autodeterminación. En este sentido, iniciada la década de 1990 la “cuestión Mapuche” como se dio a llamar, se encontraba en un lugar expectante entre las nuevas autoridades democrática: fue creada la Comisión Especial para Pueblos Indígenas -CEPI- con el mandato de crear una nueva ley indígena, inclusiva y preocupada de los problemas de esta población. Junto a esto, nacieron instituciones académicas e investigativas no Mapuche que ingresaron al debate y pretendieron aportar a la discusión; es el caso, entre otros, del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera de Temuco, encabezado por el abogado José Aylwin.

El periodista Pedro Cayuqueo, en este sentido, sostiene respecto de *Liwen*: “Fueron ellos, un grupo de intelectuales liderados por José Mariman, los autores de una osada propuesta de abordaje político del por entonces llamado “conflicto indígena” (Cayuqueo, 2012: 101). Junto a esto, Cayuqueo esgrime: “A corriente del indigenismo de Estado y su paternalismo y sus subsidios y sus mapuchitos descalzos que ya asomaban en el horizonte de la Concertación, *Liwen* apostaba sobre todo por el empoderamiento político mapuche” (Cayuqueo, 2012: 101), rechazando la discriminación positiva; “nada de guetos” dijeron. El diagnóstico de esta organización planteaba que el problema Mapuche nacía de la hegemonía del poder (Cayuqueo, 2012: 101). Cayuqueo resalta el potencial de la propuesta de *Liwen* denominada “Descentralización del Estado y Autonomía Regional”, con “Asamblea regional” incluida. Respecto del punto anterior, José Marimán ha sostenido que *Liwen* surgió para ingresar en el debate político y poder plantear los procesos de autonomía y autodeterminación en la esfera nacional, ingresando claramente en los lindes del poder y la política. Con el paso de los años, aclara Marimán, la desilusión comenzó a empañar el entusiasmo inicial en relación al aporte y alcance de *Liwen*. En palabras de este historiador y cientista social, esta organización comenzó a cambiar su perfil, pareciendo cada vez más una ONG en vez de un centro de estudios y pensamiento (Mariman, 2012). En este escenario, Marimán sale de Chile en 1994 y se radica en Estados Unidos.

A propósito de la situación actual de la producción de conocimiento/reflexión en el seno de entidades como *Liwen* y otras, Marimán apunta que:

En el terreno de la política, donde yo me he movido, yo creo que hubo un momento interesante en los 90, donde se generaron varias propuestas; la mayor partes de la propuestas, por ejemplo, la auto determinación, autonomía que se generaron por esos años están situadas en esa época; mucha muy incompleta digamos, con muy pocos elementos, pero aparte de fines de los 90 por ejemplo, no produjo más ideas en ese terreno, entonces yo pienso que hay una especie de estancamiento (Canales, 2013).

Agregando:

(...) ahora veo que algunos intelectuales que estuvieron incluso en el terreno de la política, trabajando o teorizando en los 90, hoy día muy (...) golpeados porque no hay espacios para ellos económicamente; han cambiado sus ideas en función de buscar espacio dentro de los organismos estatal para poder sobrevivir (Canales, 2013).

Otra voz involucrada en esta discusión es la de Pablo Marimán nuevamente; éste sostiene que *Liwen* se “(...) propuso dotar al movimiento mapuche de una reflexión que permitiera precisar los argumentos por una autonomía política territorial” (Mariman, P, 2012: 14), no sólo para los Mapuche sino que para toda la población de la Araucanía. Según este autor:

Lo esencial en este diagnóstico era que la guerra de conquista que nos hizo el Estado a finales del XIX nos transformó, de pueblo independiente, en una “minoría étnica” dominada y subordinada; despojada y expoliada económicamente y oprimida culturalmente (MARIMAN, P, 2012, p. 14).

Pablo Mariman reconoce que con los años se fue observando una situación compleja entre quienes estudiaban y proponían elementos teóricos y políticos a la discusión - llamada por el autor “habilidades para sustraer información de fuentes, sistematizarlas y organizarlas en función de un discurso político mapuche”- con las prácticas de conocimiento Mapuche -*kimvn*- emanadas de la historia oral, “las que cargaban nuestros “alumnos” comuneros...y nosotros mismos” (Mariman, P, 2012: 14).

Hacia el año 2011 surge una entidad de recambio, que reactivó el legado de *Liwen* proyectándolo y dándole nuevos bríos. Nos referimos a la Comunidad de Historia Mapuche, que ha publicado dos libros colectivos y auto-gestionados, denominados en castellano “Nuestras diferentes formas de pensar” -o *Tai ñ fijke xipa rakizuameluwün*, en mapuzungun- (2012) y Violencias coloniales en Wajmapu -o *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew*- (2015), textos que expone la diversidad de puntos de partida e interpretación entre intelectuales Mapuche, que trabajan desde las humanidades

y las ciencias sociales. En este sentido, algunos de sus miembros fueron parte de *Liwen*; uno de ellos es precisamente Pablo Mariman. Sin duda que leer y analizar la literalidad del texto publicado por la Comunidad, posibilita remarcar los focos temáticos y discursivos de esta nueva expresión de trabajo investigativo entre estos y estas intelectuales. En la introducción del primer texto, por ejemplo, se sostiene:

Formados y formadas en distintos campos del conocimiento académico, compartimos la voluntad de contribuir en la reconstrucción de las historias y las memorias Mapuche, asumiendo el potencial que estas albergan en la interrogación crítica y desmantelamiento del colonialismo. *Tai ñ fijke xipa rakizuameluwün* ha sido la forma de pensar y pensarnos, decir y decirnos, en conjunto y en conjunción desde una perspectiva de diferencia y autonomía (NAHUEL PAN, H et al, 2012, p. 15).

Consignando además, en este orden argumental, que este texto es continuación histórica-simbólica del texto editado en 1911 por los Anales de la Universidad de Chile, denominado “Comentarios del pueblo Araucano”, de autoría del profesor Manuel Manquilef. Sostienen al respecto los historiadores e historiadoras de la Comunidad:

Somos parte de esa historia escritural ignorada por la sociedad chilena, subestimada por la arrogancia y tutelaje académico de quienes se han erigido en especialistas de “la” historia o “la” cultura Mapuche, y lamentablemente desconocida por la mayor parte de los Mapuche “educados” en el dominio *wingka* de la escuela (NAHUEL PAN, H et al, 2012, p. 17).

El documento en cuestión centra su presentación en cuatro ámbitos de análisis e interpretación: la independencia mapuche; los territorios de reconstrucción sociopolítica; los cuerpos de resistencia y las estrategias multiculturales, y los temas de memoria, voces y comunicación “para permanecer en el tiempo”.

Ahora bien, sin duda, que uno de los desafíos que se encuentra detrás de la Comunidad de Historia Mapuche es el ítem sustentabilidad y consolidación de la autogestión como expresión

de rechazo a los lazos colonialistas, los que atrapan y envuelven los espacios académicos e investigativos. Luego del cierre de *Liwen* el 2005 este “fantasma de la cesación” es un aspecto inquietante para las organizaciones Mapuche en general. Apuntemos que el apoyo internacional (de agencias y otras entidades de apoyo a los estudios étnicos e interculturales) ha bajado ostensiblemente en este ciclo de las causas indígenas y los movimientos de este tipo a nivel continental, cuestión que se evidencia en entidades como CONAIE en Ecuador: su influjo a nivel nacional, respecto de las decisiones políticas ha decrecido ostensiblemente en los últimos diez años. Víctor Toledo Llancaqueo considera acerca de esta indicación, que los movimientos indígenas y sus demandas experimentaron un ciclo proclive a sus propuestas en todo el continente; estos se desarrollaron entre 1990 y 2003; durante este último lustro, indica el autor, habría comenzado -sin fecha de término- un segundo ciclo, complejo y difícil para estos movimientos y otras organizaciones indígenas, en gran medida por la profundización y reacomodo de políticas neoliberales en los países de la región y el permanente ingreso a territorios indígenas de transnacionales y megaproyectos de explotación de los recursos naturales en dichos suelos (Toledo, 2005: 68).

Podríamos decir -para cerrar este punto- que vivimos los tiempos del neoextractismo, una fórmula de control de territorios -muchos de ellos indígenas-, que destruye los lazos comunitarios, pone en jaque la memoria local, enemista a sus miembros, explota los territorios y daña el ecosistema circundante.

## Nuevos antecedentes

El año 1999 Eduardo Curin Paillavil y Marco Valdés (1999) presentaron a la opinión pública -y específicamente a los Mapuche- un documento en el cual llamaban a repensar lo que ellos denominaron “Cuestión Mapuche”. Dicho documento interpeló y criticó fuertemente el accionar y producción teórica de los intelectuales orgánicos Mapuche y el poco trabajo de éstos respecto de la noción de autonomía, en gran medida porque “(...) dicho planteamiento presenta en lo inmediato ciertas carencias respecto del problema más global de la territorialidad mapuche” (Curin y Valdés, 1999: 8).

Al respecto, y a manera de engarzar el comentario anterior con el venidero, podemos sostener que recientemente se han presentado a la opinión pública, cuatro textos interesantes y propositivos, referido precisamente al reclamo de Curin y Valdés: la autonomía; dos de ellos de autores únicos, otro dialógico Mapuche y No Mapuche y uno con varios autores, analizado ya en líneas anteriores (Nahuelpan, H at al, 2012).

En primer lugar, detengámonos en el trabajo de José Marimán -Autodeterminación se denomina. Este autor, aludido varias veces por Curin y Valdés, da cuenta -en su libro-de más de veinte años de trabajo investigativo y reflexión, sin duda un aporte a la discusión, después de años de persistencia de los mismos textos, por decirlo de alguna manera. Marimán resalta, parafraseando a Milan Stuchlik (1974) que es hora de que los Mapuche hablen de su historia, después de décadas en que otros lo hicieron.

Como punto de partida de este ejercicio analítico, consideremos las palabras del historiador Fernando Pairican respecto del texto de José Marimán. Al respecto, Pairican dice que este libro:

(...) se inscribe en este ámbito, en la continuidad y en la búsqueda de explicar, dar a conocer y hacer entender la reivindicación Mapuche, centrado en el que sea tal vez el proyecto que han venido planteando con mayor notoriedad desde los 90' el Movimiento Político Mapuche (PAIRICAN, 2012, p. 1).

En este sentido, si comenzamos a hilvanar el análisis desde las impresiones vertidas por este autor, podemos advertir que el trabajo de José Marimán es expresión de un continuo propositivo, además de ser el cierre de un ciclo. Recordemos que el autor escribió acerca de autodeterminación y autonomía cuando la década de 1990 comenzaba a despuntar, esfuerzo que reforzado y actualizado en 2012 cuando presentó Autodeterminación, un libro que esclarece precisamente este tema.

En este sentido, Autodeterminación, como libro, es un llamado fundado y preciso a comenzar a definir posturas, veredas y proyectos entre los Mapuche involucrados en movilizaciones y defensa de los derechos territoriales, políticos y culturales; también es un llamado a dialogar con la otredad no Mapuche respecto de discusiones, de una u otra forma, comunes. Este libro es expresión palpable de lo que

ocurre hoy dentro del movimiento mapuche y -a pesar de que no lo verbaliza en su integridad- es una propuesta para pensar la unidad Mapuche, desde los diferentes rincones geográficos y discursivos.

Otro texto que ha dado que hablar, en este período es “Solo por ser indio” del escritor y periodista Pedro Cayuqueo (2012), un intelectual Mapuche que ha sido protagonista de varios momentos significativos de la historia reciente Mapuche, como periodista, escritor y también militante de la causa etnonacional. De este trabajo, presentado como una compilación de artículos y crónicas escritas por Cayuqueo en diversos medios de comunicación, se ha dicho -como lo hace Pablo Vergara del periódico *The Clinic* en el prólogo del texto- que suma velocidad y dramatismo en la descripción de momentos complejos y dolorosos, experimentados por el movimiento social Mapuche en los últimos años. A lo anterior, podemos proponer al menos tres aspectos que resaltan en el trabajo de este intelectual Mapuche; primero, la mirada crítica y reflexiva que el autor hace del pueblo Mapuche “desde dentro”; segundo, la propuesta interpretativa que éste hace de la sociedad chilena en general, y tercero, la cartografía que entrega el texto en sus líneas del dialogo (o no dialogo) entre sociedad Mapuche y no Mapuche en la “Era de la Información”.

Otro texto que da luces del pensamiento Mapuche reciente y su proyección política (emanado desde la cárcel), es el articulado por Héctor Llaitul y Jorge Arrate; el primero, icono de los procesos de resistencia del pueblo Mapuche en democracia; el segundo, un político de izquierda tradicional, desconocedor -y así lo declara el mismo- de la historia y reivindicaciones Mapuche, deseoso de tender puentes entre los pueblos, como lo indica en su trabajo.

En un escenario complejo y de tensión, en el cual Llaitul y la Coordinadora Arauco -Malleco fueron criminalizados y encarcelados a partir de una operación de inteligencia conocida como “Operación Paciencia”. La presentación del libro *Weichan, Conversación con un weychafe en la prisión política* (Llaitul y Arrate, 2012), es un antecedente claro de la apertura de un nuevo capítulo de la historia Mapuche en contextos colonialistas y represivos. Si bien, ni Llaitul ni Arrate son parte de lo que hemos denominado intelectualidad Mapuche, ambos autores articulan una narración – declaración de principios, desde el conocimiento situado y el peso de la historia. Jorge Arrate reconoce esta arista señalando que:

No soy historiador, ni antropólogo, ni sociólogo, ni jurista especializado en derechos humanos. Carezco de una condición académica que respalde una tesis sobre la materia. Desde mi personal punto de vista -agrega-, estas páginas aspiran a ser, sin un falso afán de modestia, un aporte a dar más visibilidad a la causa mapuche, que sistemáticamente se oculta o se deforma (Llaitul y Arrate, 2012, p. 12).

Llaitul por su parte, desarrolla varias tesis en su relato y reflexión. Este líder Mapuche se refiere a la concepción de *weychafe* como “(...) un luchador social, un transmisor de ideas, un militante” (Llaitul y Arrate, 2012: 25); los nuevos invasores son las “forestales, las empresas hidroeléctricas, las exploraciones y explotaciones mineras” (Llaitul y Arrate, 2012: 57); lo indígena y popular como conjunción de una misma lucha; la recuperación del territorio y la creación de la CAM “(...) en reuniones amplias donde participaban muchos grupos distintos, cruzados por legítimas diferencias, entre otras la de ser o no miembro de un partido y la de a cuál partido adscribían los que hacían” (Llaitul y Arrate, 2012: 119); por otro lado, lo que Llaitul denomina “el crimen de resistir”; las visiones políticas en cuestión y el horizonte de una lucha centenaria.

En este plano de la discusión, resulta elemental conocer el diagnóstico que Llaitul hace del pueblo Mapuche y de las reivindicaciones en marcha, al menos por dos motivos: por un lado, porque siempre resulta aclaratorio conocer la mirada política de un dirigente emblemáticos; por otro lado, porque así podemos cotejar cuan vinculados se encuentra este pensamiento con el trabajo de investigadores y científicos sociales Mapuche hoy por hoy. Postula el dirigente: “Al realizar un diagnóstico histórico en los aspectos económicos, social, político y cultural de nuestra realidad, se concluyó que el Pueblo Mapuche estaba en un proceso de exterminio, cuyo principal responsable era el sistema capitalista y la oligarquía nacional y transnacional” (Llaitul y Arrate, 2012: 285). Añadiendo que:

De esta forma, la resistencia mapuche, para la CAM, asumía un carácter anticapitalista. Pero nuestra concepción ancestral, nos obligó también a definir nuestra lucha con un carácter nacionalitario, en tanto nos definimos como un pueblo ocupado y oprimido por el Estado chileno (Llaitul y Arrate, 2012, p. 285-286).



Ahora bien, en palabras de Fernando Pairican y Rolando Álvarez, sin perder el punto de vista de Llaitul, y por ende de la CAM: “(...) a partir del año 1997 comenzó una nueva forma de hacer política en el mundo mapuche” (2011: 46). A partir de la indicación precedente, el ejercicio de reflexión y memoria de Llaitul se condicen con los afanes contra coloniales y de construcción de pensamiento autonómico existente, a partir del estudio de sus escritos y proposiciones, entre los investigadores e intelectuales Mapuche en su gran mayoría. Llaitul está preso, el libro se pensó desde la cárcel; ha estado en huelga de hambre un par de veces; su voz resuena en documentales y reportajes y en muchos medios de difusión digital, en estas tierras y por el mundo; su voz y su pensamiento, encerrado, pero en el mundo.

Avanzando en el tiempo, durante los años 2013 y 2017, la reflexión Mapuche se concentró en varios textos, cada uno desde su propio prisma, puso en la mesa algunos aspectos relevantes para los Mapuche en su conjunto. José Luis Cabrera Llancaqueo, por ejemplo, asume la discusión en torno a la autodeterminación y los derechos indígenas a partir del libro *Machi mangen tani Santiago warria mew* (Vida de una machi en la ciudad de Santiago, 2013), complementando este trabajo con el artículo Complejidades acerca del colonialismo (2016); también se difunde un dossier de historia mapuche en la revista de historia social y de las mentalidades de la Universidad de Santiago, destacando el ya mencionado texto acerca de las “zonas grises” en la historia Mapuche (Nahuelpan, 2013).

Cierran esta revisión los trabajos, Malón del ya mencionado Pairican (2014), que centra su mirada y foco de atención en las luchas signadas por la autonomía como horizonte de discusión y movilización; sumando recientemente a su haber la biografía de Matías Catrileo (2017). Por su parte, Sergio Caniuqueo, publicó en el dossier antes mencionado de la Universidad de Santiago (2013) y en una compilación de Claudio Barrientos (2014), con meridiana claridad reflexiones acerca del colonialismo chileno reconfigurada en los tiempos de la dictadura de Augusto Pinochet, Más recientemente, Caniuqueo ha sido parte del libro *Zuamgenolu* (2016), escribiendo acerca del trabajo reivindicativo y de resistencia en el seno del movimiento mapuche a partir del teatro. Por último, destaca en esta revisión los escritos de Enrique Antileo referidos al pensamiento de Frantz Fanon y su impacto en el movimiento mapuche reciente (2013), la racialización del trabajo en la ciudad de Santiago (2014:

71); el vínculo entre Munizaga y Aillapan también en *Zuamgenolu* (2016), y el trabajo en conjunto con Claudio Alvarado Lincopi, titulado *Santiago waria mew* (2017), textos que son cruzados por el debate en torno al colonialismo interno, la subalternidad y las voces y memorias mapuche resignificadas en la *waria/ciudad*. También han comenzado a destacar los trabajos y las miradas de investigadores como Jaime Antimil (2015, 2016a, 2016b), Patricio Macaya (2016), Juan Porma (2015, 2016a, 2016b), y Ana Rubio (2016), todos ellos coincidentes en una reflexión que pone énfasis en la revitalización de aspectos políticos, sociales y culturales mapuche, lo que amplía el debate y se comienza involucrar con el mapudungün y su revitalización, la escuela colonial y el debate epistemológico.

## Algunas conclusiones

Como corolario de este trabajo, podemos sacar en limpio al menos cinco ideas centrales a la hora de reconocer la vital importancia que detentan hoy en día los intelectuales Mapuche (investigadores, profesores, científicos sociales, post graduados, entre otros) en la construcción de una propuesta de historia y de una solución a los problemas estructurales-coloniales que aquejan a este pueblo, más aún, hoy en que sus demandas y movilizaciones se encuentran criminalizadas y fuertemente perseguidas.

El primer punto se refiere al rol gravitante que debe detentar la autoafirmación cultural y política Mapuche a partir de la investigación sistemática y la vinculación con la cosmogonía Mapuche; lo que varios investigadores Mapuche han denominado la búsqueda de una nueva epistemología, esta vez una propia y surgida desde la propia cultura, vale decir una epistemología Mapuche.

Si bien el desafío de articular dicho proceso epistemológico es gravitante y complejo, resulta necesario que la intelectualidad orgánica Mapuche pueda reflexionar en torno a los elementos que a primeras luces parecieran contradictorios entre su quehacer y la lógica cientificista y occidental. ¿Qué quiere decir esto? Principalmente que es necesario desentrañar la discusión y proponer preguntas teóricas y respuestas afines al transitar entre lo *wingka* y lo propio; entre las academia y el *kimvn*. La idea no es anular sino que aclarar, delimitar y dilucidar los lazos y vínculos entre conceptos, debates y discusiones entre Mapuches.

En segundo término, cabe resaltar y reconocer de una vez por todas la emergencia de voces Mapuche recientes que han rescatado y puesto en valor el *kimvn* o conocimiento mapuche, o el *rakizuam* o reflexión, para luego poner estos aspectos en perspectiva y mostrar a la opinión pública la dinámica histórica Mapuche desde las redes del colonialismo y la resistencia etnonacional.

Sin duda alguna, que el ejercicio de pensar y pensarse, decir y decirse, como indica el libro *Tai ñ fijke xipa rakizuameluwün*, es un paso en la construcción de una nueva sociedad que reconozca los pueblos y nacionalidades que existen dentro de sus límites territoriales, que viva dentro de lineamientos plurietnicos. Cuando se plantea esto, surgen voces que rechazan estas afirmaciones y asumiendo un discurso del terror y el cataclismo social, desdeñan profusamente el sentido de justicia que existe en la publicación de textos del Mapuche acerca de su historia y su sociedad, y ensalzan el viejo discurso del “indio pendenciero”, que es un peligro y una barrera para el “progreso” de la nación.

En tercer lugar, resulta urgente la redefinición de la academia y la investigación de corte occidental, como expresión del principio del fin de las prácticas colonialistas en el seno de sociedades como la nuestra. Más de alguien puede pensar que este cambio pasa necesariamente por un acuerdo político mayor y puede que esta vía no sea descartable, no obstante, la producción de conocimiento social, especialmente desde las agencias estatales de financiamiento de éste -a pesar de ser acusadas de elitistas y segregadoras por el poco impacto que detenta en la base social- deben asumir que para crear nuevo conocimiento existe muchas otras formas y caminos para conseguirlo; en este sentido, el saber mapuche, antes denominado *kimvn*, debe comenzar a asumir un sitial preponderante, marcando estas nuevas sendas y expresando conclusiones preliminares.

El *kimche* u hombre sabio, el *wewpin* y su recuerdo de la memoria colectiva de su comunidad, son dos ejemplos de las compuertas que hay que comenzar a abrir. En muchas universidades la medicina alternativa, natural, ha comenzado a ingresar a las aulas como expresión de nuevas alternativas y miradas respecto del tratamiento de enfermedades. En las humanidades y ciencias sociales, esto debe comenzar a ser efectivo, no para incluir o agregar “algo”, sino para construir un nuevo fuselaje investigativo.

En cuarto lugar, consideramos que debemos darle la importancia que le corresponde al diálogo permanente en

condiciones simétricas entre Mapuche y No Mapuche. No hacerlo es aceptar, legitimar y reproducir prácticas asimétricas, abusivas e impresentables hoy por hoy. Por el contrario, activar este diálogo en condiciones de simetría, de saber que el otro es un par y por lo tanto la interlocución se basa en perspectivas, propuestas y fuentes de información, no debe volver a anular el debate por la cuna o el origen étnico de quien está al frente.

Sin duda que este punto es elemental. En primera instancia parece uno de los aspectos más factibles de llevar a cabo, hasta que aflora en el otro no indígena la lógica del “hombre blanco” diseminada como representación social válida y validada por ilustrados y no ilustrados; lo anterior a partir del positivismo liberal decimonónico, que negó sistemáticamente el valor histórico, social, político y cultural de los Mapuche. “No nos extrañan las similitudes de estos discursos actuales con aquellos que circularon durante la invasión militar de nuestro territorio en el siglo XIX” sostiene los investigadores Mapuche. Claramente este es otro desafío para las intelectualidades que escriben en pos del fin de las relaciones coloniales en Chile y Latinoamérica.

Por último, en quinto término, sin declarar una visión optimista o autocomplaciente de la situación estudiada en este trabajo, podemos postular que las voces Mapuche escrituradas y difundidas en foros y sitios de internet hoy, dan cuenta (de forma incipiente) de otro Chile, en gran medida gracias al empuje y arrojo propiamente Mapuche.

De forma panorámica, podemos reconocer al menos dos Chile. El primero es el que persiste en la reproducción de un ethos de nación única y no acepta la diferenciación de pueblos como el Mapuche, pues “todos somos chilenos”, “así lo establece la Constitución” y otros comentarios. Esta facción no conoce y por lo tanto no visibiliza el trabajo de investigadores e intelectuales Mapuche; ellos siguen viviendo en un Chile “sin indios”. Ese visión sigue apelando al orgullo nacional citando frases como “de atrás pica el indio”, “no me molestes que se me para la pluma” u otras frases estereotipadas y fuertemente xenofóbicas. Es lo único que observan de los otros. Pero está el otro Chile, aquel que reconoce y promueve el trabajo de esta intelectualidad; intelectualidad que creció y maduró en término académicos de forma tensionada con las universidades y los espacios académicos, y que hoy quiere que la chilenidad sepa que

escriben, leen, investiga y quieren presentar su mirada de la historia propia y ajena.

Sin lugar a dudas que este debate recién comienza a desplegarse y es necesario hacerlo, impulsarlo, corregirlo y difundirlo. Mientras esto decanta, la Araucanía -el antiguo *Wallmapu*- es un territorio movilizad: los Mapuche reivindican sus derechos territoriales, culturales y políticos, y los descendientes de colonos, reclaman frente a este cuadro; hablan de “violencia rural”. Los meses estivales, como sucede todos los años, extendiendo la tensión hasta mayo de este año, reflejan con creces el cuadro en cuestión.

## Bibliografía

Antileo, Enrique. “Frantz Fanon Wallmapu püle” en Oliva, Elena et al (edit) Frantz Fanon desde América Latina. (Argentina: Corregidor. 2013).

Antileo, Enrique. Trabajo racializado. Una reflexión a partir de datos de población indígena y testimonios de la migración y residencia mapuche en Santiago de Chile. Revista Meridional, Núm 4. (Universidad de Chile. 2014).

Antileo et al. Violencias coloniales en Wajmapu. Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. (Temuco: Comunidad historia mapuche. 2015).

Antileo, Enrique y Alvarado, Claudio. Santiago waria mew. (Santiago: Ediciones Comunidad de historia mapuche. 2017).

Antimil, Jaime. Pu püchi kona. La vida de niñas y niños alquilados en el Gülu Mapu en Antileo, Enrique et al (edit). Violencias coloniales en Wajmapu. Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. (Temuco: Comunidad de historia mapuche. 2015).

Antimil, Jaime. Colonialismo y procesos sociolingüísticos en Territorios del Ngulumapu en Canales, Pedro y Castilho, Mariana (edit). Los Claroscuros del debate. Pueblos indígenas, colonialismo y subalternidad en América del Sur. Siglos XX-XXI (Santiago: Ediciones Ariadna. 2016a)

Antimil, Jaime. Panko, Wenumalal ka Tranantúe mapu ñi tukulpazungun. Reconstrucción del territorio ancestral de comunidades Mapuche a través del rescate del Kuifykezungun, Wajmapu, 1981-1989 en Canales, Pedro (edit). Zuamgenolu. Pueblo mapuche en contextos de estado nacional chileno. Siglos XIX-XX (Santiago: Ediciones Usach. 2016b)

Aylwin, José. (comp) Universidades y pueblos indígenas. (Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera, 1997).

- Bengoa, José. Historia del pueblo mapuche. (Santiago: Lom. 2001).
- Bengoa, José. El tratado de Quillín. (Santiago: Editorial Catalonia. 2007).
- Bengoa, José. Mapuche, procesos, políticas y culturas en el Chile del Bicentenario. (Santiago: Editorial Catalonia, 2012).
- Cabrera Llancaqueo, José. Machi mongen tañi Santiago warria mew. (Santiago: Grupo de Trabajo Kuifike, 2013).
- Cabrera Llancaqueo, José. Complejidades conceptuales sobre el colonialismo y lo postcolonial. Revista Izquierdas. N° 26. (Chile: IDEA-USACH. 2016).
- Canales, Pedro. “Historia de un pasado que no marcha. Emergencia y tránsito de la comunidad Gallardo Tranamil”. Revista Última Década, Núm 7. (Viña del Mar: CIDPA, 1997). 1-13.
- Canales, Pedro. Intelectualidad mapuche, problemáticas y desafíos. Conversación con el historiador José Marimán Quemenedo. Revista Cuicuilco N° 56 (México: INAH. 2013).
- Canales, Pedro. Tierra e historia. Estudios y controversias acerca del pueblo Mapuche en Chile, 1950-2010. (La Serena: Editorial Universidad de La Serena. 2014).
- Caniuqueo, Sergio. “Colonialismo chileno” en Barrientos, Claudio. Aproximación a la cuestión Mapuche. (Santiago: Ril editores. 2014).
- Caniuqueo, Sergio. Tacum. El grupo de teatro de Ad mapu. Un espacio para la práctica anticolonial Mapuche, 1981-1989 en Canales, Pedro (edit) Zuamgenolu. Pueblo mapuche en contextos de estado nacional chileno. Siglos XIX-XX. (Santiago: Ediciones Usach. 2016).
- Cayuqueo, Pedro. Todo por ser indio y otras crónicas Mapuche. (Santiago: Editorial Catalonia, 2012).
- Correa, M. y Mella, Víctor. Las razones del Ilkantün. (Santiago: Ediciones Lom, 2010).
- Curin, Eduardo y Valdés, Marco. “A los intelectuales o, de cómo resulta necesario repensar la cuestión mapuche”. Mapu Net. 1999. 11 febrero 2013 < <http://www.mapunet.org/documentos>
- Llaitul, Héctor y Arrate, Jorge. Weichan conversaciones con un weychafe en la prisión política. (Santiago: Ediciones CEIBO. 2012).
- Entrevista a Loncón, Elisa. Santiago. 20 marzo 2012.

Macaya, Patricio. Las misiones capuchinas en la Araucanía en Canales, Pedro (edit). Zuamgenolu. Pueblo mapuche en contextos de estado nacional chileno. Siglos XIX-XX (Santiago: Ediciones Usach. 2016)

Marileo, Armando. “Cosmovisión Mapuche”. (Temuco: Comunicaciones Xen Xen. Mimeografía. 1998).

Mariman, Pablo; Caniuqueo, Sergio y otros autores, !!!...Escucha, winka...!!!  
Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un Epílogo Sobre el Futuro. (Santiago: Editorial Lom. 2006).

Mariman, Pablo. “Formación de intelectuales indígenas: ¿el rol de la educación superior?”. (Temuco: Congreso internacional Equidad, interculturalidad y educación superior. 2011).

Marimán, Pablo. Pensar y hacer como mapuche. (Lasforum Winter XVIII. 2012): 14-16.

Mella, Víctor. Los Mapuche ante la justicia. (Santiago: Ediciones Lom, 2007).

Nahuelpan, Héctor; Huinca, Herson; Mariman, Pablo y otros autores. Taiñ fijke xipa rakizuameluwün, historias, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche. (Temuco: Edición Comunidad de Historia Mapuche, 2012).

Nahuelpán, Héctor. “Las “zonas grises” de las historias Mapuche”. Revista de Historia Social y las Mentalidades. N° 17. (Santiago: USACH. 2013). 9-31.

Ñanculef, Juan. La academia y la ciencia Mapuche en Canales, Pedro y Rea, Carmen. (edit), Claro de Luz. Descolonización e “intelectualidades indígenas en Abya Yala, siglos XX y XXI. (Santiago: Ediciones Congreso Ciencias, Tecnologías y Culturas. USACH. 2013).

Pairican, Fernando y Álvarez, Rolando. “La nueva guerra de Arauco, Una década en movimiento”. *OSAL*, Núm 32. (Argentina: 2011). 45-68.

Pairican, Fernando. “El pensamiento mapuche si expresa diversidad”. CARCAJ. 2012. 12 abril 2013. < <http://www.carcaj.cl/2012/07/el-pensamiento-mapuche-si-expresa-la-diversidad/>

Pairican, Fernando. Malón. La rebelión del movimiento mapuche en Chile. (Santiago: Pehuén editores. 2014).

Porma, Juan. Violencia colonial en la Escuela: el caso de la comunidad José Porma en el siglo xx en Antileo, Enrique et al (edit). Violencias coloniales en Wajmapu. Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. (Temuco: Comunidad de historia mapuche. 2015).

Porma, Juan. Historia de la comunidad José Porma. Estudio generacional del abandono del mapudungun en respuesta a la dominación colonial en Canales, Pedro (edit). Zuamgenolu. Pueblo mapuche en contextos de estado nacional chileno. Siglos XIX-XX (Santiago: Ediciones Usach, 2016)

Pinto, Jorge “La ocupación de la Araucanía en el siglo XIX. ¿Soluciones a una crisis del modelo exportador?”. *Revista Nüttram*, Núm 3, Año VI. (Santiago: Centro Diego de Medellín). 1990.

Pinto, Jorge “Integración y desintegración de un espacio fronterizo”, en Jorge Pinto (edit) Araucanía y Pampas. (Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera, 1996).

Rubio, Ana et al. *La historiografía mapuche entre tensiones y luchas. Revista Lenguas y Literaturas Indoamericanas*, N°18 (Chile: UFRO, 2016).

Toledo Llancaqueo, Víctor. “Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004”, en Pablo Dávalos y Víctor Toledo, Pueblos indígenas, estado y democracia. (Argentina: CLASCO, 2005).

Zapata, Claudia (edit) *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. (Quito: Ediciones Abya Yala y Universidad Simón Bolívar, 2007).

Recebido para publicação em maio de 2018.

Aceito para publicação em junho de 2018.