

García Barrera, Mabel, Sergio Caniuqueo Huircapan, Susan Foote Wetherbee y James Park Key. "Pueblo Mapuche. La representación de la nación a través de la producción discursiva en el *Gulumapu*". *Anclajes*, vol. XXIII, n.º 2, mayo-agosto 2019, pp. 1-20
DOI: 10.19137/anclajes-2019-2321

PUEBLO MAPUCHE. LA REPRESENTACIÓN DE LA NACIÓN A TRAVÉS DE LA PRODUCCIÓN DISCURSIVA EN EL *GULUMAPU*¹

Mabel García Barrera

Universidad de La Frontera
mabel.garcia@ufrontera.cl
ORCID: 0000-0002-3742-1867

Sergio Caniuqueo Huircapan

Pontificia Universidad Católica de Chile
sergjocaniuqueo@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2951-2109

Susan Foote Wetherbee

Universidad de Concepción
sfoote@udec.cl
ORCID: 0000-0002-8994-6462

James Park Key

Universidad de Los Lagos
Chile
jpark@ulagos.cl
ORCID: 0000-0002-2681-5756

Fecha de recepción: 03/11/2017 / Fecha de aceptación: 20/12/2018

1 Elaborado en el marco del Proyecto de Investigación DI17-0172 dependiente de la Dirección de Investigación de la Universidad de La Frontera, Chile, y del diseño de Proyecto FONDECYT 2018.



Resumen: desde una perspectiva interdiscursiva e interdisciplinaria, este trabajo aborda distintas representaciones con que el pueblo mapuche del *Gulumapu* construyó sus procesos de diferenciación cultural y territorial en tensión con el Estado nación chileno. A través de heterogéneos discursos –históricos, literarios, mediáticos, testimoniales y de las organizaciones políticas–, se expresa un proceso que transita desde una visión unitaria ancestral hasta asumir estratégicamente concepciones modernas, propias de los nuevos escenarios geopolíticos y supranacionales, como las de Estado y/o nación. Se concluye que este proceso transversaliza sus discursos, los que en su conjunto representan un imaginario colectivo compartido que relaciona la noción ancestral –*Wallmapu*– con la visión moderna –nación y/o Estado mapuche.

Palabras claves: pueblo Mapuche; nación; representación discursiva; siglo XX; *Gulumapu*

Mapuche People. Representations of the Nation through discursive production in the Gulumapu

Abstract: From an interdiscursive and interdisciplinary perspective, this paper explores different representations with which the *Mapuche* People of the *Gulumapu* constructed their processes of cultural and territorial differentiation in tension with the Chilean Nation State. Through heterogeneous discourses –historical, literary, media, testimonial and of political organizations–, a process is expressed that moves from an ancestral unitary vision to strategically assumed modern conceptions, typical of new geopolitical and supranational scenarios, such as those of the State and/or nation. It is concluded that this process mainstream their discourses, which as a whole represent a shared collective imaginary that relates the ancestral notion –*Wallmapu*– with the modern vision –nation and/or *Mapuche* State.

Keywords: Mapuche People; Nation; Discursive Representation; XX Century; *Gulumapu*

Povo Mapuche. A representação da nação através da produção discursiva no Gulumapu

Resumo: a partir de uma perspectiva interdiscursiva e interdisciplinar, este trabalho aborda diferentes representações com as quais o povo mapuche do *Gulumapu* construiu seus processos de diferenciação cultural e territorial em tensão com o Estado nacional chileno. Através de discursos heterogêneos –histórico, literário, midiático, testemunhal e das organizações políticas–, expressa-se um processo que parte de uma visão unitária ancestral para assumir estrategicamente concepções modernas, típicas de novos cenários geopolíticos e supranacionais, como as de Estado e / ou nação. Conclui-se que este processo transversaliza seus discursos, os quais, em conjunto, representam um imaginário coletivo compartilhado que relaciona a noção ancestral –*Wallmapu*– com a visão moderna e / ou Estado mapuche.

Palavras-chave: povo Mapuche; nação; representação discursiva; século XX; *Gulumapu*

Wall-mapu, la representación ancestral

“¿Qué entiendes por *Wallmapu*?
Usted *peñi*, que levanta la consigna puño en alto
ante la multitud efervescente que vislumbra
soñando despierto.

¡*Marichiweu, marichiweu!*”²
(Mankepillanpaillanalan 88)

■ **L**a producción discursiva del pueblo mapuche relacionada con la representación de sí mismo, como unidad política y cultural diferenciada de otros grupos étnico-culturales, u otros pueblos, tiene larga data. Ella simboliza las complejas transformaciones culturales que ha debido enfrentar desde su primer contacto con occidente, posteriormente con los Estados nacionales y, en el presente, con la globalización.

Comprender cómo la representación de la diferencia cultural se ha convertido en un dispositivo estratégico en sus relaciones interculturales e interétnicas, nos remite a los procesos de adopción e innovación que realiza de los elementos culturales ajenos, los que transforma en su beneficio y que en su devenir histórico constituyen la base para la construcción de sus territorios simbólicos, en el interior de los procesos de resistencia cultural.

En una cultura ágrafa, destacamos el cambio del registro oral hacia el escrito; constituyendo un discurso que en sus diversas mediaciones (electrónicas, digitales, multimodales), distintas tipologías (narrativo, descriptivo, argumentativo, por ejemplo), y diferentes registros (visuales, notacionales, cinéticos, y otros), toma como préstamo de occidente. Este proceso le ha permitido transitar desde un sistema comunicativo tradicional-ancestral a la creación e instalación de un nuevo sistema intercultural, mediante el cual hace visible sus problemáticas y sus demandas en el espacio público.

Este cambio de registro genera una transformación en cadena, tanto de sus dispositivos comunicativos (masificación y simultaneidad de la información a través de la implementación de medios de comunicación masivos: radio y prensa escrita, y redes sociales) como de sus estrategias políticas y públicas (vocería, comunicados de prensa, entrevistas, programas para la televisión, entre otros). Esto permite acercarnos a una lectura histórica sobre cómo este pueblo construye las representaciones en las diferentes etapas del contacto cultural, desde el registro que alude a la cohesión de diversos colectivos de base en uno solo, el pueblo mapuche ancestral, hasta la construcción de nuevas representaciones vinculadas con los actuales procesos de resistencia cultural, las que desde la década de los

2 *peñi*, vocablo en lengua mapuche que significa “hermano” y, *marichiweu*, que significa “diez veces venceremos”.

ochenta simbolizan los conflictos fronterizos de la relación intercultural colonial que mantiene con los Estados-naciones chileno y argentino.

En este contexto, nos encontramos con la representación más constante y antigua que este pueblo ha conservado: *Wallmapu* (territorio circundante), la que pertenece a una concepción cultural propia que concibe al universo como “unitario, dinámico y sacralizado” (García Barrera “La construcción”), donde se inscribe la “persona” –che– con una identidad territorial y un linaje vinculado con el hábitat de origen. Esta representación, articulada sobre siete grandes identidades territoriales de base³, es la síntesis de identidades que ocupaban un espacio geopolítico y cultural en evolución, desde el siglo XVI al XIX, que en un primer instante correspondía por el Norte hasta el río Copiapó⁴ y por el Sur hasta la Isla de Chilwe, por el Este hasta el océano Atlántico y por el Oeste hasta el océano Pacífico (Marimán *Escucha winka* 77).

El *Wallmapu*, unidad geopolítica, estaba definida y se organizaba a través de procesos protocolares como la alianza, para su defensa frente a la intervención foránea, mediante la constitución de los *ayllarewes*; mecanismos de gobierno, con la elección y posterior sucesión de las autoridades ancestrales (*lonko*, *ülmen*); una institucionalidad que se presenta a partir de unidades territoriales o *Wichan mapu*; y un modo de vinculación no jerárquico, que tenía como centro los acuerdos políticos, los parlamentos o *Füta xawün* (Marimán *Escucha winka* 66).

Sin embargo, evidenciamos que al referirnos a una cultura oral no existe un registro directo respecto de la complejidad de significados que incluía esta representación. De allí que esta visión de unidad, actualmente corresponda a la reconstrucción historiográfica que debaten tanto historiadores y científicos sociales chilenos (Pinto 2003; Bengoa 2003; León 2005; Tricot 2013), como los historiadores y científicos sociales mapuche (Marimán, P. 2006; Ñanculef, J. s/f; Marimán, J. 2012; Caniuqueo, 2006; Millalén, 2006), quienes coinciden en los límites geopolíticos que comprendía el *Wallmapu*, y el sentido cultural que encierra para el mapuche como concepto no divisible de tierra/territorio (espacio material y, simultáneamente, vínculo sacralizado)⁵.

3 Las identidades territoriales del siglo XIX y que actualmente componen el pueblo mapuche son: *nagche*, *huilliche*, *rankvlche*, *cadiche*, *pehuenches*, *pikunche*, *wenteche*, *tewelches*, *lafkenche*. El historiador Sergio Caniuqueo señala que estas identidades se han transformado en el tiempo: *nagche* y *wenteche* remiten en el siglo XVII a los antiguos *ngoluche*.

4 Esta visión territorial sobre el límite norte es objeto de estudio, ya que la frontera norte es y sigue siendo permeable.

5 El posterior ingreso de la escritura, a través de los conquistadores y colonos, logró registrar las diferencias socioculturales que se produjeron como identidades en pugna, refiriendo sujetos de dominación y sujetos dominados. Los relatos de la crónica, de viajeros y los parlamentos testimonian cómo el pueblo mapuche se reconocía a sí mismo como pueblo y mantenía una clara distinción con el “español”, inscribiendo una identidad cultural que perdura en la primera etapa de la formación del Estado-nación, donde todavía logra reconocerse como un “otro” diferente del “chileno” (Casanova “La Araucanía”; Antillanca y Loncón *Entre el mito*; Azocar *Fotografía*).

Señala Pablo Marimán (*Escucha winka* 77) que el quiebre de esta natural vivencia de colectivo vinculada con un territorio ancestral, o *Wallmapu*, ocurre el año 1536 con el ingreso de los españoles, lo que da origen a un largo proceso de conflicto por los territorios, cuya fórmula colonial, según Martín Lienhard, se expresa mediante la “reducción” de la cultura indígena: “La ‘reducción’ colonial, práctica global, se aplica a todos los campos de la actividad humana: organización social, ocupación del espacio, relaciones de parentesco, vida sexual, economía, cultura, religión, idioma” (9). Esta “reducción”, señala el autor, afecta también a aquellas prácticas del ámbito simbólico como “la voz” y el “discurso indígena”, y se realiza mediante variadas operaciones: el traslado del discurso indígena oral a la escritura, su fijación gráfica en una única versión o versión definitiva, la adquisición de una forma gramatical en idioma europeo, y en una lógica que sustituye la indígena.

Entre estas fijaciones, se encuentra el nominativo “los araucanos” con que el conquistador español designa al pueblo mapuche, concepto tomado de la descripción que hiciera Alonso de Ercilla y Zúñiga en su poema épico *La Araucana*⁶, lo que se mantiene como gentilicio para referirse al mapuche hasta la década de 1970 en el siglo XX, tal como lo observan los investigadores Foerster y Montecinos (1988) en su libro *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*⁷, donde se aprecia, además, cómo este pueblo lo integra para su reconocimiento⁸.

Al constituirse el Estado nación, son los nominativos de “indígenas chilenos” o “chilenos” los que van trazando otra dirección identitaria para este pueblo como resultado de las políticas de integración y asimilación sociocultural que buscan instalar una identidad nacional homogénea. En este contexto, la asimilación funciona como una fuerza hegemónica que subordina y transforma la cultura, estableciendo, al mismo tiempo, un marco de integración y exclusión; de ahí que la educación sea diferente entre indígenas y chilenos, y para ello se realicen acciones concretas como las escuelas misionales que dan una formación cristiana y patriota (De Lonigo). Por otro lado, la acción misional también abordó el proceso de acompañamiento político y de formación de organizaciones

6 El concepto *Araucano* es documentado por Alonso de Ercilla, pero era un concepto tomado de la oralidad inca, que se refería al mapuche como el *Auca* o “alzado”, palabra que se fue transformado en la lengua española. Este concepto es reproducido a través los historiadores del siglo XIX y parte de algunas corrientes historiográficas del siglo XX, entre ellos la Escuela de Frontera liderada por el historiador Sergio Villalobos.

7 En la prensa de principios del siglo XX se encuentran registros de cómo los mapuche utilizan la palabra “raza”, “*araucano*” y/o “raza *araucana*” para autodenominarse, y a medida que avanza el siglo se incluye la palabra “indígena”, incluso haciendo el énfasis en “raza indígena”, con el fin de remarcar su identidad y situación subordinada.

8 Entre otros textos que aluden al desplazamiento de “raza” por “pueblo”: Vicente Mariqueo con su texto *El Pueblo Mapuche en 1979*, o Fernando Montupil con su libro *Inche Tati, El Pueblo Mapuche: Tradición indómita en Chile en 1982*, ambos en el exilio; y, en Chile, Martín Alonqueo, con su libro póstumo, *Mapuche Ayer y Hoy*, que en 1985 marcaba esta tendencia.

mapuche como la “Unión Araucana”, orientada a la labor económica, mediante las cooperativas, tal como señalan Albert Nogler, Foerster y Montecinos y, Menard y Pavez. Respecto de lo anterior, Leonardo León muestra que esta fuerza, además, fue producida a través de la violencia y tuvo un carácter multidireccional, obligando al mapuche a incorporarse a las nuevas instituciones coloniales para obtener justicia.

En este sentido, nuestra investigación analiza cómo discursivamente se generan estrategias para enfrentar la asimilación y sus efectos, con el fin de construir una nueva fuerza contrahegemónica que permita salir de una acción homogeneizante, que denigra la identidad mapuche; pues la asimilación involucra un discurso racista amparado en las visiones civilizatorias heredadas del darwinismo social, que establecen un polo negativo en el cual se encuentra la cultura indígena y un polo positivo en el que se encuentra la cultura cristiana occidental. Esta visión sirvió de base para la construcción de los imaginarios que describió Milan Stuchlik, a través de los cuales el mapuche es denigrado o es subordinado, pero jamás se le permite ser un sujeto que fija los destinos de su sociedad.

A inicios de los ochenta, el pueblo mapuche del *Gulumapu* impulsa un fuerte proceso de resistencia cultural al recuperar una memoria histórica vinculada con la conciencia de la antigua y perenne identidad, asentada en la concepción ancestral de su territorio, el *Wallmapu*. Este concepto es integrado a través de distintos discursos que se emiten y circulan en el espacio público; como la referencia simbólica que realiza una de sus principales organizaciones políticas al autodenominarse *Aukiñ Wallmapu Ngulam –Consejo de Todas las Tierras*, o la inscripción que hacen los principales medios de comunicación digitales mapuche: *Wall Mapu futa Trawun*⁹ –cuyo subtítulo “*Zuyituain kuifike kimün/Recogiendo nuestro conocimiento ancestral*” declara una manifiesta posición intracultural sobre el proceso informativo–, o, como puede verse también en el periódico digital *Mapuexpress*¹⁰, donde acompañando al título rotan dos discursos complementarios mediante flash: “Desde *Wallmapu* por la autodeterminación de los pueblos”, e “Informando desde el *Wallmapu* para los Pueblos del mundo”.

Ambos medios establecen un centro geopolítico y cultural desde el cual se registran, difunden y denuncian los acontecimientos de resistencia, asumiendo una perspectiva autónoma sobre el *Wallmapu*, el que se experimenta como un territorio todavía vigente, pero ocupado por el Estado chileno y argentino.

A diferencia de lo que ocurre en el discurso periodístico, el texto literario mapuche reflexiona y confronta la representación ancestral con otras concepciones modernas, como se puede observar, en el poemario *Feo, flojo, borracho, lacho, potencial terrorista...* (2017) del escritor Manquepillanpaillanalan. En este espacio poético, el *Wallmapu* representa una concepción idealizada de la libertad, que se intenta diferenciar del actual concepto de “país mapunche”; aludiendo

9 <http://futatrawun.blogspot.cl/>

10 <http://www.mapuexpress.org/>

con esta última acepción a un territorio intervenido, donde el mapuche ha sido transculturado, ha perdido sus normas socioculturales ancestrales, y se rige por la ética del colonizador:

Una vez un Chacha me dijo que *Wallmapu* es un espacio libre por donde se transita libre. Pero tú insistes en decir que *Wallmapu* está al sur del Bío-Bío (¿y los hermanos Puelche?...), en territorios de igual forma normados y estructurados por el Estado \$hileno. ¿No le parece un tantito contradictorio y demagógico, vociferar con falsa convicción ante la multitud efervescente que vislumbra soñando despierto, que usted vive en otro país: el *País Mapunche*? (89)

El *Wallmapu*, como noción ancestral, al resignificarse desde una posición de resistencia cultural adquiere una dimensión simbólica en la esfera de lo político. Este concepto alude a un territorio que pervive en el imaginario y en el presente se actualiza tanto en el discurso mapuche del *Gulumapu* (Chile) como del *Puelmapu* (Argentina). Una demostración de aquello es el nombre que se le otorga al Festival Internacional de Cine Indígena de *Wallmapu*¹¹, *FicWallmapu*, cuyo Programa de trabajo realiza presentaciones en uno y otro lado de la cordillera, obviando el concepto de frontera chileno-argentino sobre el antiguo territorio ancestral.

Esta noción actualmente se entrelaza y problematiza con otras, como las de “nación mapuche” o “patria”, surgidas de los movimientos autonomistas y/o etnonacionales, muchas de ellas vinculadas con la idea de recuperación de la tierra/territorio. Metodológicamente vemos que cada una estas nociones revelan representaciones que existen sobre una sola unidad geopolítica que se fundamenta desde una identidad colectiva, por lo que observamos un complejo proceso discursivo y sociocultural en tránsito, donde se cruzan y tensionan cada una de ellas, no actuando de manera aislada.

En este sentido, el discurso se ha vuelto un dispositivo central para el actual proceso político del pueblo mapuche, el que ha transformado sus características (soportes, cánones, técnicas y estrategias semánticas y semióticas) dentro de las cuales la más evidente es su hibridez (Carrasco “Interdisciplinarietà”), ya que conjuga en un mismo espacio textual elementos de la cultura mapuche ancestral con otros adoptados y adaptados de la cultura occidental.

Este discurso –histórico, mediático, político, artístico, testimonial– además es dispuesto en un sistema de comunicación intercultural (García Barrera “Entre textos”; García Barrera y Betancour) que se construye a partir de rearticular las bases ancestrales –epistémicas, éticas y míticas– con las occidentales; generando una funcionalidad orientada a lo veridisciente del discurso (función política) y a la demarcación y expansión de las fronteras (García Barrera “La narrativa”). Este sistema intercultural se convierte así en uno de los principales dispositivos de inversión del proceso de “reducción” de la voz indígena.

11 <http://www.ficwallmapu.cl/>

Entre la identidad cultural y la identidad territorial

En el actual espacio de contacto, las representaciones de una unidad e identidad cultural y política que se buscan visibilizar orientan el discurso hacia un interlocutor intracultural y ante el “otro” diferenciado, generando dos funciones discursivas: hacia la reafirmación y hacia la resistencia cultural, respectivamente.

En el campo de la literatura mapuche moderna (Carrasco “Poesía”)¹², una de las primeras representaciones de identidad se encuentra en la obra de Anselmo Quilaqueo Curaqueo, “Cancionero Araucano” de 1939, la que integra desde su título el proceso de auto-identificación mediante un nominativo que corresponde a la etapa de colonización y que perdura hasta la formación de los Estados nacionales. Este texto, como otros, evidencia las huellas de una transculturación que ha impactado al pueblo mapuche y que genera distintas convergencias e impulsa tanto resistencia como aceptación a la transformación cultural, y da pie para entender los procesos creativos a nivel de la representación discursiva.

La obra de Quilaqueo, refiere esta tensión cultural en la definición de la superestructura textual. Por una parte, se la describe como “canción”, vinculándola con la práctica del canto tradicional mapuche, el *ül*, mientras, por otra, es claro que el texto se gesta dentro de la forma canónica de la poesía escrita occidental: “¡Ay, Arauco!/Recuerda que un día derramaste/tu bella sangre en esta tierra querida,/ negándote mil veces a entregarte,/luchando con porfía allá en la sierra” (s/p)¹³.

Desde el punto de vista de la poesía moderna, García Barrera (“La literatura”) ha señalado que entre el poemario de 1939 y la posterior generación poética de los 90 (iniciada con Elicura Chihuailaf, Leonel Lienlaf y María Teresa Panchillo), poco se sabe de la producción de los escritores mapuche, debido a que muchos de ellos publican en periódicos o semanarios, o se autoeditan, y solo perduran fragmentos de los textos o algunos poemas completos al ser incluidos en antologías. Entre la década de los cincuenta y setenta se encuentra la obra de Sebastián Queupul, José Santos Lincomán y de Anselmo Raguileo, recuperada y antologada por García y Galindo en *Poesía mapuche. Las raíces azules de los antepasados* (2004); de Rosendo Huenumán, recopilada por Virginia Vidal en la Revista *Araucaria de Chile* (158-181); la obra de Pascual Painemilla y de Pedro Alonso Retamal, en *Epu, mari, quíne ulkantun* (1969); y de Juan Elías Necul y de Domingo Colicoy, entre otros ya mencionados, en la antología *Nepeñe peñi nepeñe. Despierta hermano despierta mapuche*, publicada por Ñuke Mapu ediciones (1987).

12 Se habla de “Literatura mapuche moderna” en contraposición a la “literatura mapuche oral”, ambas como expresión creativa de este pueblo. Señala Iván Carrasco que “En forma más o menos paralela (a la literatura oral) ha aparecido una literatura mapuche en sentido moderno, que hasta la fecha se ha realizado a través de la poesía; el ensayo intracultural en sus modalidades de reflexión antropológica y descripción etnográfica; el *epeu* didáctico, la autobiografía y la memoria, principalmente” (“Poesía” 196).

13 Revista *Pioneros de Barros Arana*. Barros Arana. Diciembre de 2016. Ruth Quilodrán Rozas Editora. https://issuu.com/isis_kiyen/docs/fundadores_de_barros_arana

Estas obras se caracterizan por una representación ambivalente de la identidad cultural y casi nula sobre la identidad territorial, debido a que subsumen a la chilena, a partidos políticos o clases sociales de la cultura dominante, lo que genera una frontera cultural y política movable cuyo sentido se encuentra en el largo proceso de transculturación a la que fue sometida esta generación.

Será el libro *En el país de la memoria* (1988) de Elicura Chihuailaf, el que inaugure el camino de la poesía mapuche actual y la pertenencia a un lugar común, el mundo indígena; como lo señala en el poema “Antes desaparecieron (a) nuestros hermanos Onas. Hermanos mapuches para nosotros quieren lo mismo” (48-49), estableciendo una visión de colectivo cultural que refrenda en una declaración al final de su texto: “Nacimos mapuche, moriremos siéndolo y la escritura, hermanos, es una de las más grandes maneras de dignificarnos, de guardar y recuperar (aunque para otros tanto resulte extraño) para y por nosotros mismos el alma de nuestro pueblo” (77).

Desde este texto fundacional, esta poesía declara su adscripción a una comunidad, y lo hace mediante un sujeto que evalúa su lugar individual y colectivo en las históricas relaciones de contacto cultural. Imagina un espacio donde busca reconstruir su identidad, recuperando las competencias de la cultura mapuche ancestral al integrar progresivamente el idioma, los lenguajes del *pewma* y el *perrimontun*, o los componentes fundamentales de la identidad étnica: la búsqueda del *tugün* y del *küpalme*, para diferenciarse del “otro” occidental. García Barrera (“El proceso”) ha planteado esto como la activación del mecanismo de “retradicionalización cultural”. Además, evalúa los acontecimientos que dieron lugar al despojo de la tierra, la marginalidad urbana, entre otros, acentuando la función de resistencia cultural de los textos:

De este modo, la problemática de las representaciones fronterizas –nación, país, raza, patria– se complejiza toda vez que el sujeto de la enunciación busca recomponer su ethos cultural, único soporte para desandar/deshacer la fragmentación y dispersión en que ha sido arrojado por lo colonial y articularse como colectivo. La problemática pasa del campo ético (el ethos) al epistémico (la conciencia del conocer su estado de dispersión) para estatuirse en el plano ontológico (ser: un pueblo, una nación o una patria, o un país, un estado, un territorio). (García Barrera “La literatura” 140)

Los posteriores proyectos poéticos de los/las escritores/as Rayen Kvyeh, Carmen Curiche, David Aníñir, Bernardo Colipan, María Teresa Panchillo, Eliana Pulquillanca, María Teresa Lara Millapan, Aylin Ñancuqueo, Danko Mariman, Maribel Mora Curriao, continúan esta lógica, adscribiéndose a una concepción fronteriza de manera explícita, como “Mapuche”, “Nación mapuche”, “Patria”, “Nuestro Pueblo”, “Pueblo Mapuche”, tal como se puede observar en los versos del poema “El hogar mío...” del poeta Erwin Quintupil: “El hogar mío es una larga extensión/ de colinas amarillas/ alegre y empobrecida./ Duerme y despierta cada día/ entre los brazos de mi nación” (351), o en el poema “Plegarias de un puma” del poeta Ricardo Loncón: “Yo soy el puma/ y mis gritos siguen libres/

por los montes de la Nación Mapuche./ Mi coraje es la bandera que/ enarbolan los lanceros en/medio de la noche” (269).

Otros proyectos poéticos como los de Bernardo Colipan, María Teresa Panchillo, Aylín Ñancuqueo, Juan Paulo Huirimilla marcarán una identidad cultural y política mapuche en oposición explícita a un “otro” que despectivamente señalan como “chileno” o “*Huinca*” (Invasor); tal como refieren los versos del texto “Le sacaron la piel” del poeta Leonel Lienlaf: “Tres veces vino el malón tres veces lo rechazamos/ pero ahora viene otra vez/ y no podemos luchar. /El winka está disparando” (251).

Desde el cuento moderno y la novela, encontramos narradores como Jorge Quelempán, Graciela Huinao, Jaqueline Caniguan, Ricardo Loncón, Miguel Ángel Antipán, Ruth Fuentealba Millaguir, José Teiguél, que refieren a relatos próximos a una línea testimonial (García “La actual”), con representaciones cercanas al realismo, ancladas a la dimensión *story* de una gran metahistoria: la historia de la invasión y del proceso de resistencia cultural; una trama en la que se desplazan tópicos comunes y compartidos, y donde cada uno de los actores del pueblo mapuche resulta potencialmente inscrito en él con sus redes familiares, constituyendo el texto un tejido de linajes y de acontecimientos que busca rescatar el origen del *tügun* –territorio– y del *küpalme* –linaje– en un contexto histórico adverso: “Un pueblo sin bandera, es un pueblo sin guerra”. Apareció escrito a carbón en una de las paredes del barrio, un amanecer de año nuevo mapuche (Huinao 14).

De este modo, el discurso literario actual es un viaje continuo a la memoria histórica y cultural que, anclada a sus raíces ancestrales, construye un nuevo discurso para la nación y se convierte en una literatura nacional (García Barrera “La narrativa”). Ella forma parte de un sistema mayor que se articula entre discurso y praxis, como son las diversas estrategias con que se llevan a cabo las demandas territoriales, la aspiración a la autonomía, el reconocimiento como nación, el *mapudungun*, la defensa de la naturaleza y del medio ambiente y, en general, las prácticas culturales.

De forma similar al proceso literario, los discursos de las organizaciones políticas mapuches expresan, a su vez, el mismo tránsito identitario. A fines de los años 70, las organizaciones mapuches se articulaban como Asociaciones y se identificaban con roles o nominativos impuestos por la política nacional o resabios del pasado colonial, o ambos, como se puede ver en el texto la *Situación del campesino Mapuche* (1971) de las Asociaciones Regionales Mapuche:

En el país existen dos opiniones bien marcadas sobre la situación del campesino mapuche, unos que los indígenas no deben tener el ‘privilegio’ de una ley de trato ‘especial’, y otros, que aquella ley debe continuar rigiendo el destino de la raza araucana. (Declaración. Enero de 1971)

Esta visión de una identidad en constante movimiento y que además transversaliza roles sociales que no corresponden a la organización ancestral evidencia los

resultados de las políticas de imposición y homogeneización cultural. Sin embargo, este proceso en la década de los noventa se retrae fuertemente hacia una identidad intracultural, dando origen a una fase compleja matizada muchas veces por un esencialismo que discrimina y margina a mestizos y no mapuche. Esta nueva identidad se convierte en un sentimiento nacional y nacionalista, relacionado con una nación mapuche u otros conceptos fronterizos (patria, país, estado, pueblo, entre otros) en el marco de los procesos de resistencia cultural, tal como lo plantea el *Comunicado Mapuche* de la organización *Aukiñ Wallmapu Ngulam –Consejo de Todas las Tierras*, dirigida a las autoridades chilenas en el contexto de la primera movilización del pueblo mapuche por el reconocimiento de “nación”:

Las opiniones vertidas por el ministro Quintana están en coherencia con la negativa del Presidente de la república de recibir a la delegación de participantes en la Marcha Nacional por el Reconocimiento de la Nación Mapuche y sus Derechos a su llegada a Santiago. (Wallmapuche, Temuco, 25 de junio de 1999)

Debido a que el Estado chileno no reconoce el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sino hasta el año 2008 y se ve pospuesta su aceptación de Pueblo y Derechos Colectivos, las representaciones que produce el movimiento mapuche funcionan como respuesta a la invisibilización de sus derechos fundamentales, instalándose estas como soberanía simbólica en el espacio público.

Aucán Huilcamán, *werken* –mensajero– de la organización *Aukiñ Wallmapu Ngulam –Consejo de Todas las Tierras*, quien firma los Comunicados de la “Primera Conferencia Internacional Indígena sobre un Foro Permanente en el Sistema de Naciones Unidas” como “Encargado Relaciones Internacionales”, asume con ello una condición de autonomía nacional del pueblo mapuche. En este mismo sentido, la organización *Asociación Nacional Mapuche Nebuen Mapu*, quien se registra en sus diversas Declaraciones Públicas con el membrete “Temuco, Capital Indígena de Chile”, asume que el pueblo mapuche posee una organización política formal de país y nombra como capital la ciudad de Temuco, por estar radicada en el centro del territorio ancestral.

Esta etapa da inicio a la recuperación y resignificación de los estadios simbólicos, míticos y rituales de la cultura ancestral, a la par de narrativizar un complejo contexto histórico que se evalúa como obstáculo para los procesos autonómicos. En este marco, los discursos testimoniales, surgidos mayoritariamente por situaciones de contingencia política o motivados por el registro de una memoria con conciencia histórica, impulsan la discusión sobre los actores legitimados para relatar los acontecimientos, y sobre las desconocidas características del nuevo género que John Beverly llamó Testimonio, al interrogarse si se ajustaban a un discurso “veridisciente”. Para este autor los más susceptibles a narrar sus procesos son las personas que han sido excluidas de una “representación autorizada” y que han encontrado que las formas tradicionales –novela, cuento, ensayo– eran inadecuadas para dar cuenta de su realidad.

En el pueblo mapuche, la necesidad de escribir su historia surge a comienzos del siglo XX, principalmente porque creían que pronto iba a desaparecer su organización social y cultural después de la ocupación militar que el Estado chileno hace de La Araucanía, lo que genera un primer hito de esta nueva forma discursiva¹⁴.

A comienzos del siglo XX, los textos bilingües español/mapudungun, *Testimonio de un cacique mapuche* (1984) con autoría de Pascual Coña, y *Kiñe mufi trokiñche ñi piel. Historias de familias. Siglo XX* (2002), con autoría/edición de Tomás Guevara y Manuel Mañkelef, fueron leídos dentro de los marcos ideológicos de sus editores y redactores. El primer texto, publicado en 1930, llevaba el título *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XX* y, como autor, figuraba el sacerdote y redactor Ernesto Wilhelm de Moesbach. El segundo texto, de 1913, se titulaba *Últimas familias i costumbres araucanas*, citando a Tomás Guevara, Director del liceo de Temuco como único autor. Sin embargo, en los albores del siglo XXI, los gestos que buscan un giro hacia la dignificación del mapuche impulsan al intelectual José Ancán, por una parte, a reeditar el año 2002 la primera parte del texto original de Guevara y Mañkelef –que consiste en testimonios relatados por 24 “autores”–, y, por otra, a restituir la “coautoría real pero nunca literariamente asumida” (7) de Mañkelef (8).

Susan Foote, al analizar los relatos históricos de la participación mapuche en el último malón (1881) y la importancia de estos en la articulación de una historia alternativa y la creación de nuevos imaginarios (122-140), destaca a Coña, quien se esmera en conservar en su testimonio las formas de pensar y decir de los *futakeche*, los antiguos, como una manera de dar continuidad histórica a un relato del ayer y del hoy. Estas formas testimoniales se vuelven a repetir ancladas también a una necesidad de contexto, como la dictadura y el exilio que experimentaron muchos mapuches a mediados de los años setenta, quienes, desde el desarraigo, reflexionan sobre los procesos de transculturación y la vivencia de su identidad cultural, como relata Marta Lefimir Curilem:

Mis padres son mapuches, toda mi familia bien mapuche, pero a pesar de eso, nos criamos –la mayoría de nosotros– con un complejo bastante grande de ser mapuche.

Mi mami nos contaba que tenía 18 ó 19 años cuando se vio enfrentada a venir a la ciudad y aprender el español, en castellano. Seguramente sufrió mucho para aprender el idioma, entonces –por su experiencia– ella nos quiso ‘evitar’ esa situación y prefirió que aprendiéramos bien el español para que lográramos seguir una educación. (1991: 9)

Estos hitos, que impulsan una discursividad orientada por la identidad cultural, se reafirman con frecuencia a partir de la década de los noventa motivados

14 Hay una gran producción textual que revela las distintas formas en que se escritura la historia mapuche desde la propia visión mapuche. Existen textos recopilatorios como los de Jorge Pavez (2008) *Cartas Mapuche Siglo XIX*, o el de Eugenio Alcaman (2010) *Memoriales Mapuche-Williches Territorios indígenas y propiedad particular (1973-1936)*, ambos revelan una producción textual propia mapuche a nivel intra e interétnicos, con una restricción o circulación puntual.

por acontecimientos marcados por el conflicto de tierras, o posteriormente por el ingreso de las transnacionales a las tierras mapuche. Así, el V Centenario (1992) será el centro simbólico de esta etapa, al que le sigue la lucha para evitar la construcción de la represa Ralco en tierras mapuche-pehuenche (1994-1997), entre otros sucesos que marcan un giro discursivo global hacia la identidad política, y que relevan nuevas representaciones colectivas como las de “Nación Mapuche” o “Pueblo Mapuche Autónomo”.

Estas nuevas resistencias, señala Sergio Caniuqueo, se generan porque por primera vez existe un mercado editorial nacional, acompañado por la demanda de textos explicativos. Al principio, el interés de las editoriales se orientó hacia la poesía de Jaime Huenún, Bernardo Colipán, Leonel Lienlaf, Adriana Paredes Pinda, entre otros, y los ensayos explicativos como *Recado confidencial* de Elicura Chihuailaf. En el siglo XXI, surge también un creciente interés por los discursos orales bilingües del periodo 1898-1934, ya considerados como textos de gran valor histórico que van de la mano con la articulación de nuevos imaginarios y tomas de conciencia, tanto en la sociedad chilena como en la mapuche.

Actualmente, en el proceso de representación de una unidad sociocultural, los discursos testimoniales se convierten en una fuente estratégica para argumentar sobre los acontecimientos del pasado, incorporándolos a las obras poéticas y narrativas como en los proyectos de Huenún, Colipán, Wuenún Escalona, Mora Curriao, entre otros, y relevándose en las investigaciones historiográficas, como en *Forrabue. Matanza 1912* (CONADI 2012), cuyo objetivo es reconstruir la historia sobre el real motivo del desalojo de las tierras.

De modo autobiográfico, anclados al tügen y al küpalme, otros textos buscan homologar el relato de viajeros. Son referentes de una narrativa consciente del registro escrito y documento histórico, como las obras de José Llancafil (1998), o de Selfa Antimán (2014), las que testimonian aún las huellas de la transculturación:

A mi mamá no le gustaba la cultura mapuche... bueno, eran otros los tiempos también. Mi papá sí, pero mi mamá no y me decía que no tenía nada que andar hablando esas cosas porque la gente me iba a mirar mal y yo no entendía y me revelaba. Mi papá siempre me decía que sí, ellos eran indígenas, eran mapuches pero que yo tenía que sentirme orgullosa. (Antimán 17)

De indios a nación

En la actualidad no se discute la calidad de Pueblo que tiene el mapuche, pareciera ser, incluso, que ese debate es anacrónico. Desde la perspectiva histórica, el concepto “Pueblo” es contemporáneo, ya que anterior a ello existieron categorías e identidades para designarlos, e, incluso, el mismo concepto de “Pueblo” de finales del siglo XIX no tiene relación con lo que actualmente se entiende en los derechos indígenas. La primera categoría utilizada por los españoles en América fue

la de Indio, concepto genérico que cumple una función dentro de la instalación del colonialismo español, la cual se funda en su sistema económico, ideológico y en la estructura social que da origen a una sociedad racializada (Bonfil Batalla). Esta categoría se encuentra en tensión con la identidad de los sujetos, porque involucra otro fenómeno que es la subordinación y racialización de las relaciones interétnicas en detrimento de las sociedades indígenas (Briones; Prieto).

El concepto de Indio (siglo XVI-XIX) o Indígena (siglo XX) involucra la creación de marcos normativos e instituciones que sostienen un orden social asociado a derechos diferenciados. Por otro lado, nos encontramos frente a diferentes identidades: como la antes señalada de “Araucano” (Zapater; Silva), proveniente de los incas y más adelante sustentada por lo hispanos y chilenos hasta el siglo XX. La autoidentificación de “reche” en el siglo XVI y XVII (Boccará; Goicovich), “mapuche” en el siglo XVIII (Boccará; Zavala), “raza araucana” de principios siglo XX (Foerster y Montecinos), “pueblo mapuche” a fines del XIX (Chihuailaf *Recado*; Mariman et al.) e incluso, en la actualidad, se habla del “Pueblo Nación” (*Aukan Wallmapu Gulam*, 1997).

Tanto las categorías, como las identidades impuestas o de autoidentificación mencionadas, corresponden a filiaciones globales de un pueblo enmarcado en relaciones de poder con una sociedad otra, por lo cual entendemos que estas categorías e identidades se mueven en el plano de las construcciones coloniales, donde los discursos y representaciones juegan un papel fundamental. Así nace la otredad o la construcción del otro, como la construcción de las fronteras étnicas (Barth), y de esta manera se complejizan los procesos de etnificación, en un escenario de luchas contrahegemónicas.

Por otro lado, desde una perspectiva estructural, surgen estos discursos y conceptos que corresponden al colonialismo interno, y que evidencian una tensión entre el Estado Nación y las sociedades regionales o grupos étnicos (González “El colonialismo”), a la que hoy se agrega el contexto de la globalización (González “Colonialismo”; Rivera Cusicanqui) que caracteriza una estructura de explotación racializada.

Para el caso mapuche, es a partir de la dictadura militar en Chile, en los años 80, cuando se comienza a consolidar la idea de “Pueblo Mapuche” como identidad, en contraposición a la idea de “raza araucana” o “mapuche”. Textos como *Pueblo Mapuche* (Mariqueo); *Inche Tati, Tradición indómita del Pueblo Mapuche* (Montupil, 1983), *Mapuche Ayer y Hoy* (Alonqueo, 1985), son parte de una producción textual que va en aumento. A partir de los años 90, en el siglo XX, surge una producción mapuche que se profesionaliza en el campo de la historia, la comunicación, la literatura y la producción artística, que ha llevado también al redescubrimiento de otras identidades locales¹⁵.

15 En la Revista *Líwen*, entre 1990 a 1999, se encuentran los escritos de Víctor Toledo Llancacqueo, Pablo Mariman, José Mariman, Sergio Caniuqueo, Fernando Pairican, de una lista larga de autores mapuche.

La nación: un giro geopolítico en contextos de resistencia cultural

Dado que la cultura mapuche en rigor no está completamente aislada de la sociedad global, y entendiendo que en ella existen diferencias dependiendo de su localización e identidad territorial, o si se trata de comunidades urbanas y semi-urbanas o rurales, es que asumimos que en los discursos enunciados habría perspectivas encontradas. Estas visiones se manifestarían en un conflicto entre quienes ven la nación como un todo colectivo y quienes conciben este concepto como una forma o estructura que permite la libre determinación y la autonomía en todo ámbito, así como además es posible encontrar probablemente una variedad de visiones intermedias.

Esta representación, observada desde los diversos registros discursivos, vendría a demostrar una multiplicidad de visiones y perspectivas sobre la nación mapuche, lo que complejiza y sustenta la necesidad de identificarlas, discutir las y especificarlas territorialmente. Entre ellas convenimos que el *Wallmapu* se reitera en las palabras de reconocidos oradores, cultores, sabios y líderes de comunidades desde antes de los tratados firmados con los españoles. Sin embargo, desde la década del 80, estos discursos adquieren relevancia en la actual relación entre Pueblo Mapuche y Estado de Chile, por medio de una recuperación de la memoria colectiva e individual y plasmados en textos de difusión académica y popular, territorializando el concepto y reconstruyéndolo sobre la base de experiencias recientes y actuales –en un contexto globalizado– del pueblo mapuche.

En los discursos históricos, literarios, testimoniales, y de las organizaciones políticas el concepto de nación obedece, en parte, a un “giro cultural” conducente a una reconstrucción simbólica de un concepto de nación indígena, surgido en contraste con la misma noción de occidente, pero con potencial de convertirse en un yermo biológico y cultural por efectos de la penetración del desarrollo global (Jameson). Una reconstrucción que acontece como reciclaje de la memoria de los ancestros y que se despliega como un *nütram* (conversación) con las cosas y los seres del “cielo de arriba y el cielo de abajo” o un profundo *ül* (canto) invocando los saberes de los ancestros para entregárselos a sus descendientes.

En estos discursos prevalece la idea de que la nación no es simplemente un espacio, un territorio, con un conglomerado de personas (“ciudadanos”) de apellido indígena, sino que se la concibe y vivencia como la comunidad conformando una unidad, de manera que no habría, en principio, una separación irreconciliable entre el orden cultural-social, el orden territorial-espacial y el orden político-institucional.

Referencias bibliográficas

- Alcaman, Eugenio. *Memoriales Mapuche-Williches Territorios indígenas y propiedad particular (1973-1936)*. Temuco, CONADI, 2010.
- Alonqueo, Martín. *Mapuche. Ayer - hoy*. Padre las Casas, Imprenta y Editorial San Francisco, 1985.
- Alonso Retamal, Pedro y Pascual Painemilla. *Nepegñe peñi nepegñe. Despierta hermano despierta mapuche*. Santiago, Ñuke Mapu ediciones, 1987.
- Antillanca y Loncón. *Entre el mito y la realidad. El pueblo mapuche en la literatura chilena*. Asociación mapuche Xawun ruka. Santiago, LOM, 1998.
- Antimán Nahuelpán, Selfa. *Renace el condor. Andar de una mujer mapuche*. Santiago, Andros, 2014.
- Azocar, Alonso. *Fotografía proindigenista. El discurso de Gustavo Milet sobre los mapuches*. Chile. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, 2005.
- Barth, Frederik (comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 152-177.
- Bengoa, José. *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*. Santiago, Catalonia, 2003.
- Beverley, John. *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*. Frankfurt, Vervuert/ Madrid, Iberoamericana, 2004.
- Bocara, Guillaume *Los Vencedores. Historia del Pueblo Mapuche en la Época Colonial*. San Pedro de Atacama, IIAM /Santiago, Universidad de Chile, 2009.
- Bonfil Batalla, Guillermo. “El concepto de indio en América: una categoría de la situación Colonial”. *Anales de Antropología*, vol. IX, México, 1972, pp. 105-124.
- Briones, Claudia. *La alteridad del cuarto mundo. Una desconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1998.
- Chihuailaf, Elicura. *En el país de la memoria*. Kecherehue, Región de La Araucanía, Autoedición, 1988.
- . *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago, LOM, 1999.
- Caniqueo, Sergio, et al. *Escucha Winka. Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago, LOM, 2006.
- Carrasco, Iván. “Poesía Mapuche Etnocultural”. *Anales de Literatura Chilena*, año 1, n.º 1, 2000, pp. 195-214.
- . “Interdisciplinarietà, interculturalidad y canon en la poesía chilena e hispanoamericana actual”. *Estudios Filológicos*, vol. 37, 2002, pp. 199-210, doi: 10.4067/S0071-17132002003700012.

- Casanova, Holdenis. “La Araucanía colonial: discursos, imágenes y estereotipos (1550-1800)”. *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de Historia Latinoamericana*, editado por Jorge Pinto. Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera, 1998, pp. 43-84.
- Colipan, Bernardo. *Forrahue. Matanza 1912*. Osorno, CONADI, 2012.
- Coña, Pascual. *Pascual Coña ñi tukulpazungun. Testimonio de un cacique Mapuche*. [Originalmente Fr. Wilhelm de Moesbach, Ernesto. *Vida y Costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago, Imprenta Cervantes, 1930] Santiago, Pehuen, 2000.
- De Lonigo, Angel Virgilio. *Misión entre los Araucanos 1848-1890*. Original *L'Araucanía. Memorie inedite Delle missioni dei FF MM Cappuccini nel Chili*, 1890. Manuscrito traducido por Sergio Uribe. Santiago: s/e., 1984.
- FicWallmapu. Festival Internacional de Cine Indígena de *Wallmapu*. <http://www.ficwallmapu.cl/> (10 de octubre de 2017).
- Foote, Susan A. *Pascual Coña: Historias de sobrevivientes. La voz en la letra y la letra en la voz*. Concepción, Universidad de Concepción, 2012.
- Foerster, Rolf y Montecino, Sonia. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*, Santiago, CEM, 1988.
- García Barrera, Mabel y Sonia Betancourt. “El discurso mapuche y su sistema de comunicación intercultural”. *Alpha*, vol. 38, 2014, pp. 101-116, doi: 10.4067/S0718-22012014000100008
- García Barrera, Mabel. “Entre textos. La dimensión dialógica e intertextual del discurso poético mapuche”. *Revista Chilena de Literatura*, vol. 72, 2008, pp. 29-70, doi: 10.4067/S0718-22952008000100002.
- . “La construcción del relato mítico ancestral en el arte y la poesía mapuche actual”. *Papeles de Trabajo*, vol. 20, Universidad Nacional del Rosario. Argentina: Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural, 2010, pp. 43-56.
- . “La actual narrativa mapuche: testimonio, memoria y ‘repetición’”. *Lengua y Literatura Mapuche*, vol. 15. Temuco, Universidad de La Frontera, 2011, pp.131-144.
- . “El proceso de retradicionalización cultural en la poesía mapuche actual: *Ūi* de Adriana Paredes Pinda”. *Revista Chilena de Literatura*, vol. 81 2012, pp.51-68, doi: 10.4067/S0718-22952012000100003.
- . “La narrativa de la nación mapuche. Prolegómenos de una literatura nacional”. *Revista Chilena de Literatura*, vol. 90, 2015, pp. 79-104, doi: 10.4067/S0718-22952015000200004.
- . “La literatura Mapuche actual y su tránsito hacia una etapa nacional. *Perri-montun* de Maribel Mora Curriao”. *Diálogo*, vol. 19, n.º 1, Spring 2016, pp. 137-151, doi: 10.1353/dlg.2016.0008

- Goicovich, Francis. *Entre la Conquista y la Consolidación Fronteriza: Dispositivos de Poder Hispánico en los Bosques Meridionales del Reino de Chile Durante la Etapa De Transición (1598-1683)*. *Historia*, vol. 40, n.º 2, 2007, pp. 311-332, doi: 10.4067/S0717-71942007000200003.
- González Casanova, Pablo. “El colonialismo interno”. *Sociología de la Explotación*. Buenos Aires, CLACSO, 2006, pp. 185-205
- . “Colonialismo interno [Una redefinición]”. *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González, compiladores. Buenos Aires, CLACSO, 2006, pp. 409-434.
- Guevara, Tomás y Mañkelef, Manuel. *Kiñe mufü trokiñche ñi piel. Historias de familia, siglo XIX*. Temuco, CEDEM/Santiago, CoLibris, 2002.
- Huinao, Graciela. *Desde el fogón de una casa de putas williche*. Osorno, Ediciones Caballo de Mar, 2010.
- Lefimir Curilem, Marta. *Una nueva realidad del pueblo mapuche. Kiñe we felen tayiñ pu mapucegen*. Elicura Chihuailaf editor. Temuco, Ediciones Liwen, 1991.
- León, Leonardo. *Araucanía: La Violencia Mestiza y el Mito de la Pacificación, 1880-1900*. Santiago, ARCIS, 2005.
- Lienhard, Martín. “El cautiverio colonial del discurso indígena: los testimonios”. *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de historia latinoamericana*, editado por Jorge Pinto. Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera, 1998, pp. 5-28.
- Lienlaf, Leonel. “Le sacaron la piel”. *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea*, editado por Jaime Luis Huenún. Versión mapuchezüngun Víctor Cifuentes. Málaga, CEDMA Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2007, p. 249.
- Lincomán, José Santos, Sebastián Queupul y Anselmo Raguileo. *Poesía mapuche. Las raíces azules de los antepasados. Tachi Kallfüküpanngen Ta Pu Kuyfikeche*, editado por Mabel García y Silvia Galindo. Temuco, Universidad de La Frontera, Editorial Florencia, 2004.
- Loncón, Ricardo. “Sueño de libertad”. *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea*, editado por Jaime Luis Huenún. Versión mapuchezüngun Víctor Cifuentes. Málaga, CEDMA Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2007, p. 261.
- Mankepillanpaillanalan. *Feo, flojo, borracho, lacho, potencial terrorista... Territorio Mapunche*: Autoedición, 2017.
- Mapuexpress*. Desde el 01 de abril de 2000. <http://www.mapuexpress.org/> (20 de junio de 2017).
- Mariqueo, Vicente, *Pueblo Mapuche*. Documentos de trabajos de la II Declaración de Barbados, 1979.

- Marimán, José. *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago, LOM, 2012.
- Marimán, Pablo et al. *¡Escucha, winka...!! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago, LOM, 2006.
- Millalén, José. *¡... Escucha, winka...!! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago, LOM, 2006.
- Montupil, Fernando. *IncheTati. El Pueblo Mapuche: Tradición indómita en Chile*. Managua, Centro de Investigación y Estudio de la Reforma Agraria, 1982.
- Noggler, Albert. *Cuatrocientos años de misión entre los araucanos*. Padre de las Casas, Editorial San Francisco, 1980.
- Nanculef, Juan. “Cosmovisión y filosofía mapuche”. *Tayin mapuche kimün*. Temuco, Autoedición, s/fecha.
- Pavez, Jorge. *Cartas Mapuche Siglo XIX*. Santiago: Ocho Libros/CoLibri editoriales, 2008.
- Pinto, Jorge. *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Santiago, Centro de Investigaciones Barros Arana y DIBAM, 2003.
- Prieto, Andrés. *Diego de Rosales, Manifiesto Apologético de los daños de la esclavitud en el Reino de Chile*. Santiago, Catalonia, 2013.
- Quilaqueo Curaqueo, Anselmo. “Cancionero Araucano” (1939). *Pioneros de Barros Arana*, editado por Ruth Quilodrán Rozas. Santiago, Biblioteca de Barros Arana, diciembre de 2016, www.iiisiiis.com/isis_kiyen/docs/fundadores_de_barros_arana
- Quintupill, Erwin. “El hogar mío...”. *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea*, editado por Jaime Luis Huenún. Versión mapuchezungun Víctor Cifuentes. Málaga, CEDMA Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2007, p. 351.
- Rivera Cusicanqui, S. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón y Retazos, 2010.
- Silva, Osvaldo. “¿Detuvo la batalla del Maule la expansión inca hada el sur de Orile?”. *Cuadernos de Historia*, vol. 3. 1983, pp. 7-25.
- Stuchlik, Milan. *Rasgos de la Sociedad Mapuche Contemporánea*. Santiago, Ediciones Nueva Universidad, 1974.
- Tricot, Tito. *Autonomía. El Movimiento Mapuche de Resistencia*. Santiago, Ceibo Ediciones, 2013
- Vidal, Virginia. “Sobre lucha y poesía del pueblo mapuche” *Araucaria de Chile*, vol. 37, 1987, pp. 158-181.
- Wall Mapu futa Trawun. <http://futatrawun.blogspot.cl/> (06 de octubre de 2017).

- Zapater, Horacio *Aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros*. Santiago, Andrés Bello, 1978.
- Zavala, José Manuel. *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago, Editorial Universidad Bolivariana, 2008.