Pueblo Mapuche. La representación de la “nación” a través de la producción discursiva en el *Gulumapu*.

Mapuche People. Representations of the “Nation” through discursive production en the *Gulumapu*

Resumen.

Desde una perspectiva interdiscursiva e interdisciplinaria, este trabajo aborda las distintas representaciones con que el pueblo mapuche del *Gulumapu* ha ido construyendo sus procesos de diferenciación cultural y territorial en tensión con el Estado nación chileno. A través de heterogéneos discursos, se expresa un complejo proceso histórico, sociocultural y político en el cual ha transitado 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” con las que actualmente busca diferenciarse de los Estados coloniales. Se concluye que este proceso transversaliza sus distintos discursos –históricos, literarios, mediáticos, testimoniales y de organizaciones políticas-, los que en su conjunto representan un imaginario colectivo compartido, distinguiéndose en la última etapa un proceso estratégico de visibilización de una identidad política, territorial y cultural cohesionada que relaciona la noción ancestral -*Wallmapu*- con la visión moderna –“nación” y/o “estado mapuche”-, vertebrando históricamente una representación de la diferencia con énfasis en la pervivencia de una identidad cultural milenaria, desde la cual busca posicionarse simétricamente frente al “otro”.

Palabras claves.

Pueblo Mapuche, representación discursiva, nación, identidad, diferencia cultural.

Abstract:

From an interdiscursive and interdisciplinary perspective, this paper analyzes different representations with which the Mapuche People of the *Gulumapu* have constructed their processes of cultural en territorial differentiation in tension with the Chilean Nation State. Through heterogeneous discursive practices, they express a complex historical, sociocultural and political process where they have gone from an ancestral Unitarian vision towards strategically assuming modern conceptions, pertaining to new geopolitical and supranational scenarios such as the “State” and/or the “Nation” with which they now look to differentiate themselves from the colonial states. We conclude that this process is transversal to different discursive practices: historical, literary, mediatic, testimonial, and those of political organizations, which, together, represent a shared collective imaginary, underscoring, in the later stages, a strategic process of visibilization of cohesive cultural, territorial and political identity relating the ancestral *Wallmapu*, with the modern visions of “State” and/or “Nation”, connecting a representation of difference with an emphasis on the survival of a millenarian cultural identity, from where they intend to symmetrically position themselves in front of the Other.

Key Words:

Mapuche People, Discursive Representation, Nation, Identity, Cultural Difference.

*Wall-mapu*, la representación ancestral.

“¿Qué entiendes por *Wallmapu*?

Usted peñi, que levanta la consigna puño en alto ante la multitud efervescente que vislumbras soñando despierto.

¡*Marichiweu, marichiweu*!”[[1]](#endnote-1)

 (Mankepillanpaillanalan. 88)

La 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 una larga data, y ella simboliza las complejas transformaciones culturales que ha debido enfrentar desde su primer contacto con occidente durante la conquista, posteriormente con los modernos Estados nacionales, y en el presente con la globalización.

 Para comprender cómo la representación de la diferencia cultural se ha convertido en un dispositivo estratégico en las relaciones interculturales e interétnicas de este pueblo, resulta fundamental considerar algunos de sus procesos de adopción e innovación de elementos culturales ajenos que transforma en su beneficio, y, que en su devenir histórico constituirán la base para la construcción de los territorios simbólicos, al interior de los procesos de resistencia cultural.

En una cultura ágrafa, destacamos el cambio del registro oral hacia el discurso escrito; discurso que en sus diversas mediaciones (electrónicas, digitales, multimodales), y bajo distintas tipologías ha tomado como préstamo cultural de la cultura occidental complementándolo con otros registros (visuales, notacionales, cinéticos, por ejemplo), lo que ha permitido a este pueblo transitar desde un sistema comunicativo tradicional-ancestral a la creación e instalación de un nuevo sistema comunicativo intercultural, mediante el cual visibiliza estratégicamente sus problemáticas en el espacio del contacto cultural.

Lo anterior genera una transformación en cadena tanto de sus dispositivos discursivos/comunicativos como de sus estrategias políticas y públicas, lo que permite acercarnos a una lectura histórica sobre cómo este pueblo media las representaciones discursivas en las diferentes etapas del contacto cultural, desde el registro que se tiene de una primera representación que refiere la cohesión de diversos pueblos de base en una sola cultura, la cultura mapuche ancestral, hasta la construcción de nuevas representaciones vinculadas a los actuales procesos de resistencia cultural, y que desde la década de los ochenta simbolizan los conflictos fronterizos de la relación intercultural asimétrica y 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: W*allmapu* (territorio circundante), la que pertenece a una concepción cultural propia que concibe al universo como “unitario, dinámico y sacralizado” (García. 2010), donde se inscribe la “persona” -che- con una identidad territorial y un linaje vinculado al hábitat de origen.

Esta representación, articulada sobre siete grandes identidades territoriales de base[[2]](#endnote-2), 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 Copiapó[[3]](#endnote-3) 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,P. 77).

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

Sin embargo, evidenciamos también que al referirnos a una cultura oral no existe un registro directo respecto de la complejidad de significados que incluía esta representación, sobre todo en el uso común y difundido de ésta por los distintos componentes del grupo humano, por ello esta representación discursiva, esta visión de unidad, actualmente corresponde a la reconstrucción historiográfica que debaten tanto historiadores y cientistas sociales chilenos (Pinto. 2003, Bengoa. 2003, León. 2005, Tricot. 2013) como al surgimiento de historiadores y cientistas sociales mapuche (Marimán, P. 2006; Ñanculef, J. s/f; Marimán, J. 2012; Caniuqueo, 2006; Millalén, 2006), quienes logran acuerdos sobre los límites geopolíticos de esta representación y el sentido cultural que encierra para el mapuche como concepto no divisible de tierra/territorio (espacio material y, simultáneamente, vínculo sacralizado)[[4]](#endnote-4).

Señala Pablo Marimán (2006.77) que el quiebre de esta natural vivencia de colectivo vinculada a un territorio ancestral, o W*allmapu*, 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 (1998) 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”, las que se realizan mediante variadas operaciones como 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[[5]](#endnote-5),* lo que se mantiene como gentilicio para referirse al mapuche hasta la década de los 70’ en el siglo XX, tal como lo observan los investigadores Foerster y Montecinos (1988) en su libro *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches(1900-1970)[[6]](#endnote-6),* donde se aprecia además como este pueblo también lo integra para su propio auto-reconocimiento[[7]](#endnote-7).

Con la formación del Estado nación chileno, son los nominativos de “indígenas chilenos” o “chilenos” los que van trazando otra dirección identitaria para este pueblo, apreciándose una práctica de subordinación expresada en políticas de integración y asimilación sociocultural, y que se encuentra vinculada a la construcción de una identidad nacional homogénea. En este marco, la asimilación funciona como una fuerza hegemónica de transformación cultural en una situación colonial, y se aplica como fuerza de subordinación estableciendo un marco de integración y exclusión al mismo tiempo. De ahí que, por ejemplo, la educación sea diferenciada entre indígenas y chilenos, para ello hay acciones concretas como las escuela misionales como refiere De Lonigo(1984), que dan una formación cristiana y patriota. Por otro lado, la acción misional también abordó el proceso de acompañamiento político y de formación de organizaciones mapuche como la “Unión Araucana”, orientada también a la acción económica, como cooperativas, tal como señalan Albert Nogler (1980) y Foerster y Montecinos (1988), Menard y Pavez (2007). Respecto de lo anterior, Leonardo León (2005) muestra que esta fuerza también fue producida a través de la violencia, y tuvo un carácter multidireccional, violencia que obligó 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 esta fuerza homogeneizante que denigra la identidad mapuche, pues la asimilación involucra un discurso racista amparado en las visiones civilizatorias heredadas del darwinimo social, que establecen un polo negativo en la cual se encuentra la cultura indígena y un polo positivo en la que se encuentra la cultura cristiana occidental. Esta visión sirvió de base para la construcción de los imaginarios que describió Milan Stuchlik (1974) en la cual 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* inicia un fuerte proceso de resistencia cultural al recuperar una memoria histórica vinculada a la conciencia de la antigua y perenne identidad propia, asentada en la concepción ancestral de su territorio, el *Wallmapu,* noción que es integrada através de distintos discursos que se emiten y circulan en el espacio público, como la referencia simbólica que realiza una de las principales organizaciones políticas de este pueblo al autodenominarse *Aukiñ Wallmapu Ngulam –Consejo de Todas las Tierras*, o su inscripción en los principales medios de comunicación digitales mapuche *Wall Mapu futa Trawun[[8]](#endnote-8), c*uyo subtítulo “*Zuyituaín 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[[9]](#endnote-9)*, 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;* refiriendo ambos medios un centro geopolítico y cultural desde donde se registran, difunden y denuncian los acontecimientos de resistencia que, desde esta óptica, tienen lugar en un territorio ancestral ocupado por el Estado chileno y argentino.

Si bien en ambos medios se asume una perspectiva autonómica y el *Wallmapu* se experimenta como un territorio todavía vigente, en el discurso literario mapuche esta noción se reflexiona y confronta con otras concepciones modernas.

Como se puede observar, en el poemario *Feo, flojo, borracho, lacho, potencial terrorista…* (2017) del poeta mapuche Manquepillanpaillanalan, el W*allmapu* representa una concepción idealizada de la libertad, y que se intenta diferenciar del actual concepto de “país mapunche”, aludiendo con esta última acepción a un territorio intervenido donde el mapuche ha sido transculturado, ha perdido sus normas socioculturales ancestrales y donde 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 vislumbras soñando despierto, que usted vive en otro país: el *País Mapunche*?” (89)

El *Wallmapu*, como noción ancestral, vuelve a resignificarse desde una posición de resistencia cultural y construcción simbólica de un territorio que pervive en el imaginario, y que actualmente resurge en el discurso mapuche tanto en el *Gulumapu* (Chile) como en el *Puel mapu* (Argentina), como puede leerse en el nombre que se le otorga al Festival Internacional de Cine Indígena de Wallmapu[[10]](#endnote-10), *FicWallmapu*, cuyo Programa de trabajo realiza presentaciones en uno y otro lado de la cordillera, obviando el concepto de frontera sobre el antiguo territorio ancestral.

Esta noción actualmente se entrelaza y problematiza con otras nociones como “nación mapuche” o “patria”, surgidas de los movimientos autonomistas y/o etnonancionales, muchas de ellas vinculadas a la idea de recuperación de la tierra/territorio. Metodológicamente vemos que cada una estas nociones revelan representaciones que existen sobre una 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, que no resultan como una representación y definición aislada

En este sentido, el discurso se ha vuelto un dispositivo central para el actual proceso político del pueblo mapuche, que ha transformado sus características (soportes, cánones, técnicas y estrategias semánticas y semióticas) dentro de las cuales la más evidente es su hibridez (Carrasco, I. 2002), 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 nuevo sistema comunicativo, el sistema de comunicación intercultural (García, 2008; García y Betancour, 2014), el que funciona junto al sistema de comunicación tradicional, y que se construye a partir de rearticular las bases culturales ancestrales -epistémicas, éticas y míticas- con las de la cultura occidental de manera funcional, generando una funcionalidad orientada a lo veridiscente del discurso (función política) y a la demarcación y expansión de una frontera cultural (García, 2015), constituyéndose este sistema de comunicación intercultural además en un dispositivo estratégico de inversión del proceso de “reducción” de la voz indígena que describe Lienhard.

Entre la identidad cultural y la identidad territorial.

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

En el campo de la literatura mapuche moderna (Carrasco, Iván. 2000)[[11]](#endnote-11), una de las primeras representaciones 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 del fuerte proceso de transculturación que ha impactado al pueblo mapuche, proceso que genera distintas convergencias e impulsa tanto resistencia como aceptación al proceso de 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 al describir, por una parte, esta obra como “canción” vinculándola a la práctica del canto tradicional mapuche, el *ül*, mientras, por otra, es claro que la obra 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)[[12]](#endnote-12).

 Desde el punto de vista de la poesía moderna, García (2016) 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 como autoedición, llegando a nosotros fragmentos de los textos o algunos poemas completos que se han ido antologando en el tiempo; como la obra escrita entre la década de los cincuenta y setenta de Sebastián Queupul, José Santos Lincomán, o de Anselmo Raguileo, recuperada y antologada por García y Galindo en *Poesía mapuche. Las raíces azules de los antepasados* (2004), o de Rosendo Huenumán recopilada por Virginia Vidal en la Revista *Araucaria de Chile* (158-181.), o la obra de Pascual Painemilla o Pedro Alonso Retamal en *Epu, mari, quiñe ulkantun* (1969); o en la antología *Nepegñe peñi nepegñe. Despierta hermano despierta mapuche*, editado por Ñuke Mapu ediciones (1987), que agrega a autores como Juan Elías Necul y a Domingo Colicoy.

Por procesos de asimilación cultural, estas obras se caracterizan por una representación ambivalente de la identidad cultural y casi nula sobre la identidad territorial, debido a que esta identidad se subsume a la identidad chilena, a partidos políticos, o clases sociales de la cultura dominante, lo que genera una frontera cultural y política movible 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 inauguré 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), visión de colectivo 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, de donde busca reconstruir su identidad desde las competencias de la cultura mapuche ancestral, integrando progresivamente el idioma, los lenguajes del *pewma* y el *perrimontun*, los componentes fundamentales de la identidad étnica: la búsqueda del *tugün* y del *küpalme*, para diferenciarse del “otro” occidental, lo que García (2012) ha planteado 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, 2016.140)

Los posteriores proyectos poéticos de los/las escritores/as Rayen Kvyeh, Carmen Curiche, David Aniñir, Bernardo Colipan, María Teresa Panchillo, Eliana Pulquillanca, María Teresa Lara Millapan, Aylin Ñancucheo, 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” (2007. 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 marcarán una identidad cultural y política en oposición explícita a un “otro” que despectivamente señala como “chileno” o “Huinca” (Invasor), como ocurre en los textos de Bernardo Colipan, María Teresa Panchillo, Aylin Ñancucheo, Juan Paulo Huirimilla, o en los versos de “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 Quelempan, Graciela Huinao, Jaqueline Caniguan, Ricardo Loncón, Miguel Ángel Antipán, Ruth Fuentealba Millaguir, José Teiguel, que refieren a relatos próximos a una línea testimonial (García. 2011), 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 metahistoria 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 una trama 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. 2010.14)

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. 2015). Ella forma parte de una sistémica mayor que se articula entre discurso y práxis, 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 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 a 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 marco 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 OIT sino hasta el año 2008, y se ve pospuesto el reconocimiento de Pueblo y Derechos Colectivos, las representaciones que produce el movimiento mapuche funcionan como respuesta a la invisibilización de sus derechos fundamentales, instalándose éstas como soberanía simbólica en el espacio público: Aucán Huilcamán, *werken* -mensajero- de la organización *Aukiñ Wallmapu Ngulam –Consejo de Todas las Tierras*, quién 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; o la organización *Asociación Nacional Mapuche Nehuen Mapu*, quién registra en sus diversas Declaraciones Públicas 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 una compleja contingencia que se evalúa como obstáculo para los procesos autonómicos.

Por otra parte, los discursos testimoniales, surgidos mayoritariamente por situaciones de contingencia política o motivados por el registro de una memoria con conciencia histórica, suscita la discusión acerca de la formación de un nuevo género, que John Beverly (2004) llamó *Testimonio.* Señala este autor que los más susceptibles a narrar son las personas que han sido excluidas de la “representación autorizada”, y que han encontrado que las formas tradicionales de representación, como la novela, el cuento o el ensayo, son inadecuadas para representar su realidad.

En los mapuche, la necesidad de escriturar su historia surge a comienzos del siglo XX, principalmente porqué creían que pronto iba a desaparecer su organización social y cultural después de la Ocupación Militar que el Estado chileno hace de La Araucanía, generando un primer hito de esta nueva forma discursiva[[13]](#endnote-13).

A comienzos del siglo XX, los textos bilingües español/mapudungun, *Testimonio de un cacique mapuche* (1984) con autoría de Pascual Coña, y *Kiñe mufü 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 a reeditar el año 2002 la primera parte del texto original de Guevara y Mañkelef, que consiste en testimonios relatados por 24 “autores”, y restituye la “coautoría real pero nunca literariamente asumida” (7) de Mañkelef” (8).

Foote (2012) analiza los relatos históricos de la participación mapuche en el último malón (1881) y la importancia de éstos en la articulación de una historia alternativa y la creación de nuevos imaginarios (122-140). Algo que Coña se esmera en conservar en su testimonio son las formas de pensar y decir de los *futakeche*, los antiguos, como una forma de dar continuidad histórica a un relato del ayer y del hoy.

Más adelante, la construcción de testimonio se vuelve a repetir anclada también a una necesidad de contexto, como la dictadura y el exilio de muchos mapuches a mediados de los 70’, quienes desde el desarraigo reflexionan sobre los procesos de transculturación y la vivencia de su identidad cultural, como relata Marta Lefimir Curilem (1991):

 “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.” (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 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 hito 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 acontecimientos que marcan un giro discursivo global hacia la identidad política, y que relevan nuevas representaciones colectivas como la de “Nación Mapuche” o “Pueblo Mapuche Autónomo”.

 Estas nuevas resistencias, señala Sergio Caniuqueo (2006), 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 estuvo por textos de la actualidad, como 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, incorporándose éstos a las obras poéticas y narrativas como en los proyectos de Huenún, Colipan, Wuenúan Escalona, Mora Curriao, entre otros, y relevándose en las investigaciones historiográficas, como en *Forrahue. Matanza 1912* (CONADI. 2012), cuyo objetivo es reconstruir la historia sobre el real motivo del desalojo de las tierras.

De modo autobiográfico anclados al tügun 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 nadie discute la calidad de Pueblo que tienen los mapuche, pareciera ser incluso que ese concepto es anacrónico. Desde la perspectiva histórica el concepto “Pueblo” es contemporáneo; 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 éste y lo que ello implica 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. 1972, 1992), 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, 1998; Prieto, 2013).

Los conceptos de Indios (siglo XVI-XIX) o Indígenas (siglo XX) involucra la creación de marcos normativos e instituciones que sostengan un orden social asociados a derechos diferenciados. Por otro lado, nos encontramos frente diferentes identidades: como la antes señalada de “Araucano” (Zapater, 1978; Silva, 1983), 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 (Boccara, 2009; Goicovich, 2007), “mapuche” en el siglo XVIII (Boccara, 2009; Zavala, 2008), “raza araucana” de principios siglo XX (Foerster & Montecinos, 1988), y “pueblo mapuche” a fines del XIX (Chihuailaf, 1999; Mariman et al, 2006), 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 identidades globales de un pueblo enmarcado en relaciones de poder con una sociedad otra, por lo cual atendemos 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: 1976), 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 son las de colonialismo interno, las que parten desde una tensión entre el Estado Nación con sociedades regionales o grupos étnicos (González, 2006a) y que hoy se agrega el contexto de globalización (González, 2006b; Rivera Cusicanqui, 2010) y que se caracterizan por ser una estructura de explotación racializada.

Para el caso mapuche es a partir de la dictadura militar en Chile, en los 80’, donde 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, 1978); *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 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, y que han llevado también al redescubrimiento de otras identidades locales[[14]](#endnote-14).

La nación: un giro geopolítico en contextos de resistencia cultural.

Dado que la cultura mapuche en rigor es una cultura que no está completamente aislada de la sociedad global, aunque con diferencias culturales dependiendo de su localización e identidad territorial, y si se trata de comunidades urbanas y semi-urbanas o rurales, asumimos que en los discursos enunciados habría perspectivas encontradas, las que 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, además es posible encontrarse probablemente con 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 que complejiza y sustenta la necesidad de identificar, discutir y territorializar las múltiples visiones; entre ellas convenimos que el *Wallmapu* se viene reiterando 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 vienen a tomar 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 en base a las experiencias recientes y actuales – en un contexto globalizado – del pueblo mapuche.

En los discursos históricos, literarios, testimoniales, y de las organizaciones políticas la noción de nación obedece, en parte, a un “giro cultural” conducente a una reconstrucción simbólica de un concepto de nación indígena, desarrollado 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 occidental (Jameson, 1991); una reconstrucción que acontece como reciclaje de la memoria de los ancestros 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 –aunque existan diversas opiniones al respecto- la noción 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)*. Chile. CONADI, 2010

Alonqueo, Martín. *Mapuche. Ayer - hoy*. Chile. 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: Impresiones LOM, 1998.

Antimán Nahuelpán, Selfa. *Renace el condor. Andar de una mujer mapuche*. Santiago: Andros Impresores, 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*. Colección nexos y diferencias 12.Vervuert, Madrid: Editorial Iberoamericana, 2004.

Boccara, Guillaume *Los Vencedores. Historia del Pueblo Mapuche en la Época Colonial*. San Pedro de Atacama/Santiago: IIAM/Universidad de Chile, Segunda reimpresión. 2009

Bonfil Batalla, Guillermo. “El Concepto de Indio en América: Una Categoría de la Situación Colonial”. *Anales de Antropología*. Volumen IX, México, 1972, pp.105-124.

Briones, Claudia. *La alteridad del cuarto mundo. Una desconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires. Argentina: 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 Ediciones, 1999.

Caniuqueo, Sergio, et al*. Escucha Winka*. *Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epilogo sobre el futuro.* Santiago:LOM Ediciones, 2006.

Carrasco, Iván. “Poesía Mapuche Etnocultural” *Anales de Literatura Chilena*. Año 1:1, Pontificia Universidad Católica de Chile. Centro de Estudios de Literatura Chilena, 2000, pp.195-214.

----------“Interdisciplinareidad, interculturalidad y canon en la poesía chilena e hispanoamericana actual”. *Estudios Filológicos*. Vol.37. Valdivia. Universidad Austral de Chile: 2002, pp.199-210.

Casanova, Holdenis. “La Araucanía Colonial: Discursos, Imágenes y estereotipos (1550-1800).” pp.43-84. *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de Historia Latinoamericana*. Chile. Temuco: Jorge Pinto Ed. Ediciones Universidad de La Frontera, 1998.

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. 1930. *Vida y Costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX.* Santiago: Imprenta Cervantes] 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 de traducción 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, Mabel y Sonia Betancourt. “El discurso mapuche y su sistema de comunicación intercultural”. *Revista Alpha*. Vo.38. Osorno: Universidad de Los Lagos, 2014, pp.101-116.

García, Mabel. “Entre textos. La dimensión dialógica e intertextual del discurso poético mapuche”. *Revista Chilena de Literatura*. Vol.72. Santiago. Universidad de Chile: 2008.

--------- “La construcción del relato mítico ancestral en el arte y la poesía mapuche actual”. Revista *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 narrativa de la nación mapuche. Prolegómenos de una literatura nacional”. *Revista Chilena de Literatura. Vol. 90*. Santiago: Universidad de Chile, 2015, pp.79-104

--------- “La literatura Mapuche actual y su tránsito hacia una etapa nacional. Perrimontun de Maribel Mora Curriao. *Diálogo*. Estados Unidos: An Interdisciplinary Studies Journal Published by The Centher for Latino Research at DePaul University, 2016, pp.137-151.

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 (Santiago), 40(2), 2007, pp. 311-332. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942007000200003>

González Casanova, Pablo. “El Colonialismo Interno”, *Sociología de la Explotación*. Buenos Aires: CLACSO, 2006a. pp 185-205

---------“Colonialismo interno. [Una redefinición]”. *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas,* A. Borón, J. Amadeo y S. González, comps. Argentina: CLACSO, 2006b.

Guevara, Tomás y Mañkelef, Manuel. *Kiñe mufü trokiñche ñi piel. Historias de familia, siglo XIX.* Temuco: CEDEM y Santiago: CoLibris, 2002.

Huinao, Graciela. *Desde el fogón de una casa de putas williche.* Chile. 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: Editorial ARCIS, 2005.

Lienhard, Martín. “El cautiverio colonial del discurso indígena: los testimonios”. *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de historia latinoamericana.*  Jorge Pinto editor. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera, 1998, pp. 5-28.

Lienlaf, Leonel. “Le sacaron la piel”. *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea*. Edición Jaime Luis Huenún. Versión mapuchezüngun Víctor Cifuentes España: 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.* Mabel García y Silvia Galindo editoras. Universidad de La Frontera, Temuco: Editorial Florencia, 2004.

Loncón, Ricardo. “Sueño de libertad”. *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea*. Edición Jaime Luis Huenún. Versión mapuchezüngun Víctor Cifuentes España: CEDMA Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga,2007, p.261

Llancafil, José. *Relatos de mis viajes.* Santiago: Autoedición, 1998.

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 Ediciones, 2012.

Marimán, Pablo et al. *¡¡Escucha, winka…!! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago. Chile: LOM Ediciones, 2006.

Millalén, José. *¡¡… Escucha , winka…!! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro.* Santiago: LOM Ediciones, 2006.

Montupil, Fernando. *IncheTati. El Pueblo Mapuche: Tradición indómita en Chile.* Managua-Nicaragua:Centro de Investigación y Estudio de la Reforma Agraria, 1982.

Noggler, Albert. *Cuatrocientos años de misión entre los araucanos*, Editorial San Francisco, Padre de las Casas, 1980.

Ñanculef, Juan. “Cosmovisión y filosofía mapuche”. *Tayin mapuche kimün*. Temuco: Autoedición, s/fecha.

Pavez, Jorge. *Cartas Mapuche Siglo XIX*. Chile: 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, Chile: 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: Editorial Catalonia, 2013.

Quilaqueo Curaqueo, Anselmo, “Cancionero Araucano” (1939), *Pioneros de Barros Arana.* Barros Arana. Chile. Ruth Quilodrán Rozas Editora: Diciembre de 2016. <https://issuu.com/isis_kiyen/docs/fundadores_de_barros_arana>

Quintupill, Erwin. “El hogar mío…” *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea*. Edición Jaime Luis Huenún. Versión mapuchezüngun Víctor Cifuentes España: 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* 3. 1983, pp 7-25.

Stuchlik, Milan. *Rasgos de la Sociedad Mapuche Contemporanea*. Chile. 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” Revista *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 :Editorial Andrés Bello, 1978

Zavala, José Manuel *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia.* Santiago: Editorial Universidad Bolivariana, 2008, pp. 360

1. “peñí, vocablo en lengua mapuche que significa “hermano”; y, “marichiweu”, que significa: diez veces venceremos. [↑](#endnote-ref-1)
2. 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. [↑](#endnote-ref-2)
3. Esta visión territorial sobre el límite norte es objeto de estudio, ya que la frontera norte es y sigue siendo permeable. [↑](#endnote-ref-3)
4. 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, como el pueblo mapuche se reconocía a sí mismo como pueblo, y mantenía una clara distinción con el “español”, distinción de una identidad cultural que perdura en la primera etapa de la formación del Estado-nacional, donde todavía logra reconocerse como un “otro” distinto del “chileno”. (Casanova, H. 1998; Antillanca, Ariel y Loncón, César. 1998; Azocar, A. 2005) [↑](#endnote-ref-4)
5. El concepto “Araucano” es escriturado 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. [↑](#endnote-ref-5)
6. 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. [↑](#endnote-ref-6)
7. Entre otros textos que aluden al desplazamiento de “raza” por “pueblo”: Vicente Mariqueo con su texto *El Pueblo Mapuche en 1979*, o a 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. [↑](#endnote-ref-7)
8. <http://futatrawun.blogspot.cl/> [↑](#endnote-ref-8)
9. <http://www.mapuexpress.org/> [↑](#endnote-ref-9)
10. <http://www.ficwallmapu.cl/> [↑](#endnote-ref-10)
11. 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.” (2000.196) [↑](#endnote-ref-11)
12. Revista *Pioneros de Barros Arana*. Barros Arana. Diciembre de 2016. Chile. Ruth Quilodrán Rozas Editora. <https://issuu.com/isis_kiyen/docs/fundadores_de_barros_arana> [↑](#endnote-ref-12)
13. 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. [↑](#endnote-ref-13)
14. En la Revista *Liwen,* entre 1990 a 1999, se encuentran los escritos de Víctor Toledo Llancacqueo, Pablo Mariman, José Mariman, Sergio Caniuqueo, Fernnado Pairican, de una lista larga de autores mapuche [↑](#endnote-ref-14)