

Vol 11, No. 21 / Enero - junio de 2019 / ISSN: 2145-132X

HiSTOReLo

REVISTA DE HISTORIA REGIONAL Y LOCAL

Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX

*Republican Colonialism,
Violence and Mapuche Racial Subordination
in Chile during the Twentieth Century*

*Colonialismo republicano,
violência e subordinação racial mapuche
no Chile durante o século XX*

Héctor Javier Nahuelpan Moreno

Universidad de Los Lagos (Osorno, Chile)

Centro de Estudios e Investigaciones Mapuche - Comunidad de Historia Mapuche (Temuco, Chile)

 orcid.org/0000-0002-0088-1405

Jaime Anedo Antimil Caniupán

Centro de Estudios e Investigaciones Mapuche - Comunidad de Historia Mapuche (Temuco, Chile)

 orcid.org/0000-0002-2067-0453

Recepción: 06 de abril de 2018

Aceptación: 08 de agosto de 2018

Páginas: 211-248

DOI: <http://dx.doi.org/10.15446/historelo.v11n21.71500>



i

Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX

*Republican Colonialism,
Violence and Mapuche Racial Subordination
in Chile during the Twentieth Century*

*Colonialismo republicano,
violência e subordinação racial mapuche
no Chile durante o século XX*

Héctor Javier Nahuelpan Moreno*
Jaime Anedo Antimil Caniupán**

*Doctor en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciudad de México, México). Es profesor asociado adscrito al departamento de ciencias sociales de la Universidad de Los Lagos (Osorno, Chile). El artículo es resultado de los proyectos: "Hacia una antropología del racismo en Chile neoliberal. Estudio sobre su reproducción en la Provincia de Osorno (Región de Los Lagos)", financiado por Fondecyt (N.º 11170193); y Cooperación internacional para el fortalecimiento de la investigación sobre racismo en el sur de Chile, financiado por Pci-Conicyt Redi (N.º 170019). Es investigador responsable. Correo electrónico: hector.nahuelpan@gmail.com.  orcid.org/0000-0002-0088-1405

**Magíster en formación en Desarrollo Humano, Local y Regional de la Universidad de La Frontera (Temuco, Chile), y Licenciado en Educación por la Universidad de La Frontera (Temuco, Chile). Es profesor de Historia, Geografía y Educación Cívica, e Investigador Mapuche del Centro de Estudios e Investigaciones Mapuche-Comunidad de Historia Mapuche (Temuco, Chile). Colaborador del Proyecto. Correo electrónico: antimil.kaniupan@gmail.com.  orcid.org/0000-0002-2067-0453

Resumen

Este artículo examina la violencia ejercida sobre la sociedad mapuche, en el contexto de su incorporación forzada al Estado en Chile durante el siglo XX. Mediante el análisis de fuentes de archivo y desde la historia oral, se reconstruyen los efectos del colonialismo republicano en la pérdida de la soberanía política y territorial mapuche; así como los procesos de minorización, obliteración, destierro y persecución del mapuchezugun (idioma) y mapuche kimün (conocimiento mapuche), como consecuencia de la subordinación racial y la interacción de diferentes generaciones en lo que conceptualizamos como “espacios de civilización”.

Palabras clave: colonialismo, violencia, racismo, Chile.

Abstract

This article examines violence against the Mapuche society in the process of its forced incorporation into the Chilean state during the 20th century. Through the analysis of archival sources and oral history, the authors reconstruct the effects of republican colonialism on the loss of Mapuche political and territorial sovereignty, as well as processes of minorization, obliteration, banishment and persecution of Mapuchezugun (language) and Mapuche Kimün (Mapuche knowledge). These processes are understood as consequences of racial subordination and the interaction of different generations in what is conceptualized as “spaces of civilization”.

Keywords: colonialism, violence, racism, Chile.

Resumo

Este artigo examina a violência exercida sobre a sociedade mapuche, no contexto de sua incorporação forçada ao Estado no Chile durante o século XX. Mediante a análise de fontes de arquivo e desde a história oral, reconstroem-se os efeitos do colonialismo republicano na perda da soberania política e territorial mapuche; assim como os processos de minorização, obliteração, desterro e perseguição do mapuchezugun (idioma) e mapuche kimün (conhecimento mapuche), como consequência da subordinação racial e a interação de diferentes gerações no que conceitualizamos como “espaços de civilização”.

Palavras-chave: *colonialismo, violência, racismo, Chile.*

Cómo citar este artículo:

MLA: Nahuelpan Moreno, H. J. y Antimil Caniupán, J. A. “Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX”. *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local* 10. N.º 21 (2019): 211-248. DOI: <http://dx.doi.org/10.15446/historelo.v11n21.71500>

APA: Nahuelpan Moreno, H. J. y Antimil Caniupán, J. A. (2019). “Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX”. *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*. 10 (N.º 21), 211-248. DOI: <http://dx.doi.org/10.15446/historelo.v11n21.71500>

CHICAGO: Nahuelpan Moreno, Héctor Javier, y Jaime Anedo Antimil Caniupán. 2019. “Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX”. *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*. 10 (21): 211-248. DOI: <http://dx.doi.org/10.15446/historelo.v11n21.71500>

Introducción

En América Latina existían pueblos indígenas autónomos en los territorios que las nacientes repúblicas declararon como propios durante el siglo XIX, no obstante, el mapuche fue el único que había pactado su soberanía política y territorial con

el gobierno colonial español en más de cuarenta tratados o parlamentos (Zavala 2015). Esta soberanía era ejercida en un extenso territorio ubicado en el cono sur americano, el *Wallmapu*, que integraba dos macro-espacios ubicados a uno y otro lado de la Cordillera de los Andes: *Gülumapu* —tierras del poniente o actual Chile— y *Puelmapu* —tierras del oriente o actual Argentina— (Millalen 2006).

Aunque la soberanía mapuche fue reconocida por la metrópoli española durante los siglos XVII y XVIII, a partir de la segunda mitad de la centuria siguiente los mapuche vivirán profundas transformaciones a raíz de las campañas de ocupación militar de los Estados chileno y argentino, por entonces denominadas como Pacificación de la Araucanía y Conquista del Desierto (Pinto 2003). Las consecuencias de estas campañas, amparadas en la doctrina de *Terra Nullius* o tierra de nadie, fueron dramáticas al conllevar a la gestación de una relación de colonialismo republicano (Mariman 2006; Mallón 2009), caracterizada por, entre otros procesos: el despojo de gran parte del territorio controlado hasta mediados del siglo XIX por la sociedad mapuche (aproximadamente el 96 %); su ocupación progresiva por colonos chilenos y europeos que se apropiaron de las tierras y expoliaron sus recursos (bosques, ganadería caballar y bovina, producción textil y orfebre en plata); la subordinación racial de la población indígena, su empobrecimiento y disgregación demográfica a raíz de la política de reducciones y los desplazamientos forzados; así como por el despliegue de distintos espacios civilizatorios (misiones, escuelas, fundos, ejército) destinados a “regenerar” a la población mapuche sobreviviente de esta política sistemática de eliminación o exterminio físico y político-cultural (Nahuelpan 2012).

Sobre la base de estos procesos históricos que contextualizan uno de los conflictos políticos más relevantes que se desarrollan en el actual Chile neoliberal postdictadura (Pairican 2016), este artículo analiza el proceso de colonización del pueblo mapuche a raíz de la incorporación forzada al Estado y la economía política capitalista durante los siglos XIX y XX. Mediante el análisis de fuentes documentales, testimonios orales y escritos mapuche, se problematiza cómo la violencia y el racismo estructural conllevaron a la minorización, obliteración, destierro y persecución del idioma (*mapuchezugun*) y de los conocimientos (*kimün*) mapuche a raíz de la inte-

racción subordinada de personas y familias en lo que conceptualizamos como “espacios de civilización”. Es decir, instituciones y ámbitos de interacción social (escuelas, misiones, fundos, ejército, etcétera) que surgieron a partir de la ocupación militar y la formación del Estado en el territorio mapuche.

Mediante nuestro ejercicio escritural profundizamos en los modos en que la violencia colonial republicana instauró jerarquías raciales y gestó relaciones de poder y subordinación caracterizadas por la suplantación de las formas mapuche de concebir la vida y la existencia. Al mismo tiempo, proponemos que esta violencia, jerarquías raciales y formas de suplantación, adquieren sentido histórico en tanto forman parte de una estructura profunda cuyo móvil es el exterminio y desplazamiento de la población indígena para acceder a su territorio y forjar un nuevo orden social.

Pacificación como exterminio y despojo

Cuando la elite criolla en Chile comenzó a dar sus primeros pasos para independizarse de la metrópoli española en la Primera Junta de Gobierno de 1810, existía un amplio territorio mapuche sobre el que la naciente república no ejercía soberanía. Territorio que sólo fue posible de ocupar e incorporar mediante un acto de conquista militar que se inicia a mediados del siglo XIX. Para ese entonces el debate sobre la legitimidad de la conquista y ocupación del territorio mapuche al sur del río Biobío, se encontraba en un punto álgido entre los círculos políticos, intelectuales y terratenientes chilenos que visualizaban la ocupación como posibilidad de desarrollar lucrativos negocios y beneficiarse de la apropiación de las tierras, maderas, ganados, recursos naturales y mano de obra mapuche. Se trató de un proyecto de colonización recurría a los discursos de la *civilización* y el *progreso* como vías para erradicar la *barbarie* y el *salvajismo* con que eran representados los mapuche. Así se constata en diversas fuentes oficiales, pero también en artículos de prensa como el que citamos a continuación y que fuera publicado en 1859 por el influyente periódico *El Mercurio*:

El indio es enteramente incivilizable: todo ha gastado la naturaleza en desarrollar su cuerpo, mientras que su inteligencia ha quedado a la par de la de los animales de rapiña, cuyas cualidades posee en alto grado, no habiendo tenido jamás una emoción moral [...] ¿Cómo acercar sin peligro los hombres a las fieras, la población pacífica e industriosa al bosque donde se albergan la ferocidad y la barbarie? [...] una asociación de bárbaros tan bárbaros como los pampas o como los araucanos, no es más que una horda de fieras que es urgente encadenar o destruir en interés de la humanidad y en el bien de la civilización.¹

En un tono similar al anterior, un influyente político chileno del siglo XIX, Benjamín Vicuña Mackena (1868, 7), en un discurso pronunciado en la Cámara de Diputados el 10 de agosto de 1868 sostuvo que:

Se invoca la civilización a favor del indio y ¿qué le debe nuestro progreso, la civilización misma? Nada, a no ser el contagio de barbarie con el que ha inficionado nuestras poblaciones fronterizas, por lo que la conquista del indio es esencialmente, como lo ha sido en Estados Unidos, la conquista de la civilización [...] Es cierto que el indio defiende su suelo; pero lo defiende porque odia la civilización, odia la ley, el sacerdocio, la enseñanza.

A mediados del siglo XIX la elite chilena fue construyendo un imaginario del territorio mapuche como una isla que separaba a Chile en dos partes, y a sus habitantes como *barbarie* incrustada en medio de la nación que deseaban construir: “los indios forman en nuestro suelo un paréntesis en el territorio de la civilización”.² De esta forma, diversos factores políticos, económicos e ideológicos confluyeron para gatillar una campaña militar de invasión del Gulumapu, que en el lenguaje de la historiografía oficial fue denominada Conquista o Pacificación de la Araucanía. Entre los factores que sentaron las bases para esta conquista militar se encontraban, en el plano ideológico, el discurso e imaginario que, influenciado por el positivismo y el darwinismo social, construyó una representación de los mapuche como *raza inferior* que obstaculizaba el porvenir del Estado y la nación que las elites proyectaban construir. A ello se agregó la apropiación administrativa del territorio mapuche mediante la creación de la Provincia de Arauco

1. “La civilización y la barbarie”. 1859. *El Mercurio de Valparaiso*, Valparaiso, junio 25.

2. “Editorial”. 1858. *El Ferrocarril de Santiago*, Santiago, abril 23.

en 1852; la necesidad de ampliar la superficie territorial de producción como una forma de dar salida a una crisis económica que afectó a Chile en 1857; a la vez que el interés de castigar a las agrupaciones indígenas que habrían participado en las revoluciones de 1851 y 1859 (Bengoa 1985; Leiva 1984; Pinto 2003).

Los años que transcurren entre 1862 con la refundación de Angol y 1883 con la refundación de Villarrica —dos asentamientos fundados por los españoles y arrasados en el alzamiento general que se inicia en 1598— representan un quiebre en el desarrollo histórico mapuche como pueblo soberano, debido a los devastadores impactos que tuvo la conquista y ocupación militar chilena. Conquista y ocupación que aún cuando fue un acontecimiento geográficamente localizado en el cono sur americano, se inscribió en un nuevo ciclo histórico colonial global que insertó a territorios y pueblos indígenas en dinámicas de incorporación forzada vinculadas a la formación de Estados, la consolidación de sus fronteras internas, a las prácticas imperiales de potencias coloniales, y a la articulación productiva de territorios indígenas a los centros económicos del Atlántico norte, en el marco de la demanda de productos ocasionada por el aumento demográfico, la revolución industrial y el desarrollo del modo de producción capitalista (Nahuelpan 2012). Todo esto, amparado en la influencia ideológica del positivismo y el evolucionismo que enfatizaba en la existencia de *razas superiores* y *razas inferiores*, justificando la colonización, la violencia, el genocidio y la reducción de los pueblos indígenas como parte de una lucha de la civilización contra la barbarie.

Entre los episodios de extrema violencia desatados por las tropas militares, estuvieron las acciones que el gobierno chileno llamó Guerra de recursos o Guerra de exterminio. Sobre esta estrategia, en un documento oficial de gobierno titulado Discusión de un Plan de Campaña i Reducción de la Araucanía, se detallaban sus principales móviles:

Hostilizando al enemigo en todas direcciones, persíganse sin darles lugar a sembrar, criar animales ni edificar habitaciones, continúese de esta manera dos años consecutivos sin dar oído a las promesas de paz i entonces si la guerra no está concluida se hallará próxima a su término. Entonces i solo entonces obligados por el hambre, la ambulancia, la miseria, el rigor de la guerra i la impotencia se verán precisados a variar de conducta y a dar cuantas garantías de seguridad se les exija (Ministerio de Guerra 1870, 53-54).

La Guerra de Recursos o Exterminio consistió en ingresos intermitentes de tropas militares a las tierras donde los mapuche resistían al avance del ejército. Este último que era acompañado de civiles, colonos chilenos y extranjeros agrupados en *Escuadrones Cívicos* que se internaban para quemar bosques, *ruka* (viviendas mapuche), sementeras, arrebatarse grandes volúmenes de ganado como botín de guerra, robar la producción textil y la platería, como también asesinando y secuestrando hombres, violando mujeres, niños y niñas (Mariman 2009). En el caso de algunos de éstos y estas últimas, su destino fue el traslado hacia el norte del río Biobío, para servir como mano de obra racializada en haciendas, casas patronales fronterizas y de la zona central de Chile.

Lo que pone al descubierto la Guerra de Recursos o Exterminio, entre otros aspectos, es que la destrucción y el despojo que produjo la *pacificación* no sólo fue de tierras, recursos y bienes como la ganadería, producción textil y platería, sino también de personas como sucedió con la niñez mapuche. Este tipo de prácticas no eran nuevas, pues el secuestro de niños y niñas fue recurrente durante el ciclo colonial hispano y también se había producido en los años previos al inicio formal de las campañas de *pacificación*. En tanto, el uso de los bosques y montes como zonas de refugio frente al exterminio y el secuestro del cual eran objeto las familias mapuche, lo grafican las palabras de *Mangil Wenu*, uno de los líderes de la resistencia mapuche de entonces, quien se dirigía con las siguientes palabras al presidente de la República de Chile en 1860:

Tu Intendente Villalón con Salbo, juntos quedaron llenos de animales; pero no se contentaron porque tienen su barriga muy grande [...] todo lo que hizo fue quemar casas, sembrados, hacer familias cautivas quitándoles de los pechos sus hijos de las madres que corrían a los montes a esconderse, mandar cavar las sepulturas para robar las prendas de plata con que entierran a los muertos en sus ritos los indios, y matando hasta mujeres cristianas, como lo hicieron con dos que pillaron que andaban buscando mantención para sus hijos [...] Actualmente tengo cacique emigrado de la costa que les están haciendo guerra; nuevamente me cuentan los caciques que el primer paso que dio el Gobernador de Arauco fue mandar a degollar dos indios y dos hijitas mujeres de ocho años, y que han hecho lo mismo por allá que aquí (Mangil Wenu, 21 de septiembre de 1860).

A la invasión militar también se agregaron otras formas de violencia, como la expropiación de tierras, la creación de una burocracia estatal e imposición de una nueva institucionalidad política y jurídica, la fundación de fuertes militares que progresivamente fueron transformándose en ciudades intermedias, la construcción de vías de transporte y comunicación como forma de ejercer soberanía estatal y articular económicamente el territorio expoliado al resto del país, la creación de escuelas y misiones como “espacios de civilización” destinados a regenerar a los mapuche y convertirles en ciudadanos productivos para el nuevo orden socioracial.

De esta forma, al concluir formalmente la conquista chilena de Gulumapu en 1883, con la refundación de Villarrica, el devenir histórico de la sociedad mapuche estará marcado por la transición forzada desde una condición de soberanía política y territorial a una situación de colonialismo al interior de un Estado-nación. Uno de los aspectos más importantes de esta transformación y que constituye el trasfondo de los actuales conflictos, fue la pérdida mapuche de un extenso territorio que pasó a integrar las “tierras fiscales”. Tierras que fueron rematadas, concedidas o asignadas a empresas de colonización y particulares con el fin de constituir la propiedad privada y agraria. Todo esto mientras la población mapuche era condenada a vivir en pequeñas porciones de tierra, las llamadas “reservas” o “reducciones”.

Este último proceso, la radicación, constituyó una práctica eminentemente colonial. Por ello sus términos (título de merced, reducción, cacique) fueron los mismos que los empleados por el colonialismo español en los siglos XVI y XVII, para referirse a la reorganización y reubicación de la población indígena en otras de sus colonias (Mallón 2009, 157). Pero también el Estado acuñó los términos “reserva”, “reducción” y “título de merced” porque, en primer lugar, las tierras reconocidas a los mapuche fueron lo que sobró y se les reservó después de que la mayor parte y las mejores tierras se entregaron a colonos. Por ende, la noción de *reducción* denota además el carácter de la constitución de la propiedad agraria, esto es, el despojo territorial del que fueron objeto los mapuche. Asimismo, la noción de título de merced expresa en una lógica irrisoria que el proceso de titulación fue una especie de “regalo” realizado por el Estado a los mapuche, y no el reconocimiento

de la ocupación antigua o histórica (Correa y Mella 2010, 64). Al respecto, las descripciones que proporcionan los informes de los Protectores de Indígenas expresan las arbitrariedades del proceso de radicación. En un documento publicado el año 1912, Eulogio Robles (1912, 144) sostenía que:

Al mismo tiempo que se radicaban indígenas, se formaban hijuelas para su remate, se daban lotes de terreno en arrendamientos, se donaban suelos a colonos, y se hacían enormes concesiones de suelo a particulares para que los colonizaran.

Todavía más: en muchas ocasiones se procedió primeramente a rematar hijuelas, a colonizar, etc., y en el sobrante se radicó a los indios.

Por otra parte, la superficie total de radicación fue de 510 386.67 has., es decir, aproximadamente el 6 % del territorio que hasta mediados del siglo XIX controlaban los mapuche. La superficie restante, aproximadamente el 94 %, pasó a formar parte de las tierras fiscales o de propiedad de colonos extranjeros y chilenos. Entre estos últimos, comerciantes, terratenientes y militares que tuvieron una participación protagónica en las campañas de “pacificación” (González 1986).

Como parte del proceso de reducción, a los mapuche sólo se les reconoció un espacio territorial mínimo que contemplaba las *ruka* (viviendas) y siembras, mientras que las tierras de pastoreo, extracción de leña o recolección, fueron declarados *terra nullius*, fiscales o “tierras vacías”, para ser rematadas o entregadas gratuitamente a colonos. De esta forma, la reducción también desconoció las relaciones que los mapuche mantenían con los espacios acuáticos (marinos, lacustres, estuariales y ribereños), el subsuelo, determinados espacios relevantes para la vida espiritual o valorados por la presencia de *ngen* (seres protectores) que quedaron secuestrados en la gran propiedad agraria. Tampoco se respetaron los patrones de ocupación preexistentes, los deslindes antiguos, así como la organización sociopolítica y territorial basada en relaciones de parentesco. En las reducciones se agrupó a familias provenientes de distintos *lof che* (comunidades) o en los espacios donde éstos se emplazaban (*lof mapu*) se entregaron dos o más Títulos de Merced, produciendo conflictos entre las familias mapuche.

La reducción también forzó a que los grupos de parentesco que ocupaban y utilizaban su territorio bajo formas trashumantes —permitiendo una rotación en el uso de los suelos y una diversidad de actividades productivas—, se sedentarizaran en pequeñas superficies de tierra (Vidal 2000). Esto restringió el acceso a recursos naturales, espacios terrestres y acuáticos, transformando el carácter diversificado de la economía mapuche, condenándola a la autosubsistencia, lo que a la larga derivó en un proceso de campesinización forzada (Bengoa 1985).

La imagen de la sociedad mapuche reducida, acorralada, minorada por la *civilización* y el *progreso* que vociferaban las elites políticas chilenas de entonces, adquiere sentido en el testimonio que Lorenzo Kolüman, contemporáneo del proceso de radicación, transmitió a Manuel Mankelef y Tomás Guevara a inicios del siglo XX: “lo que hemos conseguido con la civilización que dicen que nos han dado es vivir apretados como trigo en un costal” (Kolüman 2002, 43-44).

Espacios de civilización

La anexión forzada de los mapuche al Estado chileno no sólo se produjo mediante la conquista militar y el despojo territorial, sino además mediante dispositivos de disciplinamiento dirigidos hacia las familias y la niñez. Un registro clave de estos móviles es el informe presentado en 1848 por Antonio Varas, prominente político chileno, a la Cámara de Diputados. Varas (1849, 13) afirmaba:

¿Cuál es este objeto? Civilizar a los indígenas, es decir, mejorar su condición natural, ilustrar i cultivar su inteligencia, desarrollar los buenos sentimientos que son el patrimonio de la humanidad, i elevar su espíritu a las verdades morales i religiosas. Convertir a esos restos de los primitivos habitantes de Chile en ciudadanos útiles, hacerlos partícipes de los bienes que la civilización derrama sobre todos los países, desterrar de entre ellos las preocupaciones i supersticiones que ofuscan su espíritu, hacer lucir a sus ojos la luz del Evangelio que tanto ennoblece al hombre, es una empresa bien digna de la República.

Los fines de esta empresa civilizatoria eran eliminar el *mapuche az mongen*, la forma de vida mapuche, para impulsar un proceso de regeneración o cambio cultural donde escuelas, misiones y comercio tenían un rol protagónico en la gestación de un nuevo orden social. En el caso de la labor misionera, ésta debía tener un papel relevante al enfocar su trabajo en la niñez:

El terreno en que mas debe prometerse el misionero son los niños. Aquí la buena semilla no será sofocada por las malas yerbas. Vana sería la pretension de civilizar a los indijenas si no se hiciese uso del medio mas eficaz para rejenerar a un pueblo. Tomad la jeneracion que se levanta, preparadla para la vida civilizada, ilustrad su entendimiento, haced inspirar en su corazon los sentimientos morales i relijiosos, i al fin de tres o cuatro jeneraciones habreis concluido con la barbarie que ahora os lastima. Pero no es una simpe enseñanza relijiosa la que debe dar el misionero. Debe sustituir a los padres, debe tener completamente bajo su direccion a los niños, educarlos, enseñarlos i preparadlos para la vida laboriosa del hombre civilizado (Varas 1849, 18).

Macaya (2016, 99) propone que este sistema enfocado en la niñez mapuche, se asemejaba al concepto de “economía de retorno tardío”. Es decir, un plan para cosechar a largo plazo, cuando las semillas que fueron sembradas con los preceptos de la *civilización* dieran sus frutos. Para ello, los misioneros debían transformarse en el referente educativo y formativo de los niños, y con ello inculcarles la cultura, los valores, hábitos y concepción de la existencia *civilizada*, reemplazando la función educativa de las “malas yerbas”, esto es, de la familia mapuche. No obstante la evangelización resultaba ser primordial, ésta debía acompañarse de un proceso de instrucción escolar y laboral con la finalidad de regenerar al conjunto de la población:

Civilizar, moralizar a un pueblo sin echar mano de la influencia relijiosa, es para mí una quimera. Combínase la accion de las misiones relijiosas con otros medios que tiendan al mismo fin; abrácese al hombre en todo su ser; no se limite la tarea a cristianizarlos i enseñarles el rezo, i las misiones darán el fruto que debe esperarse de ellas (Varas 1849, 16).

Al año siguiente de la presentación de este informe, en 1849 arribaron a territorio mapuche los primeros misioneros italianos de la orden capuchina, quienes establecieron distintos centros misionales. Uno de éstos se instalaría en Rulowe

o *Traitraiko mapu*, actual comuna de Puerto Saavedra (región de la Araucanía), por ese entonces, denominado Bajo Imperial por la burocracia chilena. Allí llegó el Padre Constanzo o Constancio de Trisobio, quien tuvo como uno de sus primeros estudiantes mapuche al pequeño Pascual Coña. Las memorias de éste último, relatadas al sacerdote Ernesto Wilhelm de Moesbach y publicadas en 1930 con el título “Vida y costumbre de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX”, muestran los primeros pasos establecidos por la empresa de colonización chilena para “apoderarse del espíritu” de los mapuche (Coña y Moesbach 2008).

El capuchino Sergio Uribe ha sostenido que el apostolado de sus hermanos misioneros guardaba una convicción profunda, cuyos objetivos se encumbraban en “luchar en contra el mal y el error en que se suponía estaban sumidos los infieles a los que se iba a predicar” (Uribe 1988, 215), situación que los hacía sentirse soldados de vanguardia. Ciertamente —continúa Uribe— tanto los misioneros como las familias y labradores que se internaban en el territorio fronterizo constituían una “avanzada civilizadora”. En este sentido la presencia religiosa, con toda su carga etnocéntrica y racista, fue una pieza clave en la destrucción de las formas de vida mapuche.

Una vez concluidas formalmente las campañas militares de la Pacificación de la Araucanía, los espacios de civilización se desplegaron de forma sistemática y organizada: particularmente las misiones cristianas destinadas a convertir a los mapuche que estuvieron bajo la tutela de los misioneros capuchinos y anglicanos.

Para comprender este cambio cultural inducido por la colonización, autores como Frantz Fanon (1965, 41) sostienen que situar en una condición servil a la población autóctona y modificar sus sistemas de referencias, constituyen aspectos cruciales pues de esa forma “el panorama cultural es desgajado, los valores burlados, borrados, vaciados”. De la misma manera, Fanon advierte que, más allá de buscar la extinción de la cultura local, los regímenes coloniales condenan la cultura de los pueblos colonizados a una eterna agonía.

Fue precisamente en esta línea que se plantearon las declaraciones de las autoridades chilenas. Por ejemplo, en una carta enviada por el Ministro de Relaciones Exteriores en 1901 a Gregorio Urrutia, Intendente de Cautín, se mandataba lo siguiente:

Tiene conocimiento este Ministerio que, tanto en las fiestas denominadas Machitunes o sea, la curación de los enfermos por los médicos machis, en los Pillantunes o rogativas al Pillan, como en los enterramientos de sus muertos; celebran fiestas que les sirven de pretexto para embriagarse y observan ceremonias que, no son otra cosa que restos de barbarie que, es vergonzoso se practiquen todavía [...] Llamo, pues, la atención de V.S. sobre el particular a fin de que por los medios que V. S. juzgue prudentes procure desterrar estas costumbres e impedir en todo caso que los cadáveres permanezcan insepultos mas del tiempo permitido por la Ley (Ministro de Relaciones Exteriores 1901).

Las prácticas y la forma de vida mapuche que habían sido consideradas bárbaras y salvajes no solo fueron estigmatizadas por el discurso de agentes del Estado, sino que además, se declaraban como prácticas que debían ser desterradas, para lo cual, tanto la misión como la escuela se definieron como los principales dispositivos para lograr este cometido. Sobre esta última, profundizaremos en el siguiente apartado.

La construcción de sujetos serviles y sumisos también se consiguió también a través de espacios y agentes informales, donde la sociedad colonizadora tuvo una importante función. El proyecto de Conquista de Arauco presentado en 1861 por el coronel Pedro Godoi al General Manuel García, entonces Ministro de Guerra y Marina, nos entrega algunas ideas: “Tendamos ahora la vista a los colonos o inmigrantes europeos, que pudieran venir a establecerse en las nuevas fundaciones. Si debemos respeto i consideracion a los salvajes, ¿con cuánta mas razon la deberemos a los que nos traen el comercio, las artes i la civilizacion?” (Godoi 1861, 92).

Algo parecido proponía el mismo Varas en su informe citado anteriormente. En sus ideas, para lograr el verdadero progreso de las tierras mapuche, se debía concretar algo más que la reducción y civilización de éstos, ya que al consumarse estos dos propósitos, entrarían en contacto con la población civilizada del “bajo pueblo” chileno. De esta forma, el contacto también arrastraría otro desafío, pues los indígenas —civilizados y reducidos— adoptarían las ideas y hábitos de la sociedad mestiza, cuyos patrones culturales y forma de vida también se contraponían al ideal de sociedad de la elite. Para contrarrestar este doble problema, la propuesta de Varas (1849, 48) se encaminaba, al igual que Godoi, en la inmigración europea:

La inmigración extranjera es el único medio de dar impulso, de sacudir la indolencia de nuestro pueblo; indolencia que en los indígenas civilizados será mucho mayor. Fijar desde luego la vista en ella, i aprovechar las oportunidades que la civilización de los indios vaya ofreciendo para reproducirla en estos territorios es un voto que indudablemente harán de corazón todos los que deseen el verdadero adelantamiento de la República.

Tanto Varas como Godoi proponían que para lograr un cambio en la visión de mundo de la población del Gulumapu colonizado, sea esta mapuche o del *bajo pueblo*, era fundamental la presencia de colonos europeos. El contacto con estos nuevos agentes de cambio social —cuyos esquemas culturales se acercaban al ideal de sociedad de la elite chilena— regeneraría a ambos grupos sociales —mapuche y colonos chilenos— acabando con el indisciplina social y la baja productividad de éstos. La preferencia por colonos europeos se tradujo en un trato desigual frente a los colonos chilenos de los sectores populares (Pinto 2003, 225). No obstante, independientemente de estas diferencias, ambos actores se presentaban como una sociedad de ocupantes, con otras visiones de vida y de existencia, cuyo contacto determinado por factores propios de una situación colonial, se encontraban mediados por el racismo, la violencia, la imposición directa o indirecta de patrones culturales, así como por la voluntad de desplazar a los habitantes originarios de la tierra.

Los colonos se establecieron en las tierras despojadas a los mapuche y comenzaron a dar vida a los “espacios de civilización”: fundos, hijuelas, casas patronales, la ciudad y el mercado, las instituciones públicas, el regimiento, etcétera. Para hacernos una idea de cómo operaron estos espacios y agentes es ilustrativa la Carta de Colonización, dibujada por Nicolás Boloña en el año 1916. En ella es posible visualizar como se fueron articulando las redes comerciales y las interacciones sociales entre la sociedad colonizadora y los mapuche, lo que ha sido ampliamente corroborado por diferentes estudios (Alonqueo 1985; Mallón 2004; Antimil 2012; Araya y Porma 2012; Nahuelpan 2012).

Los fundos fueron uno de los principales espacios de construcción de jerarquías y de sometimiento de los mapuche. En ellos se localizaron escuelas y también se constituyeron en importantes nichos de disciplinamiento laboral. Las comunidades se articularon como mano de obra racializada servil; los hombres, ya sea

como mocitos, jornaleros, peones, medieros, inquilinos, etc., y, las mujeres, como sirvientas de las casas patronales. Diversos son los testimonios que relatan la crudeza de las experiencias vividas por estos hombres y mujeres desde la ocupación del territorio mapuche. En una reciente publicación, Nahuelpán (2015) establece un diálogo con Manuel, mapuche que trabajó en estas condiciones y que le explica parte de las peripecias vividas en este régimen servil:

A mí cuando fui mozo me pidieron con la condición de darme comida, alojamiento, vestimenta y educación [...] yo hacía de mozo, de jardinero, tenía que lavar, sembrar, limpiar la huerta, cuidar las gallinas, limpiar el gallinero, un montón de cosas. Tenía una cosa para lavar, cuando tocaba lavar para mí era terrible, me tenía que levantar a hacer fuego cuando estaba oscuro, para que a la ocho de la mañana esté caliente el agua. Yo me levantaba antes que los patrones, tenía que tenerles todo listo. Hacían su riqueza a costa de los mapuche, a costa de los mocitos [...] yo tenía un par de horitas para estudiar, al final casi ni se cumplía el trato de que nosotros teníamos que estudiar [...] así ha sido la vida del mapuche [...] los patrones nos explotaron como animales y ahora quieren que no nos levantemos.³

Es interesante notar como esta experiencia refleja que el sometimiento fue derivando en economías de desposesión, acelerando el empobrecimiento de las familias. Sin embargo, también hay testimonios que ven desde otros prismas la experiencia en estos espacios. Por ejemplo Juan, especula que hacia mediados de la década de 1930 comenzó a trabajar como “mocito” y posteriormente como peón, mediero e inquilino en un fundo cercano a su comunidad de origen. Este era propiedad de un colono descendiente de ingleses llegados al territorio mapuche a principios del siglo XX. Su testimonio resulta clave para comprender el proceso. Sobre su estadía como “mocito” recordaba que:

Era buena persona el viejo ese. Todas eran buena persona, eran gente buena. Por eso que nosotros también fuimos bueno trabajadore', no borracho, no andar por ahí peleando, ni una cosa, es lo que decía él. Él nos crio como hijos a nosotros. Había un hombre ahí, Ramón Ulloga, ese me estaba enseñando [...] También estaba bien ahí. El mismo don Santiago le decía “tení que enseñarle al niño”. Niño me decía.⁴

3. Manuel. 2014. Entrevistado por Héctor Nahuelpan. Enero 14. Mehuín, Chile.

4. Juan. 2012. Entrevistado por Jaime Antimil. Marzo 20. Temuco, Chile.

En largas conversaciones sostenidas con Juan, éste señalaba que, después de estar meses en la casa de servidumbre “ya no extrañaba a su familia”, que cuando volvía a su comunidad “no aguantaba las horas de regresar con su patrón” y que “no le gustaba las comidas de su casa” y tampoco “cómo vivían de atrasados”. Tanto fue su metamorfosis que un día al llegar a su casa se encontró con su tía *Llanka*, quien le comentó a su hermana, la madre de Juan, que este ya no parecía mapuche, sino *wingka*.⁵

El disciplinamiento de Juan bajo la tutela del patrón fue fundamental. El colono, transformado en un referente paternal, se convirtió en el agente educativo que marcó importante influencia en la conformación de su *az che* (identidad personal), como lo habría advertido Varas en su informe. Juan había sufrido una suerte de transformación.

La ciudad también merece nuestra atención. Sin duda el comercio —que no era novedad en las poblaciones fronterizas— fue el primer espacio de socialización, en el cual fue necesario aprender la lengua colonial para intercambiar las mercancías. Las ciudades también llegaron con otros espacios e instituciones: juzgados, regimientos, hospitales, escuelas, iglesias, etcétera.

La migración también constituye un fenómeno asociado a los centros urbanos. Esta se encontraba condicionada por factores estructurales: la reducción y la escasez de tierra, el empobrecimiento, el hambre y la pauperización de las familias mapuche (Antileo 2012). Al igual que en los fundos, los migrantes mapuche se destinaron a los trabajos precarios y mal remunerados: servidumbre doméstica, jardineros, panaderos, jornales (Nahuelpan 2012, 2013; Antileo 2015). Las ciudades de Temuco, Santiago y Valparaíso se transformaron en polos de atracción, lo cual ha determinado que en la actualidad la mayor cantidad de mapuche habite en los sectores periféricos de las ciudades.

Una vez llegados a las ciudades, los mapuche debieron enfrentar diversas formas de racismo, violencia y exclusión. Las formas de vida mapuche, como las ceremonias, el vestuario, el lenguaje o la apariencia física, debieron mutar hacia formas “civilizadas”, para atenuar la discriminación racial o amortiguar sus efectos. De aquí también se deriva el cambio de apellidos mapuche que se vivenció en las ciu-

5. Designación de “hombre chileno”, “no mapuche”.

dades y que se recuerdan en las familias. El testimonio de José, migrante y obrero panificador en la ciudad de Santiago, ilustra dramáticamente lo expuesto:

La vida en Santiago es muy dura [...] es como una resistencia de todos los días [...] la gente que se va piensa que en Santiago anda tirá la plata, pa recoger a puñao, pero no es así, yo sufrí mucho aquí y en Santiago... en Santiago yo no hablaba mapuche, ¿cómo iba a hablar si estaba lleno de chilenos?, y dele que uno era indio, así que no hablaba mapuche, había como que esconderse porque sino “indio para acá”, “indio culiao”, “indio e’ mierda”, así trata la gente, pero en mi mente, lo tenía escondido y hablaba mapuche. Y cuando yo después volví aquí comencé a hablar de nuevo mapuche. Allá en Santiago tenía un compañero con el que hablaba mapuche, pero como a escondidas, delante de los patrones o en la calle no se podía.⁶

El idioma y las formas de vida mapuche fueron violentamente reprimidos. Como respuesta, relata José, estos quedaron suprimidos, suspendidos en las subjetividades, donde continuaron habitando de forma clandestina. Esto ha sido parte de las resistencias cotidianas ante la conquista de las subjetividades y los cuerpos de la gente de la tierra:

Que se aleje la vestimenta mapuche. El ser y sentirse mapuche ya no fue valorado, no fue más buscado, no fue más mirado. Por eso las ideas mapuche, el mapuche se ha escondido lejos. Solo el poder de los *wigka*, sus ideas, tienen peso y son valorados, son el centro de los eventos, mientras que todo lo relacionado con el *mapuche az mogen* se escondió otro tanto, se perdió toda legitimidad y se invisibilizó (Quidel 2015, 42).

Con estas palabras, José Quidel nos ilustra cómo las violencias sobre el pensamiento y la espiritualidad mapuche fueron ejercidas mediante la burla, como el *mapuche az mogen* fue odiado, repugnado, arrancado de raíz, expulsado, desplazado. Por su parte, una octogenaria mujer, quien trabajó desde pequeña en las mismas condiciones profundiza sobre los tratos degradantes y la vida en casa de sus patrones:

Dormía en una pieza chiquitita, en invierno se goteaba toda la lluvia, yo comía una comida distinta a la de los patrones, me levantaba antes que ellos [...] cuando hacía bien la comida me celebraban, pero si cometía algún error ahí estaban di-

6. José. 2014. Entrevistado por Héctor Nahuelpan. Marzo 7. Mehuin, Chile.

ciéndome siempre que era india y todo eso, al final uno termina creyéndose todo eso, la autoestima por el suelo, y para que no sigan con eso ahí empieza uno a cambiar [...] eso sucede mucho con la gente que se va a trabajar como empleada [...] a veces una no se da ni cuenta como llega a creer todo lo que le dicen.⁷

Los espacios civilizatorios se construyeron como dispositivos de disciplinamiento, en los cuales se crearon y reforzaron jerarquías de saberes, conocimientos, hábitos, costumbres, idiomas, personas, etcétera. (Nahuelpán 2012, 143), conformándose como mecanismos de imposición de la ideología y de la forma de vida de la sociedad colonizadora e instalando el discurso de la inferioridad mapuche. Esto derivó en que las familias comenzaran a cambiar sus formas de vida, a esconder sus prácticas y a desmarcarse de todo lo asociado a sus raíces mapuche. Desde el mapuchezugun (idioma), este proceso se conoce como *wigkawün* para el caso de los hombres o *chiñurawün*, para el caso de las mujeres: transformarse en chileno o chilena.

“La letra con sangre entra”: escolarización traumática mapuche

“La letra con sangre entra”, metáfora de la violencia como método educativo, se hizo carne en la experiencia de escolarización traumática que vivieron diferentes generaciones en el transcurso del siglo XX.

Marta nació en 1994. Como la mayoría de los niños y niñas de las comunidades, al terminar el octavo año básico en la escuela rural, fue matriculada en un establecimiento de enseñanza media en la ciudad de Temuco. Era el verano de 2009. Sus sueños y seguramente el de su familia eran “llegar a ser alguien en la vida”, frase que es muy escuchada en las familias mapuche, que ven en la educación de los hijos e hijas una forma de escapar de la miseria. Marta también se matriculó en el internado, dada la escasa locomoción que conectaba su comunidad con la ciudad o bien, porque así ahorraría tiempo de viaje y podría estudiar más tranquila. Tal

7. María. 2010. Entrevistado por Héctor Nahuelpan. Noviembre 8. Santiago, Chile.

vez con cierta expectativa, esperanza y temor Marta comenzaría a hacer su vida de estudiante en la ciudad, como muchos de nosotros lo hicimos.

“¡Ataja los chancho Marta! ¡Encierra gallina!”⁸. Lo que en un principio pareció ser un juego de niñas —tanto mapuche como chilenas, rurales y pobres— se convirtió en un infierno: las expectativas se transformaron en desilusión, la esperanza en decepción, el temor en terror. Día tras día, las burlas hacia su forma de hablar se acentuaron. Ya no era divertido. Un día Andrea —quien nos contó la historia— la encontró llorando a escondidas. Hizo algunas conversaciones con sus amigas más cercanas para que ya no la molestaran. Las burlas continuaron y alteraron los objetivos de Marta: sus cuadernos los cambió por vasos de cerveza de baja calidad y las aulas por fiestas de media tarde. Pronto quedaría repitiendo y se cambiaría de liceo. Andrea no sabe que ocurrió con ella. Probablemente desertó y no terminó su enseñanza media.

Martín Alonqueo Piutrín ingresó en 1923, a los 14 años, a la Escuela Rural Fiscal N.º 44 ubicada en el fundo Santa Catalina (Alonqueo 1985, 158 – 159). Su ingreso al templo del saber lo escribió en los siguientes términos:

Me quedé en la escuela, se vino mi abuelita yo contentísimo quedé en el patio de la escuela y luego no más pasaron a molestarme y reírse de las expresiones de mi abuelita y hacían burlas de mí. Yo, sin reaccionar, me situé en un rincón: parado, cabisbajo y mudo, observando sólo los juegos y oyendo las canciones que entonaban las niñas mientras un grupo de amigos y conocidos me rodeaban a conversar conmigo. Tocó la campana y entramos a clase con los amigos mapuches, conversando en nuestro idioma [...] Al recreo siguiente, ya me encontré con más amigos y vecinos con quienes me puse a conversar en mapuche. No fue más; me acusaron donde la señorita profesora; pues, desconocía el reglamento de no hablar el mapuche, solamente el castellano. Después de este primer accidente, volví a juntarme con los amigos y seguimos conversando en mapuche —pero en voz baja— [...] Al toque de la campana, entramos nuevamente a clase. Yo escuchaba con mucha atención lo que la señorita profesora enseñaba; pero no le entendía nada. Tocó nuevamente la campana para salir. Eran las 12 horas [...] Hasta este momento todo iba muy bien; pero [...] en ese instante, llegó un niño blanco a nuestro grupo, dirigiéndose a mí me habló; pero no le pude contestar, porque no le entendí

8. Frases que caricaturizan y ridiculizan las formas de hablar de personas mapuche que viven en los sectores rurales, generalmente más notorio cuando la lengua mapuche es la lengua materna o cuando existen pocos años de escolaridad en la familia. También es observable estas burlas, aunque en mucho menor medida a campesinos pobres chilenos.

lo que me había dicho. Como no le contesté, empezó a reírse y comentar que yo era ‘un indio caballo, indio come carne de caballo y come yuyo’; estas son las expresiones comunes que se oyen a diario, cuando se refiere a los mapuches.

Los del grupo me dijeron las expresiones que había vertido sobre mi persona. Entonces sentí, en ese instante un remezón de rabia, y me fui encima, profiendo [profiriendo] esta frase: ‘winka trewa que hacer vó, ya’.⁹ Sin más, se armó la rosca y nos fuimos a las manos; a combo limpio nos batimos, en medio de una gran barra. En eso estábamos, cuando dijeron la profesora, la profesora..., la profesora viene. Yo, ensoberbecido, le seguí tostando sin miedo a nadie, pero mi contendor se puso a llorar ante la presencia de la profesora.

La profesora nos llamó y nos llevaron a la sala, ambos sangrando de las narices. Allí nuestra profesora nos interrogó.

Yo contesté como pude: ‘Este winka retar, chiñora’. Sólo esta frase pude pronunciar y en seguida me quede callado.

Después le tocó a mi contendor; él se defendió muy bien, echándome toda la culpa a mí. Salí culpable. Los castigos de varillazos recayeron en mí; los recibí resignadamente por no saber hablar y exponer mi defensa.¹⁰

Don Martín Alonqueo, después de muchas peripecias, terminó sus estudios formales en la educación chilena e ingresó a labores de docencia en marzo de 1935. Desde entonces se enfocó en promover la cultura mapuche ya sea como profesor, en labores independientes o como parte de organizaciones políticas. Martín Alonqueo fue uno de los intelectuales y escritores mapuche más importantes del siglo XX.

Los relatos anteriores, separados por cerca de 90 años, no difieren demasiado en su contenido y forma. ¿Cuál fue el pecado de Marta? En su casa se hablaba mapuchezugun, el idioma mapuche, y un castellano influenciado por las estructuras lingüísticas del primero. Su castellano era notoriamente diferente: ausencia de conectores, discordancias de género y número, etc., producto del bilingüismo y de los influjos de ambas lenguas. Este fenómeno es estudiado desde diferentes prismas (Hernández y

9. “Wingka perro, que estás diciendo”. Es común escuchar esta frase, producto de las memorias de rabia y despojo histórico cometido por la sociedad colonizadora al mapuche.

10. Relato escrito por el propio Martín Alonqueo en su libro.

Ramos 1978; Lagos y Olivera 1988; Contreras, 1999), algunos de los cuales proponen la emergencia de un castellano de contacto, diferenciado del castellano chileno estándar (Olate, Alonqueo y Caniguan 2013) como parte de un proceso mayor relacionado con la interactividad lingüística (Godenzzi 2007). Al igual que la abuelita de Martín y la mayoría de los mapuche que han vivido en los tiempos del colonialismo chileno han sido víctimas, testigos o victimarios de la condena social de esta variedad lingüística.

Marta, ¿Tendrá la culpa de que actualmente esté odiando su lengua o de negar la transmisión a sus hijos e hijas? ¿Serán culpables las niñas del Internado por burlarse de su compañera? ¿Será culpable la familia por hablar el mapuchezugun y habérselo enseñado a Marta?¹¹ Desde nuestra perspectiva, éstas y otras prácticas cotidianas y naturalizadas de discriminación son retoños del racismo y la violencia con la que se gestó la sociedad del Gulumapu colonizado. Siguiendo la línea argumentativa de Quidel (2015, 42), este expresa:

En un acto de superponer lo propio por medio de la burla y la prepotencia, fuimos avergonzados los mapuche solo por ser mapuche. Con el paso de los años los propios mapuche reprodujimos esas prácticas, llegamos a burlarnos de nuestra propia gente. Nos sentíamos muy incómodos siendo mapuche, rechazando todo lo relacionado con el mapuche az mogen.

En esto colaboraron los espacios civilizatorios, no cabe duda. Particularmente, la situación precaria de uso y transmisión del idioma mapuche ha llevado a pensar a algunos que estamos en presencia de una lengua en retroceso (Gundermann, Canihuan, Clavería y Faúndez 2011). Para lograr esta realidad actual, la Escuela ha sido el principal espacio de silenciamiento y destierro del lenguaje. Desde sus inicios, los niños y niñas fueron reprendidos y castigados física, psicológica y simbólicamente por usar el mapuchezugun. Este debía ser reemplazado por el idioma “civilizado”, el castellano, lo que ha sido documentado en diferentes investigaciones (Alonqueo 1985, 158-164; Canales 1998; Quintriqueo 2010, 27-28; Porma 2015; Quidel 2015, 43-46).

11. Hemos resguardado el nombre de las personas involucradas en esta historia. Agradecemos la colaboración de “Andrea”, quien nos aportó este crudo pero ilustrativo relato.

De seguro, la Escuela, ha sido el brazo más importante de la avanzada ideológica de la colonización chilena en el Güllumapu. Las Memorias del Ministro de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización (1899, 20-21) presentada al Congreso Nacional en 1899 son clarificadoras:

La tarea de su civilización no puede emprenderse con éxito seguro sino por medio de la civilización de los niños.

Así lo ha demostrado la experiencia adquirida no hace mucho tiempo, con la fundación de establecimientos de educación para niños indígenas, que han implantado en algunas poblaciones de la frontera.

Se les da en ellos educación, y allí reciben desde su primera infancia consejos moralizadores, lecciones adecuadas a su estado social, ejemplos de virtud que, grabados profundamente en su tierno corazón y en su inteligencia, llevan más tarde a la reducción y a la familia indígena la semilla generosa de la civilización y la moral.

Hacia 1910, nuevamente el mismo Ministerio reafirmaba el rol de las escuelas como bastión de la obra civilizadora. En sus Memorias, presentadas al Congreso Nacional el 01 de junio se señalaba que:

La solución del problema está en civilizarlos, distribuyendo escuelas en los campos, obligándolos al servicio militar, impeliéndolos a dejar las costumbres ya inaceptables de la poligamia, y haciendo desaparecer a la vez el cacicazgo. Nada contribuye mas a esos objetos que la escuela (Ministro de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización 1910, 470).

La Escuela debía hacer partícipe a la población mapuche del “mundo civilizado”, insertándose en el nuevo orden social advenido al Güllumapu. No obstante, desde la noción etnocéntrica y racista de la elite chilena, la incorporación de los mapuche se debía lograr como ciudadanos de segunda categoría, sirvientes, súbditos u obreros, diluidos en los estratos más bajos de la sociedad nacional. En otras palabras, la escolarización y el disciplinamiento mapuche tenían como propósito construir sujetos funcionales al proyecto hegemónico, como se explicita en las Memorias del Inten-

dente de Cautín en 1910 (81): “Es necesario utilizar hombres que, por su constitución física i su regular inteligencia, están llamados a incorporarse con facilidad en la sociedad civilizada y a ser individuos útiles al país como obreros i ciudadanos”.

En sus escritos, don Martín Alonqueo (1985, 163) señalaba el cumplimiento de estos objetivos propuestos por la empresa colonizadora: la escuela y el sistema educativo chileno habían servido como “templo de destrucción a la personalidad del mapuche”, ya que debido a la actitud racista de los profesores hacia sus estudiantes, estos llegaron a la convicción de sentirse inferiores y a “odiarse a sí mismos”. La alfabetización y las escuelas primarias en los campos resultaban ser tan deficientes que a lo único que colaboraron es a formar “un ejército de mozos y empleadas domésticas, con sueldos bajos y son objetos de abusos” (1985, 176). Prosigue Alonqueo (1989, 12):

El mapuche no habla su idioma por el sistema de educación imperante y excluyente; en efecto, la escuela y su ambiente destruyen la idiosincracia mapuche, su manera de ser y pensar. Ante esta situación, el niño mapuche se readapta a la nueva circunstancia, y, bajo la enorme influencia del complejo de inferioridad, actúa y opera; el profesor, como un verdugo, lo descalifica con el sistema de baja calificación que, al final lo obliga a abandonar las aulas escolares, con un resentimiento mayúsculo.

Como fruto morboso de esta operación malsana, el niño mapuche se niega a hablar su propio idioma y hay padres de familia totalmente acomplejados que se niegan a enseñar su idioma a sus hijos y hasta cambian su apellido.

“No hablen esa lengua de chanco” solían decir los profesores a sus alumnos que hablaban mapuzugun, “¿No pueden hablar como la gente?” (Quidel 2015, 44). En este *proceso civilizatorio*, el “lenguaje de la Tierra” o el “lenguaje de la Gente de la Tierra” fue transformado en “el lenguaje de los chancos”. Fue despreciado y bestializado, concebido, en el mejor de los casos, como un idioma poco funcional a los nuevos tiempos, pero aún más, como un lenguaje inferior. Nahuelpán retomando las ideas de Fanon se refiere a este proceso como *colonialismo internalizado* (2013).

Lo anterior también se plasmó en los intentos de destierro de la concepción de la existencia y de las diferentes formas de vida. Esto significó que los diferentes espacios, dimensiones y vidas del Wallontu mapu —mundo mapuche— también hayan sido violentados por el manto colonial, principalmente, mediante su mercantilización. Para Jimena Pichinao (2015) estaríamos en presencia de una confrontación de horizontes civilizatorios, pues existe una base ético-moral disímil en cuanto a la concepción de la tierra, la vida humana y de la relación con los demás seres. Por ejemplo, desde el *Mapuche Rakizuum* o filosofía de vida mapuche, hay una diferencia sustancial respecto al concepto de propiedad:

Una idea central al respecto es la constatación de que ningún espacio se encuentra solo (*kisulelay ta mapu*). El pensamiento mapuche reconoce la existencia de múltiples vidas en el *mapu*, seres tangibles e intangibles, de los cuales el ser humano es uno más. Los lugares concentran un cúmulo de alteridades que permanentemente están llamados a interactuar: especies vegetales, árboles, animales, insectos, cerros, ríos, lagos, personas que conforman familias, entre muchos otros que van dinamizando ecosistemas, que van estableciendo modos de habitar el territorio (Pichinao 2015, 98).

Sobre estas ideas existe la noción de *geh*, espíritus, personas o energías que actúan como dueños-guardianes de los espacios y las formas de vida. Al respecto, una machi¹² señala que:

Cuando se le realiza *gillatu* [oración] a los *geh* [dueños espirituales] de los *Menoko* [espacios húmedos que contienen gran variedad de plantas medicinales] no hacen nada, pero si no le haces, ahí te pueden hacer daño. Porque el *Menoko*, cualquier *Menoko* tiene su *geh*. Entonces, hay que hacerle oración pidiendo que no le haga daño a uno, también es bueno hacerle *kullitu* [retribución], regándole un poco de *muday* [bebida de maíz o trigo] o aguardiente y de esa forma no hace daño a las personas, pero si no te hace daño [...]. En ese *Menoko* casi nadie se iba a meter porque cuando la gente entraba así, pisaba y se movía toda la tierra. Era un *Menoko* grande que había. En ese *Menoko* la gente veía animales y a veces salía *wayllipeñ*

12. Agente espiritual mapuche. Oficia como agente médico y como intermediaria entre los seres humanos, sus antepasados y las diferentes formas de vida.

kaniru [espíritus que se representa en forma de un carnero deforme], había *foyentu* [canelos], actualmente ya no existe, yo creo que se fue el *geh Menoko*.¹³

La llegada de una nueva concepción del espacio y del territorio fue acabando con la diversidad de formas de vida. La explotación de los bosques nativos y el monocultivo de cereales que se comenzaron a desarrollar desde la invasión del territorio son ejemplo de esta destrucción (Pinto y Ordenes 2012). Actualmente esta confrontación de horizontes civilizatorios se logra visualizar al interior de las comunidades, inclusive entre las propias familias: entre quienes abogan por el respeto a los *geh* y la conservación de los espacios, mientras otros, influidos por la racionalidad capitalista vinculada a la destrucción creativa del territorio (Harvey 2012). Estas ideas también subyacen a los conflictos entre comunidades mapuche y las grandes empresas extractivas, particularmente, las mineras, hidroeléctricas y forestales.

Reflexiones finales

Hemos expuesto que la violencia colonial sobre la sociedad mapuche, su ontología, epistemología e idioma, se ha soportado en un proyecto histórico basado en el despojo y el exterminio. El primero, que motivó la campaña de ocupación militar-civil eufemísticamente denominada como Pacificación de la Araucanía. Ocupación que respondía al interés del Estado chileno de apropiarse de un territorio, sus gentes y formas de vida, para sentar soberanía e incorporarlo a los circuitos de la economía política capitalista. El segundo, entendido como un proceso histórico legitimado por una ideología racista que aludía a las nociones de “civilización”, “regeneración”, “exterminio” de *lo mapuche* y los mapuche, para conducir a estos hacia una agonía permanente. De esta forma, el exterminio y el despojo, entendidos menos como un momento histórico específico, sino como procesos en marcha que se proyectan hasta nuestros días, conllevaron a la usurpación, apropiación y privación

13. Machi María. 2015. Entrevistada por Jaime Antimil. Octubre 20. Temuco, Chile.

de la vida de la sociedad mapuche, la que fue reducida a espacios y condiciones de marginalidad, miseria, exclusión.

Sin embargo, pese a la aplicación de métodos destinados a silenciar y desterrar la lengua, los saberes y las formas de vida, durante gran parte del siglo XX las familias y personas mapuche no permanecieron pasivas. En términos generales, las acciones políticas y las resistencias se sustentaron en una esfera de carácter privado, cotidiano y otra de orden más pública, colectiva y visible. La primera, ha permitido transmitir y mantener el idioma, las ceremonias familiares y socio-territoriales, manteniendo prácticas que develan un *continuum* en el *mapuche az mongen* y en el *mapuche rakizuam*, lo que evidentemente no implica negar la adopción, apropiación y adaptación funcional de herramientas de la sociedad ocupante como la educación formal en la escuela. En tanto, la segunda esfera se orientó hacia formas organizativas funcionales al Estado y sus estructuras, desde donde sus precursores han intentado la integración y el reconocimiento de la sociedad chilena, cuyo ícono representativo ha sido también la lucha por la educación y la escolarización de los mapuche, ya sea como forma de escalamiento social o de acceso a los códigos de la sociedad dominante para organizar la defensa de intereses colectivos.

Gran parte éstas y otras estrategias, junto a la capacidad de agenciar y resignificar espacios y elementos foráneos, han tenido como móvil amortiguar el racismo estructural, el despojo y el exterminio como procesos estructurantes del colonialismo republicano. Claramente, estas estrategias son parte del repertorio de acciones políticas que incluso perduran hasta nuestros días y que también han generado una respuesta estatal basada en el reconocimiento de prácticas culturales que no produzcan un cambio en las correlaciones de fuerzas. Reconocimiento que, desde nuestro punto de vista, lejos de ser una concesión gratuita, son producto de la presión de los movimientos mapuche e indígenas que se han desarrollado históricamente y, con mayor fuerza, desde la última década del siglo XX. Por lo tanto, tampoco son cambios que desmantelen las estructuras de opresión históricas, más bien, corresponden a estrategias que pueden leerse como acciones de contrainsurgencia y de aplacamiento de las movilizaciones mapuche, enmarcadas en las políticas multiculturales neoliberales

que han asumido los estados latinoamericanos durante las últimas dos décadas. En otras palabras, no sólo se trataría de una nueva forma de gestionar la diferencia cultural, sino de una nueva forma de reestructurar el tutelaje y el control de los *indios* en el marco de una reactualización del colonialismo republicano y de asentamiento sobre el territorio mapuche en el contexto neoliberal.

No obstante lo anterior, en paralelo a estas reestructuraciones en las formas de gobernanza colonial-neoliberal, las organizaciones mapuche —y sus demandas— parecen tener un quiebre en las últimas dos décadas. Esto se ha hecho evidente con la emergencia de nuevas formas políticas de lucha, que apuntan a la restitución de las “tierras antiguas” —no reconocidas en los Títulos de Merced—, la generación de autonomías de facto y al control del territorio mapuche histórico. Este tipo de lucha se hizo evidente una vez no resueltas las demandas históricas con las cuales se había intentado negociar en los Acuerdos de Nueva Imperial, en el primer gobierno post-dictatorial, encabezado por Patricio Aylwin de la centroizquierdista Concertación de Partidos por la Democracia. Este quiebre comenzó a visualizarse cuando las comunidades mapuche iniciaron la recuperación de territorios ancestrales que estaban en propiedad de empresas forestales y de particulares, en la segunda mitad de la década de 1990. Esta ala del movimiento mapuche, se enmarca dentro de un contexto contemporáneo en Latinoamérica, de resistencia de los pueblos indígenas frente a la agudización de los conflictos históricos que empresas y gobiernos reproducen, en el marco del patrón extractivista neoliberal, sobre territorios y relaciones sociales.

Es por ello que, desde nuestro punto de vista, los movimientos que sustentan sus horizontes en la gestación de autonomías cotidianas, prefigurativas, en la recuperación, control, reinención y recomposición de territorios, del *mapuche azmogen* y del *mapuche rakizuam*, representan importantes espacios de resistencia y superación del despojo y exterminio histórico promovidos por el colonialismo republicano y de ocupación en el actual contexto neoliberal. Pues por un lado, la recuperación de territorios y la autonomía desafían los intereses de quienes históricamente han usufructuado, reproducido y ampliado condiciones de privilegio en el orden socioracial gestado en el Gulumapu colonizado, permitiendo recomponer la

dignidad y las bases materiales fundamentales para la re-existencia mapuche. Pero por otra parte, la recuperación del territorio y la autonomía mapuche puede reinventar, actualizar, revalorizar y recomponer los complejos canales de transmisión soberana del *mapuche az mogen*, del *mapuche rakizuam* y del *mapuchezugun*, transformándose en alternativas de vida a los cimientos ontológicos que soportaron y soportan los estados de ocupación colonial actualmente. En este escenario adverso y peligroso, el desafío, creemos, va más allá de la aglutinación de fuerzas aparentemente dispersas, sino más bien en la re-comprensión compleja de las formas históricas de la colonización y cómo ello podría conllevar a la transformación, recomposición profunda y descolonización de la vida mapuche en Wallmapu.

Conflicto de interés: los autores manifiestan no presentar conflicto de interés.

Referencias

Alonqueo, Martín. 1985. *Mapuche ayer-hoy*. Padre Las Casas: Imprenta y Editorial San Francisco

Alonqueo, Martín. 1989. *El habla de mi tierra*. Padre Las Casas: Impresos Kolpin.

Antileo, Enrique. 2012. "Migración mapuche y continuidad colonial". En *Ta iñ fi-jke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el País Mapuche*, eds. Héctor Nahuelpan, Herson Huinca, Pablo Marimán y Luis Cárcamo-Huechante, 187-208. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

Antileo, Enrique. 2015. "Trabajo racializado. Una reflexión a partir de datos de población indígena y testimonios de la migración y residencia mapuche en Santiago de Chile". *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*. 4: 71-96.

Antimil, Jaime. 2012. "Panko ka Tranantúe Mapu ñi Kuifike Zungu. Historia de las comunidades de Panko y Tranantúe desde la segunda mitad del siglo XIX hasta 1950". Trabajo de licenciatura en Educación, Universidad de La Frontera.

Antimil, Jaime. 2015. *Historia, cultura y territorialidad Mapuche en las comunidades aledañas a las Escuelas San Juan de Aillinco, Fortín Ñielol, Mañiuco y Pelantaro, Comuna de Galvarino*. Galvarino: DEM Galvarino - PEIB Galvarino.

Araya, Diego, y Juan Porma. 2012. "Historia de la Comunidad José Porma, siglo XX. La evolución generacional de la identidad mapuche". Trabajo de licenciatura en Educación, Universidad de La Frontera.

Bengoa, José. 1985. *Historia del Pueblo Mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones Sur.

Canales, Pedro. 1998. "Peyepeyen. Escuelas chilenas en contextos mapuche". *Revista Última Década*. 9: 1-15.

Contreras, Constantino. 1999. "El castellano hablado por mapuches: Rasgos del nivel morfosintáctico". *Estudios filológicos*. 35: 83-98.

Coña, Pascual, y Ernesto Moesbach. 2010. *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun. Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago de Chile: Pehuen Editores.

Correa, Martín y Eduardo Mella. 2010. *Las razones del Illkün/enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.

"Editorial". 1858. *El Ferrocarril de Santiago*, Santiago, abril 23.

Fanon, Frantz. 1965. *Por la Revolución Africana*. México: Fondo de cultura Económica.

Godenzi, Juan. 2007. "El español de América y el español de Los Andes: universalización, vernacularización y emergencia". En *Romania en interacción: entre contacto, historia y política. Ensayos en homenaje a Klaus Zimmermann*, eds. Martina Schrader-Kniffki y Laura Morgenthaler García, 29-50. Frankfurt/Madrid: Vervuet/Iberoamericana.

Godoi, Pedro. 1861. "Proyecto presentado al Supremo Gobierno por el coronel don Pedro Godoi y dedicado al Señor Jeneral don Manuel García, Ministro de Estado en los Departamentos de Guerra y Marina". En *Documentos relativos a la ocupación de Arauco*, ed. Cornelio Saavedra. Santiago de Chile: Imprenta de la Libertad.

González, Hector. 1986. "Propiedad comunitaria o individual. Las leyes indígenas y el pueblo mapuche". *Nüttram*. 3: 7-13.

Gundermann, Hans, Jaqueline Canihuan, Alejandro Clavería y César Faúndez. 2011. "El mapuzugun, una lengua en retroceso". *Revista Atenea*. 503: 111-131.

Harvey, David. 2012. *El Enigma del Capital y las Crisis del Capitalismo*. Madrid: Ediciones Akal.

Hernández, Arturo, y Nelly Ramos. 1978. "Rasgos del castellano hablado por escolares rurales mapuches. Estudio de un caso". *RLA*. 16: 41-150.

Kolüman, Lorenzo. 2002. "Kolüman ñi che. Familia Kolüman". En *Kiñe mufi trokiñche ñi piel: Historias de familias / Siglo XIX*, eds. Tomás Guevara y Manuel Mankelef, 43-44. Temuco: CEDM Liwen.

"La civilización y la barbarie". 1859. *El Mercurio de Valparaíso*, Valparaíso, junio 25.

Lagos, Daniel y Selma Olivera. 1988. "Algunas características del español hablado por los escolares mapuches de la comuna de Victoria". *Estudios Filológicos*. 23: 89-102.

Leiva, Arturo. 1984. *El primer avance a la Araucanía: Angol 1862*. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.

Macaya, Patricio. 2016. “Capuchinos italianos en el Wallmapu. La escuela misional: labor y metodología, 1848-1896”. En *Zuamgenolu. Pueblo Mapuche en contextos de Estado Nacional Chileno, siglos XIX-XXI*, ed. Pedro Canales. Santiago de Chile: Ediciones IDEA-USACH.

Mallón, Florencia. 2004. *La sangre del copihue. La comunidad Mapuche de Nicolás Ailío y el Estado chileno, 1906-2001*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.

Mallón, Florencia. 2009. “El siglo XX mapuche. Esferas públicas, sueños de autodeterminación y articulaciones internacionales”. En *Las disputas por la etnicidad en América Latina: movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía*, eds., Christian Martínez y Marco Estrada, 155-190. Santiago de Chile: USACH.

Mangil Wenu. 2008. “Carta al Presidente de la República de Chile, Manuel Montt, Mapu, septiembre 21 de 1860”. En *Cartas Mapuche: siglo XIX*, ed. Jorge Pavez, 319-325. Santiago de Chile: CoLibris.

Mariman, Pablo. 2006. “Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina”. En *i... Escucha Winka...! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, eds., Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalen y Rodrigo Levil, 53-127. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Mariman, Pablo. 2009. “Guerra y ganado en la conquista del Ngulumapu (1860-1867)”. *Espacio Regional*. 6: 35-59.

Millalen, Jose. 2006. “La sociedad mapuche prehispánica: kimün, arqueología y etnohistoria”. En *i... Escucha Winka...! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, eds., Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalen y Rodrigo Levil, 17-52. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Ministro del Interior. 1890. *Memoria ministerial presentada al Congreso Nacional en 1890. Tomo II*. Santiago de Chile: Imprenta Nacional.

Ministro de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización. 1899. *Memoria ministerial presentada al Congreso Nacional en 1899*. Santiago de Chile: Imprenta Nacional.

Ministro de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización. 1910. *Memoria ministerial presentada al Congreso Nacional el 01 de junio de 1910*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.

Nahuelpan, Hector. 2012. “Formación colonial del estado y desposesión en Ngulumapu”. En *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialism y Resistencia desde el País Mapuche*, eds., Hector Nahuelpan, Herson Huinca, Pablo Marimán y Luis Cárcamo-Huechante, 119-152. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

Nahuelpan, Hector. 2013. “Las ‘zonas grises’ de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. 17: 11-13.

Nahuelpan, Hector. 2015. “‘Nos explotaron como animales y ahora quieren que no nos levantemos’. Vidas despojables y micropolíticas de resistencia mapuche”. En *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*, eds. Enrique Antileo, Luis Cárcamo-Huechante, Margarita Calfío y Herson Huinca, 275-300. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

Olate, Aldo, Paula Alonqueo y Jaqueline Caniguan. 2013. “Interactividad lingüística castellano/mapudungun de una comunidad rural bilingüe”. *Alpha*. 37: 265-284

Pairican, Fernando. 2016. *Malon. La rebelión del movimiento mapuche*. Santiago: Pehuen Editores.

Pichinao, Jimena. 2015. “La mercantilización del Mapuche Mapu (tierras mapuche). Hacia la expoliación absoluta”. En *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*, eds. Enrique Antileo, Luis Cárcamo-Huechante, Margarita Calfío y Herson Huinca, 87-105. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

Pinto, Jorge. 2003. *La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche: de la inclusión a la exclusión*. Santiago de Chile: DIBAM.

Pinto, Jorge y Mathías Órdenes. 2012. *Chile, una economía regional en el siglo XX. La Araucanía, 1900-1960*. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.

Porma, Juan. 2015. “Violencia colonial en la Escuela: el caso de la comunidad José Porma en el siglo XX”. En *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*, eds. Enrique Antileo, Luis Cárcamo-Huechante, Margarita Calfío y Herson Huinca, 189 – 205. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

Quidel, José. 2015. “Chumgelu ka chumgechi pu mapuche ñi kuxankagepan ka hotukagepan ñi rakizuam ka ñi püjü zugu mew”. En *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*, eds. Enrique Antileo, Luis Cárcamo-Huechante, Margarita Calfío y Herson Huinca, 21-55. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

Quintriqueo, Segundo. 2010. *Implicancias de un modelo curricular monocultural en contexto mapuche*. Temuco: Universidad Católica de Temuco.

Robles, Eulogio. 1912. “Informe del Protector de Indígenas de Cautín”. En *Informe, proyectos de ley, actas de las sesiones y otros antecedentes*, ed. Comisión Parlamentaria de Colonización, 131-167: Imprenta y Litografía Universo.

Uribe, Sergio. 1988. “Las misiones capuchinas de Araucanía en la segunda mitad del siglo XIX (1848-1901)”. En *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900, un capí-*

tulo de historia fronteriza en Chile, eds., Jorge Pinto, Holdenis Casanova, Sergio Uribe y Mauro Matthei, 199-231. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.

Varas, Antonio. 1849. “Informe presentado a la cámara de diputados por don Antonio Varas, visitador judicial de la república en cumplimiento del acuerdo celebrado en la sesión del 20 de diciembre del año 1848, sobre la reducción pacífica del territorio araucano”. En *Documentos relativos a la ocupación de Arauco*, ed. Cornelio Saavedra. Santiago de Chile: Imprenta de la Libertad.

Vicuña Mackena, Benjamin. 1868. *La conquista de Arauco*. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril.

Vidal, Aldo. 2000. “Conocimiento antropológico sobre los mapuche de Chile. Efectos socioculturales y económicos de su integración forzada a la nación chilena”. En *Acercamientos metodológicos hacia pueblos indígenas. Una experiencia reflexionada desde la Araucanía (Chile)*, ed. Teresa Durán, 75-100. Temuco: Universidad Católica de Temuco.

Zavala, Juan Manuel, ed. 2015. *Los parlamentos hispano-mapuches, 1593-1803. Textos fundamentales*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.